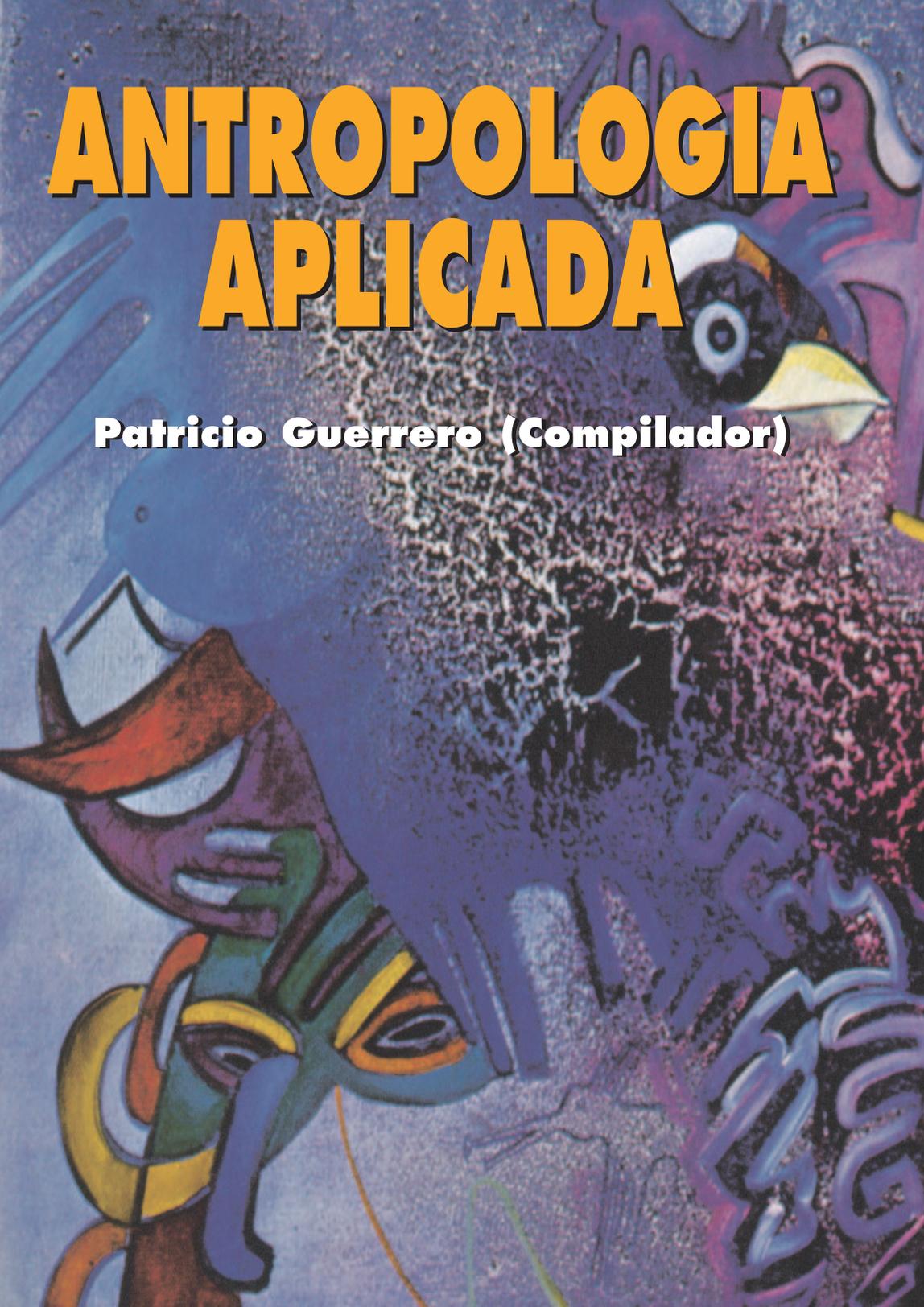


ANTROPOLOGIA APLICADA

The background is a complex, abstract composition. On the left, there is a stylized face with a large, curved, reddish-brown nose and a wide, open mouth showing white teeth. The face is composed of various colors including purple, green, and yellow. To the right, there is a stylized bird with a black head, a white eye, and a yellow beak. The background is filled with various textures and colors, including a large, textured area of purple and black, and a blue area with white lines. The overall style is reminiscent of modernist or expressionist art.

Patricio Guerrero (Compilador)

ANTROPOLOGIA APLICADA

Patricio Guerrero

(compilador)

Ediciones U.P.S

1997

Antropología Aplicada
Patricio Guerrero
(*Compilador*)

1ª edición

Ediciones U.P.S
© Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telf: 562-633 / 506-251
Fax: (593-2) 506-255
Quito Ecuador

Autoedición:

Abya-Yala editing
Quito-Ecuador

ISBN:

978-9978-043 48 6

Impresión:

Digital DocuTech
Universidad Politécnica Salesiana
Quito, 1997

INDICE

Introducción	7
Seminario de integración social guatemalteca	13
(Por <i>Richard N. Adams</i>)	
Notas	31
La antropología aplicada y la política de desarrollo	33
(Por <i>Lucy Mair</i>)	
Notas	55
La hora del bárbaro	57
(Por <i>Adolfo Colombres</i>)	
Notas	84
II. Un modelo de antropología aplicada	87
(Por <i>George M. Foster</i>)	
Labor del antropólogo	123
(Por <i>George M. Foster</i>)	
¿Qué es la antropología aplicada?	171
(Por <i>Marvin Harris</i>)	
Notas	210
Una aproximación a la construcción de género en el mundo rural andino	211
(Por <i>Yara Caraña</i>)	
Bibliografía	238
Reflexiones sobre antropología y turismo	239
(Por <i>Julio Enrique Carvajal</i>)	
Notas	297
La antropología y sus sujetos de estudio	303
(Por <i>Margarita Nolasco</i>)	
El antropólogo y los indios	311
(Por <i>Guillermo Bonfil</i>)	
Indios, antropología y descolonización	315
(Por <i>Bartolomé Alonso Kaamal</i>)	
Bibliografía	322
Los campesinos como 'objeto' de la antropología	323
(Por <i>José Luis Domínguez</i>)	

El papel del científico social en su programa de colonización campesina ... (Por <i>María Luisa Acevedo</i>)	333
De la crisis a la praxis (Por <i>Ernesto Camou</i>)	343
Cómo llegó la antropología a las ciudades perdidas (Por <i>Iñigo Aguilar M.</i>)	357
El taller de salud (Por <i>Raquel Bialik</i>)	365
Bibliografía	376
Comentarios al taller de salud de Tepito (Por <i>Julia Hernández Mendieta</i>)	377
La antropología metida con obreros (Por <i>Augusto Urteaga</i>)	387
Intereses de la antropología en temas obreros (Por <i>Linda Hanono</i>)	397
El antropólogo y su propio grupo social (Por <i>Leticia Mayer</i>)	403
Reflexiones acerca de investigaciones antropológicas sobre la propia comunidad o estudio de pares (Por <i>Ingrid Rosenblueth</i>)	405
Los universitarios frente a los universitarios (Por <i>Leticia Mayer</i>)	409
Comentario (Por <i>José Manuel Berruecos</i>)	413
Algunas reflexiones sobre el estudio de la propia comunidad de origen ... (Por <i>Marisol Pérez</i>)	417
Comentario (Por <i>Cristina Barneche</i>)	425
Estudiando la comunidad científica (Por <i>Larissa Lomnitz</i>)	431
Comentario (Por <i>Dr. Felipe Bracho</i>)	435
Resumen y conclusiones (Por <i>Ingrid Rosenblueth</i>)	437

La política cultural en países en vías de subdesarrollo	443
(Por Néstor García Canclini)	
Notas	467
La antropología social de apoyo	469
(Por Adolfo Colombres)	
Notas	517

ANTROPOLOGIA APLICADA

Introducción

La situación actual que vive la humanidad, se caracteriza por un proceso acelerado de cambios. Caída de referentes históricos, reordenamiento del mundo, búsqueda de nuevos paradigmas y de la estructuración de una cultura planetaria articulada a las necesidades del mercado, que niega o instrumentaliza la diversidad y la diferencia, estos son algunos de los síntomas de estos tiempos, en que sin haber llegado todavía a comprender que es la “modernidad”, nos imponen una postmodernidad que nos trae una era de desencanto. Esta nueva fase de modernización y globalización de la economía capitalista, ha puesto en crisis el conjunto de la ciencia en general, de las ciencias sociales en particular y por tanto de la antropología.

La discusión en torno a la aplicabilidad e instrumentación de la antropología no es reciente, pues el surgimiento mismo de la antropología como ciencia está ligado a la orden colonial, pues es la antropología la que brinda las bases teóricas y metodológicas para su expansión, por ello se puede decir que la antropología siempre fue aplicada.

El nuevo orden teórico, ético y político que hace posible la ruptura epistemológica del siglo XIX, que la legitiman como ciencia, responden a un nuevo orden socio-político, que exigía también un nuevo orden ético para la ciencia. Esa ruptura se da en un triple plano: De las ciencias naturales que posibilitan el conocimiento del universo físico, pero también la explotación de la naturaleza y la expansión del sistema productivista. El plano de la razón histórica. El Estado-Nación halla su unidad en el principio del saber técnico. El plano de la visión del hombre y el cosmos. El saber tecnológico hace que la civilización se convierta en riqueza y ésta en sinónimo del progreso, en la cúspide de la evolu-

ción humana. Esto determina que la ciencia tenga desde entonces un carácter obligatoriamente aplicada e instrumental.

Así, la sociología se originó como la ciencia de la sociedad capitalista, y la Antropología, se legitima como la ciencia de los “otros”, de los pueblos “primitivos”, de las otras culturas. Se produce igualmente una revolución, por un lado en el campo metodológico, la observación participante y el trabajo de campo, son los nuevos ejes del trabajo antropológico que cada vez más será aplicado, acorde a las necesidades de expansión del régimen colonial. Por otro, una nueva visión de las metas éticas y políticas de la ciencia, de su deber, para justificar su empleo instrumental. Así la antropología, sin problemas de conciencia, aporta los elementos teóricos y metodológicos que permiten legitimar y expandir la acción colonial dominadora del Estado sobre las otras culturas.

En sus inicios el principal interés de la antropología aplicada, era la administración de los pueblos coloniales dependientes. Luego de la segunda guerra mundial, su interés se transfiere a los problemas sociales y culturales que van aparejados con el cambio tecnológico y la modernización, tanto en las sociedades industrializadas, como en las tradicionales, estas últimas, ahora insertas en una situación de dependencia, ya no como pueblos “primitivos”, pero si como “subdesarrollados”, que es una nueva variante del mismo imaginario de la razón colonial, recreado en condiciones imperialistas. En este período, los hechos sociales en el mundo evidencian el carácter imperialista de la política norteamericana. La guerra de Vietnam, el Proyecto Camelot, el movimiento hippie, la revolución Cubana, etc., lo que determinará que se replantee nuevamente la función de la antropología y de los/las antropólogos/as.

Así aparece en la antropología norteamericana, la postura del “compromiso social”, la misma que posibilita un nuevo campo de acción, de la aplicación de las ciencias sociales, que hace más evidente el carácter instrumental: antropología aplicada. La antropología se ve obligada a un nuevo condicionamiento metodológico, y a acentuar una praxis marcadamente empirista y funcionalista. El antropólogo aplicado se vuelve el eje para proporcionar la información necesaria para el diseño de la política del departamento de estado y el ejército norteamericano, ya sea para la administra-

ción neocolonial o para evitar los focos de insurgencia que se extienden en el mundo como influjo de la Revolución Cubana, y como respuesta a la agudización de la crisis económica de los países dependientes.

Nuevos problemas son discutidos, el cambio cultural, la aculturación, la modernización, la incorporación de las culturas tradicionales a la sociedad mayor. El desarrollo (como hasta hoy) se convirtió en el discurso preferido de los antropólogos aplicados, lo que facilitará su instrumentalización al servicio del poder.

El interés principal de la antropología aplicada ha sido desde entonces, sobre los procesos de cambio social y cultural, en especial en cuanto a las mejoras planificadas en diversos campos, agricultura, servicios médicos, y de salud, sistemas educativos, programas de asistencia social, planificación urbana, desarrollo comunitario y otros, por ello se la ha considerado, que la antropología aplicada, posibilita una mejor interacción organizada entre antropólogos profesionales y entre organismos públicos y privados que planifican políticas, aunque en realidad la aplicación de la antropología va más allá de la participación, la planificación y la administración de políticas al servicio instrumental del Estado.

Generalmente se ha sostenido (Foster), que cuando los antropólogos emplean sus conceptos teóricos, conocimientos fácticos y metodologías de investigación en programas destinados a resolver problemas sociales, económicos y tecnológicos contemporáneos, están haciendo antropología aplicada, pero como ya hemos visto, la antropología desde que nació fue aplicada, sin embargo, se muestra hoy como una subdisciplina especializada en atender problemas prácticos de la cultura ligados a la vida concreta de los hombres, antes que ha priorizar solo lo teórico.

En realidad, la Perspectiva de la Antropología Aplicada, tiene que ver con cualquier situación que implique intervención en la vida de los seres humanos que sean afectados por los resultados que dicha intervención provoque. Es muy evidente que ha habido una visión muy instrumental en la función que se le ha hecho cumplir a la ciencia, hay una larga experiencia de una antropología extractivista, que llega, toma lo que necesita, se va, no vuelve y no devuelve. Vietnam, el proyecto Camelot, la acción del Institu-

to Lingüístico de Verano, el golpe de estado en Chile, la Guerra del Golfo, los actuales conflictos étnicos y religiosos en la ex Yugoslavia, en Ruanda o en Chechenia, son ejemplos claros de la instrumentalización de la ciencia y la utilización que el poder ha hecho y hace a la antropología aplicada con fines ideológicos y políticos.

Frente ha todo este panorama y ante la complejidad de los problemas actuales presentes en las sociedad contemporánea, se plantean innumerables dilemas éticos y políticos a los antropólogos. Uno de ellos, es si deben o no comprometerse con los grupos con los que están trabajando. Frente ha esto se reaviva la vieja discusión sobre la supuesta “neutralidad” de la ciencia para unos, mientras que las nuevas corrientes tiene claro que la responsabilidad suprema y compromiso será siempre en función del ser humano, de su bienestar y dignidad, que se ven en un compromiso por la dignidad y libertad humanas, la antropología seguirá siendo la ciencia de los exóticos, un instrumento útil para el ejercicio del poder y la dominación.

Una de las razones principales de la crisis de la ciencia y de la antropología, es la rápida extinción del mundo primitivo que fue la razón para su surgimiento y para la construcción de sus “objetos de estudio”. Hoy dichos “objetos”, gracias a su propia praxis cultura y política, se muestran como sujetos históricos, pues ahora las “culturas condenadas” buscan afirmar su identidad cultural y ética, se muestran como sujetos con capacidad para enfrentar el reto de la modernidad y con un proyecto de transformación del conjunto de la sociedad.

Esto ha determinado que la antropología tenga que modificar sus concepciones teóricas, metodológicas, como su función, sus metas y éticas, poniendo en riesgo como plantea Colombres la existencia futura de la propia ciencia, para así lograr una verdadera descolonización de una ciencia que siempre fue útil al poder y la dominación, la antropología aplicada desde esta perspectiva será siempre una ciencia colonial, útil para la implementación de la dominación neocolonial e imperialista, de ahí la necesidad de que esta muera para que renazca con un nuevo rostro y una nueva función, de ahí que se plantee que frente a una antropología aplicada siempre colonial, nace una Antropología Social de Apoyo, cuya finalidad no sea sino la de devolver al colonizado las armas teóricas y metodológicas de la

ciencia para que logre su descolonización y le sea útil en función de sus proyectos históricos.

En sociedades como las nuestras atravesadas por la diversidad y la diferencia, la antropología debe contribuir, a la defensa por el derecho a esa diversidad y diferencia. A proponer soluciones políticas para que nuestros “objetos de estudio” ya no sean vistos como tales, sino como sujetos históricos y políticos a plenitud, como pueblos con destino, y no como menores de edad a los que proteger en forma paternalista para asimilarlos al “desarrollo” y la “civilización” objetivo por el que también ha trabajado la antropología aplicada, además debemos entender que no son los seres humanos como tales nuestros “objetos” de estudio, sino los procesos socio culturales en los que estos se encuentran inmersos.

Si en el pasado la antropología fue un instrumento de dominación, puede ser también, un instrumento que contribuya a la liberación del ser humano. Esta nueva perspectiva, pasa por una redefinición de su función, de su tarea histórica, de su epistemología, de su metodología, esto implica una praxis más comprometida con la humanidad, que posibilite a la descolonización de la teoría y de su praxis, para nutrirla de un contenido crítico y libertador. La antropología, debe ser un instrumento científico que permita afirmar nuestro compromiso con la vida, que contribuya, no solo a estudiarla, conocerla, interpretarla, sino que aporte fundamentalmente a transformarla.

Objetivos

Estos son algunos de los problemas que se discutía en el presente curso, y el aproximarnos a su comprensión y discusión crítica, es el objetivo central del mismo. Y junto con ello nos prometemos además:

Hacer un balance crítico desde distintas perspectivas de análisis de la historia de la antropología aplicada.

Presentar y confrontar las distintas posturas teóricas y metodológicas, que se han elaborado en torno a la antropología aplicada.

Evaluar las diferentes experiencias concretas de aplicación de la antropología que se presentan en los textos, a fin de determinar en forma analítica y crítica, los pro y los contras de los enfoques, teóricos y metodológicos, y develar los contenidos ideológicos y políticos que se evidencian en dichas prácticas.

Discutir desde distintas posturas de análisis, la perspectiva y la función que hoy se plantea a los/las antropólogos/as, y a la misma antropología como ciencia.

Patricio Guerrero

SEMINARIO DE INTEGRACION SOCIAL GUATEMALTECA

Richard N. Adams

*Tomado de
Introducción a la Antropología Aplicada
pp. 27-53 S/F*

1.- Antropología social y antropología aplicada

El término Antropología significa cosas muy diferentes para distintas personas. Para algunas es el estudio de huesos viejos y la descripción de razas extintas, partiendo de algún fragmento de cráneo que ha sobrevivido; para otras, en cambio, es un compendio de costumbres exóticas de pueblos extraños y primitivos. La Antropología es, en verdad, todas estas cosas; sin embargo, ninguna de ellas ofrece una idea correcta de lo que hace el antropólogo. Como todos los científicos, los antropólogos han tenido que especializarse, y aunque su campo es usualmente definido como el del “estudio del hombre”, o aún mejor, el estudio de “grupos de hombres, su comportamiento y producciones”, algunos antropólogos se especializan en estudiar únicamente las producciones de civilizaciones hoy extintas, en tanto que otros estudian la conducta real tal como puede ser observada en nuestros días. Estos tres campos generales son usualmente denominados antropología física, arqueología y antropología social o cultural.

De estos tres campos de la antropología este libro tratará únicamente con el último: la antropología social o cultural. No tendremos aquí oportunidad de preocuparnos de huesos viejos, razas extintas, fragmentos de alfarería, monolitos misteriosos o ciudades perdidas. Nos concentraremos en el comportamiento del hombre tal como se le observa en acción. Sin embargo, nuestro foco de interés va a definir considerablemente del de algunos científicos que también estudian el comportamiento humano. El psicólogo, por ejemplo, estudia el comportamiento humano desde otros numerosos puntos de vista; su centro de interés original, que todavía es el dominante, es el hombre individual. El quiere averiguar que es lo que hace al individuo actuar en la forma en que actúa, bajo la variedad de condiciones distintas en que puede hallarse. El antropólogo también está interesado en todo esto, pero centra más su estudio sobre las maneras específicas en los que los diferentes hombres en la misma sociedad actúan semejantemente, y en la manera en que hombres de sociedades diferentes actúan distintamente. Como seres humanos hacemos muchas cosas; algunas de ellas, por ejemplo muchos de nuestros hábitos, los tenemos en común con otros miembros de nuestra sociedad. El interés particular del antropólogo lo constituyen esos hábitos que son “compartidos” entre los miembros de una sociedad.

Exploradores, misioneros y viajeros, han regresado durante muchos siglos con extrañas y exóticas historias de las diferentes costumbres de pueblos que viven en otras partes del mundo. En el último siglo hubo personas que se empezaron a interesar en recoger tales historias, y en analizarlas para ver que significado pudiera tener en nuestra comprensión del comportamiento humano, esos modos diferentes de hacer las cosas. Estos estudios comenzaron la etnología moderna o antropología cultural. Al aumentarse y cotejarse la información, se vio claramente que había mucho que no se sabía sobre esos lugares. Así se empezaron a estudiar asuntos específicos de esos mundos extraños y, en forma gradual, se fue desarrollando una de las tradiciones mayores que distingue el estudio antropológico de los otros estudios del comportamiento humano: la observación efectiva de las sociedades humanas en acción.

Desde luego que los antropólogos visitaban partes del mundo rara vez frecuentadas, no podían atenerse a otros especialistas para estudiar tópicos especiales. En el centro del Africa rara vez había un economista para estudiar la economía, un sociólogo para estudiar la organización social, un experto en religiones comparadas para estudiar las costumbres religiosas, un anatomista o un médico para estudiar características físicas, o un psicólogo para estudiar el comportamiento del individuo. El antropólogo, puesto generalmente era el único observador de la escena, obligadamente tenía que estudiar todas estas cosas por sí mismo. Así se estableció otra tradición que caracteriza a la antropología: para comprender el comportamiento social humano debe estudiársele en todos sus aspectos.

Conforme continuaban los estudios de diferentes culturas y se volvían más exactos, los antropólogos lograron otro principio importante, que es tal vez la contribución más grande que han hecho en la comprensión del comportamiento humano. Tal principio es la idea de que cada grupo humano tiene una serie de comportamientos que le son peculiares y que, en muchos casos, lo que los filósofos y psicólogos antiguos conocían como “naturaleza humana” difiere profundamente de una sociedad a otra. Los antropólogos denominaron “cultura” de la sociedad a esas conductas peculiares de los miembros de una determinada sociedad. Por el término cultura significan no sólo las artes, la literatura y otras maneras elevadas de hacer las cosas, sino también cada tipo de conducta compartida que manifiesten los miembros de la sociedad. Este concepto de la cultura ha demostrado ser el instrumento más útil del antropólogo, y por ser fundamental para entender el comportamiento de una sociedad, le hemos dedicado todo el capítulo 3.

Conforme se utilizaba y se volvía más definido el concepto de cultura, un interés correlativo comenzó a ocupar el tiempo de los antropólogos. Este era el estudio de los cambios culturales. Cuando los nativos del Africa, de Australia y del Nueva Mundo fueron primeramente vistos por los europeos occidentales, se desarrolló gradualmente el mito de que eran sociedades estáticas que no habían cambiado en miles de

años, que siempre habían vivido de la misma manera. Este mito fue despejándose poco a poco al irse observando a estas sociedades en acción y al estudiarse su historia arqueológica y legendaria. Gradualmente se empezó a comprender que, lejos de mantenerse estáticas siempre, la mayor parte de las sociedades estaban sufriendo cambios continuos de alguna especie. La mayor parte de estos eran cambios sociales: involucraban cambios en la población, cambios políticos, de familia, y de otras formas de organización social. Otros eran cambios tecnológicos y económicos: implicaban nuevos medios de subsistencia, cambios de clima, y nuevos instrumentos y técnicas. Muchos eran en la esfera de las ideas: nuevos tipos del saber, nuevas ideas religiosas, o nuevas creencias mágicas. Muchos antropólogos comenzaron a interesarse en estudiar la mecánica y los procesos por los cuales eran efectuados estos diversos tipos de cambio cultural.

Aparente de la antropología, en los últimos años se han desarrollado grupos de personas que tomaron como su interés primordial el cambio de una cultura de una sociedad. Entre estos “cambiadores de las costumbres” hay trabajadores en salud pública, expertos en sanidad, trabajadores sociales, conservadores de bosques, agrónomos, maestros que trabajan en programas de educación fundamental, y muchos otros especialistas en bienestar público. Es sólo recientemente que estos trabajadores se han dado cuenta de que los antropólogos por mucho tiempo han venido estudiando las culturas y el modo como cambian. Por su parte, los antropólogos por mucho tiempo no se dieron cuenta del hecho de que había otras personas que estaban tratando de instituir cambios en sociedades. Realmente, no ha sido sino desde la II guerra mundial que los trabajadores en bienestar público y los antropólogos han comenzado a ver que cada uno podía serle de utilidad al otro. El antropólogo sabe algo respecto a cómo cambia una cultura, cuáles son algunas de las posibilidades; el trabajador en bienestar tiene en mente los cambios que serían beneficiosos a determinada sociedad, pero se ha estrellado contra las dificultades al tratar de hacer efectivos estos cambios. Este nuevo tipo de actividades por parte de los antropólogos, cae bajo el campo de la antropología aplicada.

Sin embargo, la antropología aplicada no tiene sus raíces únicamente en la antropología cultural clásica. Utiliza la sociología, la psicología social y la psicología así como a sus predecesoras antropológicas. Según la naturaleza del problema y según el entrenamiento y experiencia del antropólogo individual, serán usadas diferentemente estas disciplinas en la solución de cualquier problema dado. La antropología aplicada difiere de estas disciplinas en que estudia los fenómenos sociales, culturales y psicológicos desde el punto de vista del posible cambio. Puede extraer de cualquiera de los campos anteriores, y aún de otros, si ayudan a analizar y a interpretar las condiciones bajo estudio. En cierto sentido, la antropología aplicada mejor podría ser llamada una ciencia aplicada de las relaciones humanas. Pero con su gran dependencia de esas otras disciplinas, el antropólogo aplicado generalmente trabaja sobre la base de las tres tradiciones importantes anteriormente establecidas: observación de campo de sociedades humanas en acción, estudio de cuántas fases del problema sea posible, y el empleo del concepto de cultura como un instrumento de orientación en el estudio.

2.- Antropología aplicada correctiva y anticipadora

Casi todo el trabajo de antropología aplicada cae dentro de uno de dos tipos: el correctivo y el anticipatorio. Las técnicas que puede utilizar el antropólogo, el grado de resistencia que pueda encontrar y el grado en que pueda predecir resultados, dependen en gran parte del tipo de trabajo aplicado que se haya hecho. Para hacer una analogía con la medicina, el trabajo correctivo correspondería a las medidas terapéuticas; el trabajo anticipatorio correspondería a las medidas preventivas.

El trabajo anticipatorio implica el conocimiento de que algún gente o alguna otro elemento va a instituir ciertos cambios en la cultura o en la organización social de un grado dado. Puesto que de antemano se sabe cuáles son los cambios deseados, la tarea del antropólogo es la de establecer cuál va a ser la respuesta de la sociedad. El antropólogo realiza

sus estudios antes de haber sido alterada la situación comunal por el ingreso del personal encargado del proyecto. Tomemos por ejemplo el proyecto de efectuar exámenes médicos a intervalos periódicos en los niños de escuela en una comunidad indígena. El trabajo anticipatorio implicaría aquí un estudio de la comunidad antes de emprender el trabajo médico. Consistiría primeramente en estudiar las varias técnicas y prácticas que serían usadas por la agencia médica una vez se iniciara su programa. Luego, se haría un estudio de campo en la población a efecto de determinar: 1) las reacciones que pudieran esperarse de acuerdo con lo que piensan los del pueblo acerca de su cuerpo y de las enfermedades; 2) cuales serán sus conceptos de modestia y de exhibición incorrecta; 3) lo que piensan sobre la extracción de sangre para exámenes médicos. Una vez conocidas las posibles resistencias, entonces podría el antropólogo intentar o ingeniar alguna manera cómo las necesidades del proyecto puedan ajustarse para acomodarse a los sistemas locales de creencias y de acción. Las ventajas del trabajo anticipatorio son las siguientes: 1) la situación comunal no es molesta por la iniciación del proyecto, lo cual significa que el trabajo no tendrá que luchar contra resistencias que puedan originarse en oposición al programa; 2) puede ser posible decidir si existen factores que vuelvan imposible el proyecto; es este caso, sería cuerdo cambiar la naturaleza del proyecto o planificarlo para otra región; 3) puesto que la materia tópic del proyecto no ha sido puesta en conocimiento de los habitantes del pueblo, el trabajador puede discutir más libremente los posibles resultados que si ya se hubiera dado cuenta de la operación del proyecto. El trabajo anticipatorio también tiene algunas desventajas: 1) puesto que el trabajador debe acercarse a la reacción comunal en una forma hipotética, no puede estar seguro de cuál va a ser la respuesta en la realidad; sus conclusiones deben basarse en conjeturas inteligentes; 2) hasta que un proyecto no haya estado operando durante algún tiempo no puede saberse precisamente cuáles factores van a introducir a la comunidad; frecuentemente cambios administrativos en la planificación del proyecto ocurren después que haya estado en acción por algún tiempo.

El trabajo correctivo implica penetrar a una situación de cambio cultural después de saberse que éste está efectuándose y en tratar de volver a establecer estabilidad en la situación. La inestabilidad social o cultural en una comunidad puede ser el resultado de un proyecto, o puede ser el resultado de cambios en el medio económico de la sociedad. Una vez los miembros de una sociedad han sido confrontados con un cambio posible u obligado, hacen sus respuestas. El trabajo correctivo requiere no sólo la comprensión de la cultura general, como en los trabajos anticipatorios, sino también tratar con reacciones que ya han sido formuladas.

Frecuentemente estas reacciones han tomado tonos altamente emotivos y será mucho más difícil tratar con ellas que haberlas evitado por medio del trabajo anticipatorio. Tomemos el mismo ejemplo ofrecido arriba y tratemos de ver cómo puede emprenderse el trabajo correctivo. En este caso las autoridades médicas ya han entrado en la población, y ya se ha efectuado una serie de exámenes médicos. Al regresar algunos meses más tarde para llevar a cabo la segunda serie de exámenes, encuentran que los niños de escuela no van a la clínica y que los padres se han vuelto verdaderamente hostiles. Fuera de llamar a la policía y forzar físicamente a los niños a someterse a los exámenes, no hay manera rápida de continuar con el programa. En esta situación se ha establecido la resistencia. Es inútil tratar de forzar la situación, y no es flexible creer que una propaganda excesiva tenga algún éxito. En este caso es necesario no sólo averiguar cuáles son las causas de la resistencia, sino también suministrar medios de acción remedial que aminoren la resistencia. El trabajo correctivo puede también verificarse en situaciones en las que el cambio está ocurriendo debido a algún disturbio ambiental. Existe el ejemplo de una población indígena de Guatemala que, después de haber sufrido destrucción de la mayor parte de su tierra de pastoreo y de cultivo debido a una inundación, confrontó una crisis económica. Aquí, la sociedad ya estaba respondiendo a la situación alterada por medio de migración y alteración de su economía. En tal situación el trabajo correctivo implica tratar con el hecho consumado del cambio ambiental y encontrar alguna clase de solución que per-

mita a la sociedad continuar, sin destrucción innecesaria de la organización social comunal. El trabajo correctivo tiene una ventaja notoria: puesto que la sociedad ha sido obligada a reaccionar, el trabajador podrá con mayor factibilidad determinar algunas de las líneas de integración en la cultura. En el caso de la toma de muestras de sangre, inmediatamente averigua que se pone gran énfasis en la importancia de la sangre, y consecuentemente, puede volcar de inmediato su atención en esta dirección; en el caso de las tierras lavadas por la inundación, inmediatamente se sabrá que algunas cosechas se han perdido y que deben hacerse ciertos ajustes. El hecho de estarse verificando el cambio, o de las reacciones al cambio ya hayan ocurrido, permite al trabajador comprender en un tiempo más corto cuáles son precisamente los factores que actúan en la situación. También hay cierto número de desventajas en el trabajo correctivo, siendo en su mayoría los mismos factores que hacen ventajoso al trabajo anticipatorio. 1) en una situación en la que ya se ha iniciado el proyecto y se ha encontrado resistencia, habrá una intensificación de la resistencia emotiva a todo aquello ligado al proyecto. Como resultado, será más fácil tomar acciones remediabiles eficaces que si el proyecto hubiera sido planteado con más cuidado desde un principio; 2) puesto que las actitudes sociales ya han sido influenciadas por la mala administración del proyecto, será más difícil predecir el éxito ulterior; 3) el trabajador no puede mantener fácilmente la postura de un observador sin interés, si es obvio que su presencia se debe al mal funcionamiento del proyecto. Con todo, el trabajo anticipatorio, combinado con las medidas correctivas aplicadas conforme sean necesarias, es probablemente la situación ideal para el antropólogo aplicado; le permite hacer sugerencias para evitar errores iniciales en la administración del proyecto, y conformen se desarrollen los eventos y nazca los problemas durante el proyecto, podrá inmediatamente recomendar medidas remediales.

3.- Algunos principios en la aplicación de la antropología

La postura de un trabajador antropológico en un programa aplicado envuelve algunas relaciones que deben aclarársele a la agenda patrocinadora de que se trate. Algunas de estas pueden incluirse bajo tres rubros: consideraciones éticas, la posición del antropólogo (su condición y papel), y la base descriptiva del conocimiento antropológico.

La ética ofrece un problema principalísimo al antropólogo aplicado. Al trabajar en un programa colaborativo, sea con el gobierno, las industrias, u otras agencias, el trabajador debe asegurarse de que está de acuerdo con las metas del proyecto de la agencia que sea. Si no lo está, debe rehusar hacer el trabajo por motivos estrictamente éticos, no científicos. Sin embargo un deber puede aún recaer sobre el antropólogo. Puede no saberse claramente cuáles son los motivos de la agencia, pero puede ser obvio que si no toman ciertas medidas, los resultados sociales de la situación presente pueden ser desastrosos. En otras palabras, aún cuando los resultados finales sean dudosos, la situación puede estar en tal estado que sería éticamente criminal no intentar hacer alguna clase de trabajo científico estabilizador. Es claro que la antropología aplicada puede ser usada de manera egoísta lo mismo que en interés del bien público. En tal sentido es siempre obligación del trabajador establecer con certeza la deseabilidad de las metas de su trabajo colaborativo, pues una vez emprende su trabajo tiene una responsabilidad real de llevarlo a cabo hasta el final. Si las metas de la agencia cambiasen, tiene el derecho de sopesarlas y de retirarse del trabajo. Hay muy pocos principios, si es que los hay, que puedan demandar validez ética en nombre de la ciencia. El científico debe simplemente convencerse a su satisfacción de lo que está haciendo es, en última instancia, para bien de la agencia y de la población en la que se está promoviendo el cambio.

Además de las consideraciones éticas, el trabajador en un programa de bienestar social tiene una doble responsabilidad que debe tener siempre en mente. Tiene cierta posición social, tanto en la organización del proyecto como en la comunidad en la cual este opera. Cada una de

estas posiciones implica ciertas obligaciones. Como miembro de la organización de un proyecto, el trabajador está obligado a culminar el trabajo una vez ha sido emprendido. Asimismo, tiene responsabilidades muy reales y, a veces, difíciles, hacia la agencia misma.

Puesto que el trabajo aplicado implica un ajuste efectivo entre la agencia y la comunidad en la que está trabajando, el trabajador debe tomar sobre sí mismo la responsabilidad de aconsejar respecto a la política a seguir en lo que concierne a actividades de campo. Esto quiere decir que si alguna persona en la agencia está impidiendo el logro de la totalidad de un programa, es su obligación aconsejar que se hagan cambios en el comportamiento de esta persona, e incluso sugerir su retiro del proyecto. El trabajador debe mantenerse a distancia de la política interna de la agencia; pero si esta política interna amenaza la obra del programa, deberá ponerla en conocimiento de las autoridades correspondientes. Esto coloca al trabajador en una situación delicada, pues será visto de reojo por criticar las actividades de alguno dentro de la organización. Sin embargo, este es un riesgo que debe tomar, ya que las metas de la agencia pueden ser negadas tanto por dificultades dentro del seno de la organización misma, como por cualesquiera obstáculos que provengan de la comunidad sujeto. Es, por supuesto, deber del trabajador asegurarse que no esté criticando al personal sobre la base de sus propios prejuicios, y que la información sobre la cual actúa es correcta; que su consejo, si es escuchado, mejorará el programa como un todo y que no tendrá obscuras consecuencias nocivas. Aparte de lo dicho, el trabajador ha de proceder siempre de la forma más diplomática que le sea posible.

En su papel de estudiante de las sociedades, el trabajador tiene una responsabilidad muy grande hacia la comunidad bajo estudio. Presumiblemente, la agencia patrocinadora del programa sabe cuáles son sus objetivos y porque se lleva a cabo el programa; sin embargo, el grupo que está sufriendo el cambio probablemente no sabe nada de los objetivos finales de la agencia, ni comprende los métodos que están siendo empleados. Desde luego que la tarea del antropólogo es entender el

modo de vida del grupo bajo estudio, deberá tomar sobre sí la responsabilidad de representarlo ante la agencia. El trabajador está colocado en la ventajosa situación de comprender los propósitos de la agencia, y además, de ver claramente los problemas del grupo sujeto. Deberá actuar de buena fe hacia ambos, pero también deberá mostrar una especial preocupación hacia el sujeto, ya que este no cuenta con ninguna otra persona que pueda presentar su caso ante la agencia. Las proyecciones de esta responsabilidad hacia el grupo sujeto puede llegar a tener consecuencias difíciles. Por ejemplo, puede ser necesario que el trabajador recomiende que el programa de ganancia sea drásticamente alterado, pospuesto o totalmente eliminado si sus efectos le parecen ser demasiado desorganizadores en la comunidad. Recomendaciones de tal envergadura, sin embargo, no deberán formularse sino sobre razones muy bien fundadas y sopesadas.

Cualquier decisión que el trabajador tome en su concepto de representante de la agencia o de la comunidad deberá ser basada en información adecuada y correcta de alguna validez objetiva. La tarea del trabajador es la de determinar cual es la situación cultural y social de la comunidad; no se la ha empleado para expresar opiniones respecto a si ésto es “bueno” o “malo”. Debe basar sus conclusiones en conocimientos descriptivos adecuados, y para lograr este conocimiento el trabajador puede verse obligado a actuar en una forma que lo diferenciará de la agencia con la cual trabaja. Deberá asumir cierto status ante los miembros de la comunidad y esta posición deberá ser tal que goce de la confianza y de las confidencias de informantes dentro del grupo. Si no puede establecer un status de esta clase podrá ser conducido hacia conclusiones falsas debido a falta de información, y en casos extremos, podrá intencionalmente dársele información falsa.

Además de sus responsabilidades al pueblo y a la agencia con la que labora, el trabajador tiene otra obligación todavía. Como muchos campos de las ciencias sociales, la antropología comprende aún relativamente poco sobre la materia con que trata. George Foster lo ha expresado bien: “Los científicos sociales han alcanzado escaso progreso en

descubrir las leyes que gobiernan la conducta humana. Solamente de una manera muy general es posible predecir lo que una persona o pueblo harán si esta, esa, o alguna otra cosa les es hecha. Un agricultor peruano recibe lo que se le ha dicho ser una variedad mejorada de la papa. ¿Sembrará la nueva y abandonará la vieja? Tal vez. Y tal vez no. Lo mismo puede expresarse en otros términos: la meta es persuadir al agricultor peruano a que siembre una patata que le dará una cosecha grandemente aumentada. ¿Qué pasos son necesarios para lograr que haga esto? El científico social tiene algunos barruntos, pero los barruntos son un pobre sustituto para el conocimiento exacto... Todavía camina en tinieblas en busca de reglas generales que le den el marco, dentro del cual pueda lograr las respuestas a problemas específicos".¹ El trabajador debe darse cuenta de que lo que está observando puede estarse repitiendo en una forma similar en alguna otra parte del mundo; si las personas que trabajan en otras áreas pudieran tener conocimiento de las experiencias del trabajador, quizá fueran ayudadas a comprender sus problemas. El trabajador tiene verdadera responsabilidad de ayudar a aumentar nuestra comprensión respecto a los asuntos humanos. Debe preocuparse de analizar las situaciones que encuentra y de tomar medidas que hagan accesibles sus conocimientos a otros que puedan estar trabajando en el mismo campo o en uno relacionado.

4.- El uso de la antropología aplicada

Fundamentalmente la antropología aplicada es una ciencia auxiliar. Los antropólogos no salen al campo con el mero fin de instituir cambios culturales. Por el contrario, los antropólogos en el campo aplicado actúan como colaboradores en proyectos iniciados por personas de otras profesiones. Emplean sus conocimientos sobre el cambio social, sobre determinadas regiones, o sobre ciertos tipos de problemas sociales para ayudar a efectuar ajustes en las relaciones humanas. A la antropología como ciencia, le interesa conocer el cambio cultural, pero no le interesa iniciarlo. La iniciativa de los cambios proviene de otras fuen-

tes. El físico puede desarrollar algún nuevo aporte con el fin principal de contribuir a satisfacer alguna necesidad de orden práctico; el psicoanalista continúa estudiando el comportamiento del individuo, siendo uno de sus objetivos el de ayudar a los seres humanos a estar mejor ajustados. Los antropólogos, sin embargo, no están aún preparados para decir si alguna forma de organización social o alguna forma de costumbre son superiores a otras, sin recurrir a criterios extremos. Si se busca mejor salud física, entonces el antropólogo puede iniciar que ciertas costumbres inhiben las condiciones sanitarias; si la meta es la de mayor producción agrícola, el antropólogo puede señalar ciertas tradiciones que mantienen una baja producción. Pero no es tarea del antropólogo decidir cuáles son los criterios de salud física o de alta producción agrícola; estos deben ser suministrados por las autoridades médicas y por los agrónomos. En aquellas materias que el antropólogo denomina propiamente su campo especial, tales como organización social, sistemas económicos, valores, creencias, y otros, puede saber que existen conflictos y desuniones, pero no es su tarea la de tratar de ajustar tales condiciones. Mas bien su trabajo es el de estudiarlas, comprender cómo ocurre, y como se ajusta entre sí. El antropólogo aplicado es algo parecido al director de una comedia. Al director se le entrega un conjunto de papeles, una historia como una trama; su tarea particular es la de decirle a los actores cómo deben representar sus papeles de tal manera que la comedia sea un éxito. Si lo que cree necesario podrá hacer algunos ajustes menores en los papeles, en el escenario y en el vestuario; pero en mayor grado debe tratar de lograra éxito con los materiales que recibe. Alguna vez los directores escribirán y dirigirán sus propias comedias, pero esto rara vez sucede. Igualmente, es poco frecuente que el antropólogo tome por sí mismo el decir cuál proyecto deberá emprenderse. Su oficio es el de hacer exitoso un proyecto decidido por alguna otra persona.

Los campos en que están trabajando los antropólogos aplicados, y los campos en que los conocimientos de la antropología aplicada están siendo utilizadas, constantemente están multiplicándose. En los Estados Unidos de Norte América se llaman a los antropólogos para ayudar

a solucionar más problemas en relaciones industriales; el cómo hacer para que el trabajador y el empresario cooperen más efectivamente para su beneficio mutuo, o el cómo aumentar la producción de bienes en tanto que se disminuyen las tensiones psicológicas bajo las que produce un trabajador, son ejemplos de este tipo de trabajo. Las relaciones industriales son fundamentalmente problemas de la organización social de una economía industrializada. Otro campo que ha recibido la cooperación de los antropólogos y de los psiquiatras es el de la salud mental. Es sabido que hay una relación estrecha entre la condición psicológica de una persona y una cultura y sociedad dentro de la que vive. Para definir mejor estas relaciones y para promover medidas preventivas y terapéuticas más eficaces, es esencial una comprensión de la relación entre el individuo y la sociedad. Tal vez uno de los campos más importantes en que los antropólogos han podido prestar su ayuda es el del gobierno de las minorías étnicas. Una minoría étnica es una pequeña sociedad o un segmento de población que está bajo la dominación política de una nación más grande. Una minoría étnica practica una cultura que es apreciablemente divergente de la del conglomerado de la nación, y por ende, la administración política ofrece problemas especiales. La administración de minorías étnicas ha recibido verdaderos auxilios de los antropólogos en el gobierno de grupos nativos del África, en la administración de grupos indígenas americanos en los Estados Unidos de Norte América, Canadá, México y Brasil, en el gobierno de los indonesios bajo su sistema legal propio cuando las islas estuvieron administradas por los holandeses, y en la actual administración política de las Islas del Pacífico que antes estuvieron bajo el control japonés. Hay que darse cuenta claramente que la administración política de las poblaciones indígenas latinoamericanas, es un problema que envuelve a grupos étnicos. Los antropólogos están especialmente bien equipados para ayudar en estos problemas puesto que su fin es el de entender la naturaleza de las culturas extrañas. Los administradores a quienes se les exigía por política nacional llevar a cabo ciertas medidas que puedan crear conflictos en el seno de un grupo étnico, podría reorientar sus medidas para hacerlas más aceptables y valiosas al ajustar al grupo étnico a los cambios veloces de las cuestiones mundiales.

Como ya se dijo, la antropología es relativamente nueva en el campo del trabajo en bienestar público. En el sentido nato de la frase, el bienestar público consiste en tratar de promover cambios presumiblemente beneficiosos en los ámbitos de un grupo social determinado. En muchas partes de latinoamérica el trabajo en bienestar público se complica por el hecho de que los grupos locales son minorías étnicas, y las ventajas del programa que parecen ser evidentes al trabajo en bienestar, están muy lejos de ser igualmente obvias al grupo sujeto. Haciendo un verdadero esfuerzo por comprender la naturaleza de las creencias y de las costumbres de estos pueblos, el trabajador puede lograr una efectiva contribución a la estabilidad de sus culturas. Yang Hsin-Pao, un funcionario de bienestar rural de las Naciones Unidas, ha citado unas observaciones de un líder rural turco que se aplican tanto a Latinoamérica como a Turquía.” Quienes conocen la naturaleza de la gente campesina reconocerán el hecho de que es muy difícil hacer que acepten lo que nosotros pretendemos saber, lo que creemos que les va a ser útil. Confesemos que no siempre están equivocados en oponernos una fuerte resistencia, en sentir alguna desconfianza hacia nuestros planes de renovación, que no siempre son, debemos admitirlo, libres de vanidad, ingenuidad o pedantería. El campesino, a quien creemos ignorante, en algunos casos son más ilustrados que nosotros, y algunas veces hacer el ridículo por tratar de enseñar lo que en verdad deberíamos estar aprendiendo de él”.²

5.- La antropología y la planificación de proyectos

Este libro ha sido escrito primariamente como un auxiliar para personas que tengan relación con el trabajo de campo en programas de bienestar público. No es de esperarse que estas personas tengan mucho que decir respecto a que proyectos se inician, o sobre la cantidad de tiempo o de dinero que se pondrá a su disposición; éstas son cuestiones que se deciden a niveles más altos. Si embargo, en última instancia el éxito de un programa de campo depende en gran parte de si fue

o no bien concebido originalmente. Digamos, para mayor claridad, que hay tres niveles en la planificación de cualquier proyecto. El nivel más alto es donde se decide que un proyecto de cierta naturaleza va a llevarse a cabo. El segundo nivel, al que denominaremos el nivel organizacional, se encarga de desarrollar el programa, de planificar los detalles específicos de cómo puede llevarse a cabo, y de establecer la organización de trabajo que puede efectuarlo. El nivel último y más bajo toma el estudio y planificación que han sido hechos para poner en acción el programa en la región escogida. El material de este libro está diseñado primordialmente para personas que trabajen en estos dos últimos niveles.

Hay ciertos factores sociales que pueden tomarse en cuenta en el nivel organizacional de la planificación. Primeramente entre éstos está la sección de la región o comunidad para el proyecto. Al escoger un sitio para el trabajo, deben darse consideraciones primarias a los fines y necesidades del proyecto. Si se tiene la intención de esparcir los cambios demostrados en el proyecto, es mejor escoger un centro a través del cual pasen personas a otras áreas. No hay razón para escoger una población que esté altamente aislada y, en consecuencia, poco segura para promover la difusión de la nueva tendencia. Tampoco hay una razón para escoger una población que tenga reputación de ser un lugar difícil para trabajar. Será mejor tomar una localidad que sea más fácil y allí desarrollar técnicas que puedan ser aplicadas a regiones más difíciles. Si se desea control en el establecimiento de las nuevas tendencias, es casi obligatorio escoger un área en la que no estén trabajando otras áreas activas. Mientras más agencias y proyectos estén actuando en una sola comunidad, más difícil será juzgar los éxitos que vaya alcanzando el proyecto. Presumiendo que los fines del proyecto tengan validez científica, debe ponerse gran énfasis en que sus actividades deben tomar en consideración los problemas y necesidades específicas que pueda confrontar la comunidad sujeto. El planificador puede creer que ciertos cambios son necesarios, pero un examen adecuado de la cultura de la comunidad sujeto puede demostrar que los modos tradicionales son suficientemente satisfactorios. Una cuestión final en la planificación de organizaciones es la de la selección de personal de trabajadores de cam-

po. Un trabajador de campo debe tener algún entrenamiento en la materia del proyecto y simpatía hacia el pueblo con el cual va a trabajar. Nada le hará un daño más permanente a un proyecto, que el uso de personal de campo que odie a la gente de la comunidad dentro de la cual está trabajando. Esto podrá tomarse como algo obvio, y sin embargo, en el pasado un gran número de maestros de escuela a quienes no les gustaba los indígenas, han sido mandados a trabajar a aldeas indígenas; esto demuestra que aunque la regla pueda conocerse, no está lo suficientemente comprendida.

La planificación a nivel de acción implica dos principios mayores: conocimiento de la cultura de la comunidad sujeto y conocimiento del proyecto. A este nivel hay cierto número de principios que deberán tenerse en mente.

1) Practicabilidad del programa. Antes de introducirse un programa a una población debe determinarse si es práctico bajo las condiciones ambientales y culturales de la comunidad. La literatura está llena de proyectos intentados que fracasaron por el simple hecho de que prácticamente eran irrealizables. Es tonto tratar de estimular una mayor crianza de cerdos con mejor raza cuando un cerdo crecido se vende por 20 pesos y cuesta más de 75 pesos criarlo. Es cuestionable si estar curando perpetuamente parásitos intestinales amerita el caso cuando existe la reinfección constante; o si va a instituirse un programa de salud pública, este deberá trabajar de la mano con un programa de sanidad. A su vez, el programa sanitario deberá cerciorarse de que la fuente de agua que han ofrecido no está contaminada.

2) Necesidad del programa. La necesidad es un factor crítico de dos maneras distintas. En primer término el proyecto propuesto debe ser sometido a un cuidadoso escrutinio para ver si lo necesita la población. Es dudoso, por ejemplo, si las representaciones teatrales, los juegos y los murales que han introducido algunas de las Misiones culturales mexicanas sean verdaderamente necesitados por las poblaciones. En segundo término, debe determinarse hasta que grado la población misma siente necesidad en los cambios propuestos por el proyecto. Si no se

siente esa necesidad el trabajador tendrá que crearla, y ésta nunca es una proposición fácil. Si la necesidad de los cambios instaurados por el proyecto no se le instila a la población, el proyecto dejará de tener mucho efecto después de la partida del personal.

3) Estímulo de la participación local. Siempre debe ser una regla cardinal que la población local de una comunidad debe ser estimulada para que participe en el programa. Si los cambios son suficientes no perecerán después de la partida de los trabajadores activos. Si los cambios pueden ser patrocinados por miembros de la población, estimulados a participar directamente, los resultados pueden volverse una parte estable de la vida de la comunidad. Al grado en que un pueblo promueve los cambios por sí mismo, hasta ese grado es probable que las nuevas tendencias permanezcan en la cultura.

4) Contacto frente a frente. El éxito de casi cualquier proyecto dependerá grandemente del contacto directo e íntimo que el trabajador de campo pueda mantener con el pueblo de la sociedad sujeto. Casi todos los pueblos dependen del contacto personal para ser influenciados en la adopción de nuevas tendencias; el trabajador no puede esperar producir resultados a control remoto desde una oficina en la ciudad. Esto quiere decir que siempre que sea posible el trabajador deberá establecer su residencia en la población.

5) Asignación de tiempo. El trabajador deberá tener en mente que el cambio cultural es siempre un proceso lento. Puede ser aún más lento cuando se efectúa bajo condiciones semi-controladas en un intento de mantener la estabilidad de la cultura. Los habitantes de la población han empleado años en aprender sus hábitos; éstos no pueden ser cambiados rápidamente.

NOTAS

- ¹ George Foster, Ed., *A. Cross-Cultural Anthropological Analysis of a technical Aid Program*, Smithsonian Institution, Washington, 1951, (mimeographed), pp. 1-2.
- ² Yang Hsin-Pao "Guideposts for the Point IV Program", *Human Organization*, Vol. 9. N. 3, 1950, p. 24.

LA ANTROPOLOGIA APLICADA Y LA POLITICA DEL DESARROLLO

Lucy Mair

*Tomado de
La antropología y la política de desarrollo. pp. 27-53, s/f*

En los últimos veinte o treinta años se han derramado dos litros de tinta en la discusión acerca de la relación apropiada o inevitable entre la investigación científica y las necesidades sociales o, para decirlo con palabras más anticuadas, entre la ciencia “pura” y la “aplicada”. En un extremo, se concibe a la ciencia “pura” como la búsqueda desinteresada del conocimiento por sí mismo; en el otro, la teoría marxista establece que los avances de la teoría científica se dan únicamente como respuesta a la exigencia de soluciones para problemas prácticos, lo que sin embargo, no excluye el valor de la investigación “fundamental”, cuyos avances prácticos no resultan obvios de inmediato para el lego. En el campo que cubre por lo general esta discusión, no queda ninguna duda sobre lo que significa la ciencia aplicada: es la aplicación de principios establecidos experimentalmente, para la producción de resultados específicos. En muchos casos, las técnicas basadas en tales principios están tan bien desarrolladas, que pueden ser puestas en práctica por personas que no alcancen más que una comprensión elemental de los principios mismos, e incluso son llevadas a la práctica por todos nosotros en la vida cotidiana; en otros casos, se puede pedir al hombre de

ciencia que resuelva un problema que cae dentro de su campo, pero para lo cual se carece todavía de algún principio utilizable; en estos casos, la función del hombre de ciencia queda por igual dentro de los campos de la ciencia “pura” y de la ciencia “aplicada”.

Aunque al recoger el título de este libro¹ haya yo implicado que es posible hallar de manera análoga de la aplicación de los principios de la antropología social, hay que admitir que la analogía no es muy clara. En muchos lugares se plantea la cuestión de si la antropología es en realidad una ciencia, e incluso entre los mismos antropólogos hay quienes sostiene que no lo es y que no tiene por qué serlo. Desde luego, la antropología no es una ciencia experimental, defecto que comparte con las demás ciencias sociales con excepción de la psicología, en la que pueden hacerse estudios experimentales en cierta medida; con todo, puede reclamar que es algo más que el estudio del producto único de una serie de acontecimientos en los que aparentemente pensaba Evans-Pritchard cuando dijo que la antropología era esencialmente afín a la historia. La antropología busca la regularidad de la conducta social más allá de los límites de una sociedad particular, aunque su búsqueda sea del tipo del de la “historia natural” y del tipo que permite al físico expresarse en ecuaciones. La antropología ha investigado la validez de las teorías del “consumismo primitivo”, del “pacifismo primitivo” y, concretamente, del tipo “primitivo” de mentalidad, y las ha rechazado en favor de interpretaciones que atribuyen las características especiales de las sociedades más simples a las limitaciones de las técnicas y recursos de que disponen y no a las peculiaridades del carácter de la gente que las compone. La anterior es una afirmación verificada mediante la observación aunque no mediante la experimentación, lo que es de primera importancia para cualquiera cuyo interés por la organización de esas sociedades nazca del deseo de cambiarla. Este es el primer paso para alejarse de la suposición de que cualquier resistencia a un cambio que el sabio occidental ve como deseable se debe sólo a la pereza, la estupidez, la superstición o algún otro defecto de carácter. El siguiente paso, de hecho el meollo de la cuestión, es la explicación del complejo de presiones sociales, de derechos y obligaciones reconocidos, de valo-

res inculcados desde la infancia, complejo en base al cual reacciona todo individuo ante los intentos de los extranjeros para mejorar su carácter, su manera de vivir o su nivel de vida.

Lo que describen los antropólogos cuando tratan de interpretar al africano (al que me referiré así en general, en atención a la brevedad, ya que mis ejemplos los tomo del Africa), para el entendimiento del “hombre práctico”, es bastante diferente de lo que escriben cuando analizan y comparan a las sociedades en beneficio de otros antropólogos. ¿Por lo que se refiere al primer caso, actúan los antropólogos como especialistas en ciencia aplicada o, cuando menos, como autores de libros de texto de ciencia aplicada? Desde un importante punto de vista, la respuesta a esta pregunta es negativa. Sus libros no son manuales que se refieren a “como hacer” algo ni proporcionan fórmulas para la manipulación de materiales; esto ha de explicarse simplemente por el estado de relativamente poco desarrollo que guarda la teoría antropológica. Por cierto, una importante aportación del análisis antropológico ha consistido en demostrar que es mucho menos fácil de lo que muchas veces se ha puesto, reestructurar una sociedad mediante la acción liberada. La expresión “ingeniería social”, que algunos de nosotros usamos con confianza hace una generación, es empleada actualmente con mucha precaución.

El tipo de contribuciones que podemos aportar a la solución de problemas prácticos es inherente al carácter del objeto de nuestra ciencia. El objeto de las ciencias naturales es, por decirlo así, inherente o carente de volición; al dedicado a este campo se le pide, por ejemplo en Africa, que enseñe como controlar al virus que en inglés se llama swollen shoot, que encuentre la manera de hacer que se produzca una buena cosecha, en una área de suelos pobres, o bien que halle un fertilizante barato, la forma de prevenir la malaria o una fuente de energía para una región que carece de carbón.

Relacionadas con la solución que ese científico encuentre, existen estipulaciones que puede tomar como seguras y sus prescripciones darán resultado con la condición de que la gente las use.

Cuando esas prescripciones afectan directamente al modo de vivir de los individuos, la gente que debe ponerlas en práctica es todo el grupo; cuando sus recomendaciones implican actividades en amplia escala, como sería el establecimiento de energía o de irrigación, esa gente es la que tiene en sus manos los fondos públicos. Como científico, el dedicado a las ciencias naturales puede elaborar la solución y decir “tómela o déjela”, y si sucede que es un político por naturaleza, la presentará en la forma más susceptible de ser aceptada; sin embargo, no es una investigación profesional la que le dice que es aceptable, pues sus conceptos al respecto los habrá obtenido de las incursiones que como aficionado haya hecho en el campo de lo social. Si, a pesar de todo, no consigue persuadir, no habrá fracaso en su tarea como científico, ya que a menudo tendrá que confrontar la posibilidad de que un gobierno considere onerosas sus recomendaciones y, por lo tanto, las haga a un lado.

El campo de estudio del antropólogo es la sociedad; no puede tratar con una unidad menor que la constituida por determinado número de personas ligadas por una red de relaciones reconocidas socialmente, y el objetivo de sus estudios no lo constituyen las personas como organismos, sino las relaciones absolutamente inmateriales -derechos y obligaciones, superioridad y subordinación- que existen entre ellas. Si tales relaciones pueden manejarse -algunos antropólogos usan el término “manejar” en este caso-, deben serlos en un sentido muy diferente a aquel en el que se trata a la mina de hierro para fabricar vigas de acero o a los gérmenes de la malaria para eliminarlos del cuerpo humano.

Las relaciones sociales, desde luego, pueden ser cambiadas por las influencias externas, directamente con el castigo a las acciones acostumbradas y la imposición de nuevas obligaciones, o indirectamente mediante el ofrecimiento de nuevas oportunidades. La misión civilizadora de los europeos en los trópicos, como se acostumbró llamarla, o a la expansión de la asistencia técnica en las zonas subdesarrolladas, como se la llama actualmente, consiste precisamente en acciones que implican esos procesos directos e indirectos. En el primer período, general-

mente se daba mayor importancia a lo moral, mientras que en el segundo se le da a lo tecnológico; de cualquier manera, por lo que se refiere a los territorios de los que es responsable el Reino Unido, hoy estamos tan interesados en hacer democrática a la gente como lo estuvieron nuestros abuelos por hacerla cristiana.

Algunos de los antropólogos que han puesto especial atención en los cambios sociales producidos por estas influencias, dan a su rama de trabajo el epíteto de “aplicada”, que recuerda los días de la confianza en la “ingeniería social” en que se originó, así como el hecho de que, históricamente, los fundadores del International African Institute -primera institución que patrocinó estudios sobre el cambio social en Africa, esperaban que la investigaciones que emprendieron trajeran como fruto una política más sabia. Predispuestos como estaban a recibir una acogida favorable por parte de las instituciones africanas y a que éstas aceptaran la política en base a la cual pretendían provocar en ellas el cambio más que a sustituirlas por instituciones de tipo europeo, esperaban que los intensos estudios de campo que planearon proporcionara a los gobiernos los datos que estos ya estaban buscando. En gran medida, aquellos estudios lograron su propósito, aumentando grandemente los conocimientos que se tenían hasta entonces acerca de la estructura y el funcionamiento de los sistemas políticos africanos y de la naturaleza de la ley civil africana, lo que está notablemente ligada al derecho agrario y al matrimonio.

Con todo esto para los administradores las palabras fundamentales han sido siempre “construir” y “desarrollar”, acciones en las cuales el papel de los antropólogos se hace más difícil. Como los antropólogos están preparados para enfocar las instituciones humanas con un espíritu analítico y para reconocer la medida en que los juicios morales están condicionados culturalmente, no comparten necesariamente el concepto de los administradores sobre lo que es el progreso. Por otra parte, los antropólogos no llevan la teoría de Westermarck sobre la relatividad ética hasta su conclusión lógica que sería la completa neutralidad ante las alternativas políticas. Cuando los antropólogos argumen-

taron que las mejoras que habían deseado hacer los administradores en las instituciones de los pueblos sojuzgados no eran en realidad mejoras, no tomaron esta posición basándose en la idea de que no había nada que escoger entre el estado en que se halló a estos pueblos y el que se les impuso, sino que defendieron a las instituciones tradicionales con base en los valores que compartían con los administradores. Algunos antropólogos sostuvieron que el status colonial era errado en sí mismo y argumentaron que integrara a las autoridades políticas tribales a un sistema administrativo colonial es una forma de perpetuar ese status, por lo que tal política no merecía su colaboración² ; hubo otros que combinaron ambas actitudes, la segunda de las cuales tiene algo en común con la que adopta un pacifista fanático que ni siquiera socorrería a las víctimas de una guerra. Aceptando que la política colonial siempre ha tomado en cuenta -y a menudo lo ha hecho en exceso- los intereses del poder imperial y de sus nacionales, siempre hay posibilidad - a veces una gran posibilidad- de que en cada territorio dependiente se lleva a cabo una acción dirigida genuinamente a fomentar los intereses de los habitantes; en esta esfera resulta de la mayor importancia el conocimiento de la organización social de éstos. Sin embargo, algunos antropólogos sirven a gobiernos como el de la Unión Sudafricana, cuya política deploran otros antropólogos; los servicios de esos antropólogos han sido citados como ejemplo del uso del conocimiento científico para fines antisociales.³

De hecho, el rechazo de los antropólogos a apoyar al gobierno colonial en los territorios políticamente dependientes, ha sido de poca importancia para la decadencia de aquel, y en muchos países tropicales del gobierno ha pasado a manos de personas ajenas, no sólo por la cultura sino también por el lugar de su nacimiento, a las masas de la población de esos países. Ha sido de mayor importancia el desarrollo de los estudios antropológicos, por una parte, y el de la política, por la otra, originado por esta situación. Entre más lejos llegaron los estudios sobre las instituciones políticas de Africa, más claro resultó que las “administraciones negativas” no tenían nada en común con sus predecesoras tradicionales, excepto las personas que las integraban; por lo que se

refiere al derecho civil, aunque muchos aún pretendían apoyar el uso tradicional, otros tantos encontraban interés en adoptar las relaciones características de la moderna economía mercantil. El análisis de este proceso ha sido una valiosa contribución al estudio de la sociedad en general, pero la conclusión a que lleva es la de que la política basada en la preservación de las instituciones tradicionales -conclusión para que los datos antropológicos fueron directamente responsables-, ha dejado de ser impracticable. Hay aún otra conclusión a la cual no podemos escapar: el vertiginoso cambio tecnológico impone un esfuerzo enorme para las sociedades pequeñas; además, su primer resultado es el colapso de las sanciones tradicionales, cuyo reemplazo no es sencillo. Algunos antropólogos norteamericanos llegan incluso a decir que el cambio tecnológico produce una “perturbación de la personalidad básica”.

De hecho, la vieja filosofía sintetizada en la expresión “gobierno indirecto” ha sido rechazada, pero en este rechazo antropólogos también han tomado una parte muy reducida; se trata de un proceso llevado a cabo principalmente por los dirigentes políticos locales de educación occidental, que han emprendido cambios radicales tanto en la esfera política como en la económica en un clima de opinión mundial que simpatiza con sus aspiraciones. En este proceso han participado como influencias auxiliares las de los gobiernos occidentales que, temiendo que la pobreza pueda llevar a los pueblos tropicales al consumismo, han tenido una nueva razón para desear que el nivel de vida de esos pueblos se eleve; lo mismo sucede con un considerable número de individuos que desean la misma cosa por motivos meramente humanitarios, y con algunas autoridades que han fijado su atención en el peligroso desgaste de los recursos naturales debido a las técnicas agrícolas de los campesinos tropicales. Enfrentando a este último argumento, el antropólogo difícilmente puede rechazar como política “materialista” aquella que pueda destruir los antiguos lazos sociales; por cierto, muchos de nosotros, cuando se nos impuso el rol de médicos sociales aficionados en este campo, tuvimos que reflexionar que los servicios médicos proporcionados en los territorios dependientes están financiados precisamente por los desarrollos mismos, cuyas consecuencias sociales

deploramos, y sentimos que buena parte de perturbaciones sociales, bien valen la pena si elevaran el miserable nivel que alcanza la salubridad.

Esto si lo elevaran; una cosa es decir que la salubridad no puede mejorarse sin desarrollo y otra que el desarrollo está ligado al mejoramiento de la salubridad. Los nuevos gobernantes que creían que la explotación colonial era la responsable de todos sus males y los grupos de asistencia técnica que están ofreciendo su “saber hacer” a las zonas “subdesarrolladas”, se están enfrentando a un problema que la libertad ni la tecnología pueden resolver: el de inducir al campesino a “desear lo que necesita”, como lo dijera Furnivall en frase memorable.

En ocasiones, gobernantes y técnicos piden al antropólogo la solución; esto sucede particularmente en América, en donde este tipo de problemas es nuevo y en donde aún no se ha perdido la confianza que alguna vez se tuvo en los antropólogos en Gran Bretaña. ¿Por qué un manual escrito por un antropólogo no podría complementar al del experto en salud pública y al del técnico en extensión agrícola? Esta pregunta nos lleva de regreso al punto de partida.

Los expertos médico y agrícola basan sus opiniones en “predicciones”, por la sencilla razón de que, en el campo en que sus teorías se han verificado experimentalmente, se puede decir que lo que sucedió una vez volverá a suceder, de manera que determinado proceso bioquímico tendrá, por ejemplo, determinadas consecuencias. A los antropólogos - muchos de los cuales sienten inquietud y tienen complejo de inferioridad por la incapacidad de “predicción” de su ciencia-, se les pide en este contexto no sólo que manejen lo inmaterial, sino que se enfrenten a situaciones cuya característica esencial en el campo de trabajo de las investigaciones antropológicas consiste en que nunca antes se han dado. En cuanto la demanda viene desde afuera y no es provocada por los mismos antropólogos, quienes la plantean son llevados a hacerlo impedidos por la creencia nativa de que debe existir una técnica para resolver cada problema, o porque piensan que los “nativos” tienen una

“mentalidad” específica cuyas “reacciones” pueden ser provocadas por aquellos que “estudian a los nativos”.

Pero el problema principal de los antropólogos es el de la naturaleza de las fuerzas que sustentan a una sociedad, que aseguran el respeto por las normas aceptadas y cierta aproximación a estas en la conducta real; en una palabra, el principal problema al que se enfrentan los antropólogos es el de las fuerzas del conservatismo. Todas las regularidades que podamos ver en la sociedad humana, pertenecen al campo de la conducta que se halla en concordancia con esas normas, y al tipo de sanciones que mantienen la uniformidad. Esta es nuestra analogía más cercana, que sin embargo es bastante distante, con las propiedades de las sustancias materiales. Los antropólogos que ponen especial atención en el cambio social -y no todos lo hacen, pues muchos piensan que su principal tarea es el estudio de los sistemas establecidos- investigan las circunstancias en que serán mayores las nuevas influencias que las que establecen la conformidad; pero también ellos saben que la mezcla de cálculos racionales sobre las ventajas, con los supuestos condicionados culturalmente que mantienen viva a cualquier estructura social, no puede sintetizarse. Resultaría absurdo pedir a un antropólogo que inventara una nueva institución; y resulta absurdo por la naturaleza de los fenómenos que estudia su ciencia y no por la ineficacia de ésta. Lo que el antropólogo puede hacer es mostrar en donde y porqué puede aparecer resistencia ante innovaciones cuyos méritos pueden ser evidentes para quienes las patrocinan. Esta no es una aportación tan insignificante como para que el antropólogo pueda sentirse avergonzado de ella. A veces, también le es posible al antropólogo generalizar, con base en las experiencias que tenga sobre otras sociedades, más que en las de la sociedad que estudia, y puede prever las implicaciones de determinada política en un campo más amplio que aquel al que se enfrenta; esto puede llamarse “predicción” hasta donde es posible llegar.

La aproximación más cercana al manual que señale “como hacer las cosas”, viene de los Estados Unidos, en donde E. H. Spicer⁴ ha obtenido cierto número de ejemplos en los que los factores sociales estorba-

ron la introducción de mejoras técnicas, y presenta el “problema” y la “solución” separadamente, de manera que los estudiantes puedan llegar a sus propias soluciones; estas consisten, en su mayoría, en aconsejar qué es lo que hay que evitar o qué tipo de resistencia hay que esperar. Un nuevo cereal puede dar una mejor cosecha pero no servirá para hacer panes tan buenos como los que se hacían con el anterior; igualmente, alguna otra innovación puede implicar una muy difícil reorganización de la fuerza de trabajo, y un movimiento de protesta de los mineros puede traer consecuencias muy diferentes de las que dieron origen a la Confederación Internacional Obrera. Lo anterior constituye una ayuda para analizar la situación y, ciertamente, es una ayuda de gran valor, pero no una prescripción para la acción. El mayor acercamiento a una de tales prescripciones es la opinión de buscar al grupo en cuyo seno el sentido de solidaridad sea suficientemente fuerte para predisponer a sus miembros a colaborar en nuevas actividades que se pueda demostrar que serán en beneficio de sus intereses.

R. W. Firth es el principal exponente británico del concepto de que los conocimientos del antropólogo pueden ser mejor utilizados no para prescribir una política sino para llamar la atención de las posibles implicaciones imprevisibles de la política propuesta por el gobierno. Para Firth, lo anterior se deduce del hecho de que las principales premisas de la política están predeterminadas, y aunque el antropólogo niegue su validez, no es libre de pasarlas por alto. Yo he sugerido que, de hecho, esto es un resultado inevitable de la naturaleza de nuestros estudios; tendré algo que decir más adelante de lo que se refiere a la evaluación que hacen los antropólogos de la política. Firth ilustra su propio principio en un excelente artículo⁵ sobre las implicaciones sociales del Plan Colombo; en él, llama la atención sobre las consecuencias de la creación de una clase media de técnicos totalmente dependientes de su profesión, si la rapidez del desarrollo puede ser disminuida de manera que estos técnicos se queden sin empleo. Desde luego, la manera de prevenir lo anterior no es un problema que deba resolver un antropólogo; con todo, lleva al estudioso de la sociedad a buscar más allá de la simple suposición de que el “desarrollo” cura la pobreza y

alivia el descontento, y perecer la situación. El antropólogo señala también el cambio tan radical que se opera en el modo de la vida de los campesinos y las relaciones sociales dependientes del derecho agrario, implicadas en las proposiciones de sustituir el cultivo de arroz en los pantanos por el cultivo en las colinas; insiste igualmente en que las ventajas de un cambio como ese deben exponerse de una manera muy atractiva si se pretenden que sean aceptadas. Finalmente, el antropólogo explica algunas de las actitudes sociales que se oponen al ahorro y a la inversión que, según los economistas, son tan necesarios si la gente ha de alcanzar un incremento en la productividad que, eventualmente, eleve su nivel de vida. Firth ha seguido también su propio consejo de que la función del antropólogo es de indicar las implicaciones de las políticas alternativas y dejar que los gobiernos escojan entre ellas, lo que señala en una discusión sobre las posibles soluciones al problema de la superpoblación en Tikopia.⁶ Otros ejemplos de consejos dados en esta forma son difíciles de encontrar.

Estos argumentos se basan en los resultados del estudio general de los pueblos de que se trata, y no en investigaciones concretas hechas con el objeto de aplicar -esto es, utilizar de alguna manera- los datos obtenidos. El término antropología aplicada se ha usado algunas veces para referirse a investigaciones en las que los antropólogos han colaborado con otros especialistas en campos en que los segundos intentan entrar en acción. Algunos de estos estudios se han hecho en el campo de la nutrición, y en ellos las dietas han investigado la medida de la suficiencia de los alimentos consumidos por determinada comunidad, mientras que los expertos en agricultura han estudiado las técnicas de cultivo y los antropólogos los aspectos de la organización social fundamentales por lo que se refiere a la producción, la preparación y el consumo de los alimentos. M. Friedman realizó recientemente un estudio⁷ un poco diferente en Indonesia, en relación con la campaña de la Organización Mundial de la Salud, contra el *kwaashiorkor*; Friedman buscó los factores sociales con los que debe relacionarse la frecuencia de la enfermedad, y al mismo tiempo buscó explicaciones de la medida de la eficacia de la propaganda para la nutrición. Sus recomendaciones con-

cretas se ocupan de la organización y la preparación de los técnicos sanitarios; nuevamente, se trata de un caso de “¿qué deberían saber?”. Sus investigaciones abarcan las actitudes locales ante la comida, la salud y la práctica médica; la validez de las suposiciones hechas en nuestra propia cultura acerca de los factores sociales que llevan a las enfermedades infantiles y de las suposiciones de los médicos indonesios entorno a las ideas y las prácticas de sus propios pacientes; circunstancias tales como la organización del trabajo doméstico o el bajo nivel de ingresos de la familia que hace imposible que la gente lleve a cabo los consejos del educador sanitario. En suma, el estudio de Friedman es una valiosa guía sobre las circunstancias en que deben operar las campañas de salud; además señala, lo que han dicho no solo los antropólogos sino también otros especialistas, que cualquier campaña tiene pocas esperanzas de éxito a menos que cuente con el apoyo de las personas de influencia en la comunidad. Por otra parte, Friedman señala el tipo de información que los antropólogos son los mejor calificados para dar, en el sentido de cuáles son las personas de influencia con que debe contar. Tampoco se trata en este caso de un manual sobre “como hacerlo”, sino de una especie de mapa que abarca territorios hasta entonces inexplorados.

C. S. Belshaw ha hecho un valiente intento por producir un principio teórico que pueda aplicarse en general en la práctica; Belshaw parece adherirse implícitamente al punto de vista de que ninguna generalización teórica que no sea una guía para la acción tiene “justificación”⁸. Al referirse a la política de desarrollo de los territorios coloniales, Belshaw afirma que tal política consiste esencialmente en alterar la “estructura de las preferencias de una comunidad”. Con todo, sus prescripciones no son una guía de acción; una de tales prescripciones es la de que el balance de las ventajas de cualquier política sobre sus ventajas debe calcularse en los términos de los valores de la sociedad afectada: este es un principio general, el de la tolerancia o de la consideración de los deseos locales, que no es nuevo aunque rara vez se le formule en el lenguaje del economista. Su otra prescripción dice que los “fines”, como prefiere llamar a las metas de la acción política, deben ser comprendidos para ser aceptados y no deben implicar conflicto alguno con las

presiones sociales internas que siempre son demasiado fuertes como para ser resistidas. Puesto que Belshaw cree que nuestra ciencia, actualmente aún en su infancia, debe alcanzar un elevado nivel de precisión en el futuro, puede esperar que algún día lleguemos a elaborar fórmulas para la detección y la medición de las presiones sociales; pero ni siquiera sugiere alguna fórmula para dirigir tales presiones. Así, pues, encontramos nuevamente que, en la práctica, la función del antropólogo es la de señalar la resistencia inherente a las relaciones sociales y, desde luego, los “puntos álgidos”. ¿Por qué se le exigiría algo más? los antropólogos no somos especialistas en relaciones públicas ni el arte de la persuasión..

S. F. Nadel da también lugar importante al antropólogo en los asuntos prácticos y por menos parece sugerir, como lo hiciera Malinowski, que la visión completa de la antropología como estudio de la sociedad como un todo, puede establecer la prioridad de sus enfoques sobre los de los especialistas técnicos de otros campos. Los escritos de Nadel incluyen ejemplos de investigaciones hechas a petición de diversos gobiernos, recomendaciones hechas a ellos y pronósticos de las consecuencias de las tendencias existentes, basados en estudios realizados sin meta práctica alguna. Nadel ha afirmado también, en términos generales, que no importa cuan inadecuadas sean las teorías de la antropología en comparación con las de las ciencias naturales, ya que tales teorías lo han llevado bastante más adelante de lo que puede llegar un lego; dice además que, si se le pidiese consejo, los desatinos que diga serán al menos “mejores desatinos” de los que pueda decir alguien más⁹ no entrenado en Antropología Social.

Al examinar los puntos en los que Nadel ha hecho recomendaciones prácticas, sin embargo, encontraremos que en su mayor parte se refiere a campos en los que quienes ejercen la autoridad desean conocer las instituciones existentes, y la principal cuestión planteada se refiere simplemente a cuales son esas instituciones. El estudio de Nadel sobre las tribus Nuba de los kordofanes fue emprendido para proporcionar al gobierno del Sudán información general sobre su sistema político y sobre su legislación civil; este trabajo tiene además algunas interesantes

llamadas de atención sobre los requisitos previos para el establecimiento de una federación exitosa desde el punto de vista de los antropólogos gubernamentales¹⁰. Cuando estuvo con las tropas de ocupación en Eritrea, Nadel estudió el sistema consuetudinario de derecho agrario,¹¹ y al escribir sobre los Nupe del Norte de Nigeria, Hizo un interesante cálculo de las probables consecuencias de la introducción de la agricultura mixta.¹² Por una comunicación personal me enteré que en una ocasión durante la guerra, Nadel se opuso con éxito a la imposición del castigo colectivo de que se quería hacer objeto a ciertas tribus somalíes; su argumento se basaba en que un castigo colectivo no correspondía a las costumbres de esa tribu y no alcanzaría a las personas a las que estaba dirigido. Cada uno de estos ejemplos hizo una valiosa aportación a la información que poseía el gobierno; sin embargo, ninguno de ellos entra en el campo contemporáneo de la política cuya meta es un cambio extenso, que no puede ser ignorado si las afirmaciones son hechas por los antropólogos o se le hacen a estos demandas sin reserva.

En oposición al punto de vista que yo he sugerido en el sentido de que tratamos con una materia que por su naturaleza misma no es susceptible de manipulación, tanto Belshaw como Nadel hacen uso de la palabra, Belshaw se refiere a algo que encuentra deseable y Nadel a algo que considera peligroso. Según parece, Belshaw se refiere a la segunda acepción de la palabra, es decir, a “usarlo en beneficio propio”, puesto que habla en general de la política como el “intento de manipular procesos sociales”. Nadel, al decir que el antropólogo puede “sugerir como manejar a las sociedades” implica algo muy siniestro si se refiere a esta acepción de la palabra. Es posible que ambos autores enfoquen el mismo objeto desde diferentes puntos de vista. Aunque es poco probable que muchos hombres de negocios tengan una idea muy clara de lo que significa “proceso social”, si es probable que, en caso de tenerla, verían más claramente las posibilidades y las limitaciones de la acción política y entonces enmarcarían sus políticas de manera más inteligente; esto sería un elemento en favor de que la apreciación de los obstáculos que han de sobrepasarse es la contribución más significativa de los an-

tropólogos a los asuntos prácticos, como lo ha sugerido. Se acepta por lo general que las políticas de referencia son bienintencionadas y que si un antropólogo tiene razones para dudarlo en un caso determinado, sería justificado que se rehusara a colaborar. Nadel, sin embargo, considera que la “manipulación de una sociedad” puede hacerse con fines novicios para ella y que, aunque el antropólogo rehusara ofrecer sus consejos prácticos, contribuiría a su manipulación con el solo hecho de publicar los hechos. Resulta claro que esta posibilidad lógica, pero antes de verla como un serio peligro potencial, sería deseable conocer algunos ejemplos de tales situaciones hipotéticas. En este contexto en el que Nadel se refiere a la Unión Sudafricana; se pregunta si los conocimientos de la antropología “se emplean para reforzar la política prevaliente y para fortalecer la sujeción de los pueblos nativos”.¹³ Para responder a esta cuestión no solo sería necesario saber más acerca de la clase de información que en realidad recogen los etnólogos al servicio del Departamento de Asuntos Indígenas sudafricano, sino también sobre la clase de aplicación que se pretende darles. Es posible que se mencione los datos etnológicos para confirmar la concepción nacionalista de que los africanos, como pueblo “primitivo”, difieren en algún rasgo esencial de los europeos; la carga que representaría probar que estos datos pueden ser usados de alguna manera para hacer avanzar los aspectos no liberales de la política del apartheid, o bien para frustrar los movimientos de oposición a ella, caería, según parece, sobre quien hiciera la proposición en tal sentido. Nadel también se refiere al uso que hizo el gobierno de los Estados Unidos en la última guerra, de los estudios antropológicos sobre la “estructura del carácter” de los enemigos para planear la “guerra sociológica”. Sólo un experto en esta rama de la antropología podría ofrecer una opinión sobre su efectividad como arma destructiva.

Con todo resulta imposible discutir los alcances de cualquier rama del conocimiento en la práctica sin tomar en cuenta la responsabilidad del científico; ¿se limita ésta a aumentar los conocimientos?, ¿es un derecho o una obligación del científico exigir que se oiga su opinión en las actividades en las que se usan sus conocimientos? Pocos descubri-

mientos científicos han sido tan claramente un arma de dos filos como el de la visión nuclear que en forma tan catastrófica ha llegado a ser el locus classicus en esta discusión. Aún en el caso de que la posición neutral de los antropólogos no contribuya realmente a traer un desastre para la humanidad o, por lo menos, para los pueblos entre los que trabaja aún así, repetimos, es posible que ellos no deseen permanecer neutrales sino que exijan que se les considere como las personas especialmente calificadas para decir lo que la política colonial o cualquier otra debería ser. De la misma manera, se les puede decir que si se limitan a ésto, entonces no están dando al mundo todos los beneficios de sus conocimientos.

Las ciencias sociales ocupan un lugar diferente del que tienen las ciencias naturales en esta discusión, puesto que los juicios éticos no quedan fuera del ámbito de su campo de investigación sino que son su mismo centro. Cuando el científico social presenta los resultados de su trabajo, se refiere a acciones humanas en torno a las cuales sus lectores emitirán un juicio si no lo hace el mismo; obviamente, la forma en que exponga su descripción influirá sobre ese juicio. La “teoría funcional” en su forma extrema, sostiene que las instituciones de cualquier sociedad resuelven los problemas que presenta el dominio del medio, mediante la cooperación social más adecuada para la sociedad de que se trate. Tal teoría excluye cualquier intento de clasificar a las sociedades de acuerdo con sus méritos, pero para hacerla convincente quien la apoyan tiene que aprovechar cualquier oportunidad para defender a las instituciones consideradas popularmente como “bárbaras” ante un público que no aceptaría una defensa que se base únicamente en el principio de la tolerancia; de ahí que los funcionalistas recurran de inmediato a los supuestos éticos de su público. Según otra teoría, puesto que todos los valores están determinados culturalmente, es sólo nuestro condicionamiento cultural el que nos hace reprobar cualquier rasgo de una cultura ajena. Enfocadas sin esta predisposición subjetiva, todas las instituciones son igualmente dignas de respeto (o, por lo menos, sólo podrían ser criticadas por la gente que vive en su amparo). Esta teoría presenta varios puntos débiles; es inconsistente porque hace igualmen-

te válida una actitud *Herrenvolk* -que es su misma negación-, la actitud de tolerancia en situaciones “interculturales”, y ya se ha señalado que el respecto a las culturas ajenas es un principio ético por sí mismo.

Resulta obvio que los antropólogos, quienes con el respeto de la humanidad pertenecen a una sociedad, tengan que reconocer principios éticos relacionados con sus propias acciones, y es muy poco probable que permanezcan completamente inmutables al enfrentarse con acciones llevadas a cabo entre los pueblos que estudian, que vayan contra los principios que les son más caros.¹⁴ Algunos antropólogos han considerado como un imperativo moral su intención para evitar homicidios; tal necesidad, afortunadamente, se presenta rara vez. Debemos tratar de practicar una especie de anestesia emocional ante los valores que puedan chocarnos, y exponerlos de la manera más imparcial en nuestros escritos. Con todo, en realidad la mayoría de los antropólogos ha ido aun más lejos. La mayoría de nosotros hemos llegado a ver a los pueblos entre los que hemos vivido como a nuestros amigos y hemos deseado presentar una interpretación favorable de ellos a los lectores, entre los que puede haber impacientes promotores, deseosos de elevar el nivel material o moral de los mismos. Nuestras experiencias con gente que sigue normas diferentes de las nuestras no nos conducen necesariamente a la conclusión de que no hay nada por elegir o preferir entre diferentes tipos de sociedad, pero sí puede llevarnos a un examen provechoso de la medida en que nuestras propias normas pueden ser tradicionalmente definidas.

Si abonamos el principio de la neutralidad ética o, como una alternativa, descubrimos que en realidad nunca lo hemos tenido, ¿nos veríamos implicados en algunas consecuencias prácticas? R. Redfield, quien en sus *Messenger Lectures* argumentó de la manera más convincente contra ese principio, nos da una razón para rechazarlo en el hecho de que no es de ninguna utilidad para el antropólogo que es consultado sobre el programa del Punto Cuarto,¹⁵ (por supuesto, si ese antropólogo desea colaborar con ese programa). Este argumento nos lleva nuevamente a lo que yo he llamado la falacia de la suposición de que el pa-

pel del antropólogo en un programa de ese tipo es un papel directivo. Los antropólogos pueden ocupar un lugar más importante en los Estados Unidos que en la Gran Bretaña, pero mi suposición es la de que sólo es cuestión de tiempo que ellos aprendan por la experiencia que su contribución debe limitarse en la forma a que me he referido por la naturaleza de nuestro objeto de estudio. Aunque depende sin duda, del temperamento del individuo la medida en que los antropólogos deseen emplearse como consejeros, yo no estoy de acuerdo en que confinarse a señalar simplemente las implicaciones de determinada política, signifique rehuir cobardemente los hechos, y menos aún que signifique rehusarse a poner los propios conocimientos al servicio de la humanidad. Esta cuestión se discute a veces como si se tratara de que a los antropólogos se les ofrece la oportunidad de hacer recomendaciones sobre todo campo de la política, o cuando menos como si fueran invitados a elegir entre varias alternativas. No estoy enterada de que tal cosa haya sucedido alguna vez, pero de ser así, no concibo que pudiéramos hacer otra cosa, aunque tuviéramos claras preferencias, que aclarar las implicaciones sociales de las alternativas; esto, suponiendo que se esperara de nosotros, como de otros consejeros, que razonáramos en el caso en cuestión. Queda aún la situación en que el antropólogo pueda considerar que determinada política real o propuesta exija una propuesta de su parte, hecha a la luz de sus conocimientos, acerca de los efectos o implicaciones de tal política. De hecho, los antropólogos no se han impuesto a sí mismos ningún precepto autonegativo por lo que se refiere a las protestas, pero cuando protesten, deben tener bien clara la diferencia entre su código moral privado y su autoridad profesional. No tenemos derecho a exigir ser los árbitros de la moral, aunque desde luego podemos sostener que determinada política, en marcha o propuesta, es contraria a los principios morales que suscribe quien la promueve; por lo demás, no necesitamos tener la esperanza de que se nos escuche si basamos nuestra propuesta en otros fundamentos.

Aunque quienes hacen la política no llaman a los antropólogos para que sean sus mentores, hay otros sectores de la sociedad que esperan mucho más de nosotros. Es posible que determinado grupo interesado

en promover principios políticos busque la ayuda del especialista en ciencias sociales y le solicite no solo información, sino también programas. Grupos como ese enfocan quizá la cuestión con la esperanza que manifestara el joven H. G. Wells, de que la aplicación de las ciencias apropiadas puede rehacer al mundo; cuando los borregos hambrientos no reciben el alimento que piden, se sienten disgustados y acusan al científico de no cumplir su deber para con la sociedad. Resulta pertinente preguntarse si el papel de los borregos es el apropiado para ellos en este contexto; ellos no piden a su consejero que esté de acuerdo con sus metas suponiendo, sin duda, que no existe una línea correcta que pueda ser propuesta por un experto en la materia. Este es el momento de recordar que los antropólogos lejos de permanecer éticamente neutrales, pueden hallarse apoyando programas bastante diferentes. Aunque he sugerido que la alarma creada en torno al uso que debe hacerse de los datos proporcionados por los etnólogos del gobierno de Sudán es exagerada, queda poca duda en el sentido de que si ellos fueran presionados para apoyar principios políticos generales, apoyarían los del apartheid. Tal cosa chocaría a su auditorio, puesto que en la práctica hay cierta asociación entre la creencia de que el científico es un salvador y la creencia de que hay un mínimo de derechos humanos que la política del apartheid niega; pero la lógica de la posición que han tomado los borregos que llevaría a aceptar tal cosa. Desde luego, los borregos, que no son completamente imaginarios, no lo harían; pero, idealistas como son, se volverían contra el pastor tan indignadamente como la hacen contra el antropólogo que no los guía. De hecho, en el fondo no son realmente borregos.

Ni tendrían porque serlo; también ellos, como los que hacen la política, han elegido sus fines de antemano, y por ello es su derecho y su deber actuar como lo hacen, de modo tal que los antropólogos no pueden reclamar de ellos tomar tales decisiones. Cuando Godfrey Wilson escribió el antropólogo “como científico no puede juzgar ni el bien ni el mal... Nunca puede aprobar ni condenar ninguna política como tal”,¹⁶ no estaba echando una cortina de humo para cubrir la retirada, sino que se rehusaba a ser culpable de una monstruosa arrogancia. Resulta

de algún interés hacer notar que la segunda oración es seguida casi inmediatamente de una descripción de las consecuencias de la labor política en Rodesia del Norte, que no le deja al lector duda alguna sobre la posición de Wilson. Cuanto mayor sea el prestigio de que goce el científico, más esencial resulta que tanto él como el público sepan distinguir entre lo que él puede afirmar que sabe y lo que no puede exponer como conocimientos suyos. Puede suceder que, desesperado por hacer comprender sus argumentos, el científico recurra a la frase “No estoy discutiendo, estoy diciendo como son las cosas”; pero el no puede hacer tal cosa en campos en los que no puede basarse en datos provenientes de ciencia. La naturaleza del bienestar humano y, aún más que ella, la elección a veces dolorosa entre los intereses de grupos diferentes o entre metas diferentes deseables todas en sí mismas, son cuestiones que caen en los campos mencionados.

La reciente discusión periodística en torno a la decisión tomada por el gobierno de la Gran Bretaña para prohibir la fabricación de heroína, ilustra algunos de los puntos señalados. La mayoría de quienes tomaron parte en esta discusión decían que el fin que había que elegir era el de evitar el dolor y exponían los méritos de la heroína por sobre las de otras drogas; algunos afirmaban que se había consultado a los expertos menos adecuados que eran especialistas en medicina, pero dedicados a ramas que nada tenían que ver con la cuestión. Un ex funcionario de la Liga de las Naciones, invocando los conocimientos de otro campo, señaló que medidas diferentes de la prohibición de la manufactura de heroína habían resultado más eficaces contra el tráfico de drogas en el pasado; otras personas argumentaban que cualquier bien que pudiera hacerse en esta dirección, pesaría más que el sufrimiento de los enfermos que no pudieran ser tratados con la droga (y de todas maneras sólo beneficiaría a otros países). Casualmente, cinco miembros del Standing Medical Advisory Comitee escribieron una carta reafirmando los fundamentos médicos de su posición, pero agregaban que la elección entre los valores sociales en conflicto “no puede ser hecha sólo por los médicos, sino únicamente por el gobierno”.¹⁷ La réplica airada contra este argumento fue que “se nos dice que dejemos todo en manos del Hermano Mayor”.

Este sucinto comentario sugiere, antes que nada, que el derecho que tiene el médico para prescribir con completa libertad un tratamiento, tiene prioridad sobre cualquier otra consideración: analogía para un antropólogo podría ser la demanda de una prioridad permanente para una política encaminada a promover la estabilidad social, satisfacer las aspiraciones nacionales o respetar los valores indígenas. También sugiere que, al dejar a los políticos la solución del problema, los tratamos como depositarios del conocimiento supremo. De hecho, reconocemos su factibilidad en la medida en que les exigimos que se sometan al juicio del público en general a intervalos regulares, no sólo para permitir a otros grupos cuyos intereses materiales se oponen, que compitan con ellos en el control de la política; también porque todos, no importa cuán confusos, incoherentes, egoístas o prejuiciosos seamos, tenemos alguna idea de la diferencia entre las acciones correctas y las incorrectas y tratamos de hacer la elección por nosotros mismos cuando surgen personas de las que creemos que actuarán de acuerdo con nuestras propias ideas. Como se nos recuerda constantemente en la actualidad, la democracia puede ser engañada fácilmente, pero el remedio a ello no es entregar a alguien que alegue tener autoridad para hacerlo, el control de ese proceso psicológico que la gente anticuada llama conciencia. Necesitamos que más gente y no que unos cuantos piensen en las cuestiones de la moral y poner sus propias mentes en el camino correcto.

No sugiero que lo hagan mediante algún tipo de facultad moral innata, sino que, como lo dije al iniciar este ensayo, puedan ser ayudadas estas personas por el conocimiento de las diferentes formas en que la especie humana ha tratado de resolver los problemas universales de la vida social. Ginsberg ha señalado aunque los juicios morales son “rescatables en última instancia hasta las experiencias primitivas del valor”, se basan en suposiciones acerca de los hechos y toca al científico social investigar la validez de tales suposiciones. Ginsberg subraya que para establecer un sistema moral con bases racionales y de validez general, se precisan más “investigaciones de las necesidades humanas y de las leyes de la interacción social”,¹⁸ queda aquí lugar para los datos provenientes de las sociedades más sencillas así como para los de las más “elevadas”.

Nadel dice que determinados criterios de evaluación están “vinculados” con el concepto de “sociedad”, básico para la antropología social. “La integración, la regularidad, la estabilidad y la permanencia, son requerimientos de la sociedad como la concebimos; la desaparición de estos elementos entrañan la disolución de la entidad social misma, y su fuerza o debilidad constituye una medida de la existencia social”. Además, en el campo de la psicología toda cultura otorga satisfacciones e impone frustraciones y la suficiencia de determinada cultura puede medirse en términos de la relación entre ambas. Desde luego, estos dos criterios pueden estar en conflicto si, por ejemplo, la estabilidad social se mantiene mediante “el ejercicio rígido de la fuerza”, y, como lo admite Ginsberg, al juzgar tal situación debemos “desembarazarnos de nuestras convicciones personales”. La preparación del antropólogo, sin embargo, lo lleva a pensar “no solo como ciudadano o como ser humano al corriente de las cuestiones éticas, sino también como alguien para quien ser ciudadano y estar al corriente de las cuestiones éticas son en sí mismos problemas que retan al esfuerzo intelectual. A pesar de todas las dificultades que reconoce Ginsberg, afirma que los juicios del antropólogo sobre los méritos de los fines, son más inatacables que los de los demás”.¹⁹ Aquellos antropólogos que no suscriben sistemas morales dogmáticos están seguramente llamados a exigir que se basen sus juicios de este tipo en la interpretación racional de los hechos observados, y que sus conciudadanos que deseen llegar a sus propias conclusiones de manera racional, puedan beneficiarse del estudio de sus argumentos. Pero cuando está en cuestión el juicio mismo, se les pide que lo hagan por ellos, deben recordar que se les está adjudicando la cordura al mismo tiempo que le conocimiento y que la cordura no es un atributo profesional.

NOTAS

- ¹ *Studies in Applied Anthropology*, en la edición original (1957). N. del SISG.
- ² Véase, de R. W. Firth, *Human Types*, 1938, pp. 195-197
- ³ S. F. Nadel, *Anthropology and Modern Life*, 1953, p. 9.
- ⁴ *Human problems in technological change*, 1952.
- ⁵ "Some Social Aspects of the Colombo Plan", *Westminster Bank Review*, mayo de 1951, pp. 1-7.
- ⁶ *We, the Tikopia*, 1936, capítulo XII.
- ⁷ Inédito
- ⁸ *Changing Melanesia*, 1954, p. 156.
- ⁹ *Foundations of Social Anthropology*, 1951, p. 55.
- ¹⁰ *The Nuba*, 1947, pp. 492-493.
- ¹¹ "Land Tenure on the Eritrean Plateau", *Africa*, volumen XVI, pp. 1-22 y 99-109.
- ¹² *A Black Byzantium*, 1942, pp. 367-368.
- ¹³ *Anthropology and Modern Life*, p. 9.
- ¹⁴ Esta situación es tratada admirablemente en forma ficticia por E. Smith-Bowen en *Return to Laugter*, 1954.
- ¹⁵ *He ad est Transformations*, 1953, p. 145. (Publicado en español por el Fondo de Cultura Económica, bajo el título "El Mundo Primitivo y sus Transformaciones", N° 48 de la Colección Popular, 1963).
- ¹⁶ "Anthropology as Public Service", *Africa*, 1940, Vol. XII.

¹⁷ Times, 30 de noviembre de 1995.

¹⁸ The Diversity of Morals, 1954, p. 13.

¹⁹ Anthropology and Modern Life, p. 16 y siguientes.

LA HORA DEL BARBARO

Adolfo Colombres

*Tomado de
"La hora del bárbaro", ediciones el Sol, pp. 9-30 s/f*

Introducción

Los procesos de la liberación de los pueblos del Tercer Mundo pusieron en manifiesto el origen colonial de la Antropología, a la que es corriente definir ya como un epifenómeno del colonialismo. Se sabe, también, que está condenada a muerte en cuanto disciplina. Si en parte surgió como un esfuerzo por explicar la historia y estructura de las sociedades ágrafas, la difusión de la escritura alfabética en dichas sociedades la torna innecesaria, al producir el irreversible desplazamiento de la visión desde afuera por la autopercepción consciente, por la revalorización profunda de lo vivido. Este hecho, por cierto, marca su caducidad en tanto ciencia del otro, así como su gradual reemplazo por la sociología (étnica si se quiere), la historia, la economía política, el folklore, etc. Lo vemos con claridad en Africa, donde aquella frase célebre de Malinowski de que "la antropología comienza por casa"¹ habría de ser corregida con el tiempo, al demostrarse más bien que ésta se acaba cuando los de la casa comienzan a reflexionar sobre sí, cuando toman conciencia. Los fenómenos sociales y culturales, arrancados ya de manos del opresor, son analizados y rearticulados en su discurso político como elementos de identificación que vienen a dar un contenido con-

creto a su lucha revolucionaria. Los conceptos del colonialismo son invertidos en la praxis, y no solo en el terreno puramente especulativo, como las críticas de Cheikh Anta Diop a los preclásicos.

Pocos son los que aún defienden los principios “científicos” del revolucionismo unilineal - esa “historia conjetural”, al decir de Radcliffe-Brown, arbitrariamente construida sobre lo que Edward B. Taylor y Andrew Lang llamaran “supervivencias”-, que pasó por encima de las diferencias estructurales de las sociedades de las sociedades con tal de poner a Occidente en el pináculo de sus escalas, como en los casos de McLennan, Tylor y Lubbock. Para McLennan el camino es igual para todos, variando sólo la velocidad de la marcha. El que lo recorre más rápido es por fuera el más inteligente, el superior, Lubbock, con su teoría de la evolución desigual, representa ya la justificación etnológica del imperialismo. Es que tanto en Inglaterra como en Estados Unidos el evolucionismo tendió siempre a confundirse con el darwinismo social. Como destaca Palerm, los fundamentos del darwinismo social no se encuentran en Darwin, pero su teoría de la selección natural, combinada con el principio spenceriano de la supervivencia del más apto, habrían de convertirse en manos de los darwinistas sociales en un arma poderosa, que les permitiera fundamentar el capitalismo como sistema económico y el imperialismo como sistema político².

Hacia la izquierda de este frente encontramos a Morgan, el prestigioso autor de *Ancient Society*, obra publicada en 1877. Con él, la etnología se separa de la sociología y el derecho. Al igual que los darwinistas sociales, Morgan comete el error de trasladar a las ciencias naturales, olvidando que entre las causas y los efectos hay en aquellas un intermediario: el hombre, único ser capaz de imaginar y crear, de hacer cultura. Al proclamar que toda sociedad humana pasa necesariamente por tre etapas (salvajismo, barbarie, y civilización, dividiendo las dos primeras en tres momentos: inferior, medio y superior, y a la última en antigua y moderna), traza un eje vertical para el ascenso de los pueblos a la historia. Por cierto, las culturas occidentales habían alcanzado el grado más alto de civilización, y tanto los incas como los aztecas estaban en la

barbarie media por no haber inventado el alfabeto fonético o la escritura jeroglífica en piedra, y por no trabajar especialmente el hierro. El peligro de su pensamiento, como el de otros evolucionistas unilineales, estriba en lo siguiente: si conforme a su escala evolutiva los otros pueblos - por lo común sujetos a un colonialismo o neocolonialismo- están llamados a ser un día lo que Europa y Estados Unidos son en la actualidad, porqué no copiar entonces el modelo con el máximo rigor posible, eliminando todo elemento discordante? Para qué fatigarse en búsquedas propias si el punto de llegada será siempre el mismo, cualquiera sea la ruta que se pretenda seguir? Agreguemos a esto el principio Aristotélico de que lo imperfecto debe subordinarse a lo perfecto, y reproduciremos la fórmula justificativa de la esclavitud,

Cuatro años antes de la aparición de *Ancient Society* Spencer había comenzado a publicar su *Descriptive Sociology* (1873), mientras que el primer volumen de *Principles of Sociology* apareció en 1876. En estas monumentales obras -concluida la primera en 1881, y la segunda en 1896- retoma el concepto de evolución con mayor pretensión científica, como si deseara ponerlo a salvo del etnocentrismo, dejando atrás a sus antecesores utópicos y críticos. A partir de ahí el principio de sucesión forzosa de lo simple a lo complejo - a través de la progresiva especialización de funciones y la concomitante diferenciación de las estructuras- parece quedar fuera de discusión, configurando la base más fuerte del mito de la superioridad occidental³. En *Social Statics* (1850) y en *The Man versus the State* (1884) Spencer defiende el darwinismo social, la no intervención del Estado, para que los menos aptos sean así eliminados. De más está decir que estos eran los pobres, y sobre todo las víctimas del colonialismo. Su pensamiento influyó en Emile Durkheim y en la ideología positivista que empezó a primar en los círculos científicos, y que aún hoy sobrevive con otras máscaras. También en la Teoría de Morgan está claro el propósito de hacer ciencia universal (y por lo tanto no etnocéntrica, pues todo etnocentrismo invalida un pensamiento que se postula como universal), pero él no es un darwinista social ni un positivista preocupado en la defensa y engrandecimiento del orden burgués. Su evolucionismo es también etnocéntrico (y en

consecuencia no científico), pero no cae en formulaciones racistas, muy de moda en su época. Las semejanzas halladas entre instituciones y creencias de diversos pueblos le permiten sostener la unidad psíquica del hombre, y afirmar que las diferencias culturales no implican ninguna diferencia congénita, que el hombre es homogéneo en naturaleza aunque situado a niveles diferentes de desarrollo cultural. Con esto se opone al racismo en el terreno biológico, aunque deja expedito el campo a un sistema colonial que quiera justificar su acción en la “necesidad” de elevar a esos pueblos al estadio de civilización.

Engels conoció los esquemas de Morgan a través de unos apuntes sobre *Ancient Society* que redactara Marx luego de su lectura, y los adoptó, enriqueciéndolos, en *El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado* (1884). Probablemente esto lo llevó a trazar una línea única de desarrollo histórico basada en la instancia económica. Su análisis se centró en el proceso histórico europeo, pero propuso su tesis como universalmente válida. Tal escala no tardaría en ser vulnerada por los acontecimientos, pues la primera revolución socialista del mundo no habría de realizarse en un país altamente industrializado y capitalista, con un poderoso proletariado urbano, sino en Rusia que no acababa aún de sacudirse del feudalismo de los zares, donde el proletariado industrial significaba una mínima parte de la población, y primaba el campesinado. Otro tanto ocurrió con China y las demás revoluciones socialistas de Asia, obra de los campesinos. Y que decir ya de experiencias más recientes como las de Angola, Mozambique y Guinea Bissau, que de un tribalismo “primitivo”, donde el analfabetismo alcanzaba tasas de hasta un 98%, pasaron a la conformación de un Estado socialista de cuño moderno. Ante el escaso desarrollo de las fuerzas productivas no podía existir ahí un proletariado urbano cohesionado y fuerte, como aquel al que Marx confiere el papel protagónico de los cambios estructurales, pero dichos pueblos no estaban dispuestos a aguantar varias décadas más de brutal opresión, a la espera de que se desarrollara el capitalismo.

La antropogeografía de Ratzel y otros difusionistas, aunque opuesta al evolucionismo como teoría explicativa del progreso social, sirve como éste, en su grado extremo, para negar la originalidad de las culturas y, por lo tanto, la existencia de un camino evolutivo propio para cada sociedad. Por cierto, no se puede rechazar el principio de la difusión, válido en muchos casos, pero en su grado extremo el difusionismo pertenece ya a la historia de la etnología. Se debe ser cauto en la admisión de tal principio, pues el hecho de que dos sociedades resuelvan de modo semejante algunos problemas no basta para inferir como necesario el préstamo. Cabe también explicarlo por la similitud de la estructura mental humana, sostenida ya por varios autores. Por otra parte, se sabe que los préstamos no niegan de por sí la originalidad de una cultura. Las condiciones históricas y ecológicas en que se desenvuelve una sociedad nunca son iguales a las de otras sociedades, pero en los casos en que puedan establecerse semejanzas en las mismas no hallaremos igual paralelismo en la respuesta de los pueblos. Una vez plasmada la identidad inicial, los préstamos, por fuerza, cobrarán una forma y función diferentes. Pensemos en un violín en manos de un concertista clásico de Viena y en las de un quichua de los Andes peruanos, tocado en una chichería. Ya Graebner observaba en cuanto a los préstamos que se da por lo común una selección de rasgos (afinidad por unos e impugnación de otros) y una adjudicación de sentidos nuevos a los elementos adoptados, lo que sería en verdad inconcebible si hubiera una identidad de naturaleza entre las sociedades en contacto, como pretende el evolucionismo. Nunca una yuxtaposición mecánica produce en forma inevitable una transmisión de artes y ciencias.

Fue quizás Adolf Bastian el primero en acercarse a una teoría del desarrollo independiente, al superar la oposición entre el evolucionismo cultural y el principio unilineal. Thurnwald va más allá, al admitir la posibilidad de un desarrollo independiente y desdeñar el viejo paralelismo unilineal en base a la existencia de factores capaces de falsear un desarrollo "normal". Durkheim, aunque considerado un evolucionista, se rebeló al menos teóricamente contra la idea de una evolución unilineal, por parecerle una simplificación indebida. No existe para él un so-

lo tipo de sociedad humana, sino sociedades cualitativamente diferenciadas. En su concepción, ni siquiera los llamados “salvajes” forman un solo tipo social. Hoy la sociología, a caballo de los vientos economicistas, parece olvidar este aspecto de sus enseñanzas, al desdeñar los factores cualitativos y aplicar una misma vara a todo grupo humano. Pero es sin duda Radcliffe-Brown quien abandona en forma decidida la idea de una secuencia universalmente válida, abriendo el cauce a las corrientes neoevolucionistas⁴. Admitir que la evolución cultural puede realizarse sobre líneas múltiples y que ninguna etapa del proceso es ineludible es descansar ya en el relativismo, admitir que toda sociedad es singular, y que como tal no puede ser modificada compulsivamente por otra o “inducida” al cambio sobre patrones ajenos. Pero no llegaría tan lejos la consecuencia de Radcliffe-Brown con estos principios, como veremos luego.

Tanto el sociologismo estructural de Radcliffe-Brown como el relativismo histórico y cultural de Boas y el funcionalismo antihistórico de Malinowski se vertebran a partir de la crítica al evolucionismo en general y, en particular, a la teoría de Morgan, Radcliffe-Brown y Malinowski no caen en el error de negar la importancia de la evolución social, pero desechan, al menos inicialmente, la posibilidad de hacer de ella un objeto de estudio y de conocimiento científico. A su juicio, la ciencia social sólo podía constituirse sobre la base de lo que es dado analizar en forma directa. Así, en su afán de cortar las alas a toda reconstrucción especulativa de la historia, redujeron la antropología y la sociología a lo estructural, a lo sincrónico, desechando la diacronía. Se ocuparían luego de la dinámica del cambio social, pero fuera de todo contexto histórico, y en apoto a la administración colonial.

También Boas -que no en vano fue discípulo de Bastian- rechaza la teoría de la evolución social, la aplicación de esquemas exteriores a los casos sometidos al análisis. La evolución cultural, para él, sólo puede ser estudiada dentro de cada proceso histórico particular, al que es preciso ver en toda su extensión. Abre así en América la corriente cultural -relativista, tributaria en parte del relativismo histórico en boga enton-

ces en Alemania, con Dilthey, Max Weber y otros. Desaloja del campo de la antropología a la teoría sociológica y el estudio de las sociedades modernas, reduciendo su objeto a la arqueología, la etnología, la lingüística y la antropología física. Entre sus discípulos figuran Edward Sapir, Margaret Mead, Ruth Benedict, Alfred Kroeber, Lewis y también Ralph Linton y Gamio.

El funcionalismo no rechazó al evolucionismo por ideológico, por legitimar al imperialismo, ya que en esto habría de superarlo ampliamente. Lo enfrentó por considerarlo insuficiente e inútil en el campo científico. Recusó en un principio la ideología colonial victoriana, pero al buscar una pureza analítica ilusoria deja a un lado el colonialismo y su verdadera naturaleza, por lo que tal crítica queda así limitada casi al aspecto metodológico. Se trata de elegir para el estudio sociedades “preservadas” del hecho colonial. Malinowski comienza por ser el romántico que huye de la civilización, rompiendo anárquicamente con su etnocentrismo para hundirse sin carga en otras realidades, en el paraíso perdido de las Trobriand, soñando ya con ser el Conrad de la antropología, y no un Rider Haggard. Esta ruptura toma pronto la seriedad de un método, pero no alcanza el terreno político, como suele ocurrir con todo purismo doctrinario. Sucumbe a los halagos, al reconocimiento de la sociedad de la que antes huyera, y no tarde en poner su ciencia al servicio del aparato colonial inglés para dotarlo de una racionalidad legitimante, de un refinamiento del que carecía. En el No. 2 de la revista *Africa*, órgano del Instituto Internacional de Lenguas y Culturas Africanas, publica *Practical Anthropology* (1929). Y de ahí, su preocupación por enriquecer el arte del colonialismo motivará una serie de trabajos que luego de su muerte se compilarán y editarán bajo el título de *The Dynamics of Culture Change*⁵. Radcliffe-Brown no le iba a la zaga. En 1924 habí dictado en Cape Town un curso académico sobre el efecto de las influencias económicas occidentales en la organización social bantú. Ese mismo año fue nombrado profesor de antropología en la Universidad de Sidney, donde estableció cursos y programas de preparación para “cadetes” administrativos. Cada vez más interesado en las posibilidades prácticas de la antropología como sostén de lo

que los franceses definirán como situación colonial (Balandier y otros), publica en 1931 “Applied Anthropology” (Brisbane, Queensland).

La antropología aplicada, advierte Leclercq, no es una escuela sucesora del funcionalismo sino el funcionalismo en acción, desde que esta doctrina toma conciencia de sí como saber con tretensiones prácticas⁶. Acude así en apoyo de la indirect rule o sistema de gobierno indirecto, estrategia de manipulación fundada en la necesidad de superar definitivamente las políticas asimilacionistas sostenidas por Inglaterra entre 1830 y 1900, con escasos resultados, logrando una administración “ilustrada” y eficiente, de menor costo y también menos odiosa a los ojos de las masas, que podrían ahora embarcarse en la ilusión de la autodeterminación (self-government). Se pensaba poner con esto a las colonias inglesas por encima de las francesas, aún empeñadas en un asimilacionismo muy proclamado pero sutilmente impedido a la vez, lo que generaba esa frustración y enajenación que Fanon y Memmi analizarían más tarde con rigor, y que Louis de Saussure había abordado ya en 1890 en su *Psychologie de la colonisation*. Nadel y Evans-Pritchard fueron también promotores de este sistema, lo que nos termina de revelar las miserias de una antropología seriamente convencida del rol “civilizador” del imperialismo, y que hace algunas concesiones a la diacronía al sólo efecto de mantener la vigencia de un orden opresivo. Por cierto, los movimientos nacionalistas de Africa recusaron tal estrategia, en la que no veían un tránsito pacífico a la independencia, una práctica previa de ejercicio del poder, sino una forma de perpetuación del colonialismo, y una corrupción de las élites nacionales. Si tales teorías podían ser aplicadas sin más, por la simple voluntad del único autor y actor del drama, era porque se aplicaban a “sociedades-objetos”, a pueblos reducidos por el proceso de dominio a campos de prueba. Pero esto no preocupaba mayormente a Malinowski ni a los otros funcionalistas, al parecer persuadidos de la base ética y “altruista” de su misión. Así, primero el colonialismo interrumpió el proceso evolutivo de esos pueblos, cosificándolos en un tiempo ahistórico, degradando sus culturas a subculturas a través de la apropiación de los instrumentos teóricos y materiales de la acción. Luego, cuando empezaron a temblar los diques ba-

jo la presión del oprimido, amenazando la edad feliz, urdió planes a espaldas de éste para “descongelar” la situación. Mas estos planes no albergaban otro propósito que el de extender hasta donde fuera posible la vigencia de un mundo dual y racista, fundado en las antinomias bárbaro-civilizado, simple-complejo, prelógico-lógico, inferior-superior, mágico-racional.

En *El Hombre y sus Obras*, Herskovits propone la expresión “relativismo cultural”. Afirma que los juicios dependen de la experiencia concreta del que los formula, del marco referencial de una sociedad dada, y que toda sociedad es un sistema de experiencias, y por lo tanto de juicios. Cada cultura debe ser evaluada en su propio contexto, y no desde una óptica occidental. Las diferencias no pueden ser entendidas como inferioridades, sino como especificidades, como el resultado de caminos y opciones divergentes, y no de un retraso evolutivo. Señala asimismo la tendencia general de toda cultura de subestimar a las otras como una forma de autovalorarse, o sea, el etnocentrismo. Podemos admitir hoy que el etnocentrismo es útil en muchas circunstancias como resorte defensivo, de cohesión de un grupo, pero se impone como necesaria la distinción entre el etnocentrismo de Occidente, varias veces articulado en ideologías imperialistas, del de las tribus nómadas de la Amazonía, para poner un ejemplo. Este último es válido en la medida en que resulta inocuo, pero el primero no. Herskovits no vio esto, o no quiso verlo, filtrando así una contradicción esencial en su teoría. El culturalismo norteamericano, montado sobre un falso relativismo, no podía alcanzar la neutralidad que en algún momento se propuso. Advirtió, sí, que las sociedades no entran en contacto en un plano de igualdad, sino en planos jerárquicamente dispuestos, pero sólo nombró al colonialismo cuando se trataba de sacar partido de la retirada europea de sus colonias; en esto y otras cosas fue fiel a las clases dominantes.

El término “transculturación” había aparecido ya en 1880 en la antropología norteamericana, durante la conquista del Oeste, como una abstracción que escondía el colonialismo⁷. Se negaba que los indios astuvieran sometidos a un proceso de dominio colonial interno. Así, tam-

poco a los negros se consideraba oprimidos. Nada tenía que ver esto con lo que sucedía en Africa. El desarrollo posterior de la antropología no le impidió a Herskovits reiterar que la noción de colonialismo no es aplicable a los indios, ni le permitió calar en el concepto de aculturación hasta descubrir las miserias que esconde: se limitó a formularlo con mayor claridad y a desparramarlo por el Continente. Desaparecido el lobo, se puede jugar sin peligros en el bosque de las ciencias sociales, sin enfrentarse nunca a una mala conciencia ética. Tal ingenuidad, por ejemplo, lleva a George Foster a hablar del “sentido de responsabilidad que ha caracterizado a la investigación antropológica desde sus primeros momentos”, con el agregado de que no puede pensar “en ningún caso de pueblos tribales o campesinos en la cual el uso imprudente de datos de investigación haya perjudicado a las personas implicadas, ya sea de hecho o en su sensibilidad”⁸. Así, habría de caracterizar a esta escuela ese taparse los ojos con niebla para no ver la violencia, la explotación económica y la discriminación racial en América, y también sus contradicciones finales, como la de propalar el pluralismo cultural por un lado y pretender aculturar por el otro, modificar situaciones sociales juzgadas indeseables. *Culture contact* era la expresión idílica que lo sublimaba todo, anulando los desgarradores conflictos propios de los sistemas interétnicos en ese pálido concepto, como si se tratase de un amable y respetuoso diálogo, de un honesto y equitativo intercambio de valores, creencias y pautas de conducta. Todo parecía ocurrir a la sombra del Edén, incluso las maquinaciones del sistema capitalista para imponer a los indígenas valores sociales inferiores, como son el egoísmo y el individualismo. Silenciando las compulsiones, tornando una sutileza de no fácil comprensión el carácter de los mecanismos de dominio, permitía al imperialismo volver a la carga con nuevas máscaras que muchos habrían de aplaudir, con muecas humanitarias como la de criticar periféricamente el colonialismo.

Pesan también otros cargos contra el relativismo culturalista, por los extremos a que han conducido a veces sus tesis, como el de hacer pasar por diversidad deseable lo que es en realidad una insoportable desigualdad. La afirmación de que no existen sociedades inferiores (nivel ontológico) se torna de mala fe cuando se quiere encubrir con ella una

situación colonial específica, para contribuir así a su mantenimiento. Es que en el campo de las ciencias sociales casi todo depende de quién esgrima los principios y elementos metodológicos, y con qué fines. En lo que hace el relativismo, está clara su falsedad, su connivencia con el llamado colonialismo interno. Al confundir por lo común sociedad y cultura subsume las relaciones sociales en un orden de valores culturales, adulterando la real naturaleza de los conflictos interétnicos. Y en su propósito de recusar el evolucionismo unilineal hasta se aparta de la idea misma de evolución, tal como era entendida tradicionalmente. Tampoco la aculturación-praxis en que fue a desembocar su teoría, como vimos-postula una real evolución, sino una transformación desordenada, sin organicidad alguna, simentada en una transferencia un tanto coactiva de códigos extraños al cuerpo social del “grupo-objeto”.

Es que su hipocresía y exacerbado etnocentrismo llevaron siempre al capitalismo occidental a justificar de un modo u otro el colonialismo como un deber moral, más un sacrificio, una misión civilizadora, que un beneficio. Los antropólogos de la dominación hablaron primero de *culture clash*, *culture contact* y *acculturation*; luego de *social change*, progreso, modernización y desarrollo, creyendo que así reintegrarían a los oprimidos a su historia, cuando en verdad se trataba de adscribirlos a la historia del opresor, estableciendo dependencias más complejas. No se detienen a pensar en la posibilidad de un proceso evolutivo autónomo, pese a su cacareado rechazo de la teoría del desarrollo unilineal. Lo cierto es que con su caudal de razones “científicas” continuaron la destrucción sistemática de la diversidad del mundo, convitiendo a las instituciones en una grotesca farsa, a la religión en superstición, a la historia en leyenda, al arte en folklore, al derecho en costumbre sin coacción física, y marginando a la lengua de la vida pública. Pero se trataba de una violencia “racional”, y por lo tanto necesaria y legítima. Tal mesianismo moralizante y cientifzante configura una verdadera ideología, convencida de su capacidad de elevar al “salvaje” mediante la colonización y la aculturación. De ahí que a partir de Morgan la antropología no tuvo mayores problemas en admitir la unidad psíquica del hombre, echando a un lado las diferencias en el plano especulativo. De no ser así,

¿cómo justificaría el rol ecuménico asumido por Occidente, sus atrocidades? Pero en su *Minima Moralia* T. W. Adorno decía que postular como ideal la igualdad entre todo aquello que posee rasgos humanos, en vez de darla por supuesta, es realmente avanzar muy poco.

Manuel Gamio inició en América la senda de lo que la escuela británica llamaría luego antropología social, es decir, una sociología comparada de las estructuras y funciones de las sociedades “primitivas” con el propósito de derivarla hacia la antropología aplicada. Ya en 1915 Gamio proponía, como presidente de la delegación mexicana ante el IIº Congreso Científico Panamericano celebrado en Washington, que se crease en todos los países con una considerable población indígena “un instituto de acción práctica”, que estudiase el presente y el pasado de los pueblos aborígenes “con el exclusivo objeto de promover su desarrollo e incorporarlos a la civilización contemporánea”⁹. Habrían de pasar más de 25 años hasta que la idea comenzara a concretarse con la fundación, en 1941, del Instituto Indigenista Interamericano; con sede en México, que desde entonces sería dirigido por Gamio hasta su muerte (1960). Fue en todo caso una espera necesaria, pues en ese lapso se desarrolló el funcionalismo como teoría de apoyo al colonialismo inglés, y Redfield, Linton y Herskovits publicaron el célebre *Memorandum on the Study of Acculturation* (1936), seguido en 1938 por una obra clave de Herskovits: *Acculturation: the Study of Culture Contact* (New York). En este último la teoría de la aculturación alcanza una formulación doctrinaria más avanzada. La antropología aplicada va definiendo su campo a través de los estudios de la aculturación, cuando ésta deja de ser “libre” para convertirse en planificada y dirigida por el sector dominante de la sociedad nacional; conforme a su proyecto, naturalmente.

La “acción indigenista” toma cuerpo a partir de 1948, año en que se crea el Instituto Nacional Indigenista de México”, bajo la dirección de Alfonso Caso. Viene a ser la aplicación práctica en las comunidades indígenas de la ideología indigenista, una ideología de blancos o mestizos occidentalizados para indios que, aunque no declara sin más su voluntad de acabar con las identidades étnicas (pues su táctica es hacer creer

que las defiende), se traduce en la práctica en su supresión, es decir, en etnocidio o genocidio cultural. Stavenhagen muestra como los responsables de dicha acción indigenista en México “son conscientes del carácter colonial de las relaciones interétnicas, aunque el problema nunca ha sido formulado en esos términos por los ideólogos del indigenismo”¹⁰. El fin del indigenismo es la integración del indígena a la “nacionalidad mexicana” o a la “cultura nacional”, que más que una realidad sociológica es una intencionalidad ideológica que se quiere imponer a las masas a través de una aculturación profunda manipulada dentro de un protectorado paternalista. El etnocidio pasa a ser un arte con el que colaboran los mejores antropólogos, ya que el integracionismo indigenista no está dispuesto a reconocer, y menos a propulsar, el pluralismo cultural y un Estado multiétnico como proyectos válidos, sino, a lo sumo, como recursos coyunturales, condescendencia -aún más verbal que real- a que se verá forzado más tarde por presiones históricas. Las tesis oficiales de toda América, temerosas de embarcarse en viajes de regreso a la “barbarie” o, más bien, de poner en peligro el modelo capitalista, enfatizan como necesaria la identidad entre Estado y nación, con lo que quieren expresar que no admitirán la existencia de más de una nación (o etnia) por país: la nacionalidad blanca o mestiza dominante, definida por este mismo sector, y promovida a través de los medios educacionales y de difusión, que se encargan a la vez de sepultar progresivamente en el silencio a las culturas dominadas, por más que los funcionarios proclamen de tanto en tanto su respeto a las identidades históricas. Pero más que a un proyecto cultural, se los adscribe -en forma compulsiva o inducida- al proyecto de un sistema capitalista dependiente del imperialismo, que siempre ha visto con malos ojos las tradiciones comunitarias de los indígenas, y las atacó con saña. Pasar de esta tradición al egoísmo y el individualismo no es ciertamente un progreso, un avance evolutivo, fuera de la escala de la burguesía occidentalizada. En verdad, no puede haber en ese contexto un sitio digno para el indígena. Deseando eliminar la situación colonial (nunca confesada, según la regla de oro del culturalismo) que dificulta la soñada integración, el indigenismo quiere eliminar al indio culturalmente definido

como tal, lo que se parece un poco a eso de matar al perro para terminar con su sarna. Podrán hallarse sobrados ejemplos de esto último en la obra de Gonzalo Aguirre Beltrán, el más conspicuo de los indigenistas, ganador del Premio Malinowski, especialmente en sus libros *El Proceso de Aculturación* (1958) y *Regiones de Refugio* (1967), donde ensambla las piezas sueltas de la maquinaria. Tesis más benévolas, pero en la práctica irrelevantes, estiman que no es necesario borrar al indio cultural para llegar a la integración. En definitiva, y sin eufemismos, no se le propone al indígena otra cosa que una identificación con el estereotipo racista. Como veremos luego, no hay aculturación sin deculturación, por lo que el proceso nos da como resultado hombres con ropaje occidental gravemente enfermos del alma, enredados en contradicciones de difícil resolución.

Con todo, el indigenismo cumplió en su primer momento cierta función histórica: la de defender a los pueblos ágrafos de una aculturación forzada de tipo militar y del genocidio que se venía aplicando en muchos países de América, al proponer métodos integracionistas inducidos (aunque con frecuencia se recurrió también a los forzados), solución por cierto menos drástica. La destribilización a punta de fusiles era sustituida así por una larga y penosa muerte, que daba tiempo para documentar la cultura antes de la desaparición de la sociedad que la sustentaba. Tal desaparición sería atribuida a una fatalidad histórica, de la que nadie se hacía responsable.

Mas a los treinta años de su instauración en México, este indigenismo integracionista basado en la teoría de la aculturación no había logrado siquiera impedir que creciera el número de hablantes de lenguas indígenas. Su proyecto desarrollista unilineal y occidentalizante caía ahogado en falencias. Las rutas servían más a los explotadores de los indígenas que a éstos. La expansión capitalista en el agro expulsaba población hacia las ciudades, las que no podían absorber ya semejante caudal humano. La presión política de los grupos étnicos aumentaba, cuajando en innumerables actos de violencia, en denuncias desgarradoras, Algunos líderes articulaban sus puntos de vista en un discurso

político que definía ya con claridad una situación de tipo colonial. Tal proceso de descolonización que empezaba a darse en México se venía produciendo desde el principio de la década en varios países de América. En 1975 el movimiento indígena panamericano se afirmaba con la constitución del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas, en Canadá. Un nuevo lenguaje se perfeccionaba, desenmascarando los aparatos de dominio, las “armas milagrosas” del opresor. El indigenismo, denudado por la historia, chapuceaba en busca de una nueva formulación. Por razones políticas o demagógicas los regímenes burgueses no podían perder a estas masas tradicionales hasta entonces manipuladas con relativa facilidad, y hasta convertidas en fundamento de legitimidad por muchos gobiernos, pese a la persistencia de la costumbre de excluir el “problema” del indio de las plataformas de los diversos partidos, incluyendo los de izquierda, cuyo pertinaz silencio resulta cada vez más inexplicable. *América Indígena*, la revista del Instituto Indigenista Interamericano, se abrió a ciertas corrientes críticas del indigenismo, y pronto sonrió también a las tesis indígenas. Las burocracias indigenistas del Continente asumían una actitud parecida, reconociendo los ataques en un hipócrita *mea culpa* seguido de promesas de enmienda que en lo sustancial habrán de quedar en lo verbal, desde que en ciertos casos se ha planteado el pluralismo, pero no la expresión política del mismo, a nivel regional y nacional. Se trata en verdad de una simple fagocitación de las posiciones indígenas que cuesta muy poco a los gobiernos; apenas los sueldos de algunos antropólogos capaces de redactar un atractivo proyecto “liberador” y remedar los pasos de esa conocida danza de la “descolonización”. Por atrás de esta cortina de humo crece la rapacidad, el despojo de los recursos naturales y las tierras indígenas bajo las exigencias, de ritmo cada vez más vertiginoso, del llamado “progreso”. Se sabía ya que el atraso de los indígenas no se debía en verdad a su diversidad cultural, sino a la misma opresión del sistema, a la desigualdad generada por todo desarrollo capitalista. Si no era factible la integración a breve o mediano plazo al modelo occidental de la clase dominante, y la cultura indígena no constituía por último la causa del mal, ¿para qué entonces obstinarse en negarla? Lo más atinado era sa-

ber “retirarse”, “ceder” ese terreno, reconocerles nominalmente, y sin necesidad de un compromiso real, su derecho a ser diferentes.

La primera expresión oficial sería de este “nuevo indigenismo” se da en abril de 1977, cuando el Director del Instituto Nacional Indigenista de México, al asumir su cargo, afirma que la política indigenista no será ya una política para los indígenas, sino con los indígenas. Se habla de etnocidio, se reconoce, al fin, la relación colonial de dominio a que se hallan sujetas estas poblaciones¹¹. Se cifra la unidad no ya en una uniformidad alcanzada a fuerza de fusiones (el sueño de un solo mexicano), sino en la suma armoniosa de lo diverso, de lo múltiple. Las mismas diferencias entre las culturas étnicas y regionales deben actuar como catalizador, por ser el denominador común. Hasta se llega a sugerir por esta vía una base multiétnica para el Estado, capaz de concretar ese pluralismo cultural tan perseguido. El Instituto Nacional Indigenista lanzó de inmediato sus *Bases para la Acción 1977-1982*, que recogen la mayor parte de las demandas indígenas, formuladas en los dos congresos nacionales celebrados hasta esa fecha, pero hay omisiones sugestivas, como la de no hablar de la real participación política de las etnias, que habían solicitado sin embargos bancas en el Congreso y otras posiciones de fuerza para sostener su lucha liberadora. Tal plan de acción, verdaderamente avanzado, fue redactado por antropólogos y otros profesionales imbuidos de las tesis participativas y autogestionarias de los indígenas, pero no se llamó a éstos a expresar su opinión. Una vez más la “liberación” desde afuera, por obra de los que hasta hace poco no se proponían otra cosa que acabar con ellos, “mexicanizándolos”. La lucha por el control de sus recursos naturales está muy lejos de ser ganada. El proceso agrario aún no concluye, pese a los años, y los indígenas deben enfrentar formas de neolatifundismo. Se propaga la educación bilingüe, pero aún no deja de ser monocultural, aculturativa, pese a algunos esfuerzos por hacerla bicultural. En las relaciones cotidianas persiste un dualismo asimétrico. Los técnicos actúan como dadores de civilización ante los indígenas, e incluso ante los maestros bilingües. Estos últimos salvo algunos elementos esclarecidos, son agentes de aculturación, semejantes a los cuadros de un gobierno indirecto: verdadera estructura

de mediación que sólo deja permear a las bases lo que le conviene, y en la forma en que le parece. Más que establecer canales para la participación, tales maestros la impiden consciente o inconscientemente, preocupados sólo por su ascenso social como casta privilegiada, lo que les trajo el rechazo de las masas. Aunque no se han institucionalizado mecanismos realmente participativos, orientados hacia la autogestión o la gestión conjunta, se manipula a los grupos en nombre de una política participativa. Los proyectos vienen de arriba y a lo sumo se les consulta a algunos indígenas o mestros bilingües qué les parece. Por lo común dirán que están de acuerdo, que procedan nomás, para no malquistarse con el poder. Los pocos casos de oposición chocarán con las bases “científicas” del proyecto, con las normas económicas, sociológicas, antropológicas o administrativas que lo rigen. Además, las comunidades, tras un paternalismo de décadas, se han acostumbrado a aceptar que el “progreso” les llegue de afuera, como algo ya terminado y no por hacerse, similar a la imagen de un automóvil entrando por primera vez a una aldea. Los que manejan los recursos materiales, técnicos y financieros no dejan de actuar como bienhechores, según denunció un líder. Subsiste en la praxis el paternalismo, pese a su eliminación teórica. El “ser en el mundo” del indígena sigue siendo así un “ser en el mundo colonial”.

Este nuevo indigenismo, al no concentrar su acción en la transferencia urgente de la información y los elementos necesarios para la autodefensa y la autogestión de los grupos étnicos, de hecho programa perpetuarse, y sin duda se perpetuará. Podemos arriesgar entonces que estamos ante un nuevo paternalismo, más humanista si se quiere, pero paternalismo al fin. Para ser congruente con sus postulados tendría que contemplar su autosupresión, el traspaso de sus recursos a los indígenas, pues nada mejor que la necesidad de administrarlos para hacer crecer la organización. Después de todo, en tanto miembros de un país, esa parte del poder y de los recursos les corresponde. Decir que aún no están capacitados es apelar al viejo argumento colonialista, que permitió a las potencias mantenerse en las colonias hasta ser prácticamente expulsadas por los oprimidos. Las tesis del nuevo indigenismo, que sin

duda serán incorporadas cada vez más a las políticas oficiales de América, constituyen un desafío para los indígenas. Deben recordar por lo pronto que nunca las burguesías nacionales les cedieron nada gratuitamente, que tuvieron que conquistar con sangre los insignificantes derechos que hoy se les reconocen. El Estado burgués no puede en verdad admitir en paridad de condiciones un proyecto popular, pues sería institucionalizar la contradicción. Aunque no falta honestidad en muchos de los que se hallan trabajando en este nuevo proyecto salvacionista, los indígenas no deben descuidar la apropiación doctrinaria en que se cimenta, y que de hecho los deja sin un lenguaje político propio, exclusivo. La lucha está muy lejos de terminar. Es que entre el proyecto capitalista occidental y el auténtico proyecto histórico comunitarista de los pueblos indígenas no puede haber mayores coincidencias. Por otra parte, la imposición de un modelo económico es también la imposición de la cultura que lo concibió, de los modelos superestructurales, por más que se enfatice el reconocimiento a la diversidad cultural. No es posible renunciar a imponer una cultura si se renuncia antes a imponer un modelo económico. Al final del desarrollo capitalista no habrá probablemente indígenas. La subsistencia de estas etnias, en definitiva, depende de que puedan encauzarse por una vía evolutiva propia, y no de una acción del Estado burgués, cualesquiera sean sus propósitos y manifestaciones, nunca refrendados por partidas presupuestarias suficientes.

La última alternativa hasta ahora planteada es la que resulta de la aplicación del materialismo histórico a la cuestión indígena. Se observan aquí tres corrientes. Primero, la del marxismo vulgar, que niega especificidad a la antropología como disciplina autónoma, pero aprovecha su instrumental teórico y metodológico. Su enfoque es unilineal, asimilacionista. El indio debe proletarizarse o ser proletarizado rápidamente, incorporarse de una vez a la conciencia revolucionaria del proletariado urbano, ya que no puede aguardarle otro destino. La vida comunitaria es vista como un elemento negativo, retardatario. Se le exige una regresión histórica como es la pérdida de los restos de independencia económica con miras a una posterior evolución hacia un socialismo

en el que no se ve claramente que las etnias tengan reservado un sitio en tanto tales. ¿Por qué destruir a las sociedades indígenas su valor más positivo, como es el comunitarismo? ¿Por qué proponerse, al igual que el capitalismo, la proletarianización del indio, cuando para el marxismo el proletariado es una clase que habrá de ser también suprimida? El argumento es que el indígena participa poco en la lucha de clases, pero esto es en gran medida falso, como veremos más adelante. Pese a su dureza, muchas veces romana al dogmatismo, esta línea hizo aportes valiosos al conocimiento de la realidad indígena. En tal sentido conforma una posición ya decididamente dogmática de los que, anclados por comodidad en *El Capital*, niegan toda especificidad y atención no ya a la antropología como ciencia, sino a la cuestión de las minorías étnicas oprimidas.

Otra corriente es la estructuralista, en la línea de Louis Althusser, que cobra cuerpo en los trabajos de Meillassoux, Godelier, Terray y otros. Se trata de un intento de fundar una antropología social marxista, capaz de dar una respuesta más profunda al problema de los pueblos sujetos a una explotación colonial o neocolonial. Sin embargo, aún no ha cristalizado en una praxis dirigida a suprimir tal explotación. En gran medida sus especulaciones giran en torno a las llamadas sociedades “primitivas”, que hoy casi no existen, buscando enmendar la plana a los clásicos e incluso a los preclásicos de la antropología. La discusión queda planteada así en términos académicos, aunque de hecho proporcione elementos útiles al marxismo crítico, que no olvida la preocupación fundamental de transformar el mundo.

Dentro del marxismo crítico, que constituye la tercera corriente, hay sectores que se abrieron parcialmente al concepto de evolución multilineal, presente en la discusión sobre las formaciones sociales precapitalistas. Hace algunos años, en una sonada polémica, un grupo de la izquierda alemana comprendió que afirmarse en el neoevolucionismo era el mejor modo de evitar el neopositivismo en que caía la concepción unilineal. La política de la Cuba revolucionaria entroncaría también en esta línea, a juzgar por el tratamiento dado al sector negro de la

población y a los valores culturales de que son portadores. En una ponencia presentada en el Congreso de Mérida de la Sociedad para la Antropología Aplicada, un miembro de la Academia de Ciencias de ese país (Rafael López Valdez) afirmó que el materialismo histórico, en cuanto ciencia marxista, no se opone a la existencia de niveles metodológicos específicos, como es la antropología. Aquél no la suple, sino que proporciona la metodología para la interpretación de un material o fenómeno concreto. Citó el caso de Fernando Ortiz que, si bien no fue marxista, realizó una aguda descripción de la realidad social, económica y cultural en que se situaba el negro, base imprescindible de los actuales estudios, enfocados ya, claro, con otro lente. De esta forma, entre la antropología y el materialismo histórico habría una relación de continuidad más que de ruptura radical. Los conocimientos y prácticas de la antropología deben ser asimilados y superados, no echados por la borda. Pero ocurre que en Cuba no hay indígenas y, por lo tanto, la revolución no debe enfrentar este “problema”.

A la pregunta sobre lo que se debe hacer con los grupos indígenas de América el marxismo vulgar responde sin sombra de duda: proletarianizarlos, destribalizarlos, aculturarlos hasta hacer de ellos hombres occidentales, con conciencia de clase. Por cierto que los indígenas recusan con indignación este verticalismo jesuítico y etnocida. La “solución” que se les ofrece es casi la de siempre, y expresa el punto de vista del conquistador, pues se decide el destino de una sociedad humana sin la más mínima consulta. La línea estructuralista, pese a su marcada tendencia a la especulación, tiene al menos el mérito de haber reconocido la multidireccionalidad de la evolución humana, y con esto el desarrollo independiente, rompiendo con los esquemas de Morgan y Engels, que Stalin elevara a dogmas. Meillassoux sostiene que es simplificar demasiado decir que las sociedades primitivas tienen un solo modo de producción. Para Godelier, la evolución no es sólo multilineal, sino también múltiple, lo que implica que se deben admitir nuevos puntos de partida si no se quiere correr graves peligros. “En la noción de ‘multilinealidad’ -escribe- subsiste la noción de linealidad, de continuación del proceso de desarrollo. La historia no evolucionada a la manera de

un germen que se desarrolla... Existe discontinuidad en la historia”¹². En el punto de partida del marxismo crítico hay una actitud respetuosa de la diversidad de los grupos étnicos, pero carece prácticamente de bases metodológicas que garanticen este respeto en las instancias de su praxis política. Es que el fin de su acción, por más que se dentenga a veces a apoyar puntos programáticos de los indígenas y reconozca los valores de su cultura, es transferir a éstos no sólo los principios básicos del materialismo histórico, como una herramienta que pueden utilizar libremente, según sus legítimos intereses, sino también la concepción del mundo que lo sustenta. Se buscará así no apuntalar la *imago mundi* del indígena a través del desarrollo de sus elementos revolucionarios, sino sustituirla por la occidental, y aún más concretamente, por la interpretación de la realidad que defiende el partido o facción al que pertenecen los agentes del cambio. Así, aunque éstos no se lo propongan directamente, como en el caso del indigenismo, van desmantelando los factores de indentificación y la misma etnicidad. En efecto, el concepto de etnia no tardará en ser relativizado y cuestionado, y con él la conciencia histórica del grupo. Al final del proceso no habrá ya sociedades diferenciadas, sino hombres occidentalizados, proletarizados; la uniformidad y no la diversidad, un nuevo triunfo del etnocentrismo y de la falsa descolonización. Esto vendría a dar pie a la afirmación de Leclercq de que el marxismo es un elemento de occidentalización del mundo, y de que durante mucho tiempo ha sido la base de un eurocentrismo muy arraigado¹³. ¿Es que no puede haber liberación sin una previa occidentalización? ¿Se hará también partícipe a la postre el marxismo crítico del dualismo básico que campea en los anales de la antropología? Eso ocurrirá forzosamente si no se va dispuesto a escuchar, a aprender, a intercambiar experiencias liberatorias. Un conocimiento científico de la realidad como es el materialismo histórico será siempre útil, pero es preciso detenerse a estudiar también el pensamiento indígena sobre su liberación, y la representación del mundo a que responde. De lo contrario se estaría olvidando que la descolonización es, en lo esencial, el resurgimiento de una diversidad hundida durante siglos en la noche del colonialismo, y cayendo en la ingenuidad de cierto antico-

lonialismo “blanco” que pretende denunciar los prejuicios y prácticas de Occidente sin percatarse de que en ningún momento deja de apelar al discurso occidental, a los presupuestos de esta civilización.

Muchos pensarán, clara, que se trata de una propuesta romántica e inconducente, o de un peligroso populismo, pues se supone que del lado del indígena no puede haber ninguna razón y ciencia. Y ya muy pocos estarán dispuestos a oírlos hablar de un socialismo propio, inspirado en elementos de su tradición; eso suena peor que la magia negra. Es que también el marxismo crítico está convencido de que los indígenas deben abandonar a la larga su comunitarismo “primitivo” y prepararse para el verdadero socialismo, el único, el “moderno”, el occidental. Tal “objetividad científica” los convierte otra vez en objetos, ya que en ningún instante les abre la posibilidad de incidir en el proceso científico, de participar en la reformulación de los principios teóricos que guían la acción. En los textos clásicos no hay sitio para su sentimiento del mundo; lo que les conviene hacer es acatar el mensaje pro su propio bien, por su liberación. Aunque su fin sea otro muy distinto, tal absolutismo le recuerda al indígena el absolutismo del conquistador español y sus herederos, y no puede creer en la anunciada ruptura de la lógica de los antecedentes. Están además de por medio los prejuicios marxistas contra el sector campesino (donde se ubica por lo común al indígena, reduciéndolo a eso), al que no se atribuye mayor papel en el proceso de transformación revolucionaria de la sociedad global y, especialmente, su inveterada resistencia a admitir a las etnias y sus ideologías de cohesión como elementos de la realidad con los que se debe contar, pese a los sabios dictados de Lenin. Volveremos sobre esto más adelante. Cabe agregar ahora que tal rechazo es el causante de que los indígenas tomen la etnia como trinchera contra la sociedad nacional en su conjunto, y no esperen muchas veces ayuda ni siquiera de los sectores oprimidos de la misma.

Todo lo analizado hasta aquí nos permite comprobar no sólo que siempre estuvo presente en la antropología ese dualismo de “dadores” y “receptores” de “civilización”, sino también la voluntad de asimilar las

“minorías” (sociedades dominadas) a las “mayorías” (sociedades dominantes). Prevalece el pensamiento de quien tiene la fuerza de imponer o persuadir. El pensamiento del dominado en lo que hace a las vías de su liberación no es tomado en cuenta ni siquiera por los antropólogos que trabajan por una sociedad más justa. ¿No es posible entonces eliminar el europocentrismo? ¿La descolonización de la antropología está condenada a ser uno de esos buenos propósitos que empedran el camino del infierno? No, tal descolonización es por cierto posible, siempre que se implementen estrategias que conduzcan de hecho a la supresión de esta ciencia a breve o mediano plazo, y la acción se ajuste al proyecto de descolonización del oprimido -pues los demás son falsos-, sin arrogarse el derecho de trazar destinos por su cuenta, como un demiurgo. Es decir, sólo planificando su propia muerte la antropología podrá borrar su pecado original. En el breve tiempo que le resta deberá pasar al oprimido, convertido ya en sujeto social e histórico, los resultados más importantes de su teoría y su práctica, la descripción de los mecanismos con que se le explotó y degradó durante siglos. No habrá aquí un corte radical con el pasado de esta ciencia, sino una solución de continuidad, una reinterpretación de sus materiales a la aluz del pensamiento de los pueblos que se liberan, y de su historia. Pero ¿cómo concretar tal transferencia autosupresiva eludiendo toda forma de etnocentrismo, de dualismo, de contaminación ideológica? A través de lo que en estas páginas se intentará caracterizar como antropología social de apoyo. En su punto de partida está el oprimido, y no la necesidad de asimilarlo a un modelo extraño. Tras una breve etapa cognoscitiva de las condiciones materiales de vida del grupo y de su visión del mundo se pasa a la indagación de los elementos ideológicos, a la interpretación que hace de su historia y el esclarecimiento de las metas que se postulan. El antropólogo no es un simple observador de un grupo-objeto, sino alguien que asume un compromiso activo y profundo, aunque temporal, con el observado, con el único propósito de ayudarlo a observarse, a conocerse mejor. No se investiga para planificar un proceso desintegrativo de esa sociedad, una aculturación iducida que terminará de atraparla en las redes del capitalismo, sino para conocer mejor lo que se

quiere respetar, apoyar y desarrollar. El antropólogo no transfiere una tendencia ideológica occidental o “universal”, sino métodos de análisis y una información dirigida a fortalecer los mecanismos de autodefensa y autodeterminación de la sociedad indígena. Se dirá que afirmarse en la autogestión es ya un pronunciamiento ideológico, por lo que el proyecto estaría viciado *ab initio*. Pero no se trata aquí de transferir al indígena la teoría de la autogestión para que la haga suya. El proceso de inverso. O sea, la autogestión es la tesis que esgrimen casi todas las organizaciones indígenas de América, que quieren por esta vía decidir su propio destino¹⁴. Claro que si los principios defendidos por una organización india son otros, el antropólogo deberá también apoyarlos, aunque no alcancen a formar aún una teoría de la liberación. En este caso, luego de la transferencia de información aguzarán seguramente sus puntos de vista.

Pero desde que la tendencia predominante es la autogestión, la manifestación de voluntad de los pueblos de recuperar su historia, ante la cual la acción indigenista y toda otra acción aculturativa carecen de una respuesta adecuada, la antropología social de apoyo nace relacionada a ella. Esto no quiere decir que siempre lo estará. En su marcha hacia la liberación, y a medida que se transforme la realidad, los indígenas irán seguramente modificando sus representaciones mentales de la misma. Por ejemplo, un radicalismo étnico puede llegar a ser necesario en alguna etapa, pero será innecesario, y hasta racista, el día en que se alcance en la estructura global un pluralismo socialista, y las relaciones interétnicas sean verdaderamente simétricas.

Mientras la antropología sea capaz de apoyar el pensamiento liberador de esos pueblos, sin confundirlos con nuevas transferencias ideológicas que pretendan reclutarlos para otros fines y otras luchas, podrá retener, provisionalmente, algún grado de validez. O sea, repetimos, la función del antropólogo no es la de convertirse en ideólogo del grupo, bloqueándole la posibilidad de producir o desarrollar su propio pensamiento, y tampoco la de coadyuvar a su integración a un modelo ajeno, cualquiera sea la bondad del mismo. Menos aún la de inducirlo a

un conservacionismo fatal, que al trabar su evolución lo fijará en un tiempo caduco, permitiendo así que crezca la distancia social y la violencia interétnica. Debe limitarse a informar, a poner en manos de los oprimidos los presupuestos teóricos que les permitan interpretar y articular mejor su propio universo. La accidentada historia de la antropología, los papeles que jugó en los diversos planes de dominio, les será de especial utilidad, pues les permitirá evitar las trampas más sutiles que les tiende hoy el capitalismo. Esta transferencia impulsará de hecho un cambio, pero un cambio evolutivo y no aculturativo.

Como se verá luego en detalle, el rol de este antropólogo, es más provisional aún que el de la antropología. Desde un principio su praxis prevé un fin, lo fija para una fecha relativamente próxima, que no tiene pro que exceder de dos años, pues ese periodo es más que suficiente para la transferencia, para darlo y decirlo todo. En un futuro, los elementos preparados por él harán este trabajo, usando el material informativo que se produjo. Al contemplar su final de modo honesto no puede incurrir en formas de paternalismo, como lo vemos ya en el caso del nuevo indigenismo. Y de no saber, en su entusiasmo, retirarse a tiempo, será eliminado por el mismo desarrollo del proceso, pues a partir del momento en que deja de ser necesario se convierte en un estorbo.

O sea, resumiendo, no se parte de una abstracción, de una teoría a la que se quiere acomodar al indígena, generada por una cultura extraña al mismo. Se trata de ayudarlo a articular sus puntos de vista en una doctrina coherente y propia, ajustada a su contexto, que le permita iluminar el camino de su liberación. Se quiere de este modo ser fiel a la vida, a la dialéctica de lo real, y arrancar de ahí, pues no hay puentes efectivos, de solidez probada, que unan el pensamiento abstracto europeo a la cotidianidad de un pueblo colonizado. Ya Hegel observa que no puede haber acrobacias en este sentido, un salto cualitativo que vaya del mundo de la lógica al mundo de la naturaleza y de la vida real. “Quien se apoye en la abstracción morirá en ella”, razonaba Bakunin¹⁵. El verdadero proceso científico es el que va desde el hecho real al pensamiento que lo abarque, que lo exprese, y que, en consecuencia, lo explique.

Creemos honestamente que la aceptación de este presupuesto metodológico (ceñirse a la voluntad del oprimido, trabajar sobre ella) no entraña una preferencia ideológica por los puntos de vista que hoy defienden los indígenas, y menos aún el rechazo de las alternativas que puedan postularse desde afuera. Es que al admitir que sólo ellos pueden tener un rol protagónico en su proceso liberador, ser autores y actores del mismo, ya que su mundo el que está en juego y no el mundo del antropólogo, no cabe otro papel que el de estar a su lado, tanto en los buenos como en los malos momentos de la lucha y de la conciencia. No en actitud de mando, sino de servicio; no en el gesto de “dador de civilización”, sino de “devolver” la antropología a sus víctimas, como un informante que explica la estructura y funcionamiento de la sociedad opresora a la que pertenece, para que el indígena pueda defenderse mejor, ganar esa confianza en sus fuerzas que le permitirá plantearse metas mayores. Se debe tener presente que la conciencia de los pueblos no evoluciona fuera del proceso revolucionario, sino a través de sus instancias, por lo que se puede exigir a la conciencia, a nivel masivo, lo que aún no es real, históricamente hablando.

La formulación concreta de esta antropología social de apoyo exige como paso previo el análisis de los presupuestos y alcances de la autogestión indígena, de la vía propia para el cambio social que postula. Será necesario detenerse también en el concepto de etnia y las expresiones ideológicas en que se traduce, así como en la relación entre clase social y etnia, ya que estas categorías tienden a ser presentadas como contradictorias por el marxismo vulgar, cuando son perfectamente conciliables -y conciliadas ya varias veces- no sólo en la lucha, sino incluso en el pensamiento de un Lenin.

Definido ya en la primera parte el sentido de este nivel metodológico, en todas sus implicaciones, se pasa en la segunda al análisis de una serie de conceptos tradicionalmente manejados por la antropología y la sociología, con el propósito de verlos ahora en función de la praxis de las organizaciones indígenas y los antropólogos que las apoyan, pues todo el conocimiento que se genera en esta línea debe estar relaciona-

do a la acción liberadora de los grupos étnicos. No puede caber en ella la especulación pura, la diletancia intelectual.

Para el antropólogo esta empresa no es fácil. Requiere una gran humildad, una excepcional paciencia y capacidad de entrega a la causa, y una clara certidumbre sobre la necesidad de destruir a la antropología -y destruirse así como especialista-, ese epifenómeno del colonialismo de que hablábamos. El camino está sembrado de peligros y decepciones, pues por más que se esfuerce este antropólogo seguirá siendo un *outsider* frente a las sociedades indias, razón por la cual un día no será necesario y deberá irse, como extraño en la noche de una ciencia que caduca. Los indígenas, en algunos documentos, han pedido la elaboración de una antropología que sirva a sus postulados, y nuestro deber es aceptar el llamado. Desoírlo sería confesar, una vez más, la impotencia de esta disciplina de convertirse en instrumento de los oprimidos, al servicio de sus propios proyectos históricos, y la miseria moral de los que, pese a reconocer su carácter colonial, se revelan incapaces de dar la vuelta, de ponerla en manos de los que siempre fueron explotados con ella, para que la vayan destruyendo lentamente en su proceso liberador, vaciándola, disolviéndola en la historia, en una sociología étnica y otras disciplinas que estarán en adelante en su poder, de modo que nunca más la reflexión sobre sí sea sustituida por esa “visión del otro”. Es preciso declarar hoy, frente a una ciencia social edificada sobre un europocentrismo, que la hora del “barbaro” ha llegado.

NOTAS

- 1 Ver su prólogo a *Facing Mount Kenya*, el célebre y precursor ensayo de Jomo Kenyatta.
- 2 Cfr. Angel Palerm. *Historia de la Etnología: los evolucionistas*, SEP-INAH, México, 1976; pp. 102 y 133.
- 3 Franz Boas muestra cómo los ensayos de reconstruir la historia mediante la aplicación del principio de que lo simple precede a lo complejo, y a través del análisis psíquico o psicológico de los datos de la cultura, suelen conducir a error tratándose de fenómenos particulares. Ver “Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural”, Solar/Hachette. Buenos Aires, 1964; especialmente los capítulos X y XI.
- 4 No obstante, el neoevolucionismo es una reacción contra el estructural-funcionalismo, que retoma la idea de evolución, abandonada ya hacia 1920. Se presenta como una evaluación de la teoría evolutiva a la luz de los adelantos de la sociología y la antropología. V. Gordon Childe y Leslie White son modernos evolucionistas unilineales, aún convencidos de que las grandes “etapas” del desarrollo son universales aunque existan diferencias de detalles y no todas las sociedades atraviesan todas las etapas de la evolución. Al particularismo histórico, a la fenomenología del relativismo, oponen la deducción, la filosofía y los esquemas evolutivos (estadios o etapas). La evolución cultural puede ser tomada como un tipo especial de reconstrucción histórica o como una metodología particular de aproximación. Julian H. Steward representa la corriente multilineal del neoevolucionismo. Admite que existen regularidades significantes en el cambio cultural en base a las cuales es posible establecer leyes, pero su método es tan empírico como deductivo. Sacrifica la universalidad en aras de la concreción. La reconstrucción histórica debe hacerse sobre cada caso particular, sin ceñirla a etapas arbitrarias. Aunque recusa los estadios, acuña tipos evolutivos para superar el relativismo cultural, en base a las semejanzas y diferencias observadas entre los distintos procesos. Para más datos, ver Julian H. Steward, *Theory of Culture Change: The methodology of Multilinear Evolution*, Univ. Of Illinois Press, Urbana, 1955.
- 5 Malinowski escribe aquí que “sólo lo que está vivo todavía puede tener importancia para aquellos que han de controlar una sociedad indígena” (New Haven y Londres 1945; p. 37). De ésta y otras frases del libro surge que tenía claro que el principal propósito de

- sus estudios del cambio social era el de hacer posible su control por el gobierno colonial.
- 6 Cfr. Gerard Leclercq, *Antropología y Colonialismo*, Editorial THF, Medellín, 1972; p. 107.
 - 7 Lo habría usado por primera vez J. W. Powell en ese año, para aludir a los préstamos culturales. Pero se habló más bien de difusión hasta que el término fue redefinido en 1935.
 - 8 George M. Foster, *Antropología Aplicada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974; p. 259.
 - 9 Juan Comas, *La Antropología Social Aplicada en México*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1976 (2ª ed.); p. 21.
 - 10 Rodolfo Stavenhagen, *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo XXI Editores, México, 1976 (8ª ed.); p. 258.
 - 11 Ver “Indigenismo de participación”, de Ignacio Ovalle Fernández, en *México Indígena*, N° 1, México, abril de 1977.
 - 12 Maurice Godelier, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1974; p. 128.
 - 13 Cfr. Gerard Leclercq, *op. cit.*; p. 162.
 - 14 Este ensayo se sustenta en buena medida en dos recopilaciones de documentos indígenas en que trabajé anteriormente, ambas publicadas por Ediciones del Sol: “Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios” (Buenos Aires, 1975), y “Hacia la autogestión indígena. Documentos” (Quito, 1977). También en otros documentos indígenas no incluidos en ellas.
 - 15 Miguel Bakunin, *La libertad*, Editorial Grijalbo, México, 1972, p. 70.

II. UN MODELO DE ANTROPOLOGIA APLICADA

George M. Foster

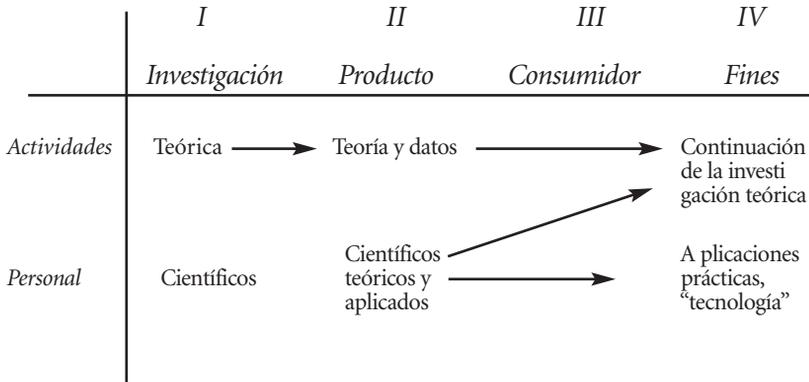
*Tomado de
"Antropología Aplicada". Breviarios del Fondo de
Cultura económica; pp. 67-113, s/f.*

Ciencia teórica y ciencia aplicada

En el capítulo I examinemos ejemplos de problemas humanos en el cambio tecnológico del tipo que ha originado la subdisciplina de la antropología aplicada, y presentamos casos de la obra que realizaron los antropólogos en diversas instancias. Sin embargo, no definimos la "antropología aplicada", y tampoco tratamos el problema de cómo difiere el trabajo de los antropólogos aplicados al de otros antropólogos. En este capítulo pasaremos a analizar la relación que existe entre la antropología aplicada y la teórica, mostrando de qué manera el papel de los antropólogos aplicados encaja en un sistema más amplio de la aplicación de la ciencia teórica a los problemas prácticos. Al hacerlo, estaremos poniendo de relieve el marco conceptual necesario para los capítulos siguientes, que tratan de la metodología de la investigación, el tema principal de la investigación antropológica aplicada, los problemas de la integración de los antropólogos aplicados a las organizaciones de asistencia técnica y el nivel de prestigio de la antropología aplicada vista por los antropólogos.

A riesgo de simplificar en exceso, podemos decir que la ciencia presenta dos aspectos principales: el *descubrimiento*, la búsqueda y el hallazgo de nuevos fenómenos y nuevas relaciones entre fenómenos ya conocidos, que son explicados por la formulación de hipótesis, principios y leyes científicas; y la utilización, es decir, la aplicación de los resultados del descubrimiento y la consiguiente teoría al servicio de la humanidad. El primero se llama ciencia “pura”, “básica”, o “teórica”, y el segundo, ciencia “aplicada”. Para la mentalidad popular la utilización fluye directamente del conocimiento y la teoría, de manera que los dos aspectos de la ciencia parecen integrar un solo proceso en el que participan diferentes tipos de personal.

(Cuadro 1. El concepto popular de la ciencia aplicada)



El cuadro 1 ilustra la relación entre la ciencia pura y la aplicada tal como se concibe popularmente, dividiendo la secuencia investigación-utilización en dos elementos: la *actividad* misma y el *personal* correspondiente. Se considera la investigación teórica tal como la desarrollan los científicos de orientación teórica (columna I), con un “producto” resultante de teoría y datos (columna II). Las dos clases de “consumidores” de teorías y datos, los científicos teóricos y los aplicados (Columna III) aplican a cada uno el producto científico a sus “fines” específicos (columna IV).

Para el científico de orientación teórica el corpus de datos y teoría científicos que caracteriza su disciplina en un momento dado no es más que un informe de progresos, una exposición de las condiciones del campo tal como se conocen hasta ese momento. El producto de la investigación, por lo tanto, es simplemente el punto de partida para continuar la investigación y la búsqueda de una teoría cada vez mejor y más comprehensiva. Para el científico aplicado el desafío del conocimiento consiste en la búsqueda de modos de traducirla a formas que satisfagan las necesidades de la sociedad: bienes de consumo, servicios médicos, transporte, comunicación y actividades de recreación y descanso. El científico aplicado que transforma el conocimiento en formas utilizables es considerado generalmente como el inventor o el tecnólogo, cuyo genio particular reside en la habilidad para “elaborar” maneras de traducir la teoría abstracta en bienes industriales y de otro tipo, y en servicios que permitan obtener un nivel de vida cada vez más elevado.

La secuencia parece ser sencilla: los brillantes cerebros teóricos producen la teoría básica y las mentes prácticas, inventivas, “aplican” esta teoría a los problemas de la vida cotidiana: he ahí la “ciencia aplicada”. En las ciencias exactas, en las que con cierta justificación podemos hablar de leyes científicas, y en las que la teoría, aunque expuesta en términos problemáticos, permite una predicción certera, este modelo de aplicación de la ciencia tiene cierta validez. Sin embargo, incluso en este caso, conviene recordar que el modelo sólo es adecuado en el sentido más amplio, ya que con frecuencia la tecnología ha sobrepasado a la teoría, y al hacerlo ha sido en realidad una fuente de esa misma teoría de la cual se supone obtiene su sustento. Por ejemplo, las contribuciones de Pasteur a la bacteriología fueron inicialmente resultado del intento de encontrar soluciones a los problemas prácticos de las industrias francesas del vino y de la seda.

Antropología teórica y antropología aplicada

Muchos especialistas en ciencias sociales, los antropólogos entre ellos, han aceptado este modelo sin cuestionarlo, suponiendo que también se adecuaba a sus disciplinas. Hace muchos años, Radcliffe-Brown escribió que “La antropología debe, por supuesto, basarse en la antropología pura. Por consiguiente, lo necesario en primer lugar, es el desarrollo de los principios fundamentales de la integración social” (1931: 276). Mucho después, Lucy Mair, al hablar de las relaciones entre la ciencia teórica y la aplicada, escribió que: “En el terreno que generalmente abarca esta discusión (antropología y políticas de desarrollo) no hay duda de lo que se entiende por ciencia aplicada. Se trata de la aplicación de principios establecidos experimentalmente a la producción de resultados específicos” (1957: 9).

La antropología aplicada así concebida tendría que ser simplemente la aplicación de los datos y la teoría de la antropología teórica a los fines prácticos, algo que no podría existir hasta que se creara una vigorosa disciplina teórica regulada por leyes que permitan la predicción. Un antropólogo aplicado sería un técnico, un ingeniero social que efectuaría la aplicación. Pero, como veremos, las actividades que han sido llamadas “antropología aplicada” ocasionalmente, si acaso, se conforman a este sencillo modelo. Si el modelo que se considera característico de las ciencias sociales debe aplicarse también a la antropología, no habría de hecho la suficiente teoría antropológica de alto nivel sobre la cual basara con éxito una rama aplicada de la disciplina. En realidad, las múltiples y variadas contribuciones de la antropología a los problemas prácticos se basan en amplios conceptos generales, tales como cultura, integración cultural, dinámica cultural, valores, estructura social y relaciones interpersonales, y en una metodología que, igual que la metodología de otras ciencias sociales, hace sus contribuciones singulares al entendimiento del comportamiento humano y de sus motivaciones subyacentes.

Por lo general, un antropólogo considera los grupos que estudia en el trabajo aplicado como en comunidades y culturas o subculturas que básicamente no difieren de las que tradicionalmente analiza, sujetas a los mismos métodos de investigación y marcos conceptuales que emplea en la investigación teórica. Como dijo Hauser algunos años atrás, al hablar de las ciencias sociales en general, la diferencia significativa entre la antropología teórica y la aplicada radica fundamentalmente “...no en el punto de vista o métodos del investigador, ni en la naturaleza de los fenómenos que se investigan, sino *en la manera de seleccionar el problema, en los auspicios de la investigación y en los objetivos inmediatos, a diferencia de los que son a largo plazo*” (Hauser, 1949:209 - cursivas del autor).

Un modelo

De aquí que, para valorar las complejidades de la relación entre la antropología aplicada y teórica, se necesite algo más elaborado que un simple modelo. Esto se expone en el cuadro 2, donde la secuencia investigación-utilización se descompone en los mismos dos elementos de actividad y personal que se trazaron en el cuadro 1. Sin embargo, este modelo muestra 2 secuencias en lugar de una sola: una palabra para la ciencia “pura” y otra para la “aplicada”.

Tanto la investigación pura como la aplicada dan como resultado un “producto” destinado a un “fin”. El producto de la primera, al menos idealmente, es la teoría -hipótesis y generalizaciones- sobre la sociedad, la cultura y el comportamiento humano. Es decir, la investigación y el marco conceptual dentro del cual es llevada a cabo deberían producir ideas, introspecciones y corazonadas que, junto con los datos adquiridos simultáneamente, permitan interpretaciones teóricas de fenómenos sociales y culturales cuyo “fin” no sea inmediatamente pertinente a los programas prácticos destinados a hacer del mundo un lugar mejor donde vivir. El producto de la segunda debería consistir en ideas, in-

trospección, comprensión y datos que se presten a la planificación y ejecución de programas destinados a mitigar males sociales y económicos específicos, o a crear prácticas mejoradas (como en la agricultura o en los hábitos sanitarios) que beneficien a los individuos y a su sociedad. El logro de formas específicas de cambio del comportamiento humano es, por lo tanto, el “fin” básico de la antropología aplicada.

Aunque ambas secuencias aparecen como independientes, de hecho están íntimamente relacionadas (como lo muestran las flechas punteadas diagonales), ya que muchas investigaciones realizadas en contextos aplicados han sido directamente relevantes para la teoría antropológica básica y, a la inversa, la investigación pura ha contribuido notablemente a los problemas aplicados. De hecho, desde un punto de vista científico, una de las más vigorosas justificaciones de la investigación antropológica aplicada consiste en la contribución que hace a nuestro corpus fundamental de datos y conceptos.

Veamos más atentamente este modelo.

Cuadro 2 Investigación teórica vs. investigación aplicada. Antropología

pp. 74,
cuarto documen-
to (4)

Tipo de investigación. Tanto en la investigación pura como en la aplicada (columna I) el científico es el antropólogo. Ya que, el ser ‘antropólogo aplicado’ es un rol más que una ocupación, el antropólogo es por lo general un profesor universitario que combina la enseñanza con ambos tipos de investigación. El punto importante consiste en que, esté en este momento dedicado a la investigación pura o la aplicada, habrá tenido sólo un tipo de adiestramiento y preparación. Por lo tanto, empleará los mismos conceptos, metodología y métodos de investigación en un trabajo aplicado que en un análisis teórico, y aplicará los mismos cánones científicos de precisión y objetividad y exención de juicios de valor. Esto también es válido para los antropólogos aplicados de carrera, que son relativamente pocos, ya que han recibido el adiestramiento que sus colegas académicos. Es evidente que la diferencia entre la antropología pura y la aplicada no radica en la investigación ni en los investigadores.

Selección y patrocinio de la investigación. La diferencia aparece por primera vez cuando consideramos quién decide acerca de un problema de la investigación (columna II) y en quién lo patrocina (columna III). En la investigación pura es el antropólogo quien generalmente decide el problema. La selección emana de su interés personal y de su convicción de que el momento o las oportunidades son adecuadas para aumentar el conocimiento sobre un tema particular. La investigación pura tiende a ser auto-generadora; la ciencia misma es dinámica y los objetivos de la ciencia son determinantes.

En la investigación aplicada la organización innovadora encargada de solucionar los problemas prácticos generalmente selecciona el problema, y los objetivos de esta organización, más que los de la ciencia, son los determinantes. Al aceptar un empleo en una empresa cuyos objetivos primarios no son científicos, el antropólogo se compromete, al menos en parte, con los objetivos y valores de esta empresa.

Generalmente los patrocinadores de la investigación pura y aplicada son diferentes. Un antropólogo que intenta desarrollar sus propios pla-

nes de investigación busca el apoyo de una organización cuyo papel en la sociedad sea el aumento del conocimiento en su propio provecho, cuya inexistencia ininterrumpida no dependa de una “compensación” práctica inmediata. En ocasiones esto implica la obtención de fondos de investigación en una universidad. Con mayor frecuencia se trata del auspicio de una fundación privada como la Ford, Wenner-Gren, Carnegie o el Consejo de Investigación de Ciencias Sociales. Actualmente el gobierno de los Estados Unidos, a través de la Fundación Científica Nacional y de los Institutos Nacionales de Salud, se ha convertido en el mayor patrocinador de la investigación antropológica pura.

Además de proporcionar el dinero, las instituciones que patrocinan el dinero, las instituciones que patrocinan la investigación pura presentan otras características, de las cuales consideramos como más importantes el hecho de que no utilicen o reclamen, moral o legalmente, los resultados de la investigación que resulten de su apoyo, ni tampoco, por lo regular, limiten de ninguna manera el uso que el investigador haga de esos resultados. Por lo general, el antropólogo conserva el control total sobre los datos que provienen de su investigación, decide sobre cómo han de presentarse esos datos a otras personas, interesadas y las limitaciones de su uso, si es que las hay, las impone él mismo, basándose en sus juicios éticos.

Por el contrario, la investigación suele ser patrocinada por la burocracia innovadora, es decir, la organización-cliente que establece el problema y que espera utilizar al menos una parte de los resultados de la investigación en la consecución de sus propios objetivos, tener un derecho moral y legal sobre todos los resultados y poder limitar el empleo que pueda darle el antropólogo que los recabó.

En la práctica, muchos patrocinadores de investigaciones antropológicas aplicadas se muestra flexibles, otorgando al científico una amplitud considerable para identificar los factores críticos que necesitan ser investigados dentro del amplio marco del problema práctico, y dejándolo en libertad de presentar a sus colegas los datos de su investigación

bajo la forma de artículos, monografías y trabajos leídos en reuniones profesionales. Su interés consiste en que el antropólogo les proporcione la suficiente información relacionada con sus problemas como para justificar su ayuda. Una vez logrado este objetivo, y no existiendo problemas de seguridad para la empresa, el antropólogo puede ser libre de utilizar sus datos en la forma científica que escoja. Una organización patrocinadora puede, de hecho, lograr considerable prestigio y simpatías mediante una política que permita que los investigadores contratados actúen como profesionales al presentar los datos e hipótesis de los colegas antropólogos.

El producto de la investigación. El producto de la investigación (columna IV), su forma de presentarlo y el modo de utilizarlo difieren mucho en la antropología pura y en la aplicada. Como se ha señalado, el producto de la investigación pura es ciencia, bajo la forma de nuevos datos, nuevas hipótesis, nuevas formulaciones de métodos, nuevas leyes. Su forma de presentación está determinada por su auditorio, integrado principalmente por otros antropólogos y por científicos de campos estrechamente relacionados. Los resultados iniciales y tentativos pueden ser leídos como informes científicos en reuniones profesionales. A menudo estos informes son escritos nuevamente, quizás a la luz de la crítica profesional, y se publican como artículos en revistas especializadas. Los conjuntos de datos más extensos quedan sujetos a un análisis más amplio, y se publican como monografías o libros. Es importante que el investigador se encargue por sí mismo de interpretar científicamente sus investigaciones y de comunicarlas a sus colegas.

El producto de la investigación aplicada es quizá más variado. Los resultados de una buena investigación antropológica aplicada incluyen un importante componente teórico; éste, tal como lo indican las flechas punteadas en el modelo, abastece el producto de la investigación pura. Pero la investigación aplicada, si realiza plenamente sus objetivos, también debe producir datos y teorías “prácticas” bajo la forma de ideas, comprensión, conocimiento e información que contribuyen a la solución de los problemas que interesan a la organización patrocinadora. Y

esta información “práctica”, la meta de la investigación en lo que respecta a la organización-cliente, generalmente no puede ser comunicada de la misma manera en que el investigador puro se comunique con sus colegas. Más bien, gran parte de ella se transmite (en las sociedades sociales, por lo menos) en juntas profesionales, en conferencias y en reuniones informales, a menudo sociales. Buena parte de la información se presenta también en la forma de memorandos que pueden prepararse con rapidez y reproducirse a bajo costo en pequeñas cantidades, para que lleguen a manos de quienes supuestamente pueden utilizarlos, administradores, técnicos y los que decidan la política a seguir. Para estas personas el componente teórico de la investigación tiene en el mejor de los casos, un interés marginal.

El intérprete y el consumidor. Hasta ahora, la secuencia del personal tanto en la investigación antropológica pura como en la aplicada es esencialmente la misma: antropólogos con el mismo tipo de adiestramiento (con frecuencia es el mismo individuo), que emplean la misma metodología de investigación y siguen los mismos cánones de control y objetividad, observan, estudian, analizan e interpretan el significado de un cuerpo de datos. Comunican después este conocimiento en forma tal que el público a quien se dirige lo comprenda fácilmente. Pero aquí la secuencia cambia. En la investigación pura los “consumidores” principales (columna VI) son los antropólogos mismos, sus colegas de otras ciencias sociales, profesores que, se ocupen o no de investigaciones similares, están adiestrados en ciencias sociales, y el público lector interesado. En contraste, los resultados de la investigación aplicada son “consumidos” por especialistas de otras profesiones y disciplinas que toman estos datos simplemente como un factor entre muchos tipos de factores que deben tener en cuenta al realizar su trabajo. Este personal de operaciones, como se le denomina en el cuadro, está integrado por planificaciones y quienes deciden la política a seguir; por administradores de programas, y por especialistas técnicos en campos tales como salud pública, bienestar social, agricultura, desarrollo de comunidades y otros.

El “intérprete” (columna VI), es decir, quien explica al consumidor el significado de los resultados de las investigaciones, es menos necesario en la investigación pura que en la aplicada. Cuando el consumidor es un científico investigador comparte una base científica común con el investigador original, de manera que no necesita ayuda para interpretar nuevos datos y nuevas teorías. Al consumidor que no sea básicamente un especialista en investigación -quizá puede tratarse de un profesor universitario o de un lego que quiera saber más sobre el tema- puede resultar útil un intérprete. El intérprete puede ser autor de libros de texto (frecuentemente se trata del científico investigador mismo) o el divulgador científico, un escritor profesional con la suficiente habilidad para traducir las ideas y los datos encontrados en las monografías y artículos, con los que el científico se comunica con sus compañeros, a un lenguaje que necesite menor preparación científica especializada. Así, el papel del intérprete se encuentra en la ciencia pura, pero es menos crítico para lograr objetivos de peso que en la investigación aplicada.

Los planificadores, administradores y especialistas técnicos, que son los consumidores de la investigación antropológica aplicada, necesitan que los datos les sean presentados de manera tal que puedan relacionarlos con los demás factores que manejan en su trabajo. La terminología, frecuentemente esotérica, de los científicos sociales debe simplificarse, y los hechos críticos de un proyecto deben extraerse de la masa de datos en la que están inmersos para presentarlos de una manera clara y sucinta que haga obvias sus implicaciones para la planificación de programas y operaciones. El papel de intérprete es esencial. Con frecuencia, y en antropología casi siempre, este papel es desempeñado por el investigador mismo, ya que es la persona mejor calificada para actuar como intérprete, especialmente si ha estado en estrecho contacto con el personal de operaciones, y por lo tanto conoce bien sus problemas. Probablemente, de manera informal, ha desempeñado ese papel a lo largo de todo el proyecto de investigación al encontrarse y hablar con administradores y técnicos del proyecto.

Los consultores también desempeñan el papel de intérpretes. En antropología suelen ser profesores universitarios a los que una institución orientada hacia la acción llama por un par de días, o a veces más, para tratar de relacionar los datos antropológicos específicos o teorías básicas con algún problema en el cual está trabajando dicha institución. En ocasiones los consultores también hacen investigaciones a corto plazo que tratan sobre estos problemas.

En esta etapa del modelo podemos hablar apropiadamente de “aplicación” y de “antropólogo aplicado”. Es aquí donde los resultados de un proyecto específico de investigación orientado hacia la acción se relacionan con teorías y datos antropológicos generales pertinentes, despojados de los elementos de los elementos irrelevantes para los objetivos de la organización que patrocina la investigación, y presentados al personal de operaciones de manera tal que permitan su máximo aprovechamiento. Es una señal de la juventud de la antropología el hecho de que el científico de base universitaria, cuyo interés primario es la investigación teórica, pero que también puede dedicarse ocasionalmente a la investigación orientada hacia la acción, actúe con frecuencia como intérprete que desempeña el papel temporal de antropólogo aplicado. En otras ciencias hace mucho que esta función se ha reservado a especialistas reconocidos. En las ciencias naturales el especialista es el científico industrial o el ingeniero industrial, mientras que en el campo de la genética es el genetista de animales o plantas. La antropología se dirige hacia especializaciones similares y llegará el momento en que algunos antropólogos encontrarán que sus principales intereses se agrupan en torno a este tipo de actividad. Ya hemos empezado a observar este fenómeno este fenómeno de la antropología médica y en la antropología educativa. Pero durante algún tiempo, por lo menos, el papel de intérprete o de antropólogo aplicado lo seguirá desempeñando el antropólogo general “bueno para todo”.

La responsabilidad del intérprete, sea que trabaje con un especialista de tiempo completo o temporalmente con un científico de base universitaria, de ninguna manera es pasiva, ni es una tarea mecánica que con-

siste en encontrar respuestas sencillas a problemas sociales de tipo tecnológico y luego explicar de qué se trata con palabras y conceptos que el lego pueda comprender. Es, o debiera ser, un papel de investigación en el que se ejercite un alto grado de creatividad y del cual emerjan significativas contribuciones a la teoría básica. Con frecuencia el antropólogo tiene acceso a grupos de personas que no podría estudiar en una investigación tradicional y casi siempre puede enterarse del funcionamiento de la burocracia mediante la “observación participante” real que en cierto modo les está negada a la mayoría de los antropólogos interesados en tareas más tradicionales.

Cuando entre el antropólogo y el administrador existe una relación personal mutuamente satisfactoria, el primero desempeña una parte importante en la selección de proyectos de investigación así como en la determinación del plan de la investigación, aunque por supuesto la autoridad definitiva le corresponde al administrador. El administrador sensato conoce sus problemas y la clase de respuestas necesarias para solucionarlos, aunque reconoce que el antropólogo sabe mejor que él cómo obtener esas respuestas. El antropólogo aplicado tiene la responsabilidad de familiarizarse con las necesidades del administrador (y las del especialista técnico) y luego decirles cuáles son las preguntas que hay que planear (es decir, determinar el plan de la investigación) a fin de solucionar estas necesidades. Por ésta y otras razones que se analizarán más adelante, la mejor antropología aplicada se da cuando existe una estrecha relación operante, y de mútuo respeto y confianza, entre el antropólogo y el personal de la organización encargado de obtener objetivos específicos.

Aunque las actividades del antropólogo aplicado frecuentemente se agrupan en el papel de intérprete (tal como aparece en el modelo), los antropólogos aplicados también actúan ocasionalmente como administradores. En este caso, entonces se vuelven ellos mismos “consumidores” de la investigación aplicada, ya sea la suya propia o la de otros antropólogos. Así sucedió con el esquema de reacomodo del Papaloapan y con el proyecto de Vicos, descritos en el capítulo I, en que los an-

tropólogos-administradores planificaron y dirigieron el trabajo. Los antropólogos también trabajaron, como dijimos, como administradores en los campos de la War Relocation Authority durante la Segunda Guerra Mundial y el el Territorio de Fideicomiso de Micronesia después de la guerra. No hay ninguna razón por la cual un antropólogo - o cualquier otro científico- no pueda ser un buen administrador. Si bien para un lego el científico aparentemente aislado del mundo real de la acción por muros cubiertos de yedra podrá hacer la antítesis del administrador práctico, el hecho es que ambos se caracterizan por los mismos procesos de pensamiento, los mismos métodos analíticos y los mismos juicios. Tanto los científicos como los administradores deben definir sus metas, decidir cuáles son los datos significativos, obtener esos datos, ordenarlos y extraer conclusiones a partir de ellos. Solamente aquí aparece una distinción básica. La tarea del científico se cumple cuando extrae conclusiones, es decir, cuando propone su hipótesis. Pero el administrador se enfrenta después a la prueba más crítica: debe proceder basándose en lo que antecede, y esperar que sus conclusiones promuevan el curso de su organización hacia la consecución de sus fines.

Sin embargo, aunque los antropólogos se han desempeñado como administradores capaces, los antropólogos norteamericanos e ingleses están de acuerdo en éste no es un papel deseable *si* el antropólogo también desea hacer investigaciones. El valor principal del antropólogo en proyectos orientados hacia objetivos consiste en que pueda ser imparcial, amigo del personal de la burocracia y de los miembros del grupo-objeto. Al ejercer sus obligaciones no tiene que revelar confidencias o tomar medidas que violen la libertad de los demás. El administrador, por otro lado, debe ejercer su autoridad. La gente se mostrará mucho menos dispuesta a informar con veracidad si sabe que el antropólogo, a quien se le están revelando datos, más adelante puede cambiar de actitud y utilizar esa información en su detrimento (tal como ellos lo ven, al menos). Así, aunque los antropólogos trabajen a veces como administradores, éste no es el foco principal de las actividades antropológicas aplicadas.

Los fines de la investigación. Los “fines” (columna VII) de la investigación teórica y de la aplicada son distintos. Para el teórico constituyen información adicional y posiblemente práctica docente. Así, el indicador de la investigación original, y los colegas profesionales con un adiestramiento similar, ven el desarrollo de la secuencia hasta que alcanzan su final lógico. Se trata de una actividad integrada sin interrupciones significativas, donde todos se encuencan a gusto dentro de los términos de un grupo profesional bastante compacto. Los antropólogos conservan el control durante todas las etapas de la secuencia. Es una situación esencialmente segura para el investigador; no tiene jefes ajenos Al grupo y es responsable ante sus colegas y juzgado sólo por éstos.

Para el antropólogo aplicado el fin de la secuencia de la investigación es lograr cambios del comportamiento humano que promueven modernización, desarrollo tecnológico y social, y niveles de vida más elevados. Los aldeanos mexicanos podrán adoptar nuevas prácticas de salud como consecuencia de la investigación de las creencias tradicionales que permita un servicio gubernamental de salud más eficiente; o los campesinos tradicionales, a partir de una investigación aplicada similar, podrán ser persuadidos para adoptar métodos mejorados de cultivo. Pero, diferencia de lo que ocurre en la secuencia teórica, el antropólogo que realiza e interpreta la investigación pierde el control de la operación en el momento en que los administradores y los especialistas técnicos empiezan a utilizar su material. La responsabilidad de la acción final está en sus manos y no en las del antropólogo. Para el antropólogo que trabaja en un contexto aplicado esta pérdida de control es, en ocasiones, inquietante y perturbadora. Ya que el antropólogo tiende a identificarse más con las personas que integran el grupo-objeto que con las de la organización innovadora, teme que las confidencias que le han sido reveladas durante la investigación puedan, de alguna manera, dañar a los informantes, si llegaran oídos de otros; o bien, que los resultados de su investigación se utilicen descuidada o incluso deshonestamente.

La mejor manera de reducir estos peligros es, creo, que el antropólogo tenga una estrecha relación de trabajo con los miembros de la burocracia. Así, a través de la amistad personal y del conocimiento profundo de los programas de acción mientras se configuran y llevan a cabo, puede mantener un grado de control informal que, en la mayoría de los casos, es suficiente para asegurar que se respeten los niveles éticos de la antropología.

Una definición

Las actividades y las funciones del personal dedicado a la antropología teórica y a la aplicada se han comparado y contrastado mediante un modelo. Este modelo señala que un antropólogo está efectivamente haciendo un trabajo aplicado cuando tiene algún tipo de vínculo formal con una organización innovadora orientada hacia objetivos sociales, económicos y tecnológicos que implican tipos de cambio más bien específicos del comportamiento humano. Cuando trabaja en un marco semejante, el antropólogo acepta el derecho que tiene la organización de determinar los principales temas de investigación, a cambio de los cual recibe un apoyo económico de otro tipo. También está de acuerdo en presentar al personal de la organización los resultados de su investigación y las ideas que de ellas surjan, en forma aceptada por los planificadores, administradores y especialistas técnicos, más que en las formas empleadas habitualmente para comunicarse con los miembros de su propia disciplina. Esta asociación funcional con una organización no académica, que tiene metas del tipo descrito, y las modificaciones del papel que requiera esta asociación, hacen al antropólogo aplicado.

El antropólogo recurre a sus conocimientos profesionales básicos, por supuesto, pero sólo en contadas ocasiones puede decirse que esté “aplicando” a los problemas prácticos teoría y datos desarrollados por el sector “puro” de la disciplina. Cuando su trabajo aplicado implica su investigación, esencialmente trabaja de la misma manera que cuando

su interés es primordialmente teórico, teniendo en mente al mismo tiempo tanto sus propias interrogaciones sobre el comportamiento humano como las planteadas por los administradores y técnicos de la organización con la que está asociado.

Haciendo énfasis más en la asociación que en la aplicación, podemos decir que *“antropología aplicada” es el nombre que habitualmente emplean los antropólogos para describir sus actividades profesionales en programas que tienen como objetivos principales, antes que desarrollar una teoría social y cultural, lograr cambios del comportamiento humano que, se cree, mitigará los problemas sociales, económicos y tecnológicos contemporáneos.*

Se podría aducir, con cierta justificación, que esta definición debería ampliarse para incluir la investigación que no es seleccionada ni patrocinada por una organización cliente, sino cuyo producto es de uso inmediato o potencial en un programa de acción. Así, el análisis de Steubing sobre las tensiones existentes en una escuela secundaria, reseñado brevemente en el capítulo VI, no fue patrocinado por ninguna organización orientada hacia la acción. Sin embargo, sus observaciones serían sumamente útiles para un sistema escolar que se examine a sí mismo con vistas a mejorar sus funciones.

La investigación de salud pública del Instituto de Antropología Social que describí en el capítulo I fue, de hecho, precedida por un proyecto de investigación más breve seleccionado por antropólogos más que por el personal de salud pública y auspiciado por fondos del Instituto Smithsonian. El personal del Instituto para Asuntos Interamericanos reconoció que los resultados de esta investigación fueron significativos para sus programas de salud, y esto condujo a la inclusión de antropólogos en el equipo de evaluadores. Por el uso inmediato que se hizo de esta investigación inicial es correcto considerar que es aplicada, aun cuando los vínculos burocráticos habituales no existan. Hay pocas definiciones, si acaso alguna, que puedan ser totalmente comprensivas y precisas y que se adapten a todos los casos imaginables. Creo, sin em-

bargo, que la breve definición arriba enunciada es bastante precisa, y expresa al mismo tiempo las diferencias básicas entre el trabajo teórico y el trabajo aplicado.

III. LA METODOLOGIA DEL ANTRÓPOLOGO

Metodología: contribución de la antropología a los programas de acción

En el capítulo anterior se definió la antropología aplicada como una relación funcional entre un antropólogo y una organización dedicada al cambio cultural dirigido (generalmente del tipo que se encuentra en los programas de desarrollo tecnológico y modernización), más que como una aplicación mecánica de la teoría preexistente a problemas prácticos. Esta definición, sin embargo, deja sin respuesta la cuestión fundamental sobre qué es lo que la antropología tiene que ofrecer a los planificadores de programas, administradores y especialistas técnicos sino la utilización de teoría y datos básicos en la búsqueda de caminos que faciliten el cambio y el desarrollo.

Tal como se mencionó brevemente en el capítulo II, la mayor parte de los antropólogos aplicados consideran que su contribución más importante a los programas de acción consiste en una metodología de investigación de campo excepcionalmente amplia y flexible, basada en una división holística de la sociedad y la cultura empleando conceptos generales tales como integración cultural, dinámica cultural, sistemas socioculturales en contacto y las premisas subyacentes a las formas culturales como un medio para estructurar la investigación e interpretar los resultados. La investigación de campo en antropología es exploratoria y de amplio alcance, y en contraste con los métodos de investigación más elaborados de otras ciencias sociales, se encuentra relativamente poco estructuradas. Pero en los programas de cambio cultural dirigido, donde los factores técnicos, sociales, culturales, económicos, psicológi-

cos y otros casi infinitos y generalmente no se reconocen por adelantado, esta cualidad exploratoria representa una enorme ventaja. Aumenta considerablemente las posibilidades del antropólogo de localizar los elementos críticos en cualquier situación específica, simplemente porque el antropólogo está adiestrado para examinar la totalidad del espectro de la cultura que estudia.

El enfoque de los sistemas

El concepto de “sistemas” totales se halla presupuesto en el método antropológico. Generalmente el antropólogo ubica los datos y problemas en el contexto de unidades mayores, que pueden ser sociales, culturales o económicas, o más probablemente una combinación de estas y muchas más. Una parte importante de su trabajo de investigación consiste en definir los límites del sistema pertinente, de manera que puedan establecerse los límites externos, dentro de los cuales se considerarán los datos e hipótesis. Por tradición los sistemas han abarcado tribus y otras pequeñas comunidades, pero unidades tales como los grupos minoritarios en ciudades o los hospitales, oficinas de negocios, fábricas y misiones de asistencia exterior también son “sistemas” que pueden ser estudiados esencialmente de la misma manera.

El interés por la dinámica de los sistemas no está, por supuesto, limitado a la antropología. Es la base de una nueva disciplina de “investigación (o análisis) de operaciones (o sistemas)” y sus aplicaciones en la ciencia exactas, y caracteriza a las otras ciencias sociales con orientación humanista como son la geografía cultural y en especial la siquiatria. Con excepción de los vínculos obvios entre la geografía cultural y la antropología cultural, sin embargo, estas similitudes parecen haber evolucionado independientemente. Los fundadores de la investigación de operaciones durante el decenio de 1940 estaban interesados en la estrategia militar y es de dudar que estuvieran familiarizados, incluso remotamente, con la metodología antropológica. Y aunque Freud estaba

enterado de las diferencias culturales, su enfoque psicoanalítico se desarrolló a partir de su práctica clínica; sus intereses culturales vinieron después.

Origen de la visión holística global

El interés antropológico en los sistemas se desarrolló a partir de la disciplina misma, es decir, fue una consecuencia inevitable de la definición temprana de la tarea primaria del antropólogo, que necesitaba un enfoque de campo más que uno de laboratorio. Esta tarea consistía en estudiar y registrar las sociedades primitivas del mundo antes que desaparecieran. la dedicación fue total: hay que encontrar todo lo que haya que saberse sobre los pueblos estudiados. Se supuso que los problemas implícitos sería históricos y el objetivo consistió en describir y reconstruir, hasta donde fuera posible, la historia de los pueblos ágrafos. Sólo después la antropología pretendió tener un *status* de ciencia social

Ya que había tantos pueblos primitivos y tan pocos antropólogos, no cabía la especialización. Una persona sola, cuando más un equipo formado por marido y mujer, estudiaba la organización social, religión, economía, cultura material, folklore y lenguaje -¡y probablemente también medía algunas cabezas!-. Todo lo que el pueblo hacía, todo cuanto decía, todo lo que recordaba era trigo potencial para el molino del antropólogo.

Esta temprana definición del problema, y el escaso número de trabajadores de campo, ha proporcionado a los antropólogos los supuestos básicos para gran parte del trabajo que desempeñan hoy en día. El investigador de campo no podía estudiar por sí solo tantos aspectos de la vida. Se vio obligado -por la realidad de la cultura- a verlos en contacto mutuo, como partes de un todo, como facetas que podían ser exploradas a partir de muchos puntos de vista teóricos. El antropólogo se en-

contró con que no podía estudiar la religión sin verse de inmediato envuelto en actividades económicas, en estructuras de parentesco, en mitología. La estructura legal no podía quedar separada de la familia, de los patrones de amistad, de los conceptos de propiedad. Y la cultura material permea todos los aspectos de la vida, desde el arte hasta la agricultura. La división acostumbrada en capítulos de las monografías etnográficas clásicas, por supuesto, no era más que una construcción de los autores, recurso que permitía la presentación de los datos, ya que los datos mismos -el comportamiento humano y sus productos - están tan estrechamente integrados que cualquier división es arbitraria.

Así, cuando se observa el comportamiento, el antropólogo se pregunta casi automáticamente: “¿De qué manera se relaciona este comportamiento con otras actividades?, ¿cómo las condiciona o las limita? y ¿cómo se ve afectada a su vez, por ellas?” Consciente e inconscientemente sus preguntas se refieren a la manera en que funciona todo el sistema. Según Rapoport, el antropólogo se pregunta “¿qué sucede aquí?”, en lugar de “dentro de esta situación, ¿qué puedo demostrar acerca de la relación de ciertas variables que he abstraído conceptualmente y para las que he creado preciosos instrumentos de medición?” (Rapoport, 1963:1900).

Weiss contrapone este enfoque “holístico” con el enfoque “analítico”: los considera como complementarios más que competitivos, cada uno conveniente a tipos distintos de problemas. Según el enfoque analítico, que caracteriza a la mayoría de ciencias sociales excepto la antropología, el investigador se ocupa de procedimientos tales como aislar los elementos de una situación compleja; identificar variables independientes, dependientes e interrelacionadas y analizar pequeños números de relaciones vinculadas. Considera las relaciones entre las variables como significativas fuera de la situación misma. En el enfoque holístico, al investigador le interesa la naturaleza del sistema mismo más que las variables independientes-dependientes particulares. Desea descubrir los procesos dinámicos que caracterian el sistema y de qué manera se integran sus elementos en un todo funcional. El interés focal del investiga-

dor se puede formular así, según Weiss: “Tomándolo todo en conjunto, ¿cómo funciona esta situación global?” (Weiss 1966:199).

La metodología de la antropología, igual que la de cualquier otra ciencia, se caracteriza por los supuestos rara vez puestos en duda por los investigadores, así como por sus características específicas que, sin ser exclusivas de la antropología, la distinguen de sus disciplinas hermanas. Ahora pasaremos a considerar algunas de estas características y supuestos.

Características especiales de la metodología antropológica

Nomenclatura. Siguiendo la nomenclatura de la historia tradicional los antropólogos describen sus actividades de investigación como *trabajo de campo*, en contraste con los sociólogos, psicólogos y otros especialistas en ciencias sociales que se refieren a *recolección de datos*. Esto implica más que una mera diferencia terminológica. En la mayoría de las ciencias sociales se pueden elaborar complejos proyectos de investigación en los que el investigador primario depende en gran medida, si no del todo, de asistentes de investigación a quienes ha dado instrucciones sobre los métodos de recolección de datos. En ocasiones estos asistentes niquiera son especialistas en ciencias sociales, sino simplemente ayudantes a sueldo.

En el trabajo de campo antropológico, sin embargo, debido a la naturaleza exploratoria de la actividad y debido a que el espacio total del comportamiento y sucesos dentro del sistema es de importancia real o potencial, el antropólogo mismo debe participar en la recolección de datos en un grado sin paralelo en los otros campos. Los antropólogos encuentran que, una y otra vez, un hecho ocasional o un acontecimiento casi subliminal demuestran ser la clave de una hipótesis importante o de una comprensión del funcionamiento del sistema que se estudia. Pero, a fin de reconocer la significación de estos hechos, el antro-

pólogo debe estar en el terreno y debe ser lo suficientemente versado sobre el sistema para apreciar el significado de un punto que a otros les podrá parecer bastante secundario. Los antropólogos, por supuesto, para hacer rendir su propio tiempo y energía, a menudo emplean asistentes de campo, quienes, con una buena supervisión, pueden realizar un trabajo inestimable. Pero en la mayoría de los casos sería imposible elaborar un complejo proyecto de investigación antropológica que dependiera sólo de los asistentes de campo para la recolección de datos. Para poder obtener el mayor provecho de las nuevas pistas que continuamente se presentan en el campo, el antropólogo debe estar la mayor parte del tiempo en escena.

La ecuación personal. Estos imperativos de la recolección de datos introducen en la investigación antropológica de campo un elemento personal que en otras ciencias sociales o bien se encuentra escasamente desarrollado o está ausente por completo. El antropólogo social debe experimentar una “inmersión total” en el sistema que estudia. Lo hace mediante la “observación participante”;^{*} vive en la comunidad que está analizando o en estrecha asociación con ella, llega a conocer bien a bastantes personas, hace ocasionalmente buenos amigos y también enemigos. Inevitablemente la relación afectiva del antropólogo con la gente que estudia tiene una gran relación con la índole de los datos que recoge, con su validez y su interpretación.

El trabajo de campo es azaroso, en extremo imprevisible. Con frecuencia los antropólogos encuentran que no pueden trabajar en la comunidad para la que se planeó su investigación y para la que se prepararon. Un solo individuo poderoso podrá sentir disgusto por ellos, o toda la comunidad puede ser tan suspicaz con todos los extraños que no querrá tener nada que ver con un sujeto entrometido, por más inofensivo que parezca. En este caso el antropólogo no tiene nada más que plegar su tienda, escabullirse durante la noche y tratar de encontrar una comunidad más cpetiva.

* El autor se refiere específicamente a una técnica de campo desarrollada por Malinowski y que no necesariamente utilizan otras escuelas

Incluso en condiciones ideales el antropólogo tiene mucho menos control sobre su marco de investigación que la mayor parte de los demás especialistas en ciencias sociales. Las muestras al azar son escasas, a excepción de los más sencillos datos censales. Un antropólogo descubre que debe trabajar con informantes deseosos de ser sus amigos, con quienes puede establecer contacto. Por lo tanto, al iniciarse un viaje de campo, es imposible predecir los resultados: si el antropólogo obtendrá un abundante conjunto de datos o una colección raquítica de curiosidades reunidas a pesar de su pobre contacto con el grupo.

Choque cultural. Es evidente que el antropólogo en el campo, especialmente en la primera etapa, cuando aún no está seguro de ser aceptado, está sujeto a una enorme presión emocional. Algunas situaciones de campo pueden ser atemorizantes, provocar inquietudes por la seguridad personal y, en el mejor de los casos, el antropólogo sabe que está pasando por una serie de prueba profesional en la que debe confiar plenamente en sus propios recursos. Se espera que regrese a casa con abundantes y excelentes datos de valor teórico, pero durante los primeros meses de su trabajo no puede estar totalmente seguro de que logrará este objetivo.

El resultado común de esta situación es el “choque cultural”, el mismo desajuste psicológico que experimentan la mayor parte de quienes se encuentran en ambientes extraños, en donde no reconocen ni las claves de la cultura ni las respuestas adecuadas a las claves, y en donde se sienten bajo presión para poder lograr sus objetivos. En mayor o menor grado todos los antropólogos experimentan el choque cultural, al menos durante sus primeros viajes y frecuentemente también en los sucesivos (Oberg, 1954; Foster, 1962: 187-194).

Flexibilidad en la metodología antropológica. La cualidad relativamente no estructurada de la mayor parte de la investigación antropológica, su falta de rigidez en el planteamiento, contrastan sorprendentemente con la investigación de otras ciencias sociales. Esta flexibilidad, que algunos consideran como un rasgo de inmadurez científica, es, en

realidad, una de las virtudes de la metodología. Permite que el antropólogo haga en medio de su investigación cambios importantes en sus planes originales e incluso que se lance en una dirección casi nueva si llega a olfatear el rastro de algo que considera importante. El trabajo de campo antropológico continuamente genera ideas, problemas e hipótesis nuevos, como consecuencia de los datos que fluyen y de las experiencias del investigador. Los profesores universitarios no muestran la menor sorpresa o desaprobación cuando, después de haber estado un año en el campo, un graduado regresa con datos e hipótesis que tienen escasa o ninguna relación con su plan original de investigación. Se supone, y en ello se alecciona a los estudiantes, que la capacidad para reconocer nuevas pistas en el campo es uno de los rasgos de un buen antropólogo. Esta flexibilidad de la investigación es uno de los elementos más importantes para desarrollar y mantener una antropología vigorosa y es una de las características más valiosas que la disciplina aporta a la investigación aplicada.

Algunos supuestos en que se basa la metodología antropológica

Supuestos sobre diferencias raciales. Los antropólogos suponen que las diferencias en las formas culturales y en los niveles de desarrollo se deben a circunstancias históricas y culturales y que no reflejan potencialidades raciales. Mientras que los antropólogos reconocen enormes diferencias en las capacidades y talentos individuales, suponen que la capacidad intelectual innata promedio de todos los grupos amplios, racialmente homogéneos, es esencialmente igual. La explicación del surgimiento y caída de imperios, del atraso cultural de algunos pueblos y del rápido desarrollo de otros debe buscarse, según creen, en la historia y no en la raza.

El método del estudio de caos. Ya sea que el objeto del análisis sea una comunidad campesina o un manicomio, el antropólogo supone que,

aunque en cierto modo está ocupándose de un fenómeno singular, también está trabajando con una representación de tipo genérico. De aquí que las hipótesis y generalizaciones que crea a partir de este caso puedan aplicarse, como implementos heurísticos, a otras comunidades supuestamente similares, y puedan ser probadas, aceptadas, rechazadas o modificadas. Podemos observar, sin embargo, que la justificación para hacer lo que Raymond Firth llama “microsociología” es una racionalización intelectual *ex post facto* que refleja la orientación sociológica vigente para gran parte de la antropología. Los antropólogos anteriores estudiaban tribus y otras comunidades simplemente para encontrar lo que allí había y para registrar el modo de vida.

El enfoque comparativo. Ya que la mayor parte de las investigaciones originan estudios de casos, la comparación de los resultados de un estudio con los estudios similares es esencial para sacar provecho de la significación de la investigación. El análisis comparativo nos ha dicho mucho acerca de las estructuras de las necesidades en general y de las relaciones de roles. También ha contribuido considerablemente a nuestro conocimiento de los problemas básicos de cambio. Hemos aislado numerosas regularidades dinámicas en el cambio que parecen ser independientes de culturas específicas y que son inherentes a todas las situaciones en las que existen factores prontamente identificables. El conocimiento de estas regularidades es esencial para planificar el cambio, ya que hace posible predecir lo que pueda suceder en una situación dada.

Por ejemplo, resulta claro que cuando los agricultores de subsistencia se decidan a los cultivos de mercado o a vender su mano de obra, necesitan comprar gran parte de sus alimentos y sus problemas dietéticos se hacen más graves. Los planificadores que saben esto consideran -o deberán considerar- la nutrición como una de las áreas culturales que debe tomar en cuenta cuando trastornan los patrones tradicionales de la agricultura de subsistencia.

Sabemos que la personalidad del “agente de campo”, es decir, del especialista técnico, y particularmente su capacidad para establecer amistad con la gente a quien dirige su mensaje, tienen mucho que ver con su éxito. Con frecuencia los miembros del grupo-objeto hacen innovaciones, no porque estén convencidos del valor de las ideas del agente de cambio, sino porque sienten que las obligaciones de amistad así lo exigen. El reconocimiento de esta motivación subraya obviamente la importancia de las cualidades personales y de la identidad técnica de los agentes de cambio.

Pautas culturales. Los antropólogos suponen que los fenómenos de las instituciones que estudian tiene una lógica inherente, una integración con sentido, y una distribución pautada. Suponen que una de sus más importantes tareas consiste en descubrir esas pautas primarias y descubrir las formas en que se aplican a las instituciones de los grupos en cuestión. También suponen que tanto datos como pautas se adecúan a posibilidades limitadas, que los límites de las variaciones son finitos. De otra manera, por supuesto, la comparación no tendría sentido.

La significación de todos los datos. Cuando los antropólogos creen que una cultura o sistema social es un fenómeno lógico, integrado, holístico, donde las partes encajan entre sí en patrones significativos, suponen que cada fragmento de datos en el sistema tiene un significado y en última instancia puede encajar en patrones e hipótesis. Obviamente esto no quiere decir que todos los datos sean inmediatamente significativos para todo problema; si así fuera, la investigación antropológica resultaría imposible simplemente debido al peso del detalle. Esto significa que durante un estudio importante podrían darse el tiempo y el contexto tales que los datos previamente considerados como insignificantes adquieran gran importancia. Esto explica la vasta e insaciable curiosidad del antropólogo que, en un estudio importante, recoge muchos más datos de los que jamás se llegarán a usar. Una curiosidad tal no refleja una falta de disciplina mental, una manía de coleccionista, sino que es fundamental para la metodología antropológica y esencial para lograr un éxito total.

Varias técnicas de recolección de datos.- Ya que los antropólogos desean obtener la mayor y más variada cantidad de datos posible, y ya que el espectro del comportamiento que les interesa es generalmente muy alto, es lógico que empleen una gran variedad de técnicas para reunir información. Sobre todo, miran y escuchan, preguntan y, mediante entrevistas abiertas, sondan más profundamente. En estudios de comunidad harán seguramente un censo y analizarán el parentesco y otras relaciones sociales. Pueden aplicar *tests* proyectivos, grabar historias de vida y utilizar todos los datos estadísticos históricos y locales disponibles. Con una frecuencia cada vez mayor los antropólogos también emplean cuestionarios que, sin embargo, consideran como aditamentos de otros métodos más que como técnica primaria de recolección de datos. Y es que los antropólogos se han dado cuenta de que el comportamiento real de la gente no siempre coincide con las repuestas que dan cuando se enfrentan a preguntas directas. En ocasiones las discrepancias surgen del deseo del informante de ocultar la verdad; otras veces simplemente desea dar repuestas que agradarán al investigador. Las discrepancias también se deben a que un informante puede no ser capaz de pensar en términos abstractos sobre Tzintzuntzan trato de establecer el uso y significado precisos de las palabras que la gente emplea para el carácter humano. Una pregunta que formulo es se esa palabra puede usarse también para describir rasgos animales. En una ocasión pregunté a una informante si un animal puede ser *inteligente* Ella respondió negativamente: un animal puede ser listo, pero nunca inteligente. Unos mismos después, al ver a unos gatitos jugando en el suelo, observó: “Estos gatitos son muy inteligentes, ¿verdad?”

El uso del lenguaje . Los antropólogos dan por sentado que deben hablar y entender el lenguaje del pueblo que están estudiando si quieren que los resultados de sus investigaciones satisfagan los exigentes cánones de excelencia del trabajo de campo contemporáneo. Obviamente, el dominio de lenguaje resulta esencial para la comunicación primaria, para hacer preguntas y comprender respuestas. También es importante para escuchar furtivamente, para entender lo que la gente dice entre sí. Además, el antropólogo considera al lenguaje como un instrumento in-

dispensable que lo ayuda a penetrar en la cultura y la psicología de un pueblo. Cuando, como en Tzintzuntzan, la gente habla habitualmente de la vida como de un “lucha” o una “competencia”, están diciéndose algo sobre su orientación cognoscitiva, sobre la manera como perciben el universo que los rodea. Y cuando niegan creer en brujerías, pero siguen usando eufemismos para hablar al respecto, sugieren que el tema es más delicado que lo que desean hacerme creer. Aunque muchas buenas investigaciones etnológicas se han logrado mediante intérpretes, actualmente los antropólogos consideran que el conocimiento del lenguaje del grupo que estudiarán es una parte fundamental de su adiestramiento.

Un supuesto de la antropología aplicada. Además de los supuestos anteriores que caracterizan toda la investigación y análisis antropológico de campo, los antropólogos aplicados se adhieren a una premisa adicional: con objeto de dirigir el cambio con mayor éxito, hay que edificar sobre lo que ya existe. Dan por supuesta una explicación lógica de todo el comportamiento de los grupos que estudian, aun cuando, con el tiempo, las razones que una vez fueron válidas podrán no adecuarse ya a las necesidades contemporáneas. Los antropólogos aplicados obviamente no se oponen al cambio, cosa que se le criticaba a veces a la antropología. Pero no necesariamente aprueban los planes de cambio simplemente porque tales planes correspondan a lo que un planificador o un técnico consideran deseable. Al analizar una comunidad a fin de ayudar a introducir nuevas formas de comportamiento, los antropólogos aplicados tratan de encontrar las instituciones y las costumbres que tienen desarrollo potencial y que pueden servir como base para la innovación.

Como ejemplo diremos que la mayoría de los campesinos tienen perspectivas y actitudes extremadamente individualistas, y la cooperación para el bienestar general de su comunidad es relativamente escasa. Los programas doctrinarios de desarrollo de las comunidades se basan en el supuesto de que el progreso se logra mediante la cooperación y que una tarea primaria consiste en encontrar las maneras de desarro-

llar un sentido de la cooperación en las comunidades campesinas. Quizá se deba a esta rigidez en la doctrina que el desarrollo de la comunidad na haya tenido el éxito que se deseaba. La mayoría de los antropólogos aplicados creen que las primera innovaciones que se presenten a una comunidad campesina deberían ser aquellas sobre las que los individuos pueden decidir por sí mismos y adoptarlas sin esperar a que toda la comunidad llegue a una decisión conjunta. Es decir, la mayoría sugiere que se construya sobre el sentido preexistente del individualismo, y no que se espere a que surja un sentido de cooperación.

Supuestos culturales explícitos e implícitos

El modo de observar las sociedades y las culturas (y también las subculturas, como las burocracia) es tan importante para los antropólogos y para los análisis que efectúan, y ha sido tan poco explorado, que necesita de una atención especial. Me refiero a los supuestos no cuestionados, premisas básicas, postulados no reconocidos que subyacen en las formas culturales y el comportamiento individual de los miembros de un grupo. Todos los miembros de un grupo comparten una orientación cognocitiva común una comprensión e interpretación del mundo que los rodea que, en efecto, fijan las condiciones y los términos en los que ellos consideran que se vive la vida. Algunos aspectos de esta cognición común son bastante explícitos, en el sentido de que se encuentran en un nivel explícito, consciente, y que pueden ser verbalizados por la mayoría de los miembros de la sociedad. La clase media y alta norteamericana, por ejemplo no tienen dificultad en expresar su supuesto de que el trabajo manual es digno, que el trabajo duro e inteligente generalmente es compensado con el éxito, y que “la gente es fundamentalmente igual en todo el mundo” (no hace falta decir que lo lo significativo es la presencia de un supuesto, más que su exactitud).

Otros aspectos de las orientaciones cognocitivas son ocultos y subconscientes; representan supuestos y premisas enclavados tan profunda-

mente en la mente del individuo que normalmente no es conciente de ellos. El juicio cognocitivo de muchos campesinos respecto a que todas las cosas buenas de la vida existen en cantidades limitadas, restringidas y que por consiguiente la buena suerte que uno tiene es a costa de otros (esto se examina más exactamente en el capítulo IV) ilustra el concepto de las premisas implícitas.

Las premisas implícitas y las explícitas, por supuesto, representan los puntos polares de un continuo más que una dicotomía definitiva, y lo que para una persona es explícito para otra puede estar implícito. Por lo tanto podemos considerar que la totalidad de las premisas de un individuo son puntos en un continuo, algunos de los cuales tienden hacia lo implícito y otros hacia lo explícito. Personalmente, considero el nivel oculto o implícito de las premisas como más determinante del comportamiento que el nivel explícito, franco, del mismo modo que los niveles subconcientes de la psique toman un lugar predominante sobre los niveles concientes en la determinación de la personalidad individual. La influencia de las premisas implícitas sobre el comportamiento puede ponerse en claro, mediante una analogía con la gramática. Por lo general, la mayor parte de la gente no piensa en la gramática -conjunto de reglas pautadas de lenguaje- en la conversación cotidiana. En realidad, la enorme mayoría de la gente ni siquiera sabe que su lenguaje *tiene* estructura. Sin embargo, por el simple hecho de conversar todos se comportan como si tuviesen muy presentes esas reglas. Las reglas, métodos y significados simbólicos de lenguaje, que el orador desconoce, o de los que no tienen conciencia inmediata, *determinan* su forma de hablar, es decir, su comportamiento lingüístico. De la misma manera, la mayor parte de nosotros somos ajenos a las premisas implícitas de nuestra cultura, e incluso cuando empezamos a penetrar en ellas, en nuestra vida cotidiana las tomamos poco en cuenta. Sin embargo, tal como sucede con el lenguaje, *actuamos* como si las tuviésemos presentes conciente y continuamente.

Las formas culturales, por consiguiente, pueden considerarse como una función de, o una respuesta a, los supuestos compartidos - y parti-

cularmente los implícitos- de los miembros de un grupo. Condicionan las actitudes ante las relaciones interpersonales, los roles y status. Determinan de qué manera se relaciona la gente con su sistema económico, y de que manera se considera el trabajo y sus recompensas. Las premisas culturales constituyen la base de los sentimientos sobre la religión y lo sobrenatural, determinan la filosofía de la vida, establecen formas de lógicas y expresan valores fundamentales. Si conocemos las premisas que caracterizan a una cultura (o a una subcultura, como la burocracia) tenemos algo sólido con qué relacionar nuestro análisis del comportamiento. En el conservadurismo campesino, por ejemplo, vemos no sólo un rasgo exacerbante, sino una actitud totalmete racional, dada la concepción que el campesino tiene del mundo que le rodea. Y en muchas rutinas hospitalarios vemos reflejarse el supuesto de que los horarios deben adaptarse a la conveniencia de médicos y otros miembros del personal más que a la comodidad de los pacientes.

Es importante recordar que, en tanto fuerzas determinantes del comportamiento, tanto las premisas explícitas como las implícitas pueden ser correctas o incorrectas. No es su verdad o falsedad *lo que cuenta, sino lo que la gente cree o siente que es verdadero*. Muchos de los problemas de desarrollo a los que se enfrenta el mundo hoy en día se deben a que las premisas que en un momento dado tuvieron una validez considerable actualmente son anticuadas, y no corresponden ya a la realidad. Sin embargo, sigue vigente el comportamiento que engendran esas premisas en una época temprana, como un rezago cultural, desalentando la innovación y estimulando a la gente a aferrarse a reglas que funcionaron correctamente en le pasado. Así ocurre con el campesino aldeano, y también con las burocracias, en las que los procedimientos habituales de operación raras veces, si acaso, responden a las necesidades del momento.

Una tarea de gran importancia en la práctica de la Antropología aplicada es la determinación de premisas subyacentes al comportamiento, tanto de los miembros de la organización innovadora como del grupo al que se dirigen estos esfuerzos, Cuando conocemos las premisas pro-

fesionales de médicos, enfermeras, expertos agrícolas, educadores y técnicos en desarrollo de comunidades (así como las premisas culturales nacionales básicas que comparten con sus ciudadanos), podemos comprender mejor su comportamiento y podemos destacar por qué, en ocasiones, pueden seguir teniendo enfoques unilaterales de problemas complejos, Y cuando comprendemos las premisas culturales de pueblos que son objetos de programas de cambio dirigido, podemos planificar mejor el modo de presentación de nuevas ideas, e identificar las innovaciones más susceptibles de ser aceptadas. En los dos capítulos siguientes, se explica con mayor detalle cómo se relaciona la comprensión de las premisas con el cambio y cómo esta comprensión puede ayudar en la planificación de programas.

Los focos de la investigación antropológica aplicada

Buena parte de la investigación antropológica aplicada abarca más fenómenos y situaciones que los estudios antropológicos de campo convencionales. En la mayor parte de los casos de la investigación antropológica social, el antropólogo selecciona una tribu o comunidad y se dedica a descubrir la estructura y la función de sus instituciones y los procesos dinámicos que provocan el cambio. Si se interesa por los problemas de aculturación, le resultará importante el efecto de una cultura donante en el grupo que estudia. Del mismo modo un antropólogo puede estudiar también un sistema subcultural, como un hospital, una oficina comercial, una fábrica o una oficina de gobierno. En cualquier tipo de estudio el interés primario del antropólogo se dirige al sistema único que ha definido como proyecto de investigación y, con pocas excepciones, tiende a ignorar los puntos en los que este sistema se articula con otros.

Pero cuando un antropólogo participa en un programa de cambio cultural dirigido, debe ocuparse por lo menos de dos culturas o sistemas sociales, el *dirigido* y el *director*, así como del punto donde se unen

e *interactúan*, produciéndose una influencia mutua. Por lo tanto, las características estructurales de los programas de cambio cultural dirigido definen tres focos básicos de investigación, a los que el investigador debe dedicar su atención si desea efectuar un buen trabajo. Estos se resumen a continuación:

1. El sistema “dirigido”, un grupo *objeto* o *receptor*, es decir, personas que lo hayan solicitado o no, son objeto de un programa cuyo fin es el cambio de uno omás aspectos de su modo tradicional de vida.

2. El sistema “director”, una *organización innovadora* , es decir una burocracia que es creada, presupuestada y equipada con el personal considerado apropiado para lograr los objetivos deseados; objetivos que representan el cambio de comportamiento de los miembros del grupo objeto.

3. El contexto de interacción, es el punto de contacto, generalmente un lugar específico, físico, donde los agentes de cambio de la organización innovadora se ponen en contacto con los miembros del grupo-objeto, usualmente desencadenando una serie de procesos que dan como resultado un cambio mayor o menor en las formas de comportamiento de éstos. (También pueden ocurrir cambios en la organización innovadora, aunque es posible que éstos sean menos marcados).

Estos temas, en el orden arriba señalado, son la esencia de los tres capítulos siguientes.

LABOR DEL ANTROPOLOGO

I. Estudio de los conceptos

George M. Foster

*Tomado de
Culturas tradicionales y cambios técnicos,
pp. 228-268. México, 1980.*

Los PROGRAMAS de desarrollo tecnológico funcionan con mayor precisión y alcanzan mayor éxito cuando se conocen los patrones socio culturales y las premisas, valores y motivaciones tanto de los miembros de la clase innovadora como de los pueblos receptores, y cuando la dinámica social del escenario del proyecto se comprende y utiliza para la planeación y las operaciones. Si este axioma es aceptado por los planificadores de los programas que tienen los recursos y el deseo de recopilar dicha información, ¿cómo logran obtenerla? Hay algunos planificadores y técnicos especializados que parecen conocer casi instintivamente lo que pueden y lo que no pueden hacer en una situación determinada; y esta institución se agudiza con la experiencia sobre el terreno. Pero tales personas son la excepción; la mayor parte de los planificadores y técnicos no tienen una penetración innata para anticipar las consecuencias del cambio dirigido, ni los resultados totales de su obra. Los prejuicios etnocéntricos que debemos a nuestras culturas tienen que ir desvaneciéndose poco a poco. La dimensión socio cultural del cambio

planificado se parece un poco a la gramática del idioma; existe, y es fundamental, aunque no la percibimos, pero no caemos en cuenta de ella hasta que le dedicamos nuestra atención. Y, aún después de reconocida, cuesta trabajo y estudio dominarla.

Los antropólogos y otros científicos de la conducta han llevado a cabo muchas investigaciones sobre los pueblos receptores en los programas de cambio cultural dirigido, y en este libro se presentan ejemplos representativos de esos trabajos. Al hacer esos análisis, también hemos considerado con cierto detalle el escenario de la interacción -la dinámica del proyecto mismo- en donde entran en contacto los innovadores y las personas receptoras. En consecuencia, tenemos una idea bastante clara de cómo recopilar la información necesaria y cómo entregar esta información a los consumidores definitivos; los planificadores, administradores y especialistas técnicos. Lamentablemente, como se señaló en el capítulo precedente, casi no tenemos experiencia para llevar a cabo estudios análogos en las burocracias innovadoras, y aún menos en convencer a los planificadores y administradores de que estos análisis pueden ser auxiliares muy constructivos para su trabajo. Hasta donde conozco, no existe un sólo análisis de una misión de asistencia técnica norteamericana en un país extranjero, ni se han hecho estudios intensivos en ninguna parte de las operaciones en Washington de la Agencia para el Desarrollo Internacional.

No se necesita ir muy lejos para darse cuenta de por qué se han llevado a cabo tan pocas investigaciones sobre las organizaciones innovadoras. En primer lugar, aún entre muchos científicos de la conducta, se aprecia poco la importancia práctica de dar igual valor al estudio de las burocracias de asistencia técnica. En segundo lugar, está dentro de la condición humana suponer que los problemas que aparecen en los proyectos de desarrollo se encuentran “allá” en las culturas receptoras. El trabajador profesional en un programa de acción puede ver con facilidad, muchas maneras que la cultura del grupo con el que trabaja determinará cómo la gente reaccionará ante él. Se percata de los patrones de autoridad y como los conceptos de función en el grupo afectarán los

modos en que él debe dirigir los mensajes o pedir cooperación. No es difícil ser tolerante y objetivo al estudiar a otros.

Pero no es fácil para un técnico o un administrador aceptar el hecho de que una comprensión de sus actitudes, valores y motivaciones es tan importante para producir el cambio con éxito. Es doloroso darse cuenta que implícitamente aceptamos suposiciones que tienen poca validez más allá de la tradición y que los puntos de vista profesionales los hemos adquirido sin espíritu crítico. No es fácil para el técnico o el administrador admitir que la manera en que considera su trabajo y cómo lo desempeña están condicionados por cosas tales como la forma en que percibe su papel dentro de la burocracia a la que pertenece, el modo en que reacciona ante sus supervisores, y cómo trata con sus colegas y con aquellos con que laboran bajo su dirección.

En otras palabras, los burócratas no se muestran muy ansiosos en aceptar que pueden ser estudiados con resultados útiles. Tampoco, en la mayoría de los casos, desean que se les observe y se les hagan preguntas mientras desempeñan sus tareas cotidianas. Aún cuando se les entreviste con mucho tacto, y aún cuando ellos hayan sido bien informados con respecto a los motivos del estudio, pueden surgir fricciones y situaciones molestas. Para algunos de ellos el simple hecho de que se hagan preguntas indica la sospecha de que su trabajo no es satisfactorio; esto ocurre principalmente con aquellos que saben que los antropólogos con frecuencia han criticado el trabajo de los técnicos. Para la mayoría de los empleados en una burocracia parece demasiado sutil la línea que separa la evaluación de su trabajo y la investigación desinteresada.

Por estas razones, este capítulo y el siguiente se basan principalmente en análisis antropológicos hechos tanto en las culturas receptoras como en una parte de los programas de cambio dirigido. Estas son las fuentes que debemos explotar para obtener los principios generales del cambio y establecer guías sobre la manera en que los científicos sociales pueden ser más efectivos en dichos programas. Espero que en el fu-

turo tengamos la experiencia necesaria para describir como el antropólogo trabaja entre sus compañeros sociales y profesionales, con planificadores y administradores de programas, en el contexto total de las burocracias de que forman parte.

Antropología protoaplicada

Al trabajar en un programa de desarrollo, el científico de la conducta utiliza formalmente los conceptos teóricos, las metodologías de investigación y los datos reales del campo de la antropología, la sociología y la psicología, para facilitar el cambio en los programas con objetivos determinados. La expresión “utilizada formalmente” es la clave de las características únicas del método de las ciencias de la conducta, porque a través de la historia hombres de gran percepción han utilizado el conocimiento cultural, social y psicológico para llevar a cabo cambios en la conducta de grupos de personas. Pero no hacían uso formal de conocimientos específicos, aunque sabían que hacer para lograr sus objetivos. Algunos de estos ejemplos resultan muy interesantes para aquellos de nosotros que trabajamos en programas internacionales de desarrollo.

Con la conquista española de América, el cristianismo se implantó con éxito en la mayor parte de las tierras descubiertas, porque la iglesia estaba familiarizada con la táctica a seguir para introducir cambios culturales. Curas y frailes aprendieron el idioma de los indios, para poder entenderse con ellos y estudiar las formas paganas que querían extirpar. Construyeron templos en los emplazamientos donde antes se levantaban los santuarios y adoratorios indígenas, y fomentaron la identificación de los dioses paganos con la Virgen María y los santos. En estas actividades, la iglesia no hacía más que seguir las lecciones que aprendió en siglos anteriores en Europa, cuando, durante la expansión del cristianismo primitivo por las tierras mediterráneas, las divinidades paganas fueron transformadas, muchas veces, en nuevas entidades, mediante un proceso de sincretismo.

Beda el Venerable registra uno de los ejemplos más antiguos de una táctica sociocultural destinada al cambio cultural dirigido. En su historia eclesiástica del pueblo inglés habla de la nueva conversión de Inglaterra, a fines del siglo VI, por misiones procedentes de Irlanda, y reproduce parte de una carta del papa Gregorio el Grande al abad Melito, en 597 o 598, que puede servir como texto moderno sobre la utilización del saber cultural psicológico para lograr lo que uno pretende.

Cuando dijo te llevé ante nuestro reverendo hermano el obispo Agustín, dile lo que ya hace mucho tiempo tengo pensado en mi interior sobre la causa de los ingleses. Consiste en que no se destruyan los templos de los ídolos que hay en ellos, que se bendiga agua y se rocíen con ella dichos templos, se erijan altares y se coloquen reliquias. Porque si estas iglesias han de hacerse bien, es necesario que se cambien de la adoración de los diablos al servicio del Dios: pues mientras la gente no vea profanados sus templos, acaso (perdonando su error) se sientan impulsados a frecuentar más sus lugares acostumbrados, para honor y servicio de Dios. Y, puesto que están acostumbrados a sacrificar bueyes a los demonios, deben seguir haciendo la misma matanza ahora, aunque con una finalidad mejor. Por tanto, se les permitirá que, en los días de la consagración y en estas solemnidades de los mártires hagan templetos de enramadas en las cercanías de sus iglesias y, celebrando juntos las fiestas de cierta manera buena y religiosa, maten ahora, para agasajarse a sí mismos, en loor a Dios y acrecentamiento de la caridad, los bueyes que antes solían ofrecer en sacrificio a los demonios: y así, reservándoles algunos deleites exteriores, acaso se sientan más impulsados hacia los deleites interiores de la gracia de Dios. Porque es, sin duda alguna, imposible que hombres tan profundamente hundidos en costumbres perversas, carezcan de repente de cometer todos sus abusos. El que se afana por ascender a un lugar alto, sube paso a paso, no a saltos. [Hereford, 1935: 56-57]

El padre Gregorio dio muestras de su talento al protegerse contra posibles críticas de la iglesia, apelando al procedimiento, tan valioso hoy como entonces, de justificar el cambio que se proponía introducir, mediante ejemplos y precedentes religiosos anteriores:

Así los hijos de Israel que estaban en Egipto, nuestro Señor les era bien conocido. Sin embargo, toleraba que le hiciesen sacrificios, consagrándole animales que, de otro modo, habrían ofrecido a los demonios, como estaban acostumbrados a hacer en la tierra de Egipto, y que, modificando su intención, abandonasen algunos y conservasen otros de sus antiguos sacrificios: esto es, que todavía siguiesen ofreciendo los animales que acostumbraban. Pero, al ofrecérselos al verdadero Dios y no a los demonios, no debían realizar los mismos sacrificios en todos los detalles, como antes. [Hereford, 1935-57.]

Más de mil años después, un primer ministro español demostró un conocimiento comparable de cultura y de psicología al realizar un cambio de algo que estaba obstaculizando el cumplimiento de la ley. En distintas ocasiones de la historia española, había tratado el gobierno de prohibir, como medida policiaca, que, lo mismo los hombres que las mujeres, se cubriesen la cara con los esbozos de sus capas, con el ala caída de sus chambergos o con chales y pañuelos. En 1766, el rey Carlos III, aconsejado por su impopular primer ministro el siciliano Esquilache, dictó una real orden prohibiendo a los soldados y empleados del gobierno llevar capa larga y sombrero de ala ancha, orden que luego se extendió al público en general. La protesta que dio lugar se conoce en la historia con el nombre de Motín de Esquilache, que terminó con el destierro del aborrecido extranjero. Su sucesor español, el conde de Aranda, derogó la orden, aunque veía con simpatía aquellas restricciones de la indumentaria. Logró su propósito fácilmente y sin violencias, convirtiendo la capa larga y el sombrero de ala ancha en el uniforme oficial del verdugo público (Altamira, 1949: 443-444).

En 1857, el misionero anglicano William Duncan empezó a trabajar entre los indios Tsimshian, en la costa septentrional de la Columbia Británica. Comprendió enseguida que no sólo tenía que entender su lenguaje, sino también la cultura y el sistema de relaciones interpersonales que estructuraban su sociedad. Es particularmente digna de notar la forma en que procedió, por su reconocimiento de los problemas

de percepción de las distintas culturas. Cayó en la cuenta de que había aspectos de la metafísica cristiana que, profesados literalmente en los servicios y en la predicación, podrían ser interpretados por los indios de manera muy diferente a como él se proponía hacérselos entender. Como en algunas prácticas religiosas de los tsimshian había ritos de canibalismo, Duncan no quiso hablarles del sacramento de la Cena del Señor. Temía que no comprendiesen bien la distinción entre símbolos y sustancia. Además, como trataba de extirpar el hábito del alcohol entre sus seguidores, creyó que darles vino en un servicio sagrado contribuiría a desorientarlos y a echar a perder su obra. Igualmente, debido a la gran importancia que daban los indios a la categoría y las clases sociales y a los símbolos externos del rango, a todo lo cual se oponía el misionero, no quiso llevar la indumentaria de sacerdote anglicano, por temor de fomentar, más que desarraigar, las diferencias sociales. También evitó las pinturas y esculturas religiosas, porque recelaba que el símbolo podía adquirir carácter de talismán a los ojos de sus catecúmenos.

Aquellas ideas poco ortodoxas de Duncan alarmaron a sus superiores, y fue sustituido en su aldea, el año 1877, por un clérigo regular que tenía menos intuición cultural. La prudencia de Duncan quedó demostrada casi inmediatamente. Había quitado trascendencia al concepto del Espíritu Santo y a la aceptación de la revelación directa, por la importancia que tenía entre los tsimshian la posesión corporal por espíritus mitológicos, que hacía conducirse a los posesos como en trance y en forma muchas veces inhumana. Poco después, su sucesor empezó a predicar un cristianismo más ortodoxo, con lo cual varios conversos empezaron a tener éxtasis, manifestando que habían sido testigos de milagros, que habían visto a Cristo en la cruz y que habían conversado con el Espíritu Santo. El contagio se extendió a otros terrenos, y los indios empezaron a cantar y danzar. En pleno trance, algunos prometían dar el poder de Dios, que portaban en sus manos ahuecadas en forma de cuanco, a quien lo desease, tradición directa de la costumbre indígena de impartir la posesión de los espíritus en el culto de la iniciación (Barnett, 1942).

Antropología contemporánea aplicada

En contraste con estos ejemplos de una ciencia primitiva de la conducta, el antropólogo o sociólogo moderno que trabaja en un proyecto dirigido, utiliza conscientemente los datos más importantes, los conceptos teóricos y las técnicas de investigación que conoce. En un programa concreto, el antropólogo, que se dedica a la especialidad del autor, procura analizar las características fundamentales de la sociedad y de la cultura a la que ha sido enviado; se esfuerza en comprender las premisas, motivaciones y valores de los miembros de la burocracia que se propone modificar, y trata de aprender los tipos de interacción de ambos sistemas. Aporta un cuerpo de teorías que le proporcionan el marco para un análisis. Utilizando la teoría, lo mismo que la información concreta que tenga o adquiera, hace lo posible por anticipar cuál va a ser el alcance total del cambio si da resultados su programa, o bien, por el contrario, procura adivinar los cambios mínimos que deben producirse en una cultura para que tenga éxito un proyecto. Investiga las barreras sociales y culturales que se oponen al cambio, propone la forma de neutralizarlas, y decide que motivaciones o estímulos, de la índole que sean, pueden utilizarse directamente para ayudar a la gente a decidir si acepta o rechaza las innovaciones proyectadas. Espera poder ayudar a los miembros del grupo innovador a comprender mejor las consecuencias de sus actividades y la forma en que su organización y sus valores influyen en la tarea que va a desarrollar.

¿Pero cómo realiza el antropólogo su misión? ¿Cómo pasa de lo general a lo concreto? ¿De que manera traduce los conocimientos culturales y sociales en formas concretas que puedan utilizarse en un programa de desarrollo internacional de salubridad o de comunidades? Lo primero que hay que observar es que no existen reglas detalladas para la aplicación del saber antropológico en tales situaciones. No hay guías pragmáticas y pormenorizadas para indicar que teorías particulares o que datos específicos valen para determinados problemas y la forma de atacarlos, es esencial para los científicos de la conducta, si han de tener éxito en el proyecto que emprendan. En todos los campos hay un ele-

mento artístico que debe estar presente para obtener buenos resultados. El antropólogo tiene que estar bien cimentado en la teoría social y cultural, para aplicar los principios de su ciencia; debe dominar una cantidad considerable de información concreta; y ha de ser sensible a la más amplia gama posible de estímulos en su trabajo sobre el terreno.

Tres contribuciones antropológicas

Hecha esta observación, pudiera decirse que el antropólogo aporta tres valores importantes a cualquier programa: 1) un punto de vista o una ideología; 2) un conocimiento de los hechos; y 3) las técnicas de investigación adecuadas al caso.

El punto de vista es algo por este estilo: No hay cultura que sea del todo mala ni del todo buena. Básicamente, todas las culturas son más o menos buenas; de otra manera, no habrían sobrevivido. El antropólogo tiende, por su preparación, y quizá por su temperamento, a buscar lo bueno en una sociedad, entendiéndose por bueno la capacidad de la sociedad para satisfacer las necesidades y aspiraciones de todos sus miembros sin poner en peligro las de otras sociedades. El antropólogo no se opone al cambio, pero tampoco lo aprueba necesariamente por sí mismo. Cree que el verdadero progreso debe surgir y desarrollarse sobre los valores buenos ya existentes en una cultura, y determinarse en función de lo que se parezca al modo de vida norteamericano.

Este punto se ilustró en un seminario celebrado en la Escuela de Salud Pública de la Universidad de California, donde estudiamos en varias sesiones el problema de la dieta en relación con la cultura. Los estudiantes de países extranjeros que trabajaban en los problemas de la nutrición nos indicaron cuales eran las dietas típicas de sus países respectivos. Comparados con los niveles del Consejo Nacional de Investigación, los panoramas no eran muy alentadores. Había gran escasez de alimentos como leche, frutas cítricas, carnes y vegetales. En vista de las

limitaciones económicas que existían en general, la mayor parte de los estudiantes creían que la dieta alimenticia adecuada para sus pueblos no podría obtenerse hasta después de muchos años. Entonces, con la ayuda de la doctora Ruth Huenemann, profesora de nutrición para la salud pública, y sin consultar directamente las normas del Consejo Nacional de Investigación, tratamos de mejorar las dietas empleando únicamente los alimentos que se cultivaban y podían producirse fácilmente en cada país. Pronto averiguamos que, aunque había grandes fallas en todas las dietas, ninguna era verdaderamente mala. Todas podían ser mejoradas considerablemente dentro de las limitaciones económicas de cada nación, operando a base de lo ya existente y sin tratar de acercarnos a los niveles alcanzados en los Estados Unidos. Con este criterio, los miembros del seminario comprendieron que podía resolverse bastante bien un problema que parecía desesperado.

El conocimiento de los hechos que el antropólogo aporta a un programa de acción es a la vez teórico y trascendental. Consta de un conjunto de teorías generales sobre la sociedad y la cultura, y particularmente sobre los procesos de cambio -como los que se describen en capítulos anteriores- que tiene validez para numerosas culturas y, además, de datos concretos sobre los valores culturales de la región en que van a realizarse el trabajo. Así, el antropólogo que se incorpora a un programa de desarrollo de comunidades o de salubridad en América Latina es, ante todo, un antropólogo general. Además, es de suponer que ha leído un buen número de monografías y artículos sobre la cultura iberoamericana, conoce algo sobre la historia y la geografía de la comarca y, en general, no ignora las características fundamentales de las sociedades y culturas de la región, procedentes de África o de Asia. Si ha realizado una buena investigación antropológica fundamental sobre la zona en que va a llevarse a cabo el proyecto, el antropólogo estará en condiciones de cumplir con eficiencia su misión específica.

Las técnicas de investigación que aporta a los problemas que encuentra sobre el terreno son los métodos corrientes de la ciencia social, consistentes en entrevistas, planes de trabajo, censos y cuestionarios. La

más importante de ellas es la que los sociólogos llaman entrevista de “extrema abierto” y los psicólogos entrevista de “profundidad”. Es un método intensivo mas bien que extensivo. Se basa en la hipótesis de que los datos detallados tomados de diez informantes tienen más valor que los superficiales aportados por un centenar. Además, supone que la gama de factores que afectan a un problema nunca puede ser determinada totalmente por anticipado. La manera de averiguar lo que tiene importancia es encontrar informantes que estén dispuestos a hablar, guiarlos de buena manera, pero, sobre todo, darles libertad para que se expresen y digan cuanto saben. Después de haber explorado la tensión de un problema de esta manera, es conveniente tratar de sustanciar los datos por medio de un interrogatorio. ¿Consiste el problema en que el público no responde a la nueva clínica establecida en una zona pobre? Lo que tiene que hacer entonces el antropólogo es llamar a distintas puertas o procurar que se le presenten en unos cuantos hogares. Con paciencia para sostener largas horas de conversación general, orientada, pero no forzada, hacia el tema de la clínica, llegará a tener información sobre las convicciones y actitudes de la gente en cuanto a salubridad, los tipos de autoridad dentro de la familia, las horas de trabajo de los padres, sus problemas económicos y muchos otros factores que pueden servirle de índice. Sólo después de haber determinado así el volumen especial del problema, puede procederse a preparar cuestionarios, hacer planes y tomar notas de las reacciones.

Los pasos iniciales

Cuando al antropólogo se le confía una misión específica, debe intentar dos cosas:

1. Determinar la relación de la institución o de los elementos que intervienen con el sistema total de la cultura. Teniendo presente que la cultura es una unidad integrada y funcional, debe averiguar la naturaleza de los fenómenos que está estudiando, como se combinan con el

resto de la cultura, y cuáles son sus funciones. Si se trata, por ejemplo, de un programa sanitario, primero tiene que indagar cuáles son los conceptos de enfermedad y salud, y que función o funciones desempeña la enfermedad. En un programa de vivienda, debe averiguar cuáles son la naturaleza y la función de una casa, lo que significa para sus moradores, cómo se relaciona con la estructura familiar, las actividades económicas, las normas de la hospitalidad, etc.

2. Determinar los tipos de relaciones personales que existen entre todos los individuos que participan en un programa. Esto supone el conocimiento no sólo de la estructura social del grupo, sino también de las nuevas relaciones que se desarrollan entre el grupo y la organización que intenta introducir innovaciones desde fuera.

El antropólogo empieza por utilizar sus conocimientos generales. Está preparado para decir, en general, cuales son las funciones distintas de la vivienda, de la familia, de la enfermedad y de la agricultura, así como la proporción de individuos que saben leer y escribir en una situación sociocultural del tipo determinado. Pero este análisis general no pasará de cierto límite. Tiene que proseguirlo, trabajando sobre el terreno, para determinar las características peculiares y únicas de dicha situación. Sólo entonces puede asesorar con seguridad..

Este proceso puede verse claramente con el ejemplo de un proyecto hipotético para mejorar el estado mísero de la vivienda. El antropólogo empieza por hacer preguntas muy generales y, acceso, demasiado obvias: ¿Cuál es el tipo de vivienda en la zona en cuestión? ¿Cuál es la función de una casa? ¿Qué ideas tiene la gente de la finalidad de la vivienda? He aquí algunas de las respuestas en un sitio donde se guardan los alimentos y se sostiene a la familia; proporciona comodidades para bañarse y asearse; permite vivir independientemente; es un lugar que se presta para la acción familiar recíproca en el trabajo y en el recreo; quizá sirva de satisfacción estética; acaso es una forma de conseguir prestigio; tal vez allí se satisfacen funciones religiosas. Estas contestaciones, y muchas otras, pueden ser utilizadas en un momento determinado.

Pero si queremos verdaderamente comprender lo que es una casa y sus funciones económicas, sociales y de otra índole, tenemos que estudiar ejemplos concretos y observar la forma en que cada habitación y cada servicio son utilizados, el tiempo que se pasa allí o se le dedica, los tipos motores, o sea los movimientos físicos que acompañan al empleo del equipo y del mobiliario, la relación del trabajo con las zonas de recreo y toda una serie de cosas por el estilo.

Estudio de un caso mexicano

Un análisis dirigido por Isabel Kelly da idea de la manera en que puede llevarse a cabo, sobre el terreno, una valoración general de un problema de la vivienda. La secretaria de Salubridad de México se propuso mejorar, a través de la sección de Servicios Médicos Rurales las viviendas de diversas comunidades ejidales de La Laguna, región situada en los estados septentrionales de Coahuilla y Durango. Los elegidos son colectividades rurales formadas por tierras comunales que fueron distribuidas después de la Revolución Mexicana, que empezó en 1910. A veces, las tierras están cultivadas en común, pero es más frecuente que los lotes sean distribuidos individualmente para que cada ejidatario los cultive como quiera.

La doctora Kelly y sus colaboradores mexicanos realizaron el trabajo principal, durante siete meses, en el ejido de El Cuije, a unos veinticinco kilómetros de Torreón. La colonia constaba de 57 familias ejidatarias, con derecho a la tierra, y un total de 356 personas; además había casi el mismo número de familias sin derechos. El poblado estaba construido irregularmente. Las casas eran de adobe con pisos de tierra; los techos estaban hechos de barro y cañas sobre vigas; las pequeñas ventanas se cerraban con hojas de madera y no tenían cristales. Los servicios sanitarios eran escasos: sólo la mitad de casas tenían agua corriente en los patios, y las familias restantes se surtían en las fuentes públicas. No había retretes en absoluto. La basura y los desechos se arroja-

ban a la calle, sin más. En una casa había una ducha de agua fría, pero, en general, los hombres se bañaban en las acequias de riego y las mujeres en tinajas, en sus hogares. Los pequeños animales domésticos andaban a su antojo por dentro y fuera de las casas.

Como la doctora Kelly había vivido muchos años en México y había estudiado su cultura en numerosas situaciones locales y, además, sus colegas eran mexicanos, el grupo sabía bastante sobre la cultura mexicana fundamental. Por otra parte, estaban convencidos de la conveniencia de construir a base de lo que ya existía. Pero no se había hecho un estudio antropológico en esta parte de México, ni se había dirigido la investigación hacia los problemas de la vivienda concretamente, en ninguna comarca del país. Consecuentemente, era necesario proceder a estudiar a fondo las cosas. Durante los primeros diez días, los antropólogos estuvieron visitando familias, se hicieron de amigos entre el pueblo y, en una serie de entrevistas abiertas, empezaron a ir delineando los objetivos. Aprendieron muchas cosas sobre la naturaleza y funciones de las casas, y sobre los usos sociales a que se destinaban. Estas observaciones les sirvieron de guía para preparar un cuestionario detallado, que constituía el marco estadístico para el análisis y los asesoramientos. Pero no tardó en verse que hacía falta mucho más que un mero cuestionario sobre vivienda y que, a fin de cuentas, los estudios comprendían datos sobre técnicas y actitudes agrícolas, cuidado de animales domésticos, presupuestos familiares, problemas de la nutrición, vestido, clasificación del trabajo dentro de la familia, creencias y costumbres tradicionales médicas, organizaciones políticas y sociales de la comunidad, relaciones de los ejidatarios con el gobierno nacional, y una porción de aspectos por el estilo que, a primera vista, tenía poco o nada que ver con la vivienda. Para resolver los problemas de la vivienda, hacía falta, sin duda alguna, conocer una parte muy extensa del campo cultural.

El análisis de las cincuenta y siete casas estudiadas proporcionó datos de importancia. En cuarenta y cinco de ellas, la cocina servía, además, de comedor; en trece, de cuarto de estar; en diez, de dormitorio, y en seis de almacén de productos agrícolas. En las viviendas que tenían

cuarto de estar, la dependencia se usaba muchas veces para dormir, algunas para comer, y otras para almacén de productos agrícolas. Indudablemente, había que tener presente la pauta directriz de habitaciones para diversos usos, al planificar el mejoramiento. En cuanto a mobiliario, el primer lugar lo ocupa una cama, por lo menos; así se observó en las cincuenta y siete casas; el segundo lugar lo ocupaba un ropero, como el que había en el 85 por ciento de las viviendas; y el tercero, un aparador de comedor, como el que tenían el 75 por ciento. En el 66 por ciento de los hogares había radios; y en el 50 por ciento, máquinas de coser. La mitad de las cocinas tenían estufas de petróleo, y todas ellas fogones de adobe, generalmente con campana y chimenea. Entre los utensilios de cocina, estaban el metate, vasijas para el agua, unos cuantos basares, cacharros de cerámica colgados de las paredes, cuchillos y cucharas, etc. Casi siempre, las cocinas estaban en desorden considerable. Se lavaba la ropa en las acequias de riego o en las artesas de madera colocados en los patios. Todas las familias tenían animales domésticos, que no solo eran de utilidad práctica, sino que también les servían como ahorros (es decir, podían ser vendidos en un momento de apuro) y como propiedades de prestigio, sobre todo cuando se trataba de caballos. El maíz se almacenaba en graneros temporales levantados en los patios, y los aperos se tiraban en cualquier espacio vacío.

Después de verificado el análisis de la forma y usos de las casas, se preguntó a las cincuenta y siete familias cuál creía que era la vivienda ideal, sin perder de vista las limitaciones económicas del momento. Esto reveló lo importante que es trabajar con la gente, y no sólo planificar para la gente. Por ejemplo, los antropólogos estimaban que debían instalarse agua corriente en las cocinas, por la comodidad que suponía, pero las amas de casa se pronunciaron casi unánimemente por que se pusiese en el patio. Los caños goteaban -y así ocurre, sin lugar a dudas, por lo que eso sería un verdadero problema en la cocina. También creían los antropólogos que les convendría tener facilidades para el almacenamiento permanente del maíz, pero resultó que prefirieron el tipo desmontable por que así disponían de mayor espacio en el corral cuando no tuviese existencias .

Con todos estos datos, se hicieron recomendaciones generales al ministerio:

1) Las casas deberían de mirar hacia el sureste. Así, estarían protegidas contra el frío y el viento del invierno y contra el sol sofocante de las tardes de verano .

2) Los lotes deberían ser de 20 por 30 metros .Se reconocían que estas medidas eran más pequeñas de lo que seria deseable, pero la gente prefería más bien estar un poco apretado que expandirse demasiado por una tierra cultivada que tenia valor .

3) Deberían utilizarse materiales tradicionales de construcción, por su economía y por que con ellos sabían identificarse los interesados; pero con pisos de cemento y ventanas más grandes mejorarían las condiciones higiénicas .

4) La unidad mínima debiera constar de cocina y el comedor, dormitorio, cuarto de estar, y porche cubierto afuera. Este corredor equivaldría a una tercera habitación: es ideal para muchos tipos de trabajo y, en el buen tiempo podrían dormir ahí algunos miembros de la familia.

5) En cuanto a servicios de saneamiento, se recomendó que se instalase un solo caño en el patio, por las razones indicadas, y que el agua se distribuyese por la propiedad con una manguera. Para lavar y bañarse, al principio se juzgó conveniente combinar una ducha con un lavadero, puesto que ambos requerían agua y drenaje, y se utilizaban a distintas horas. Pero ocurrió que estos servicios no tenían relación ninguna entre sí, según la manera de pensar de la gente. Además, a las mujeres les gustaban lavar al aire libre, bajo un cobertizo, y no en un cuartucho húmedo. Así, en las recomendaciones finales, se pensó en un pequeño cuarto de ducha con un tanque de agua en el techo, para que se calentase ligeramente con el sol .La ropa se lavaría en una sencilla pila de cemento bajo un cobertizo. Se recomendó un evacuatorio, con un sencillo tanque séptico para el drenaje.

6) El plano de la cocina se modificó para proporcionar más espacio destinado a almacén y anaqueles, y se aconsejaron mostradores de distinta altura para diferentes usos. Por ejemplo, se muelen más cómodamente poniéndole el metate sobre un apoyo de altura media entre el piso y el fogón de adobe .

Este modelo fundamental era variable por que podían añadirse más habitaciones, según las necesidades y las disponibilidades económicas; en el se emplean los materiales y conocimientos tradicionales de la construcción; satisfacía las necesidades sociales básicas, y no violentaba ningún valor conocido. La mejora de la vivienda a base de esta información tiene muchas más probabilidades de dar resultado que si el problema se resuelve exclusivamente desde el punto de vista arquitectónico y económico (Kelly, 1953) .

La investigación de los problemas de la salud

El papel social de la enfermedad

Con muchos ejemplos tomados del campo de la salubridad puede ilustrarse como el antropólogo debe cumplir su misión y analizar los factores culturales, sociales e interpretaciones de una situación concreta . El estudio más amplio y detallado es el que hizo Margaret Clark sobre el enclave mexicano-norteamericano de la ciudad de San José, California. Se plantea como un experimento para ver de que manera podría utilizarse el conocimiento científico social en los programas de educación sanitaria para minorías étnicas de los Estados Unidos y, en general, con el objeto de señalar los problemas y conflictos que hacen más difíciles de satisfacer las necesidades médicas entre estos individuos que entre los blancos norteamericanos nativos. Un comité formado por un profesor de salud pública, el director de educación sanitaria del estado, y el departamento de salubridad del condado en que se desarrollaba el trabajo, y tres antropólogos, se puso al frente de la tarea.

Reuníase el comité periódicamente durante los dieciocho meses que duró el estudio, para enterarse de los informes sobre sus progresos, hacer recomendaciones para el trabajo futuro y lograr la más perfecta integración posible de los objetivos médicos y sociales.

Se reconoció que la salud, la enfermedad y los mecanismos para devolver la salud se relacionaban íntimamente con la cultura total de un grupo. En consecuencia, la señorita Clark consagró al principio sus esfuerzos a lo que se llama en antropología un “estudio de la comunidad”, en el cual se trazan las normas básicas de su vida: su estructura social, sus actividades económicas, sus valores religiosos, las relaciones del grupo con los organismos gubernamentales locales, sus actitudes y valores básicos, etc. Sólo contando con un estudio así, según se creía, podían analizarse adecuadamente los problemas sanitarios. Después la señorita Clark realizó una investigación a fondo sobre las ideas que tenía la gente sobre la salud y la enfermedad. ¿Qué es salud? ¿Cómo se define? ¿Cómo se conserva? ¿Por qué cae en enfermedad la gente? ¿Qué se hace por devolver la salud a los pacientes? ¿Quiénes se dedicaron a curar y qué preparación y técnicas tienen? ¿Qué parte toma la familia en las decisiones sobre el tratamiento médico? En general, se observó que las contestaciones a estas preguntas respondían a las creencias y prácticas médicas descritas minuciosamente en los últimos años con respecto a la América Latina. Pero el grupo de *Sal Si Puedes* vive, y a vivido durante mucho tiempo, en un medio norteamericano, bajo la influencia de los servicios urbanos de la salubridad norteamericana y de sus leyes sanitarias. Va trasculturándose poco a poco según el modo de vida norteamericano, aunque el progreso es desigual e interrumpido. Por tanto, se vio que el conocimiento de las ideas que los latinoamericanos tenían sobre la salud y enfermedad iba a ser útil para la investigación, aunque las soluciones importantes se encontrasen en el trabajo sobre el terreno local.

Una de las partes más interesantes de la información se refería a la manera que, según se vio, la enfermedad contribuía a consolidar las relaciones dentro de la comunidad, por medio de la publicación y casti-

go de los delitos sociales, proporcionando un escape, aprobado socialmente, de las censuras al comportamiento indebido, y dando importancia al estado de transculturación. Una vez, cierta esposa joven que iba a ser madre por primera vez, reprendió a su marido por volver borracho a casa. El la golpeó y la echó del hogar, dejándola en medio de la lluvia. Sus padres se la llevaron a la curandera de la localidad, la cual la trató para que el bebé no naciese con una “enfermedad de miedo” a consecuencia del disgusto. En circunstancias normales, esta trifulca doméstica no hubiese llamado la atención. El marido se había prevalido de su prerrogativa de macho; había pasado una noche con sus amigos, y su mujer lo había humillado al reñirlo. De no haber estado encinta, nadie se hubiese enterado de la paliza. Pero, como ponía en peligro de la vida de su bebé, la esposa se granjeó el apoyo y las simpatías de la comunidad. El hombre terminó por reconocer su error, dio toda clase de explicaciones y volvió de nuevo con su esposa.

En otra ocasión, una mujer tenía seis hijos tuvo que acoger en su casa al hermano cesante de su marido, que llegó con su mujer y cinco hijos. Con quince bocas que alimentar a base del jornal de un solo obrero, la deuda fue creciendo en la tienda de comestibles, hasta que le retiraron el crédito. Haciendo honor a los valores mexicanos, profundamente arraigados, de la hospitalidad y de las obligaciones mutuas entre los miembros de una familia, la mujer reconoció y aceptó el deber que tenía para con los parientes de su marido. Sin embargo, le daba miedo no disponer de suficiente comida para sus hijos y, por otra parte, el hacinamiento en la casa había llegado a ser casi intolerable. Empezó a tener taquicardia, disnea y sudores, síntoma que la curandera definió como “miedo”. Descargada de la obligación de atender a la familia de su cuñado por una condición socialmente sancionada -o sea, la enfermedad- los forasteros no tuvieron más remedio que marcharse. Si no hubiese perdido la salud, se le habría tenido por egoísta y se habría achacado a falta de hospitalidad cualquier queja que hubiese exteriorizado sobre los parientes de su marido.

La enfermedad puede ser también una protesta contra la transculturación. A una anciana, ingresada a un hospital contra sus deseos, se le prescribieron duchas diarias después de superar la fase aguda de su dolencia. Trató de oponerse, porque tenía costumbre de bañarse menos frecuentemente en tina; pero no se le hizo caso. Al volver a su ducha, poco después, “le dio un mal aire” que, en su opinión y en la de su familia, fue resultado de la práctica peligrosa de las duchas diarias. Aquella dolencia le conquistó la simpatía de su familia, gracias a la cual fue dada de alta prematuramente y llevada a su casa para cuidarla como era debido. (M. Clark, 1959: 198-202).

Terminado su estudio, pudo la señorita Clark hacer entender mucho mejor al personal sanitario del condado las razones del comportamiento sanitario de los mexicanos-norteamericanos. Además, estaba en condiciones de formular una serie de recomendaciones concretas para corregir algunos de los problemas frente a los cuales se veían los obreros en aquella situación sanitaria intercultural. Referíanse dichas recomendaciones a problemas de comunicación y económicos, al conflicto entre los adelantos médicos modernos y las ideas de la gente, a cuestiones relacionadas con la definición de la enfermedad, al pudor y a la modestia, a la hospitalización y a la distinta manera de entender las funciones médicas (M. Clark, 1959: 218-219).

Funciones de soporte en un hospital rural griego

La importancia de comprender las complejas relaciones interpersonales que existen en cualquier situación, se explica claramente en un breve artículo de Friedl sobre cierto hospital de la Grecia campesina. Tradicionalmente, dice, han considerado la hospitalización como si la familia quisiese desprenderse del enfermo; a pesar de esta actitud, han surgido durante los últimos años, en la Boecia rural, pequeños hospitales particulares de diez y veinticinco camas, y la gente de las aldeas van acudiendo cada vez más al hospital, para dar a luz y para curarse de

enfermedades graves. Los médicos dueños de esos hospitales han estudiado en Atenas y, muchos, en el extranjero. En cambio, las enfermeras son muchachas de la localidad, instruidas por los médicos.

La doctora Friedl nos describe un cuarto de enfermos: hay una cama de hierro centra cada una de las paredes que forma el cuadro con la de la puerta, cada cama está cubierta con la ropa llevada por la enferma que la ocupa. En el centro de la habitación, de unos cuatro metros de lado, hay cinco parientes de una de las enfermas, sentados en el suelo, al rededor de una manta, sobre la que se ven los restos de una merienda. A la cabecera del lecho de una joven paciente, el marido calienta macarrones en un hornillo colocado sobre una mesita y va dándoselos a su mujer cuando está a punto. El marido y la hija de la tercera enferma están de pie junto a su cama, mirando lo que pasa en la habitación. Dos de las pacientes llevan prendas para dormir, y la otra está tendida en la cama, completamente vestida.

Lo poco serio de este tratamiento difiere notablemente del que se dan en los hospitales modernos de Atenas; y, sin embargo, la doctora Friedl advierte que estas condiciones técnicas y sociales son las que más idealmente se prestan a resolver el problema de introducir mejores atenciones médicas en las zonas campesinas.

Estas escenas de hospital y el tipo de atención que allí se dispensa significa un estado intermedio entre el tratamiento de la enfermedad en casa y en un hospital. Los mismos valores y actitudes de la cultura griega se advierten en ambas situaciones, y su presencia en un momento de crisis no queda impedida por internarse en el hospital [Friedl, 1958: 25.]

Los griegos creen que el compañerismo humano es un bien absoluto y que, por el contrario, la soledad es desagradable y debe evitarse aún cuando la gente esté bien. Así es como, cuando alguien se siente en estado vulnerable que representa la enfermedad, tiene particular importancia que lo acompañen sus parientes a todas horas. Como la familia es la que desempeña estas trascendentales funciones sociales y psicoló-

gicas, la presencia de familiares, día y noche, en los hospitales, cubre la función latente del consuelo emocional. Este consuelo es esencial para los enfermos griegos, porque se sienten inútiles y creen que estorban cuando la enfermedad les impide cumplir con sus deberes corrientes en el hogar (Friedl, 1958:26). Las atenciones de los miembros de la familia, la comida preparada en casa y la sala llena de gente -todo ello considerado como una maldición por la enfermera educada en Occidente- contribuyen a aliviar el posible sentimiento de aislamiento y de desplazamiento del hospital. La doctora Friedl afirma que estas prácticas hospitalitarias improvisadas se ajustan de muchas maneras a las recomendaciones que hace la ciencia social moderna en el sentido de dar mayor flexibilidad a los métodos tradicionales norteamericanos de las atenciones que deben dispensarse en un hospital. “Lo que un análisis minucioso ha indicado ser un método conveniente para el cambio consciente, planificado y gradual, ha sido desarrollado, sin querer, por estos doctores [griegos] bajo las diversas presiones de su compleja cultura” (Friedl, 1958: 27).

Relaciones sociales en una organización innovadora

El ejemplo final que vamos a exponer muestra como afecta a un programa la red de relaciones sociales existentes en la organización innovadora, y como los cambios administrativos pueden reflejarse en él. En un grande y excelente centro de salud de Santiago de Chile, dotado de una amplia gama de servicios curativos y preventivos, al director le pareció que un programa bien planificado de educación sanitaria debía ser el primer paso para mejorar la salud de su zona, cuya población estaba integrada principalmente por familias de los más bajos niveles socioeconómicos. Según el plan del centro, los médicos, que generalmente empleaban dos horas al día en ver pacientes, tenían que inculcarles, durante su visita, los principios de la higiene y de una vida sana. Sin embargo, casi todos los médicos estimaban que su misión era, más bien, de reconocimiento del enfermo y de administración de los servicios curativos que se necesitasen.

Las enfermeras tenían que suplementar la medicina preventiva de los doctores y desarrollar la enseñanza sanitaria. Hacíanlo viendo a los pacientes después que los médicos los habían visto, explicándoles e inculcándoles sus instrucciones, y visitando a los enfermos en sus casa. Como los doctores eran de alta categoría social y los dolientes pertenecían a la clase humilde, era escasa la comunicación que existía de ordinario entre ellos; por lo tanto, tenía bastante importancia la aplicación de las instrucciones hechas por las enfermeras. Además, los clientes se sentían mejor cuando, después de visitar el centro sanitario, su amiga, la enfermera, iba a verlos en su casa.

Pero cuando el director no pudo recabar los servicios de educadores sanitarios fijos para realizar su programa ampliado de instrucción, decidió relevar a las enfermeras de sus obligaciones clínicas y dedicar toda su jornada de trabajo a la visita de hogares, quedándose con una sola para el mínimo inevitable de quehaceres clínicos. Creyó que este cambio era esencialmente un traslado administrativo y una “modificación técnica” de las tareas de las enfermeras. Sin embargo, produjo importantes alteraciones en el tipo de relaciones entre los pacientes y el personal del centro. La educación sanitaria de las clínicas padeció, porque los médicos, de cualquier modo no mostraba mucho interés por este aspecto de su trabajo, ya no tenían el apoyo de las enfermeras. El contacto entre médicos y enfermeras consistía principalmente en los informes sobre los enfermos, lo cual hacía que se retrasasen, a veces durante meses, las atenciones complementarias a los pacientes.

Las enfermeras, en general, recibieron con agrado el nuevo arreglo; a caso les gustase liberarse de la dependencia inmediata de los médicos, que consideraban el trabajo de ellas como suplementario del suyo propio. Por otra parte, observaron que los pacientes acudían al centro con menos confianza que antes. Al no ver allí a su amiga la enfermera, que los visitaba en sus casas, se sentían desplazados y no sabían como conducirse. Además, sin la función intermediaria de las enfermeras, no comprendían tan bien las instrucciones del médico, ni la cumplían con la misma confianza y, a veces, se iban sin molestarse en surtirse las recetas.

Cuando se terminó el estudio, era todavía demasiado pronto para asegurar si estas pérdidas se compensaban con los resultados beneficiosos de una visita domiciliaria más intensiva. Sin embargo, es evidente que la estructura social del centro de salud fue un elemento vital en la suma de factores que contribuyen a la eficiencia de una organización, y que lo que parecía ser un cambio administrativo de rutina, tuvo consecuencias más importantes de lo que había previsto (Simmons, 1955b).

XI. LABOR DEL ANTROPÓLOGO: ETAPAS DE ANÁLISIS

También puede estudiarse la misión del antropólogo y de los demás científicos de la conducta humana en los programas de desarrollo tecnológico, a la luz de una serie de operaciones. El proyecto de ayuda técnica tiene un comienzo, un período de planeamiento, otro de operaciones y, quizá, todavía uno más, dedicado a pasar revista o valorar las lecciones aprendidas, haciendo un análisis que sirva de orientación para el futuro. La posición tecnológica del antropólogo incorporado a un programa así, es la misma en todas las etapas, pero lo que haga y las soluciones que dé a los problemas, dependen de las circunstancias particulares en que se encuentre. Para mayor claridad, explicaremos la labor del antropólogo en las cuatro etapas que llevan los títulos siguientes: 1) estudio previo, 2) confección del plan, 3) análisis constante, y 4) valoración.

Estudio previo

Cuando se prepara un proyecto de desarrollo, deben recogerse datos para que su desenvolvimiento pueda hacerse de manera inteligente. El volumen de investigación que el antropólogo debe realizar en esta etapa dependerá, en gran parte, de la intensidad de investigación básica cultural que se haya llevado a cabo previamente en la zona en cuestión. Cuando el antropólogo, incorporado, digamos, a un proyecto de salubridad pública, tiene ya una idea regular de la estructura social de la zona donde éste va a desarrollarse, de sus aspectos económicos, de su sistema de valores y de las ideas y costumbres médicas de sus habitantes,

puede dedicarse inmediatamente a los puntos concretos que sean más importantes para dichos proyectos. Su labor consistirá en utilizar el conjunto de datos culturales y sociales de tipo general disponibles, determinar la información concreta que se necesitaba, y luego, procurar llenar estas lagunas. Con unas cuantas semanas de estudio previo, y a veces menos, le bastará.

Pero, si se conoce relativamente poco sobre la cultura y la sociedad de la zona en cuestión, el antropólogo necesitará mucho más tiempo de estudio e investigación para obtener los mismos resultados, porque tendrá que explorar los valores generales de la vida allí, antes de resolver los problemas concretos. Por eso la investigación antropológica básica es ya importante, si se quiere utilizar con fruto a los antropólogos en programas orientados. Lo que ya se conoce constituye un capital científico; forma una meseta de saber sociocultural, que permite mayor rapidez en el trabajo que si se partiese de un llano al nivel del mar. El científico de la conducta está en condiciones de trabajar con mucho mayor rendimiento en un programa de ayuda técnica, digamos, en México o en la India, que en Afganistán o en Nepal, por la sencilla razón de que ya se ha verificado una buena investigación básica en los países citados en primer lugar, en tanto que apenas se ha hecho muy poco en los segundos. La investigación general o básica -es decir, no dirigida a la solución de problemas concretos- es también muy importante porque, hasta que se conoce un proyecto de desarrollo, no es posible caer en cuenta de todos los factores interesantes.

Desgraciadamente, a la mayor parte de los funcionarios gubernamentales les cuesta trabajo comprender la necesidad de fomentar y apoyar la investigación fundamental básica de la ciencia del comportamiento. Quieren soluciones concretas a problemas concretos, y a toda prisa. Se comprende fácilmente su posición: están presos en el presupuesto anual. Tienen que mostrar resultados para justificar la continuación de las asignaciones, y los fondos dedicados a trabajos que no van a producir beneficios hasta varios años después, parecen una inversión menos atractiva que los que arrojan ganancias inmediatas. A pesar

de esto, si se quiere apoyar los programas de ayuda técnica con la colaboración de la ciencia del comportamiento, las organizaciones que corren a cargo de estas actividades tendrán que costear un mayor volumen de investigación básica,

Por tanto, se comprenderá que la naturaleza del estudio previo antropológico depende de las investigaciones que se hayan realizado anteriormente. Si es poco lo que se ha hecho, el estudio previo no podrá ser diferente de la investigación básica. Si es mucho, el estudio previo deberá concretarse inmediatamente en los objetivos del proyecto propuesto. La labor de Isabel Kelly y de sus colegas, descrita en el capítulo anterior, está situada en el punto medio entre estos dos polos. Al principio, creyó que podía estudiarse la vivienda de El Cuije casi con exclusión de los demás aspectos de su cultura, debido a lo que ya se conocía. Pero esto resultó ser cierto sólo en parte porque El Cuije es una zona subcultural del México, pasada por alto en casi todos los estudios anteriores. Así, su estudio, que duró siete meses, abarcó las técnicas agrícolas, los presupuestos familiares, los tipos y división de trabajo dentro de la familia, los factores políticos y muchos otros aspectos que resultaron importantes para la tarea que iba a desarrollarse. Al mismo tiempo, desde el principio, esta investigación se encaminó específicamente hacia el terreno de la vivienda, dedicándose escasa atención a aspectos como el folklore, la música, las costumbres religiosas y los ritos funerarios que, por interesantes que fuesen, tenían poco que ver con las finalidades del proyecto.

Barnett describe un estudio previo de tipo distinto. Woleai, grupo de veintitrés islotos entre los que queda formada una gran laguna, situada entre Truk y Palau, sirvió a los japoneses de base aérea durante la segunda Guerra Mundial. Cortaron cocoteros y árboles del pan para instalar las posiciones militares, las mujeres fueron evacuadas a otras islas y los hombres puestos a trabajar. Al terminar la guerra, los islotos estaban pelados en gran parte, extensiones considerables de terreno excelente habían quedado cubiertas de coral y cemento, y sus posibilidades agrícolas habían menguado notablemente en comparación con el pe-

riodo anterior a la guerra. Cuando los habitantes volvieron a sus islas, estaba claro que esperaban de la administración norteamericana un programa de ayuda y asistencia.

En 1950 se envió allí a un grupo de técnicos para estudiar la situación e informar sobre ella. El antropólogo tenía que dar cuenta de las condiciones sociales, económicas, políticas, religiosas y educativas de la zona y determinar las necesidades de asistencia que envolvían a sus pobladores. Averiguó que las penalidades comunes que habían sufrido los nativos se tradujeron en una comunidad de alto grado de integración, y vio el realismo con que había procedido para producir y distribuir alimentos. Pero, aunque habían concretado sus necesidades fundamentales a una petición de mayor ayuda alimentaria, se observaba que distaba mucho de morir de hambre. En consecuencia, el antropólogo recomendó que no se enviaran cantidades excesivas de arroz y conservas, porque ello contribuiría a que esperasen más remesas en el futuro. Expresó la convicción de que lo que más necesitaban los isleños eran ingresos de dinero, como los que habían tenido en los tiempos de los japoneses, y que esto debía lograrse mejorando la agricultura e introduciendo otros alimentos que pudiesen cultivar los nativos (Barnett, 1956: 94-95).

Labor del antropólogo: etapas de análisis. Confección del plan

Con un conocimiento general de la zona y, teóricamente, con un estudio previo encausando a los problemas específicos, el antropólogo debe estar en condiciones de anticipar, a grandes rasgos, las consecuencias probables de cualquier proyecto. Y, al mismo tiempo, de fijar el mínimo de condiciones previstas para el éxito del cambio, o señalar los problemas imprevistos que pudieran convertirse en barrera. Al planificar las actividades, el antropólogo hace una investigación de los sistemas empleando particularmente su concepto de cultura como unidad integrada, en que una dislocación o alteración afectaría a toda una se-

rie de factores distintos y sería afectada por ellos. El agente occidental de ayuda técnica que presta servicios en una aldea de la India, acaso estima que la boñiga de buey va a tardar mucho en resolver los problemas de fertilización del campo. El antropólogo, por otra parte, considerará la situación en su totalidad. Señalará que el estiércol tiene muchos usos, además del de fertilizante, para los cuales a caso no haya suficiente con la pequeña cantidad de que se dispone. Se emplea como combustible para guisar, y su lenta combustión característica lo hace particularmente importante para preparar el ghee, manteca líquida utilizada en una porción de alimentos. El abono animal es importante para amasar el barro con que se construyen las casas, y hasta sirve, en pequeña cantidad, para fumar la burbujeante pipa narguile en torno a la cual celebran sus tertulias los hombres. En consecuencia, menos de la mitad del estiércol producido por las vacas de la aldea se emplea como abono (Marriott, 1952: 265).

La planeación en un programa de erradicación del paludismo en México

Aunque se han solicitado más los servicios de los antropólogos para las actividades de planeamiento que para el estudio previo, podemos citar muy escasos ejemplos de informes que expliquen cómo se han hecho las cosas exactamente. Isabel Kelly y su colega, el antropólogo mexicano Héctor García Manzanedo, nos refieren uno. La sección de estudios experimentales de la secretaría de Salubridad de México les confirió el estudio del programa gubernamental contra la malaria -parte de un proyecto mundial en realización para erradicar esta plaga- y la redacción de un informe sobre la manera de dar más eficiencia a las operaciones. Verificaron esta investigación sin trabajar sobre el terreno, a base nada más del conocimiento general que ambos antropólogos tenían de México. Primero examinaron los mapas de las zonas infectadas y, luego, los supusieron a otros en que se mostraba la distribución de la población indígena del país. Así se vio que muchas de las regiones más infectadas eran también las zonas de más densa población indígena, es-

tando ésta frecuentemente integrada por diversos grupos monolingües de diferentes idiomas. Estos hallazgos sugirieron que, en dichas partes del país, había problemas de comunicación más graves -y, por tanto, mayores gastos por individuo- que los que había calculado en los planes hechos por los médicos.

Para combatir el paludismo hace falta tomar muestras de sangre, y los antropólogos indicaron que hay una resistencia generalizada entre muchos indígenas, así como entre los mestizos rurales, a permitir que se les saque sangre. A veces esta oposición se basa en que creen que su sangre puede ser utilizada para operaciones de brujería y hechizos contra la víctima, de conformidad con los procesos mágicos de inferir algún mal a cualquier parte del cuerpo para que después reaccione en el cuerpo mismo. En otras zonas, la oposición se debe a la creencia de que la sangre no puede renovarse, por lo cual, cuando la persona pierde parte de ella, se debilita proporcionalmente en su fuerza y en su vigor sexual. En estas partes, los antropólogos sugirieron que, quizá, podría hacerse a la fuerza la extracción de sangre. En cambio, aseguraron que en regiones como Yucatán y Quintana Roo, la extracción es parte de la terapéutica tradicional para el diagnóstico de las enfermedades, por lo cual estimaban que allí habría menos resistencia.

A base de las observaciones llevadas a cabo donde se había combatido antes la malaria habían llegado a la conclusión de que los insecticidas producen muchas veces la muerte a los pollos pequeños, a las abejas y hasta a los gatos, lo cual se había traducido en resistencia al uso de aquellos desinfectantes por parte de los nativos. Los antropólogos encajaron la necesidad de explicar con mucho cuidado los efectos del DDT y de tomar las medicinas precisas para reducir al mínimo sus consecuencias nocivas secundarias.

También estudiaron el aspecto administrativo del proyecto y advirtieron que las trece principales zonas de operación se habían establecido, sobre todo, a base de la población. Cada una de ellas debía tener esencialmente el número de trabajadores y ser sometida al mismo plan

de ataque. Algunas de ellas eran relativamente homogéneas en cuanto a la población y no presentaban problemas especiales. Pero las que estaban integradas por muchos grupos distintos de indios, con frecuencia en comarcas remotas y aisladas, indudablemente iban a requerir mayor número de enviados, dotados de talento especial para tratar con los indígenas. En consecuencia, los antropólogos recomendaban que la organización contra la malaria recabase la cooperación del Instituto Nacional Indigenista, que ya tenía centros de desarrollo en muchas regiones del país. Expresaron su opinión de que los “promotores culturales”, que ya estaban operando y se habían conquistado la confianza de los indios (porque muchos de ellos eran indios también), tendrían un valor incalculable para ayudar en la campaña antipalúdica en estas zonas (García Manzanedo y Kelly, 1955).

Análisis constante

Potencialmente, el análisis constante es el área en que se han de desarrollar los mayores avances científicos y, por tanto, quizás el más a propósito para el antropólogo. En él, tiene, o debe tener oportunidad de comprobar sus hipótesis, viendo si sus predicciones se han realizado. Puede ver, inmediata y directamente, los resultados de la innovación, para estudiar, en consecuencia, en condiciones que se parecen mucho a las del laboratorio, el proceso total de aceptación o repudio de los nuevos elementos. Habla con los informantes, toma nota de sus actitudes y de sus reacciones. Está en condiciones de averiguar, con poco esfuerzo, a qué se debe el que la gente piense y se conduzca de esta o de la otra manera. Los técnicos que conocen su misión lo hacen también así, a veces. Sin embargo, de ordinario, tienen poco tiempo para ampliar su interrogatorio, aunque conocen las técnicas y sirven para ello. En este caso, el antropólogo idealmente debe convertirse en los ojos y los oídos del proyecto. Su sensibilidad para el desarrollo hace posible introducir modificadores en los planes mientras hay tiempo todavía para ello, y experimentar ideas nuevas o alteradas.

El antropólogo puede ser la primera persona en percibir las barreras a medida que éstas se desarrollan, y debe estar en posición de sugerir modos para convencerlas. Puede aconsejar experimentos con técnicas alternas y medir y evaluar la efectividad relativa de los métodos probados. Por ejemplo, ¿en la educación para la salud, deberá usarse el método en las películas, de las filminas, o de las marionetas? ¿Para comunicar las nuevas técnicas son superiores la radio y la televisión a otros métodos audiovisuales? El mejor método en una área de trabajo tal vez no pueda determinarse sino hasta que se han probado varios. El antropólogo (y otros científicos de la conducta) puede llevar a cabo experimentos controlados y dar respuestas bastante buenas a preguntas como éstas.

Un experimento en Ecuador

Como ejemplo, podemos citar un reciente experimento controlado en el Ecuador. Fue llevado a cabo para proporcionar información sobre la relativa efectividad de varios tipos de métodos de comunicación: radio, comunicaciones audiovisuales (incluyendo películas, proyecciones de transparencias, carteles, conferencias y demostraciones) y una combinación de los métodos. El objeto de la investigación fue comparar los impactos de los tres métodos para promover la construcción de letrinas y estufas sin humo, para fabricar mermeladas, y lograr que se aceptara la vacunación. En el área de prueba se eligieron seis aldeas. Tres eran controles, sin ninguna intervención fuera del anuncio del programa y la información de que se pondrían a disposición de los aldeanos los elementos y herramientas necesarios. En la cuarta aldea solamente se usó radio; en la quinta, únicamente recursos audiovisuales; y en la sexta, una combinación de ambos. El período inicial de dos semanas se usó para informar a la gente que estaba abierta la campaña y para invitarla a participar. La siguiente fase, de siete semanas de duración, estuvo destinada para continuar la motivación de la gente para participar, pero su principal propósito fue instruirla en las técnicas de las prácticas recomendadas. Al final de la campaña de nueve semanas se hizo un

recuento de los cambios en la conducta, y después de intervalos de tres y seis meses se hicieron comprobaciones para encontrar si se había dado algún cambio adicional y determinar hasta que grado se continuaban las nuevas prácticas.

El programa tuvo un éxito en las aldeas experimentales, donde se construyó un número significativamente mayor de estufas y letrinas y se fabricó más mermelada que en las aldeas de control, y en un número mayor de hogares (aunque no lo suficientemente elevado como para ser significativo) aceptaron la vacuna. Allí se aprendieron varias lecciones:

1. Contra lo que se esperaba, las campañas combinadas de radio y medios audiovisuales no tuvieron más éxito que las de radio o audiovisuales aisladas. Dado que los gastos de la campaña (por familia) se mantuvieron constantes en los tres enfoques, se concluyó que las comunidades alcanzan un punto de saturación más allá de lo cual no tienen impacto los esfuerzos de comunicación adicionales.
2. La radio persuadió a un número mayor de personas para participar de lo que se logró con el método audiovisual o mixto de radio y medios audiovisuales. En la aldea donde se empleó exclusivamente la radio, por lo menos en el 55 por ciento de los hogares se adoptó uno de los tres elementos “activos”, estufa, letrina, o fabricación casera de mermeladas, en tanto que en la aldea donde se emplearon medios audiovisuales este porcentaje fue de 39 por ciento.
3. Los datos sobre las actividades individuales muestran que la radio fue el medio más efectivo para promover la adopción de estufas, mermeladas, y vacunación, pero menos efectivo que los medios audiovisuales para estimular la construcción de letrinas. En la aldea donde se usó la radio, la construcción de letrinas constituyó solamente el 14 por ciento de las tres prácticas activas que se adoptaron, comprando con el 41 por ciento en la aldea donde se usaron medios audiovisuales. Los autores concluyen que, dado que el uso de las estufas y la confección de mermelada son actividades femeninas, y que las letrinas son construidas por los hombres, las diferencias se

deben a la exposición diferenciada a los medios de información. Las mujeres pasan más tiempo en el hogar, por lo que están más tiempo expuestas a la radio, en tanto que los hombres pasan más tiempo fuera de casa, con mayor potencial para la exposición a los esfuerzos audiovisuales.

4. Los autores también concluyen que la aparente superioridad del método audiovisual con respecto a la construcción de letrinas puede implicar que es el mejor medio para proyectos relativamente complicados y costosos donde están implicados detalles más técnicos.
5. Además, parece que el método audiovisual tuvo efectos más duraderos que la radio, ya que, durante el período posterior de nueve meses en que se evaluó el efecto de la información, a ese método se debió una proporción relativamente más elevada de actividad continua.

“Es obvio por estos resultados”, dicen los autores, “que los diferentes medios tienen diferentes usos óptimos” (Spector et al., 1971: 45). Claramente en una campaña nacional importante, experimentos iniciales como éste pueden proporcionar una guía efectiva para lograr el máximo impacto con el menor costo posible.

El estudio de un caso guatemalteco

Los administradores de los programas suelen pensar que los antropólogos son ante todo mediadores cuando hay problemas. Los antropólogos “conocen la cultura local”, por lo que cuando hay algo problemático, se les puede enviar para sacar las castañas del fuego. R. N. Adams refiere lo que sucedió cuando fue incorporado a un programa de salubridad en Guatemala. El Instituto de la Nutrición de Centro América y Panamá (INCAP) estaba realizando una investigación sobre la alimenta-

ción y la salud de varios poblados indígenas próximos a la capital de Guatemala. Constituía parte del programa el envío de alimentos para los niños de las escuelas, con objeto de determinar la manera de mejorar la dieta local, que parecía deficiente en proteínas. Además, se hacían reconocimientos físicos periódicos a los niños, a base de Rayos X y extracción de sangre. Para promover las mejores relaciones posibles con los aldeanos se confió a una trabajadora social guatemalteca la misión de visitar y prestar servicios en los hogares, y se estableció en cada aldea una clínica con una enfermera permanente, en la suposición (frecuentemente justificada) de que la atención de las necesidades de salud de todos los aldeanos ganaría amigos para el programa. Al principio todo fue ruedas; pero, después los pobladores de cierta comunidad empezaron a faltar a las citas, circularon rumores de que el proyecto era esencialmente político, los padres decían que se estaba haciendo daño a sus hijos, y el disgusto llegó a un punto en que parecía problemática la conveniencia de continuar la tarea.

Entonces se solicitaron los servicios de Adams para que estudiase el asunto. Después de realizar una investigación limitada, llegó a la conclusión provisional de que existían tres problemas principales: disensión y, especialmente, mala comunicación entre el personal del INCAP; una situación política nacional perturbada, que tenía repercusiones locales que afectaban negativamente el trabajo; y el bastante amplio programa de trabajo social, que había sido diseñado para ganar amigos, pero que, de hecho, atraía más problemas que colaboración.

Con respecto al primer problema, lo más interesante es que antes de la investigación el equipo de campo había culpado a los mismos indígenas por la falta de cooperación de éstos. En realidad, como dice Adams, “el problema se localizaba dentro de la organización del mismo equipo de campo, y los indios eran poco más que incómodos espectadores” (R. N. Adams, 1953: 11). Este es uno de los primeros casos registrados en los que se identificaron las limitaciones dentro de la misma burocracia responsable como un obstáculo principal para el cambio. Dado que las antipatías personales entre algunos de los miembros del

equipo habían negado a un punto en el que ya no podía comunicarse efectivamente entre sí, Adams asumió el papel de mediador entre los antagonistas hasta que se reunió un grupo de trabajadores más adecuado, a pesar del hecho de que nominalmente su papel era únicamente el de investigador.

Con respecto a los factores políticos, el problema estribaba en la existencia de dos grandes fracciones nacionales: un grupo pro-gobierno, que muchos pensaban que estaba dirigido por los comunistas, y un grupo anticomunista. Los indígenas, como católicos, eran anticomunistas. Desde el comienzo del programa, Adams y sus colaboradores encontraron que se les consideraba comunistas, una investigación basada en la creencia de que el INCAP, que en realidad es una organización internacional, era un órgano del gobierno. El equipo de campo resolvió el problema de una manera directa y pragmática. Sus miembros identificaron que aquellos individuos que difundían el rumor de que el INCAP era comunista. Tuvieron “conversaciones bastante fuertes”, con las personas implicadas, diciéndoles que mentían, que difundían informaciones falsas acerca de personas de buena reputación, y que al hacerlo en realidad ayudaban a los comunistas. Al mismo tiempo, se discutió abiertamente la campaña de rumores en los hogares de aquellos indígenas que se había mostrado amistosos con los trabajadores de la aldea. De este modo se resolvió el problema (R. N. Adams, 1953: 11).

El tercer problema -el de las consecuencias indeseables del programa de trabajo social- parece estar en oposición con la experiencia repetida de que un buen programa impulsa a otro. Este comprendía la adquisición de un verraco para mejorar la especie porcina local, la instalación de un gallinero municipal para desarrollar métodos demostrativos tendientes a mejorar la avicultura, la celebración de veladas sociales y otras actividades. Desgraciadamente, estas produjeron fricciones entre los aldeanos. Los maestros creían que el verraco les pertenecía, en tanto que los hombres de la localidad, que lo habían cebado, pensaban venderlo con ganancias. Los miembros del comité que habían ayudado a la instalación del gallinero municipal se consideraban con derecho a los hue-

vos, que vendían por su cuenta sin distribuirlos entre los posibles avicultores. Y, con frecuencia, las películas para las reuniones nocturnas no llegaban, o el equipo se estropeaba, con lo que la gente se ponía de mal humor. También la clínica originó problemas; las visitas del médico eran imprevistas o a horas imprevistas, y los servicios no respondían a las expectativas de la gente. Al retirarse el programa de bienestar social y reducirse los servicios clínicos, se extirparon las causas del descontento, facilitando de este modo la concentración en el programa de la alimentación (R. N. Adams, 1953: 12).

Pero todavía quedaban en pie otros problemas, esta vez relacionados con las ideas populares sobre cuestiones médicas. La investigación cubrió que la resistencia a dejarse a extraer la sangre se basaba en la creencia de que no puede regenerarse, porque cada persona tiene una determinada cantidad de ella para toda su vida y, si pierde parte, queda debilitada para siempre.

Cierto informante dijo al antropólogo que los aldeanos no les cabían en la cabeza cómo los médicos, que alardeaban de saber curar a la gente, andaban extrayendo la sangre a los niños pequeños, debilitándolos. La debilidad hacía al individuo más vulnerable a la enfermedad, por lo cual la extracción de sangre era todo lo contrario de lo que debería hacer. El informante sacaba, en consecuencia, que éstos no debían saber gran cosa sobre el arte de curar a la gente. [R. N. Adams, 1955: 447]

Cuando se averiguó a que obedecía la resistencia a las extracciones de sangre, se tomaron medidas para desvanecerla, esto suponía, en parte, fijar la cantidad mínima de sangre que se necesitaba para las pruebas y tener cuidado de que no se extrajese ni una gota más. También suponía tomar sólo unas cuantas muestras cada vez, para evitar el impacto psicológico de la sangría en masa. Pero, además, había que aprovechar aquella idea de la gente. Como creía que la sangre indicaba el vigor o la debilidad de la persona, podía utilizarse como procedimiento para determinar la salud y resistencia a la enfermedad la salud y resistencia a la enfermedad de un individuo. En consecuencia, los trabajadores del programa empezaron a explicarles cómo la extracción de la sangre en

pequeñas cantidades permitía a los médicos calcular la salud del niño y tomar las medidas necesarias, si era enfermizo. Esta explicación convenció totalmente a la gente, y cuando, después de un intervalo de más de dos meses, hubo que extraer sangre de nuevo, apenas se observó oposición (R. N. Adams, 1955: 448).

Como lo ilustra este caso, la labor del antropólogo, en calidad de descubridor de problemas y solucionador de los mismos, puede ser sumamente inútil. Pero este se reduce, en el mejor de los casos, a remediar lo que está mal. Con un estudio previo más intenso y un planteamiento mejor, sería mejor disminuir considerablemente este papel.

Evaluación

La evaluación es uno de los trabajos más importantes que tienen que realizar los antropólogos que trabajan en programas de objetivos concretos. Consiste en estudiar un programa determinando a través de su historia, examinando documentos y, siempre que sea posible, entrevistándose con los individuos que han tomado parte en él, para obtener de esa experiencia lecciones y aprovecharlas en el planteamiento de la tarea a realizar. Suele encontrarse el antropólogo con un problema particular. No siempre han recibido los aspectos humanos del cambio tecnológico la atención que merecen; a eso se debe el que hayan fracasado muchos proyectos excelentes. Es así como el análisis de los hechos anteriores se convierte, muchas veces, en resumen de lo que salió mal, y no de lo que dió buenos resultados. Esto coloca al antropólogo en el papel de crítico, de lo que hace poco simpático al administrador, convencido -y con razón- de que el antropólogo no tiene por qué intervenir en los problemas prácticos de un problema en realización y, en caso de que intervengan, debería ser más tolerante. Infortunadamente, es cierto que la mayor parte de las actividades de la antropología aplicada son análisis de fracasos totales o parciales. No obstante, desde el punto de vista de la investigación científica, el éxito o el fracaso de un proyecto es algo incidental; lo importante es si puede aprenderse la lección

que ha de surtir efectos en el futuro. El ejemplo de evaluación que vamos a exponer se refiere a un intento a fondo para utilizar la ciencia de la conducta humana y a sus representantes en la valoración de los programas. Enseña, además, según creo, algunas lecciones provechosas que surgen de este tipo de trabajo.

Evaluación de los programas de salud en América Latina

Entre 1944 y 1952 la Institución Smithsonian envió a Latinoamérica profesores visitantes de la rama de las ciencias de la conducta para enseñar en instituciones de enseñanza superior y participar con los maestros e investigadores locales en estudios básicos sobre la cultura rural. Se han publicado hace poco dieciséis volúmenes sobre diversos aspectos de la vida latinoamericana. Ninguna de estas obras estaba orientada directamente hacia la solución de problemas específicos; pero, junto con otras investigaciones sobre la América Latina, constituían un excelente punto de partida para poner manos a la obra. Esta oportunidad se presentó en 1951, cuando el Servicio de Salud Pública de los Estados Unidos pidió cinco profesores de la Institución Smithsonian - cuatro antropólogos y un sociólogo- para realizar una evaluación a fondo de los primeros diez años de trabajos de salubridad realizados por el Instituto de Asuntos Interamericanos en cooperación con distintos departamentos rurales de salubridad (Erasmus, 1954; Foster, 1952; Oberg y Ríos, 1955; Simmons, 1955a). Los centros de salud pública, piedra fundamental del programa de diez años se seleccionaron como centros principales de la investigación, aunque también recibieron atención los hospitales y las instituciones de saneamiento del medio. De Washington no se mandaron cuestionarios fijos; cada científico tenía que determinar por su cuenta cómo debía cumplir su misión. El sociólogo (Simmons) dio particular importancia a problemas como el de la estructura social, las categorías jerárquicas de la profesión médica y los conflictos producidos por comprensión distinta de las funciones. Un antropólogo (Oberg), que tenía una larga experiencia gubernamen-

tal, se fijó especialmente en los problemas administrativos de la burocracia oficial de los Estados Unidos en cuanto a la preparación de su personal (y, dicho sea de paso, entonces desarrolló el concepto de choque cultural) para trabajar con los funcionarios del país extranjero en cuestión. Otra antropóloga (Kelly), formada histórica y etnográficamente, subrayó la importancia de la medicina y de los remedios populares, la dualidad urbano-rural reflejada en los aspectos del comportamiento, los problemas de las madres al atender las exigencias de sus maridos, etc. Los otros dos antropólogos (Erasmus y Foster) se concentraron sobre los factores económicos y los valores básicos del cambio. Habrá científicos de la conducta que reprueben la falta evidente de un plan en la investigación, pero esta misma flexibilidad inicial sirvió para delinear los parámetros del problema. Se intercambiaron los resultados preliminares, se definieron los problemas básicos, y se llegó a un acuerdo sobre la manera de obtener datos comparativos de siete países.

Localizáronse dos zonas principales de problemas: 1) la calidad y naturaleza de las relaciones interpersonales, sobre todo entre los pacientes y el personal de salubridad, aunque, también, entre este mismo personal; y 2) el conjunto de creencias, actitudes y prácticas asociadas con la salud, la enfermedad, la prevención de la enfermedad, y sus remedios en el sentido más amplio posible, “la medicina popular”.

Así se averiguó, por ejemplo, que los pacientes del centro de salud notaban frecuentemente la falta de tacto y diplomacia del personal médico. Parte del problema se debía a las ideas conscientes de clase y categoría que están muy extendidas en la América Latina, donde no se estima que los individuos situados en un nivel inferior merezcan las mismas consideraciones que los iguales o los superiores. Pero, en otros casos, la brusquedad aparente era completamente involuntaria y producida por el deseo de la enfermera o del educador sanitario de realizar a fondo una tarea profesional (e impersonal), como lo ilustran las experiencias de las enfermeras latinoamericanas de salud pública (véase p. 187). La conducta “adecuada” del personal sanitario producía en los pacientes una sensación de frialdad e indiferencia al verlos hacer determinadas cosas. Además se quejaban de las largas esperas en los centros de que las

horas de visita estaban fijadas atendiendo a la conveniencia de los médicos y enfermeras, y no a las necesidades de los pacientes. Finalmente, las madres se encontraban con que no se aceptaba en los centros de salud a los niños enfermos, o sólo se los aceptaba si habían sido registrados anteriormente. En los países en período de desarrollo (que también hemos llamado “de nuevo desarrollo”) las madres de escasos ingresos no distinguen fácilmente entre medicina curativa y preventiva, distinción que obedece a las necesidades y también a los intereses en juego de los profesionales de las naciones industrializadas. Consiguientemente, cuando los centros sanitarios -instalados, según se les había dicho, para mejorar las condiciones de salubridad- se negaban a ayudar a las madres que necesitaban sus servicios, éstas se formaban una menguada idea de unas medidas preventivas cuyos objetivos no entraban en su manera de pensar.

La mencionada investigación se contó entre las primeras en hacer destacar el hecho, ya reconocido en algunos países, aunque no en todos, de que no puede transplantarse un proyecto norteamericano de salud pública, por bueno que sea, sin más ni más, a otro país de diferentes niveles sanitarios, potenciales económicos y grupos de población. En Chile se adoptó la decisión de aceptar a todos los niños enfermos que fuesen llevados a un centro sanitario. Con eso se ganaron la confianza y la aprobación de las madres, las cuales, al ver atendidas sus necesidades, muchas veces se prestaban a aceptar servicios preventivos, aunque, no comprendiesen del todo su finalidad. Por otra parte, en los centros de salud de la ciudad de México, que al principio funcionaba según el modelo estricto de los Estados Unidos, rechazaban a los niños enfermos que no hubiesen sido registrados previamente. Estas situaciones mostraron una elevada proporción de abandono de los pacientes, en comparación con las de Chile; y su labor preventiva tuvo mucho menos éxito. La lección aprendida, y hoy aceptada generalmente, es que, en los países que están desarrollándose, son necesarios los programas médicos curativos de carácter público, para granjearse la confianza y buena voluntad que hacen triunfar a los programas preventivos.

Uno de los descubrimientos significativos de la investigación sobre la medicina popular (y esto se ha corroborado con los estudios realizados en otras partes del mundo) es que los pueblos que no han tenido mucho contacto con la medicina moderna establecen dos tipos de enfermedades: hay dolencias que, sin duda alguna, puede tratar un médico, como la neumonía, la frambesia, la fiebre amarilla y otras, que reaccionaban rápidamente a las maravillosas drogas de hoy; pero también las hay que el médico no puede curar, porque o no las conoce o niega su existencia. La gente suele atribuir estas enfermedades a causas mágicas o a otras fuerzas: entre ellas están el “mal de ojo”, “el mal aire”, “el miedo” y otras por el estilo. Se solicitan los servicios del médico en los primeros casos, pero no suelen consultársele los segundos. Téngase presente que si un padre sabe que su pequeño tiene “mal de ojo” y el médico le dice que no hay tal cosa, no es extraño que el hombre abrigue dudas de haber dado con el médico que necesitaba.

La investigación sobre los hábitos y creencias médicas populares colocó en primer plano un problema básico de todo el personal médico que presta servicios en países en período de desarrollo o en zonas donde muchos de sus clientes han tenido solo un limitado contacto con las prácticas médicas modernas. En el siguiente: ¿Hasta dónde puede llegar la transigencia del personal médico con las ideas sanitarias populares, si es que puede transigir? ¿Debe hacerse todo de conformidad con las normas clínicas vigentes en una ciudad norteamericana, o hay que modificar algunas prácticas que contradicen la creencia popular, por supersticiosa que ésta pueda ser? Vamos a exponer algunos ejemplos de los problemas que se han planteado y resuelto en cuanto a esto.

La gente rústica de muchas partes del mundo cree esencial para el bienestar de la madre y el niño destruir la placenta de una manera ritual. Con frecuencia la queman bajo las piedras del hogar. Sabemos que las mujeres que van a dar a luz y sus parientes se niegan, muchas veces, a internarse en un hospital, por el temor de que les ocurra algo malo si no se hace eso con la placenta. ¿Debemos proceder de forma que aprendan lo supersticioso de estas ideas, o arreglaremos las cosas para entre-

gar la placenta a la familia con el objeto de que la destruyan según la ceremonia tradicional? Esta última solución ha repugnado a algunos médicos, pero ha tenido éxito en muchas ocasiones. Al principio, la idea de dar a luz en el hospital encontró resistencia y oposición de parte de la gente, en los centros sanitarios prenatales, dotados de servicios sanitarios prenatales, dotados de servicios para alumbramientos, que se inauguraron hace poco en el noroeste de la Argentina. Pero después de adoptar la costumbre de entregar la placenta a la familia, la asistencia aumentó, en bastantes centros, del 20 al 50 por ciento. El doctor Carlos Canitrot lo atribuye a esta medida (comunicación personal del doctor Carlos Canitrot). En el norte de Nigeria creen que la familia debe tener no solo la placenta, sino, además, toda la sangre perdida durante el parto. Para atraer a las futuras madres al hospital, deben lavarse las sábanas y ropas de la cama y entregarse el agua a la familia, junto con la placenta (comunicación personal del doctor Adeniji Adeniyi-Jones). En el Salvador y otras partes de la América Latina, la gente del campo profesa una vieja creencia: el alumbramiento se facilita si la madre se pone o tiene debajo de la cama el sombrero de su marido, o si lleva a su camisa o su chaqueta. ¿Debe permitirse a la madre hacer algo de esto, si con la transigencia respecto a esta superstición, aumenta el número de las que se hospitalizan para dar a luz?

No es fácil la contestación a estas preguntas. Cada día son más los médicos que creen conveniente quebrantar algunas veces el mismo folclore médico y hasta lo que pudiéramos llamar superstición facultativa, hacer concesiones a las culturas locales. Por ejemplo, las tisanas inofensivas de algunas hierbas harían posible que las madres accediesen a dar agua a sus bebés que tuviesen diarrea, lo cual no harían por nada del mundo si se les prescribiese en forma de agua hervida. Y cuando el grupo cree que el 3 (o el 4) es un número de suerte, puede prescribirse una receta para cada tres (o cuatro) horas, o tres o cuatro veces al día, o en pequeñas unidades de tres o cuatro, etc. Cuando la dieta del hospital se opone a las ideas populares sobre alimento adecuado para ciertos estados, pueden introducirse modificaciones sin que se menoscabe la dignidad de la medicina. Las dietas post partum suelen ser es-

trictas y rigurosas en los medios rústicos, hasta el extremo de que el temor de verse las madres obligadas a comer alimentos estimados perjudiciales para ellas, las decide a no hospitalizarse. Si se averigua, por ejemplo, que el jugo de naranja está proscrito, pero puede utilizarse el de tomate, indudablemente debe aconsejarse y servirse a la madre éste último.

No puede determinarse hasta qué punto procede condescender con las creencias populares. En 1957, un rayo cayó sobre una palmera que se erguía en el patio de un sanatorio para tuberculosos en Tucson. Como el rayo tiene particular importancia en la religión de los indios navajos, dos pacientes de esta raza se alborotaron y abandonaron el sanatorio. El administrador del hospital, hombre que tenía intuición para los asuntos culturales, se llevó a un curandero navajo, provisto de todo su atuendo ceremonial para entonar los “cantos” y celebran los ritos que normalmente habría realizado en la reservación, para contrarrestar la mala influencia del rayo. Los canturreos y fórmulas del curandero llegaron a todas las dependencias del establecimiento a través del sistema de intercomunicación, de modo que todos los navajos hospitalizados oyeron la ceremonia y recibieron su bendición personal. Después de esto, ya nadie pensó en abandonar el hospital y pasó la crisis.

Pero hay también casos que demuestran lo contrario. En su calidad de miembros del equipo investigador de la Institución Smithsonian, Charles Erasmus se entrevistó con bastantes madres en un excelente y nuevo hospital de maternidad, de Quito, Ecuador, que después tuvo un gran éxito. Todas las madres criticaban al hospital por obligarlas a hacer determinadas cosas en contradicción con sus creencias: la comida no era adecuada, había que dejar las ventanas abiertas para respirar aire fresco, tenían que bañarse todos los días y limpiarse las uñas por obligación; y una serie de disposiciones rutinarias ponía en peligro, según ellas, su salud y la de sus bebés. Pero al preguntarles el doctor Erasmus por qué había ido al hospital, contestaron que los nenes nacidos allí eran mucho más sanos que los nacidos en casa. Así que, en este caso, la cultura popular arraigada desapareció como barrera para la acep-

tación de nuevas prácticas médicas (comunicación personal del doctor Charles J. Erasmus).

Este ejemplo en particular, así como otros hallazgos realizados en este proyecto latinoamericano de evaluación viene a confirmar lo que hace ya mucho tiempo aprendieron los agentes de fomento agrícola: una demostración espectacular constituye una de las maneras más eficaces para implantar la innovación. Esto no resulta excesivamente difícil en la agricultura. Sembrando y cultivando un campo de conformidad con procedimientos científicos comprobados, los beneficios suelen percibirse parcialmente a los pocos meses. En cambio, no hay manera de demostrar a las madres campesinas que sus pequeños se verán libres de sarampión, la tos ferina o la difteria, enfermedades de las que muchas madres están deseosas de que a sus bebés se vean libres. La gente instruida sabe leer las estadísticas y puede convencerse con sus propios ojos, pero esto no ocurre en todo el mundo. El hecho es que los valores de la medicina preventiva son casi imposibles de demostrar dentro de los límites actuales de la misma. En cambio, la medicina curativa produce resultados inmediatos y convincentes. El que ve cómo le desaparecen, después de una o dos inyecciones de penicilina, las úlceras de la pierna causadas por la frambesia, comprende que el médico es capaz de obrar prodigios.

Una de las cosas que hemos aprendido en los estudios de evaluación, es que la medicina preventiva puede aprovecharse de los éxitos espectaculares de la curativa. Cuando tomaba parte en la valoración de un programa de salubridad para la América Latina, me extrañó ver la cooperación general que las madres prestaban a una campaña de vacunación BCG antituberculosas que se realizaba en la ciudad de Temuco, Chile. Seis meses antes, estuvo apunto de desencadenarse una epidemia grande de tos ferina. Las vacunas estuvieron a la orden del día, los niños se sometieron a ellas, y la epidemia pudo ser dominada rápidamente. Las madres me dijeron que aquello fue prueba de que los médicos sabían lo que hacían cuando prescribieron la vacunación para prevenir la enfermedad; por eso, al solicitarles su colaboración a la campaña BCG, se prestaron de mil amores a cooperar.

Muchos importantes programas de desarrollo tecnológico, como el programa de desarrollo de la comunidad en la India, utilizan ahora a los científicos de la conducta para los trabajos de evaluación, con el objeto de incorporar ese conocimiento a la planeación y buscar un mayor éxito en los proyectos. Pero todavía queda mucho por hacer. Una de las deficiencias más importantes de trabajo valorador es que casi no se ha emprendido un estudio analógico y comparativo de las distintas culturas. Un gran caudal de experiencias yace sepultado en informes oficiales y oculto en las mentes de los trabajadores de dichos programas, quienes ni tienen tiempo ni poseen la preparación debida para exponer por escrito lo que saben, con objeto de que sirva a los demás. En ocasiones parece necesario descubrir las dimensiones socioculturales y psicológicas del cambio planeado, y establecen independientemente sus reglas en cada nuevo proyecto. Tenemos muy pocos mecanismos para poner a disposición del nuevo personal los conocimientos acumulados de los programas anteriores. A continuación presentamos una interesante excepción a esta regla.

La campaña contra los parásitos intestinales en Ceilán

Entre 1916 y 1922, la Fundación Rockefeller llevó a cabo en Ceilán una campaña contra la lombriz intestinal. Jane Philips (1955) ha descrito soberbiamente la historia de esta aventura precursora de la ayuda técnica en culturas distintas. Lo que yo encuentro fascinador, y desalentador a la vez, en este programa, es que casi todos los problemas que hubieron de resolver los proyectos posteriores de salubridad, se presentaron ya en Ceilán. Se averiguaron las consecuencias sociales y económicas de la ayuda técnica, y se acertó con la solución debida para los muchos obstáculos. Sin embargo, hasta que la doctora Philips, rebuscó en los informes y habló con quienes tomaron parte en dicha campaña, no parece haberse desarrollado esfuerzo ninguno de consideración para poner esta experiencia a disposición de los trabajadores de proyectos sanitarios. He aquí qué tipo de cosas se aprendieron en Ceilán hace más de cincuenta años.

Construyen barreras para el cambio de las sospechas sobre el gobierno, los falsos rumores, el carácter gratuito de los servicios, el bajo margen económico que dificulta la pérdida de un día o dos del trabajo de un trabajador, las ideas médicas populares en conflicto con la medicina occidental, y los diferentes conceptos sobre la función del que cura las enfermedades. Se averiguó que los servicios preventivos no eran bien comprendidos por la gente que tenía prisa por curarse, y se vio la importancia de un vasto programa médico (social y económico) cuando los pacientes se irritaban porque se les trataba de la citadas lombrices, pero no se atendía a sus úlceras que tenían en las piernas y a otras dolencias más penosas. Se pusieron al descubierto las falsas ideas culturales de los trabajadores técnicos al ver cómo aplicaban sus propios valores a una sociedad extraña, y se tomó nota de lo que molestó y desorientó a los norteamericanos la falta de agradecimiento con que los nativos respondieron a sus esfuerzos humanitarios.

Uno de los médicos se hizo amigo de los plantadores, y de tal manera fue víctima de los partidismos y porfías de estos por conquistar prestigio, que terminó por presentar la dimisión. Algunos de los que dirigían las actividades de la campaña intentaron expresar la idea norteamericana de la democracia en una camaradería campechana y cordial de hombre a hombre, que los indígenas no supieron interpretar, porque estaban acostumbrados a una conducta más o menos autoritaria de parte de los hombres cultos y educados. Los norteamericanos comprendieron que, por amistoso que fuera su proceder, siempre se los clasificaba de una manera u otra, entre los señores europeos. Tardaron bastante en caer en la cuenta de que se esperaba de ellos un comportamiento más solemne y hasta cierto grado autoritario.

Fueron para ellos duras de aprender las lecciones complejas de la cultura y de los procesos del cambio sociocultural. Los que planificaron el programa trataron de realizar una demostración sensacional del método científico para erradicar las lombrices en una pequeña comarca, y presentar así a la gente un ejemplo avasallador con que conquistase su cooperación a la solución de otros problemas sanitarios. Hasta el año

1924, cuando ya estaba para terminar la campaña, no se reconoció oficialmente que la eliminación de las lombrices debía ir íntimamente relacionada con otras actividades de salubridad, y ajustarse, además, a las condiciones sociales. Cuando los científicos de la Fundación Rockefeller comprendieron que no podían erradicar las lombrices en una zona concreta, debido a la multiplicación de factores que se concentraban en una sola enfermedad, orientaron su atención hacia un programa permanente de acción gubernamental y hacia los valores fundamentales de la salubridad rural en general.

La actividad posterior del programa Rockefeller se desarrolló a base de las lecciones prácticas aprendidas en Ceilán, y se adoptaron nuevas políticas teniendo en cuenta, cada día más, la relación recíproca que hay entre los problemas sanitarios, sociales y económicos. Pero, hasta que la doctora Philips llevó a cabo su estudio, esta experiencia de incalculable valor no se utilizó, en general, como guía de los trabajadores posteriores de los programas de salubridad, porque no se puso a su disposición y ha sido relativamente pocos los que la conocían. Así, también, las experiencias, igualmente valiosas, de los especialistas técnicos contemporáneos, quedan, en su mayor parte, sin aprovechar, debido a la falta de interés y a la carencia de un mecanismo que recoja, seleccione y exponga en forma utilizable las lecciones de las actuales campañas internacionales de asistencia técnica.

¿QUÉ ES LA ANTROPOLOGÍA APLICADA?

Marvin Harris

*Tomado de
Antropología cultural, pp. 549-593., sff.*

Desde la Segunda Guerra Mundial, un número creciente de antropólogos culturales se han implicado de manera ocasional o regular en investigaciones que tienen aplicaciones prácticas más o menos inmediatas. Se conocen como practicantes de la *antropología aplicada*.

El núcleo de la antropología aplicada consta de investigaciones encargadas por organizaciones públicas o privadas en espera de conseguir objetivos prácticos de interés para esas organizaciones. Entre estas organizaciones se cuentan departamentos y organismos federales, estatales, locales e internacionales, como los Departamentos de Agricultura y de Defensa de los Estados Unidos, el Servicio de Parques Nacionales, la Agencia para el Desarrollo Internacional, la Oficina de Asuntos Indios, el Banco Mundial, la Organización Mundial de la Salud, la Organización para la Alimentación y la Agricultura, diversos organismos dedicados al abuso de drogas, departamentos de educación y planificación urbana de importantes ciudades y hospitales municipales, por mencionar sólo unos pocos. Además, existen organizaciones privadas que han contratado o encargado a antropólogos que lleven a cabo investigacio-

nes prácticas orientadas hacia objetivos concretos, incluyendo importantes empresas industriales, fundaciones como Planificación Familiar y Consejo de Población, y diversas ramas de los Institutos Internacionales de Investigación agrícola de las Fundaciones Rockefeller y Ford (Chambers, 1985; Willigen, 1986).

Hay que hacer hincapié en que los antropólogos culturales no tienen el monopolio de la antropología aplicada. La antropología física, la arqueología y la lingüística, tienen también sus aspectos aplicados. Pero aquí sólo nos ocuparemos de los aspectos aplicados de la antropología cultural.

Investigación, teoría y acción

Aunque el sello distintivo de la antropología aplicada consiste en implicarse en una investigación destinada a conseguir un resultado práctico específico, la medida en que los antropólogos aplicados participan de hecho en coseguir el resultado deseado varía según los proyectos. En un extremo, el antropólogo aplicado puede haber sido encargado simplemente de desarrollar información que la organización patrocinadora necesita tener para tomar decisiones. En otros casos, se le puede pedir al antropólogo aplicado que evalúe la factibilidad de un programa planeado o incluso que esboce un conjunto más o menos detallado de planes para conseguir un objetivo deseado (Husain, 1976). Más raramente, el antropólogo, solo o como miembro de un equipo puede recibir el encargo de planificar, implantar y evaluar todo un programa desde el principio hasta el fin. Cuando los antropólogos ayudan a implantar un programa desde el principio hasta el fin. Cuando los antropólogos ayudan a implantar un programa, se dice que practican una *antropología de acción*.

Obsérvese que la separación entre antropología aplicada y no aplicada se va difuminando imperceptiblemente a medida que los intereses

teóricos y abstractos llegan a dominar objetivos específicos y concretos. A menudo es difícil trazar una línea entre investigación aplicada y no aplicada. Algunos antropólogos mantienen que la teorización abstracta puede interpretarse, en sí misma, como antropología aplicada si proporciona un conjunto general de principios a los que debe adecuarse cualquier programa de acción si se quiere que tenga éxito. Por ejemplo, las teorías generales sobre las causas del atraso campesino y de la pobreza urbana (ver pp. 388 y 622) pueden tener consecuencias prácticas de gran importancia aunque la investigación que subyace tras estas teorías puede no haber sido patrocinada por organizaciones con el objetivo expreso de eliminar (o perpetuar) el subdesarrollo y la pobreza urbana. La antropología aplicada que basa sus premisas en una teoría débil o totalmente incorrecta es una antropología mal aplicada (R. Cohen, 1985).

Además, debemos tener en cuenta que los antropólogos que se abstienen de implicarse en investigaciones patrocinadas, prácticas, orientadas a objetivos concretos, pueden tener fines prácticos atendiendo a sus descripciones y teorías, pero son incapaces de obtener apoyo de organizaciones adecuadas, para poner sus hallazgos al servicio de un uso práctico. Por ejemplo, el autor de este libro fue patrocinado por la Fundación Fork para llevar a cabo investigaciones sobre la naturaleza del cambio cultural y las relaciones de razas en la que entonces era la colonia portuguesa (1956-1957) de Mozambique. Aunque ni yo ni la fundación patrocinadora estábamos explícitamente interesados en un conjunto definido de objetivos prácticos, yo tenía por lo menos la esperanza de que los hallazgos serían de aplicación práctica para ayudar al pueblo de Mozambique a conseguir su independencia de Portugal. Intenté prestar esta ayuda publicando materiales que documentaban la naturaleza gravemente represiva y explotadora del sistema colonial portugués, con la esperanza de que el Departamento de Estado de los Estados Unidos se persuadiría, por consiguiente, de forma que llegara a cambiar su política de respaldo y suscripción de la perpetuación del gobierno portugués en Africa (Harris, 1958). Si el Departamento de Estado de los Estados Unidos hubiera deseado implantar una política más compren-

siva respecto al Africa portuguesa, yo hubiera tenido más interés por participar en programas de acción destinados a descolonizar Mozambique.

Irónicamente, el fundador del movimiento de liberación de Mozambique, doctor Eduardo Mondlane, era un antropólogo-sociólogo que recibió su nombramiento de Doctor en Filosofía de la Universidad Northwestern. Por consiguiente, se puede decir que Mondlane ha estado implicado en una forma de antropología de acción que ha influenciado mucho el curso de los acontecimientos en Africa del Sur. Se consideraba tanto un científico social como un líder político (Mondlane, 1969).

¿Qué nos pueden ofrecer los antropólogos que hacen antropología aplicada?

La efectividad de la antropología aplicada se ve soportada por tres atributos distintivos de la antropología general (véase Cap. 1): 1) libertad relativa respecto a los sesgos de etnocentrismo y occidentalización; 2) preocupación por los sistemas socio-culturales holísticos; 3) preocupación por los acontecimientos conductuales de tipo *etic* ordinarios así como con los de tipo *emic* de la vida mental.

1. *Delineación del etnocentrismo.* El antropólogo aplicado puede ser de ayuda para la organizaciones patrocinadoras al desenmascarar suposiciones etnocéntricas, ligadas a la cultura, que a menudo caracterizan a los contactos entre culturas y evitan que los programas orientados a los cambios consigan sus objetivos. Por ejemplo, los científicos agrícolas formados en Occidente tienden a menospreciar las formas campesinas de agricultura como atrasadas e ineficaces subestimando, por consiguiente, la sabiduría acumulativa incorporada en las prácticas antiguas que han pasado de generación en generación. La actitud de los expertos occidentales hacia la utilización de las vacas en la India es un

caso típico (ver p. 462). Los antropólogos son más dados a reservar sus juicios sobre una práctica tradicional como utilizar las vacas para arar campos, que un especialista poco entrenado podría desear automáticamente sustituir por tractores. De nuevo, los antropólogos aplicados tienden a ver que intentar modelar un sistema de suministro de atención sanitaria con el que los médicos formados en Occidente están familiarizados puede representar nada más que un intento de sustituir lo no conocido culturalmente por lo conocido culturalmente. Personal caro, hospitales costosos y lo último en electrónica, por ejemplo, no es necesariamente la forma de mejorar la calidad de los servicios sanitarios (Cattle, 1977: 38). Las nociones occidentales de higiene sugieren automáticamente que debe persuadirse a las madres a que no mastiquen los alimentos para ponerlos a continuación en las bocas de sus bebés. Sin embargo, se descubrió que en el caso de los indios pihoan del suroeste de los Estados Unidos, esa premasticación del alimento infantil era una forma eficaz de combatir la anemia por deficiencia de hierro, a la que están expuestos los niños que se alimentan exclusivamente con leche de su madre (Freedman, 1977: 8).

2. *Una visión holística.* A medida que una sociedad industrial se hace cada vez más especializada y tecnocrática (esto es, se ve dominada por expertos precisamente formados que tienen técnicas perfeccionadas y el uso de máquinas que otros no comprenden) la necesidad de una visión holística de la vida social se hace más urgente. En diversos campos (por ejemplo: educación, salud, desarrollo económico), ha existido una convergencia hacia la utilización de conjuntos estrechos de variables fácilmente cuantificables para verificar objetivamente la consecución o falta de consecución de los objetivos de una organización. Con demasiada frecuencia, sin embargo, el aumento de la verificabilidad viene acompañado de una pérdida en la “validez” (o <<significatividad>>). Las variables fácilmente cuantificables pueden representar sólo una pequeña parte de un sistema mucho mayor cuyo conjunto de variables (Bernard, 1981: 5). Por ejemplo, después de la Segunda Guerra Mundial, la industria automovilística de Estados Unidos descubrió que podía ganar más dinero fabricando coches más potentes y pesados sin

prestar demasiada atención a la cuestión de cuánto tiempo funcionarían los coches sin necesidad de reparaciones. Otros conjuntos de variables, concretamente las consecuencias ecológicas de la contaminación por emisiones de los automóviles, las condiciones políticas y militares que hicieron posible a los Estados Unidos gozar de precios bajos del petróleo, y la percepción por parte de productores de automóviles extranjeros de que existía un mercado para vehículos pequeños, eficientes con respecto al combustible, fiables y de larga duración, se consideraron improcedentes para la tarea de maximizar los beneficios de la industria del automóvil en los Estados Unidos. De ahí que lo que, en un contexto estrecho, aparecía como una medida altamente objetiva de éxito (elevados beneficios y dominación del mercado automovilístico de los Estados Unidos) se convirtiera, a más largo plazo, en un modelo desprovisto de validez.

Así, en lenguaje del sentido común, el holismo antropológico hace caer en la cuenta tanto de la visión a largo plazo como a corto plazo, de lo distante como de lo próximo, partes distintas a la que se estudia, y del conjunto así como de las partes. Sin estas perspectivas, incluso el proyecto es directo y simple en apariencia puede finalizar en un desastre (Cuadro 15.1).

3. *Una visión etic de las organizaciones.* La tecnificación y especialización van normalmente acompañadas del crecimiento de la burocracia. Un componente esencial de la burocracia es un plan *emic* mediante el cual las unidades dentro de una organización están relacionadas entre sí y de acuerdo al cual se espera que los individuos realicen sus tareas. Como en la mayoría de los sistemas socioculturales, existe una tendencia considerable a que la esencia conductual de tipo *etic* de las organizaciones y situaciones difiera de las de tipo *emic* mentales del plan burocrático. Los antropólogos que están educados para enfocar la vida social desde las <<bases>> de su ciencia y que se preocupan de los acontecimientos diarios tal y como se desenvuelven realmente, pueden proporcionar a menudo una visión de las organizaciones y situaciones que le falta a la burocracia. Los hospitales, tal y como son estudiados por los antropólogos aplicados, por ejemplo, constituyen una rica fuente de

irreconciliables discrepancias entre las conductas de tipo *emic* de diversos especialistas del *staff* y las de tipo *etic* relativas a la atención al paciente. Desde el punto de vista de la burocracia del hospital, sus diversas normas y regulaciones están destinadas a promover la salud y el bienestar de los pacientes. De hecho, numerosos estudios han demostrado que el efecto principal de la existencia de muchas reglas y normas es conmocionar y despersonalizar a los pacientes y crear en ellos un nivel de aprensión comparable al que puede observarse en un muchacho ndembu que espera el rito de la circuncisión en el <<lugar de la muerte>> (ver p. 438). Al entrar en el hospital, los pacientes son despojados de sus ropas y de su dinero. Se convierten en un caso, en una habitación numerada, llevan una pulsera numerada para su identificación (de la misma forma que se numeran los recién nacidos). Grupos de personal uniformado (algunos incluso llevan máscaras) les hablan en un nuevo dialecto extraño: <<¿Ha *evacuado* esta mañana?>> <<¿Cuándo tuvo su última evacuación intestinal?>> <<Le vamos a hacer un E.E.G.>> (electroencefalograma). A los pacientes se les despierta, se les alimenta y se les pone a dormir de acuerdo con un horario rígido y se les mantiene desinformados acerca de su situación y de lo que les está sucediendo (Fig. 15.1). Nos vemos forzados a concluir que muchas normas de los hospitales se inspiran fundamentalmente en la conveniencia del personal que trabaja en el mismo y tiene un efecto adverso sobre la salud y el bienestar de los pacientes (Foster y Anderson: 170-171).

El tipo de trabajo que efectúan los antropólogos aplicados cubre una gama de casos demasiado amplia para que pueda ser examinada en un solo capítulo. Los ejemplos siguientes han sido seleccionados para ilustrar la gran diversidad de problemas que pueden beneficiarse de un enfoque antropológico.

Desarrollo agrícola

Tradicionalmente, los antropólogos han llevado a cabo sus investigaciones de campo en países poco desarrollados, pero no han estado so-

lamente entre bandas humanas remotas y gentes que constituían aldeas autónomas sino que también han estudiado a los campesinos. De hecho, como ya se ha dicho en el Capítulo 11, los antropólogos han estudiado a los campesinos más a menudo que a cualquier otro tipo social. Su conocimiento de las condiciones y aspiraciones de la vida campesina hace a los antropólogos muy útiles como consultores o miembros de proyectos interdisciplinarios encaminados a elevar el nivel de vida del Tercer Mundo (Bartlett y Brown, 1985). Con menos frecuencia, los antropólogos han sido contratados para dirigir, planificar, llevar a cabo y evaluar el desarrollo de proyectos desde el principio hasta el final.

Cuadro 15.1

Sin holismo: un fiasco andino

Bajo los auspicios de un programa internacional de desarrollo, expertos australianos intentaron que los campesinos indios de la provincia de Chimborazo, en Ecuador, sustituyeran sus tradicionales y escuálidas razas de ovejas por la raza merina australiana, de alto rendimiento. Nadie quería las ovejas, a pesar de que la oferta era regalárselas si las usaban para criar. Por fin, un indio <<progresista>> aceptó la oferta y consiguió con éxito criar un rebaño de merinas híbridas que tenían mucha más lana y peso que los rebaños tradicionales indios. Desafortunadamente, los indios de Chimborazo viven en una sociedad estructurada en castas. Los granjeros no indios, que viven en los valles más bajos, se molestaron por la atención prestada a los indios; empezaron a temer que éstos se envalentonaran y presionaran pidiendo beneficios sociales y económicos, lo cual iría en perjuicio de sus propios intereses. Alguien se fijó en las ovejas merinas, las metieron todas en un camión y las robaron. Los ladrones estaban protegidos por la opinión pública, que, en cualquier caso, consideraba a dichos animales <<demasiado buenos para los indios>>. El innovador <<progresista>> fue el único en el pueblo que se quedó sin ovejas. Factores tales como el antagonismo étnico y de clase social, oportunidades para robar, y la subordinación política de los campesinos no forman parte de la pericia de los criadores de ovejas; sin embargo el tener en cuenta estos factores demostró ser esencial para conseguir sus objetivos.

El proyecto Vicos

Un ejemplo clásico de un esfuerzo de desarrollo antropológico se llevó a cabo en 1950 bajo los auspicios del proyecto Vicos Cornell-Perú. Vicos era una *hacienda* en las tierras montañosas del Perú, habitada por 373 familias de campesinos indios económicamente explotados, deprimidos y semejantes a siervos (Fig. 15.2). La Universidad de Cornell arrendó la hacienda y se la pasó al antropólogo Allen Holmberg con el objetivo de elevar el nivel de vida de los indios y hacerles económicamente independientes. En el momento de comenzar el proyecto, la gente de Vicos era incapaz de cultivar lo suficiente como para autoabastecerse, las tierras de cultivo estaban divididas en miles de pequeñas parcelas dispersas, su cosecha de patatas normalmente fallaba, y carecían de motivación para producir excedentes, ya que estaban continuamente en deuda o a merced de los terratenientes.

Bajo las normas feudales del sistema de la *hacienda*, se pidió a los campesinos que trabajaran en las tierras del dueño tres días a la semana. Holmberg decidió aprovecharse de esta obligación utilizándola para familiarizar a los campesinos con las variedades mejoradas de patatas, fertilizantes, fungicidas e insecticidas. Después de comprobar el éxito de las nuevas semillas y métodos en su trabajo obligatorio en las parcelas de su nuevo jefe, los campesinos estaban más dispuestos a hacer lo mismo en sus propias parcelas. Esto resultaba más fácil dándoles por adelantado las semillas y otros materiales sobre la base de una cosecha común. Los antropólogos y técnicos supervisaban cuidadosamente el uso de los nuevos métodos para asegurarse el éxito.

Mientras tanto, se llevaban a cabo otras actividades: un programa educacional completo; un programa de comida caliente en la escuela, que introducía frutas y huevos, que anteriormente no formaban parte de la dieta; también se hacían demostraciones prácticas en la huerta para cultivar verduras; así como lecciones de coser a máquina, lo que permitía a las mujeres hacer sus propias ropas. Además, a través de frecuentes discusiones y encuentros comunales, los campesinos empeza-

ron gradualmente a confiar más unos en otros y a buscar soluciones de tipo cooperativo y comunal a sus problemas.

La culminación de todos estos cambios fue la compra de la *hacienda* por las familias que vivían en ella. Esto ocurrió en 1962, y junto con mayores ingresos, mejor salud y cultura, el suceso fue considerado como una clara evidencia del éxito del proyecto (Dobyns, 1972: 201).

La vida de la gente en Vicos mejoró notablemente como resultado de la intervención de Holmberg y otros antropólogos de acción. Sin embargo, se han expresado ciertas críticas cuando se lo considera como un modelo de desarrollo para todo el sector campesino de los Andes peruanos. Las inversiones per cápita del proyecto Cornell-Perú eran bastante modestas en comparación con las de otros proyectos internacionales, a pesar de que se habían ocultado costos de inversión que probablemente no se duplicarían en una escala lo suficientemente amplia como para afectar a una parte importante del campesinado peruano. Estos costes ocultos se referían al capital humano y técnico puesto al servicio de Vicos por expertos altamente especializados, honrados y relativamente desinteresados (incluyendo Holmberg) que trabajaba activamente para mejorar todo el grupo campesino y cuyos medios de vida no estaban basados en las ganancias o impuestos que se podían sacar de los excedentes producidos por los campesinos. (Estaban pagados por las universidades y fundaciones, y muchos de ellos trabajaban prácticamente por nada, como estudiantes graduados esperando ser compensados al obtener sus doctorados y hacer sus carreras en antropología). Aunque resulta extremadamente interesante, como una prueba de lo que pueden llegar a hacer antropólogos en acción, que tenían una considerable capacidad de dirigir a la gente a su cargo, el proyecto Vicos se queda corto a la hora de proporcionar una solución más general al problema del subdesarrollo.

El proyecto Agrícola Forestal Haitiano

Si el desarrollo agrícola tiene que ser importante, no puede quedar confinado a una o dos comunidades campesinas. Debe utilizar conocimientos científicos que aseguren que las innovaciones beneficiosas se extenderán rápidamente a través de una región o de un país debido a las actividades de los participantes locales más que a las de expertos extranjeros.

El Proyecto Agrícola Forestal Haitiano es más prometedor en este sentido que el proyecto Vicos. Planteado y dirigido en su fase inicial por el antropólogo Gerald Murray, el Proyecto Agrícola Forestal ha sido capaz de inducir a los campesinos haitianos a plantar millones de árboles de crecimiento rápido en granjas o terrenos de cultivo situados en colinas muy escarpadas y amenazadas por la erosión. El agotamiento del suelo como resultado de una rápida erosión de las colinas peladas de árboles ha sido reconocido hace mucho tiempo como uno de los mayores problemas de Haití. Además, se necesitan muchos árboles como fuente de carbón vegetal -fuente principal de energía para cocinar en los hogares pobres- y como fuente de materiales de construcción. Han existido muchos otros programas de reforestación en Haití, pero apenas han tenido éxito debido a que los fondos para plantar árboles fueron mal administrados o desviados por los burócratas del gobierno o a que los campesinos rechazaban cooperar y proteger las semillas de las hambrientas cabras.

El Proyecto Agrícola Forestal Haitiano estaba orientado a evitar ambos fallos. Murray, al aceptar la beca de 4 millones de dólares donada por United States Agency for International Development (USAID), insistió en una condición poco habitual: no había que enviar ningún fondo al gobierno no haitiano o a través del gobierno haitiano. Por el contrario, deberían ser dados a los grupos comunitarios locales -organizaciones voluntarias privadas- interesadas en el bienestar campesino. En la práctica, la mayoría de estos grupos eran asociaciones religiosas populares formadas por misioneros, pastores y sacerdotes protestantes o

católicos. El proyecto proporcionó a los grupos semillas de especies de crecimiento rápido adecuadas a las condiciones ecológicas locales, y con asesores especializados. Las organizaciones voluntarias privadas, a su vez, se hacían responsables de reunir e instruir a los granjeros locales y de distribuir las semillas gratis, bajo la condición de que cada granjero plantara un mínimo de 500 plantas.

Lo que estaba claro era que a menos que los campesinos mismos estuvieran motivados para plantar semillas y protegerlas, el proyecto no tendría éxito. El estudio de Murray sobre las causas de fallos en los proyectos anteriores para obtener la cooperación de los campesinos se basaba en su conocimiento de primera mano de la vida campesina haitiana y de ciertos principios de la teoría antropológica (ver p. 564). Los campesinos haitianos tienen una actitud mercantilista -producen cosechas para venderlas-. Sin embargo en los intentos previos de hacerles plantar árboles se estipulaban que éstos no podían ser vendidos. Por el contrario, se les dijo que constituía un tesoro nacional imposible de ser comercializado. Así pues, los árboles representaban exactamente lo opuesto de las cosechas que los campesinos plantaban voluntariamente para vender.

Un programa de reforestación detrás de otro siempre había estado bajo el dedo amenazador con el mensaje de que el árbol debería ser considerado como un sagrado protector del suelo, y como un objeto que atrae la lluvia y que el campesino debía plantar pero nunca cortar. La tala de árboles era considerada no como una conducta económica legítima sino como un tipo de comportamiento económico incorrecto (Murray 1984: 154).

Poniéndose en el lugar de los campesinos, Murray se dio cuenta de que los anteriores proyectos de reforestación habían creado un balance adverso entre costos y beneficios para los campesinos. Por eso, era perfectamente lógico para ellos dejar que sus cabras se comieran las semillas en vez de poner su trabajo y su terreno para árboles que les estaba prohibido recolectar (o como mucho tendrían que esperar 30-40 años).

Teniendo esto presente, Murray decidió distribuir los árboles como cosecha vendible y sobre la que los campesinos tendrían el control absoluto. El proyecto simplemente informaba a los campesinos cómo plantar otras cosechas mientras los árboles eran todavía pequeños. También se les dijo, con qué rapidez crecerían los árboles y cuánta madera o carbón vegetal podrían extraer en las distintas etapas del crecimiento. A partir de ahí, a los campesinos se les dejó entera libertad para decidir cuándo sería el mejor momento para sus propios intereses, de cortar algunos o todos los árboles.

Para subrayar este carácter de propiedad, el proyecto llega hasta el punto de insistir que si después de un año más o menos, el campesino cambia de idea sobre los árboles es perfectamente libre de arrancarlos... El objeto de tal propuesta es eliminar cualquier tipo de miedo por parte del campesino hacia el hecho de que el proyecto mantenga cualquier tipo de derechos de propiedad sobre los árboles que el campesino planta en su propia tierra (ibid).

El objetivo del proyecto era ayudar a 5.000 familias campesinas a plantar 3 millones de árboles en cuatro años. Después de cuatro años (1981-1985) en realidad se había ayudado a 40.000 familias a plantar 20 millones de árboles. Gran cantidad de árboles ya se habían usado para carbón vegetal y para la construcción. Hasta que se sepa exactamente cuántos han sido los beneficios y cuanta erosión se ha evitado, el análisis básico de Murray parece ser correcto. Murray predice que la actividad *agrícola forestal* orientada hacia la venta (ver cuadro 15.2) será una importante característica de la agricultura campesina en todo el Tercer Mundo. El entiende la arboricultura, con orientación comercial, como una respuesta a unas condiciones infraestructurales que son similares a las condiciones responsables del aumento de los métodos de producción agrícola aparte de la caza y recolección: extenso agotamiento de los recursos naturales y presión demográfica. Los campesinos, habiendo agotado los árboles de los que ellos dependen para la regeneración del suelo, combustible y material de construcción descubrirán ahora que es tanta ventaja plantar árboles como cualquiera de sus cosechas básicas. En palabras textuales de Murray (en comunicación personal).

Cuadro 15.2

Haciéndose con el «demonio» existente detrás de la deforestación

Propongo que prestemos atención al <<demonio>> al que normalmente se hace responsable de dar el toque final al desastre ecológico de Haití - el mercado que existe para carbón vegetal y materiales de construcción-. Muchos argumentarán que es este mercado el que saboteará para siempre cualquier esperanza de conservación de los escasos árboles que existen en Haití.

Me gustaría argumentar que es precisamente este mercado el que puede restaurar el crecimiento de los árboles en las colinas de Haití. El demonio puede ser <<bautizado>> y llevado a una unión con los imperativos ecológicos, de los que, hasta ahora, ha sido el mayor adversario. En una programación creativa podemos dar un vuelco a la historia y utilizar la actual energía generadora de dinero, que tanto miedo nos da, extendida por toda la sociedad haitiana, de tal manera que esta sociedad plante árboles más rápidamente de lo que los corta. Si alguien puede hacer esto es el campesino. Pero éste no lo hará voluntaria o espontáneamente a menos que el plantar árboles contribuya a mejorar sus ingresos, que tan desesperadamente necesita para mantener su hogar. Propongo que el mecanismo para conseguirlo sea el de la introducción de una política agrícola forestal

Fuente: Murray, 1984: 147

El elemento antropológicamente más importante de este modelo... es el elemento diacrónico {evolucionista} sobre el que estoy postulando una disposición, generada por la escasez y el stress, para una repetición, en el terreno del combustible y de la madera, de la transición del forrajero a los sistemas de plantación que comenzó hace unos 15.000 años en el terreno de los alimentos.

La revolución no tan verde

Un papel más típico del antropólogo aplicado es el de observador crítico del proceso de cambio. Un importante ejemplo de este papel puede encontrarse en la crítica antropológica de la <<revolución verde>>. Esta crítica ilustra la importancia de la perspectiva holística para los proyectos de desarrollo.

La revolución verde tuvo su origen a finales de la década de 1950, en las variedades enanas del <<trigo maravilla>> desarrolladas por el especialista en genética de plantas, ganador del premio Nobel, Norman Borlaug, en el centro de investigación Ciudad Obregón de la Fundación Rockefeller en el noroeste de México. Diseñado para triplicar los rendimientos por ha., el trigo maravilla fue pronto seguido por variedades enanas de <<arroz milagro>>, conseguido en un centro de investigación conjunto de las Fundaciones Rockefeller y Ford en las Filipinas. (La importancia de las formas enanas es que tallos más cortos y gruesos pueden mantener más peso de grano maduro sin doblarse). Sobre la base del éxito inicial en México y Filipinas, las nuevas semillas fueron aclamadas como la solución al problema de alimentar a la población en expansión del mundo subdesarrollado, y se plantaron pronto en grandes áreas de Pakistán, India e Indonesia (Cloud, 1973). Aunque las nuevas semillas han provocado un aumento claro en la producción por área, sólo lo han conseguido a un coste económico y social considerable. Además, esta tasa de aumento no ha sido lo suficientemente grande como para compensar el crecimiento de la tasa de población, y el abandono de tierra y capital de las fórmulas tradicionales, tales como mijo y habas, por cosechas de alto rendimiento. Como resultado, la producción per cápita entre 1960 y 1980 en países de renta baja, combinada como una población de 2.250 millones de personas, cayó un 0.3 por ciento (McNamara, 1984: 1118). El principal problema de las semillas milagro es que fueron proyectadas para superar el rendimiento de las variedades nativas de arroz y trigo *sólo* si se cultivan en campos muy irrigados y se tratan con gran cantidad de fertilizantes químicos, pesticidas, insecticidas y fungicidas. Sin estos aportes, las variedades de ele-

vado rendimiento se comportan poco mejor que las variedades nativas, especialmente bajo condiciones adversas de suelo y clima.

La cuestión de cómo han de obtenerse estos aportes y de cómo y a quién han de distribuirse, suscita inmediatamente profundos problemas. La mayoría de los campesinos en el mundo desarrollado no sólo no tienen acceso a cantidades adecuadas de agua de riego, sino que son incapaces de pagar los fertilizantes químicos caros y otros aportes químicos. Esto significa que a no ser que los gobiernos de los países que desean cambiar a las semillas milagro hagan esfuerzos extraordinarios, los principales beneficiarios de la revolución verde serán los granjeros y comerciantes más ricos, que ya ocupan las tierras de regadío y que son los que reúnen mejores condiciones para pagar los aportes químicos (Cummings, 1978; Mencher, 1974a, 1978; Goodell, 1984; Oasa, 1985: 220; Wade, 1973).

El antropólogo Richark Franke (1973, 1974) estudió la revolución verde en Java central. A pesar del hecho de que se obtenían aumentos del rendimiento de hasta el 70 por ciento, en el pueblo estudiado por Franke, sólo el 20 por ciento de las exportaciones agrícolas se habrían unido al programa. Los principales beneficios eran los granjeros que ya obtenían más de la media, que poseían más tierra y que tenían suministros adecuados de agua. Las familias más pobres no adoptaron las nuevas semillas. Hacen que se cumplan los fines trabajando a tiempo parcial para agricultores acomodados, que les prestan dinero para comprar alimentos (Fig. 15.3). Los agricultores más ricos impidieron que sus trabajadores adoptaran las nuevas semillas. Los más ricos temían perder su suministro de mano de obra barata, y los agricultores más pobres temían que si se enemistaban con sus patronos tal vez no tuvieran a nadie a quien dirigirse en caso de enfermedad o sequía. Franke concluye que las teorías que se hallan tras la revolución verde son, fundamentalmente, racionalizaciones para las élites dirigentes que tratan de alguna forma de conseguir un desarrollo económico sin la transformación social y política que necesitan sus sociedades.

Algunos expertos defienden a la revolución verde de la crítica de que ha beneficiado principalmente a los agricultores acomodados, señalando que la mayoría de las explotaciones agrícolas de trigo de alto rendimiento en el Punjab indio tienen menos de cuatro hectáreas y que las explotaciones agrícolas de trigo del valle Yaqui tienen, como media, sólo 69 hectáreas (Plucknett y Smith, 1982: 217). Pero en el mundo subdesarrollado, cualquier agricultor que posea dos o tres hectáreas de tierra de regadío está entre el 10 por ciento superior de la población rural.

Las autoridades y técnicos responsables de promocionar la revolución verde, buscaron originalmente convertir la agricultura campesina en sistemas de negocios agrícolas hechos a imagen y semejanza de la agricultura de alta energía de los países desarrollados (Cleaver, 1975). Se esperaba que, estimulando el desarrollo de los negocios agrícolas en los trópicos, la productividad de la agricultura se elevaría lo suficiente como para emparejarse con la tasa de crecimiento de la población. Esta transformación corre el riesgo, evidentemente, de una destrucción virtual de las pequeñas propiedades campesinas, al igual que ha significado la destrucción de la pequeña granja familiar de los Estados Unidos. Existen penalizaciones asociadas con esta transformación incluso en las naciones industriales, donde la anterior población agrícola puede emplearse como conductores de vehículos, empaquetadores de carne y mecánicos de tractores (ver p. 596). Pero en los países subdesarrollados, donde existen menos puestos de trabajo en los sectores industriales y de servicios de la economía, la migración a las ciudades no puede conllevar niveles más elevados de vida para cientos de millones de campesinos desempleados (Raj, 1977).

La asociación entre las semillas milagro y los negocios agrícolas estuvo presente en el inicio del experimento del trigo mexicano. Ciudad Obregón, en Sonora, fue el centro de grandes explotaciones agrícolas de trigo que dependían de proyectos gubernamentales de riego extensivo en el valle del río Yaqui. Los anteriores habitantes campesinos de este valle -los indio yaqui- habían sido desahuciados de sus tierras en

una serie de enfrentamientos militares, el último de los cuales tuvo lugar en 1926, cuando los yaquis intentaron, sin éxito, secuestrar al Presidente de México, Obregón (Spicer, 1954).

Cuadro 15.3

Abundancia de alimentos para algunos, escasez para las masas

El estancamiento y abandono de la iniciativa no sirve a los intereses de la clase pobre o rural urbana. Pocos países del Tercer Mundo pueden permitirse perder la oportunidad de conseguir la máxima producción en sus mejores tierras.

Algunas críticas afirman que las cosechas de alto rendimientos reducen la demanda de mano de obra debido a la mecanización. Sin embargo, ninguna de esas especies requiere máquinas para producir grandes cosechas. Donde se usan tractores, trilladoras mecánicas y cosechadoras, normalmente aumenta la demanda de mano de obra. Más que la gente, los que están siendo sustituidos son los animales, liberando parte de las tierras para el cultivo de cosechas para consumo humano. Al ser posible un sistema de cosechas más intensivo, la maquinaria puede incrementar la necesidad de mano de obra de un 20 a un 50 por ciento.

El aumento en las provisiones de alimentos, originado por la expansión de las variedades de cosecha de alto rendimiento, ha creado oportunidades adicionales de empleo en industrias de servicio tales como las de procesamiento de los productos de la cosecha, su manufacturación, venta y mantenimiento de vehículos, fertilizantes, herbicidas y pesticidas. Además, los precios de los alimentos han sido controlados por el aumento en el volumen de la producción de cereales -lo que constituye un suplemento para la clase pobre rural y urbana-. (No es raro que la gente de bajos ingresos gaste las tres cuartas partes de los mismos en alimentos.) Por ejemplo, en Colombia el precio real del arroz disminuyó después de la introducción de las especies de alto rendimiento de cosecha.

Fuente: DeWalt, 1985: 44 y 54

Los yaquis fueron sustituidos por agricultores a media y gran escala que eran los beneficiarios de 35 millones de dólares de fondos públicos gastados sólo en presas. El gobierno mexicano concedió subsidios para el desarrollo de la industria petroquímica que suministrará los fertilizantes para las nuevas semillas. Se concedieron subsidios adicionales a los agricultores de trigo maravilla en forma de precios gubernamentales de apoyo, fijados en un 33 por ciento por encima de los precios del mercado mundial. El trigo maravilla que había sido producido a un coste de 73 dólares por tonelada, precio de apoyo, se vendió a 49 dólares por tonelada a los compradores extranjeros. <<México pierde de esta forma 30 dólares por tonelada u 80 centavos en cada bushel² exportado>> (Paddock y Paddock, 1973: 218). Cynthia Hewitt de Alcántara (1976: 320) ha caracterizado a la Revolución Verde de México como un despilfarro importante de recursos naturales y humanos y de la riqueza generada por las inversiones gubernamentales en instalaciones de riego.

La lección de la revolución verde es similar a la del intento de proporcionar ovejas merinas al pueblo de Chimborazo. En ambos casos, las soluciones puramente tecnológicas no consiguen su propósito debido a no tener en cuenta otras partes igualmente importantes de los sistemas socioculturales (ver Cuadro 15.4).

La segunda revolución verde mexicana

Uno de los problemas de invertir tanto capital y tierra para cosechar trigo en México es que el trigo no era el alimento más corriente para la mayoría de los mexicanos. El precio subvencionado hizo que su consumo se limitase a la clase media mexicana. Los alimentos más corrientes entre los pobres -maíz y alubias- no estaban subvencionados y a pesar de las mejoras introducidas en las cosechas, se continuaban plantando en pequeñas parcelas en las que no se usaba el riego.

Entre 1940 y 1965, la producción per cápita de trigo y maíz aumentó de forma importante. A partir de ahí, a pesar de las subvenciones para el trigo, la producción per cápita disminuyó. En 1979 la producción per

cápita de maíz, trigo y alubias había descendido hasta el 40 por ciento de su punto máximo, alcanzando en 1965 (DeWalt 1984: 44). La razón del descenso ha sido estudiada por la antropóloga Billie DeWalt. Cuando el gobierno mexicano disminuyó su apoyo a los precios del maíz, trigo y alubias, los granjeros se dedicaron a una especie más lucrativa: el sorgo (Fig. 15.4). Antes de 1960, el sorgo, que se cultiva extensivamente en África y en Asia como alimento humano, era prácticamente desconocido en México. En sólo 20 años, la producción de sorgo aumentó en un 2.772 por ciento. Actualmente se cultiva más sorgo que trigo en México. La extensión de terreno dedicada a la producción de sorgo es el doble de la extensión dedicada al trigo. DeWalt llama a esto la <<segunda revolución verde>>, una revolución que se ha producido <<sin el apoyo de un programa avalado por el gobierno para estimular la producción, sin la ayuda de ninguna agencia de cooperación mutua bilateral y sin la asistencia técnica y formativa procedente de becas>> (*ibid.*: 40). La principal ventaja del sorgo sobre el trigo es que aunque le va bien el regadío, también puede prosperar como cultivo de secano y soporta bien períodos de sequía.

Si se totaliza la producción de maíz, trigo, alubias y sorgo, parece como si México hubiese resuelto sus problemas de producción de alimentos: la producción per cápita de grano en 1980 era el doble de la obtenida en 1945. Esto es exactamente lo que los planificadores de la primera revolución verde habían esperado lograr. Sin embargo, México, actualmente, importa más grano que en 1945. La razón -completamente imprevisible por los planificadores de la revolución verde- es que el cien por cien del sorgo, el 14 por ciento del maíz y el 10 por ciento del trigo se dedica a alimentación para los animales y de esta forma queda convertida en carne de cerdo, de vaca y de pollo. Esto tiene como consecuencia una pérdida aproximada de 4 de cada 5 calorías en los vegetales (ver pp. 140-2). Si bien es deseable un aumento del consumo anual de alimentos, la gente que necesita más calorías y proteínas adicionales no puede comer cantidades importantes de tales alimentos. Unos 30 millones de mexicanos son demasiado pobres para comer carne; 20 millones son demasiado pobres para comer maíz, trigo y alubias suficientes como para que satisfagan los niveles mínimos nutricionales.

Cuadro 15.4
Un punto de vista diferente

México ha tenido dos revoluciones verdes en el pasado cuarto de siglo, y aun así su situación agrícola está en una situación relativa y absolutamente peor que antes. A pesar de las excelentes cosechas de trigo y sorgo y cosechas algo mejores de maíz y alubias, lamentablemente, el país está lejos de satisfacer sus necesidades de grano. Algunos echan la culpa de esto al sector agrícola mexicano diciendo que está lejos de satisfacer sus necesidades de grano. Algunos echan la culpa de esto al sector agrícola mexicano diciendo que está atrasado y no es lo suficientemente productivo. Otros ven el problema en el crecimiento de la población, que está superando la capacidad productiva. Sin embargo, la evidencia indica que el problema de la alimentación en México no es un problema de producción sino simplemente otro síntoma del desigual desarrollo del país.

Es poco probable que un mayor avance tecnológico, por sí mismo, elimine el hambre en el mundo... Como ya hemos visto, desde un punto de vista tecnológico, la revolución en la producción de trigo y sorgo debería ser considerada como un éxito. Sin embargo, el aumento de la producción apenas ha hecho impacto sobre la condición de la clase pobre y mal nutrida. A pesar de las grandes inversiones que ha hecho el país en construir sistemas de riego, transporte, instalaciones para el almacenamiento y en otras áreas de la infraestructura, aunque el gobierno ha subvencionado la compra de maquinaria agrícola, fertilizantes y otros gastos; a pesar de la aplicación de la revolucionaria tecnología verde, el país no se encuentra más cerca de resolver las necesidades nutritivas de una gran parte de su población de lo que lo estaba en 1940

Fuente: Plucknett y Smith, 1982: 218.

En opinión de DeWalt, el incremento espectacular de la cantidad de tierra dedicada al sorgo ha tenido un efecto adverso sobre el bienestar de las clases más pobres mexicanas (Cuadros 15.3 y 15.4). En vez de plantarlo fundamentalmente como cultivo de secano para el consumo directo humano, se cultiva para el consumo animal en los mejores terrenos de regadío del país. Por tanto, no solamente es una fuente defi-

ciente de proteínas y calorías al ser convertido en carne, sino que se ha apropiado de terrenos para los cuales el gobierno había construido sistemas de riego, carreteras y otros servicios con objeto de eliminar el hambre y hacer que México fuera autosuficiente en la producción de cereales de máximo consumo (DeWalt. 1984).

Marihuana en Jamaica

Se ha reconocido ampliamente que el carácter, expectativas y personalidades de los consumidores de drogas afectan a su reacción a las sustancias psicoactivas (que alteran la mente) tanto como los productos químicos específicos de las mismas drogas. Puesto que la cultura denota el complejo total de tradiciones mentales y de comportamiento que rodean a los individuos, cabe esperar grandes diferencias en las reacciones a las drogas psicoactivas en diferentes culturas. El estudio del componente cultural en los pensamientos y en el comportamientos inducidos por la droga constituye por consiguiente, una fuente de información especial para toda persona relacionada con el diseño o administración de políticas de control de drogas.

A principios de la década de 1970, un equipo de antropólogos y otros científicos médicos y de la conducta dirigidos por Vera Rubin y Lambros Comitas (1975) emprendieron un estudio cultural comparado del uso de la marihuana. Los fondos para la investigación fueron aportados por el centro de estudios sobre abuso de narcóticos y drogas del Instituto Nacional de la Salud Mental (N.I.M.H.). Como estaban interesados en averiguar los efectos a largo plazo de la marihuana sobre la salud y el bienestar de los adictos crónicos, Rubin y Comitas seleccionaron la isla caribeña de Jamaica como el emplazamiento para su estudio. Aunque la marihuana es una sustancia ilegal en Jamaica, los jamaicanos son probablemente los consumidores más inveterados de marihuana en el hemisferio occidental. En las áreas rurales de la isla, los investigadores descubrieron que entre el 60 y 70 por ciento de las personas

pertenecientes a la clase trabajadora consumían marihuana fumándola, bebiéndola en infusión o comiéndola mezclada con alimentos. La diferencia más importante entre el complejo de marihuana en Jamaica y el complejo de marihuana en los Estados Unidos es que los jamaicanos pertenecientes a la clase trabajadora no fuman marihuana para <<conectar>> o conseguir los efectos hedonistas valorados por los consumidores de clase media de los Estados Unidos. En su lugar, los jamaicanos están motivados para fumar marihuana porque creen que les ayuda a trabajar mejor y les hace más sanos y fuertes que los no consumidores.

Buena parte de la oposición al consumo de marihuana en los Estados Unidos surge de la creencia en que la marihuana priva a la gente de ambición y reduce sus ganas de trabajar. Aunque esto puede ser cierto en el contexto de los Estados Unidos, el estudio jamaicano sugiere que la apatía no es inducida por el producto químico, sino por las condiciones culturales que rodean a su consumo. En Jamaica, la razón principal que se da para fumar marihuana es que ayuda a realizar trabajos duros y aburridos. Mientras escardan los campos, por ejemplo; los agricultores dicen que son más capaces de concentrarse en su tarea después de fumar. Las cintas de vídeo de agricultores escardando, unos habiendo fumado y otros sin fumar, sugieren que su trabajo era, de hecho, más completo y preciso después de haber fumado. No se encontraron evidencias de que aquellos que fumaron durante el trabajo trabajaran menos rápidamente o menos eficientemente que los que no lo hicieron. Rubin y Comitas concluyen:

En todos los emplazamientos jamaicanos observados, los trabajadores {que fuman} están motivados para llevar a cabo tareas difíciles sin que decrezca el esfuerzo físico pesado, y su percepción del aumento de la producción es un factor importante para dar alienato a su motivación de trabajar (1975).

Se estudiaron otros muchos aspectos del complejo de la marihuana. Para valorar la repercusión de una adicción crónica sobre la salud y la

personalidad de los consumidores, se hizo una amplia batería de pruebas clínicas a un grupo de 30 fumadores y a otro de 30 no fumadores con antecedentes y características personales similares, en el Hospital de la Universidad, en Jamaica (la participación de ambos grupos fue completamente voluntaria). Aparte del deterioro de las funciones respiratorias, que puede atribuirse al hecho de que los grandes fumadores de marihuana son también grandes fumadores de tabaco, la salud física de los fumadores jamaicanos no era significativamente diferente de los no fumadores. En cuanto a capacidades psicológicas -inteligencia, aptitud neurológica, percepción sensorial, memoria y atención- <<no hay evidencia de que a largo plazo el consumo del cannabis (marihuana) está relacionado con daños crónicos>> (1975: 119). Hay que hacer hincapié en que este descubrimiento no tiene por qué ser aplicable a otras culturas. Podría muy bien ocurrir que en otros contextos culturales, como los Estados Unidos, el consumo largamente continuado de la marihuana condujera a daños reales que los de los factores físicos o químicos.

Marihuana en Costa Rica

No obstante, un segundo estudio intensivo intercultural de la marihuana que se fuma en un contexto cultural diferente al de Jamaica, ha terminado en conclusiones similares a las extraídas por Rubin y Comitas. Este estudio fue llevado a cabo en el país centroamericano de Costa Rica, por un equipo multidisciplinario entre cuyos directores se contaban los antropólogos William Carter (1980) y Paul Doughty. Empleó un diseño de investigación basado en <<parejas contrapuestas>>; cada uno de los 41 consumidores masculinos fue emparejado cuidadosamente con un no consumidor masculino en cuanto a edad, estado civil, educación, ocupación, consumo de alcohol y consumo de tabaco. Como resultado de este diseño, todos los factores anteriores podían descartarse como causas de cualquiera de las diferencias observadas en el comportamiento y situación física de los consumidores y no consumidores.

Inicialmente, el estudio de Costa Rica parecía corroborar el punto de vista ampliamente mantenido de que el consumo largamente continuado de marihuana conduce a una falta de motivación para trabajar y mejorar económicamente. Se descubrió que los consumidores tendían a tener más trabajos a tiempo parcial, más desempleo, más cambios de puestos de trabajo, y menores propiedades materiales que los no consumidores. Sin embargo, había una explicación alternativa a estos hallazgos. Estaba dentro de lo posible que los consumidores se hubieran convertido en tales porque estaban sometidos a una tensión económica y personal mayor que los no consumidores. Si en efecto hubiera una relación casual que condujera al fracaso y apatía económicos, podría encontrarse una corroboración mostrando que ese fracaso y apatía económicos aumentaban en proporción directa a la cantidad de marihuana consumida. Cuando se efectuaron comparaciones dentro del grupo de consumidores, los resultados no apoyaron la hipótesis de que los niveles de dosis elevadas estaban correlacionados con un estatus económico más marginal. De hecho, lo que se descubrió fue lo contrario. Cuanta más marihuana se fumaba, más posibilidades tenía el consumidor de tener un puesto de trabajo estable y a tiempo completo. Los que estaban trabajando fumaban casi el doble de marihuana diaria que los que estaban desempleados. Los que tenían los períodos más cortos de desempleo, eran los que más utilizaban la marihuana (Carter, 1980: 152 y ss.).

Aunque algunos de los consumidores del estudio de Costa Rica respondían al estereotipo del desempleado, grosero vagabundo callejero, la mayoría de los consumidores eran más bien como Héctor:

Héctor es un trabajador de una panadería donde lleva empleado tres años y medio. Tiene esposa y dos hijos, para los cuales es el único medio de sustento. Héctor nunca fuma en casa, en la calle o en lugares públicos. Fuma, sin embargo, en el cuarto de aseo de la panadería, donde trabaja desde las cinco de la tarde hasta las tres de la mañana. Alega que la marihuana hace que su trabajo vaya más rápido y la noche pase más rápidamente (ibid.: 156).

Así, podemos ver que las comparaciones interculturales sistemáticas son esenciales si queremos distinguir entre los aspectos culturales y físico-químicos de las sustancias psicoactivas.

Emborracharse en Truk: “guerreros de fin de semana”

Una implicación de los estudios sobre la marihuana es que la conducta que parece desviada al observador extraño puede, de hecho, representar una pauta perfectamente normal y culturalmente sancionada para afrontar las presiones y tensiones de la vida para los miembros de esa cultura.

Este punto de vista ha sido defendido por el antropólogo Mac Marshall (1978) en su estudio sobre la bebida y las reyertas entre los jóvenes de Truk, una isla de las Carolinas orientales de Micronesia. Prácticamente todos los jóvenes sanos entre dieciocho y treinta y cinco años participan en reuniones diarias o semanales para beber, en las que se producen frecuentes brotes de conducta violenta, normalmente dirigida contra jóvenes de otras aldeas. Especialmente animados son los fines de semana. Al emborracharse, los jóvenes se sientan en los matorrales, ríen, cantan, intercambian historias y planean aventuras con muchachas. Una vez borrachos, fanfarronean, maldicen, profieren gritos de guerra capaces de taladrar el oído, derriban puertas, corren detrás de mujeres, intimidan por igual a amigos y enemigos, y se amenazan unos a otros blandiendo el *nanchaku* (dos palos unidos por un trozo de cadena). A los borrachos se les llama “sardinas” porque, como las sardinas en lata, han perdido la cabeza.

A los borrachos se les considera locos, como animales, sin capacidad de raciocinio. Sin embargo, rara vez se les censura por lo que hacen cuando están así. Todo esto, afirma Marshall, no es una conducta desviada, sino que se ajusta a lo que la cultura espera de los jóvenes. Lo desviado es emborracharse. Los jóvenes deben comportarse agresivamente, preocuparse por demostrar su virilidad, correr riesgos y tener aventuras amorosas:

Se espera que los jóvenes y se comporten de modo extravagante cuando están borrachos; en Truk, el joven abstemio es anormal, no al revés (Marshall, 1978: 67).

La embriaguez da expresión a las frustraciones que provoca el que las propias opiniones no sean tomadas en serio y tener que mostrar respeto a los mayores. Es una manera de desahogar la agresividad reprimida, que antaño se expresaba en el combate armado durante expediciones militares.

Tradicionalmente, se ha visto en los jóvenes a personas muy fogosas e irresponsables, preocupadas únicamente de tener aventuras amorosas y dejar volar la imaginación. Se espera literalmente que los jóvenes se dediquen al «vino, las mujeres y las canciones» aproximadamente en este orden. No se consulta su opinión en las decisiones importantes del linaje o la comunidad (ibid)... En los tiempos aborígenes, la principal salida a través de la cual los jóvenes podían desahogarse... era la guerra... Cuando se cerró esta salida [después del contacto colonial] , la embriaguez proporcionó una nueva válvula de escape (Marshall, 1978: 125).

El análisis de Mac Marshall nos indica que la conducta ebria, camorrista y perturbadora no implica necesariamente que la cultura se esté desintegrando. De hecho, considera que la embriaguez en Truk como una afirmación de la continuidad cultural. no como una desintegración. Las implicaciones prácticas de este análisis pueden formularse así: los extraños no deben suponer que está justificado intentar suprimir la pauta de los guerreros de fin de semana como un mal absoluto. Es mejor dejar a las propias gentes de Truk que resuelvan este problema cuando lo crean conveniente,

Kuru: el caso de la enfermedad de la risa

La antropología cultural aplicada tiene un papel importante que desempeñar para ayudar a los antropólogos físicos y a los investigadores

médicos a comprender la interacción entre factores culturales y naturales que hacen que las personas se pongan enfermas. La solución del misterio del Kuru es un caso clásico de cómo se puede adelantar el conocimiento médico examinando la interacción entre las causas culturales y naturales de una enfermedad mortal.

Durante los últimos años de la década de los 50, informes de que una enfermedad anteriormente desconocida estaba extendiéndose entre los foré de las tierras altas de Nueva Guinea, se convirtieron repentinamente en titulares de los periódicos de todo el mundo. Las víctimas de la enfermedad, llamada Kuru se reían, según se decía, hasta morir.

A medida que los informes fiables sustituyeron a los rumores, resultó que el Kuru no era cuestión de risa. Sus víctimas perdían progresivamente el control de su sistema nervioso central, incluyendo los nervios que controlan los músculos faciales, de manera que sus rostros estaban a menudo contorsionados por horribles gestos y sonrisas. La enfermedad era siempre fatal al año o dos de sus primeros síntomas.

Las investigaciones llevadas a cabo por Carleton Gajdusek encontraron un modelo epidemiológico (esto es, la distribución e incidencia de la enfermedad en la población) sorprendente. La mayoría de las víctimas eran mujeres y niñas. Aunque algunos jóvenes sucumbían a ella, los adultos nunca se veían afectados. Ninguna de las tribus vecinas eran contagiadas por el Kuru, y tampoco se contagiaba a los europeos que estaban en estrecho contacto con los foré. La primera propuesta fue que la enfermedad era genética y se transmitía en líneas generales de generación en generación. Pero la genética no podía explicar la preponderancia de víctimas femeninas más el dato de incidencia ocasional en varones jóvenes. Rechazando la explicación genética, Gajdusek, que había recibido educación como antropólogo físico y como virólogo (los que estudian los virus), comenzó a explorar la posibilidad de que el Kuru fuera provocado por un tipo de virus conocido como virus lento, cuya existencia en los seres humanos no había sido demostrada jamás, pero que se sospechaba desde hace tiempo. Comenzando en 1963, Gadju-

sek inoculó a chipancés extractos cerebrales de víctimas del Kuru. Después de largos periodos de incubación, los chimpancés empezaron a mostrar los síntomas del Kuru. La demostración de que los humanos podían albergar virus lentos, tiene importantes implicaciones para el estudio de muchas enfermedades sorprendentes, como la esclerosis múltiple y ciertas formas de cáncer. Por su trabajo, Gadjusek recibió el Premio Nóbel de medicina en 1976.

A dos antropólogos culturales, Robert Glasse y Shirley Lindenbaum les quedó la tarea, sin embargo, de completar la explicación sorprendente modelo epidemiológico. Glasse y Lindenbaum atrajeron la atención hacia el hecho de que en los años anteriores al brote del Kuru, los Foré habían empezado a practicar una forma de canibalismo como parte de sus rituales funerarios. Los familiares femeninos del fallecido consumían el cerebro del cadáver. Puesto que eran las mujeres quienes eran las encargadas de la tarea de disponer del muerto, y no los hombres., los virus del Kuru nunca infectaban a los adultos masculinos. Pero, ¿y los jóvenes que ocasionalmente también eran afectados por el Kuru? Como en muchas culturas, la distinción foré entre los papeles masculinos y femeninos menos rígidamente antes de la pubertad que después. Ocasionalmente, por con siguiente, se permitía que un muchacho tomara parte en lo que, de otra forma, era definido como alimento extritamente femenino. Y algunos años más tarde, este joven ocasional sucumbiría al Kuru junto con el número mucho mayor de muchachas y mujeres (Lindenbaum, 1979).

Puesto que ni Gadjusek ni Lindenbaum fueron testigos de la ingestión de carne humana por parte de los foré, se sugirió que el virus se difundía meramente por contacto con el cadáver más que por consumo de pedazos infectados. Sin embargo, las propias mujeres foré, libremente, dijeron a varios investigadores que ellas antes habían practicado canibalismo en los rituales funerarios (Gadjusek, 1977; Harris, 1985; Steadman y Merbs, 1982). Hoy en día, desde que los foré han dejado sus ritos caníbales, el Kuru ha dejado virtualmente de existir entre ellos.

El caso de las asociaciones que se devanecen

Villalta es una pequeña ciudad de la República Dominicana, con todos los problemas asociados a la vida en un país subdesarrollado: pobreza, desempleo, analfabetismo y baja esperanza de vida. Sin embargo, en cierto aspecto, la ciudad parece estar más «modernizada» que otras. Tiene un gran número de asociaciones voluntarias. Estas asociaciones se interpretan a menudo como signo del progreso de una comunidad en la dirección del desarrollo.

Pero los antropólogos Malcolm Walker y Jim Hanson (1978: 64-68) descubrieron que estas asociaciones desaparecían o dejaban de utilizarse con la misma rapidez con que se creaban. Durante un corto periodo, los habitantes de la ciudad organizaron dos programas de educación de adultos clases de cocina y costura, una asamblea de la Cruz Roja una asociación de jóvenes para la reforma, una tropa de chicas scouts, una clínica de salud, un club social y programas de autoformación en la cría de conejos, de pollos, en construir puentes e instalar bombas de agua. Pero ninguno de estos proyectos duró mas de unos días o semanas.

Las circunstancias que rodean el auge y caída de uno de los programas de educación de adultos es típico para el resto. Mienbros de la élite local convocaron una reunión para organizar el programa. Estaban presentes varios forasteros, y un funcionario del Departamento de Educación dió una charla sobre la importancia de la educación de adultos. Las personas que asistieron a la reunión se mostraron de acuerdo y decidieron pedir profesores voluntarios para enseñar en clases vespertinas en la escuela. Habría que mantener otra reunión al cabo de dos semanas, en cuyo momento se organizarían los profesores y las clases.

De hecho nada sucedió, y la reunión que debía seguir fue pospuesta indefinidamente. No se volvió a oír hablar del funcionario. (Walker y Hanson:66).

«Si estas asociaciones están destinadas a fracasar antes de que comience la primera reunión», preguntaban Walker y Hanson, «¿por qué las personas de Villalta las forman?» Su respuesta es que son utilizadas por las élites locales para dar a los funcionarios estatales la impresión de que Villalta es una comunidad próspera y progresista, que responde a las propuestas de los forasteros influyentes, de los cuales las élites locales esperan conseguir favores.

A través de las asociaciones, la comunidad puede dar la impresión de su sensibilidad y progresismo: la comunidad tiene sus asociaciones como un escenario donde efectuar una representación convincente ante la audiencia de los funcionarios visitantes. La representación, en sí misma, es lo más importante, no lo que suceda después de su conclusión y de que los visitantes se hayan ido. (Walker y Hanson: 67).

Este caso ilustra la importancia de vivir en una comunidad y de conseguir un documento de primera mano de sus realidades conductuales de tipo *etic* para distinguir entre lo que la gente dice que hace, y lo que hace realmente. Un investigador que visite Villalba durante un corto período de tiempo, puede verse fácilmente impresionado por la respuesta aparente de su pueblo hacia las nuevas ideas y su apertura al cambio. Aunque la comunidad ha cambiado, concluyen Walker y Hanson, no es necesariamente para mejor: «Ha aprendido a efectuar representaciones y engañar a los forasteros» (ibid.)

El caso de la clínica no utilizada

Durante la década de los 70, se crearon una serie de centros de salud comunitarios por el Departamento de Salud y Hospitales de una gran ciudad del nordeste de los Estados Unidos. Estos centros se situaron en zonas pobres y estaban diseñados para proporcionar atenciones sanitarias a los habitantes locales. Todos menos uno de los centros se utiliza-

ron a plena capacidad. El antropólogo Delmos Jones (1976) recibió el encargo de descubrir por qué esta instalación en particular estaba infrutilizada.

Jones partió de la suposición de que las principales razones de la infrutilización del centro de salud no habrían de encontrarse en las características de la población para la que estaba diseñada, sino en las características del centro mismo. La investigación inicial mostró que muchas personas del vecindario no conocían la existencia del centro. A diferencia de otros centros, éste estaba situado dentro de un hospital y no podía verse desde la calle. Además entre aquellos que habían oído hablar del centro, pocos sabían dónde estaba y que es lo que hacía. Y además, había muchas personas que habían intentado utilizar el centro, pero que no habían conseguido hacerlo. Indagando más, Jones descubrió que las personas del vecindario tenían una imagen negativa del hospital en que estaba situada la clínica. Tenía la reputación de ser «de lujo» y no para gente pobre. Esto condujo a que no se creyera que algo que estuviera dentro del hospital fuera una clínica gratuita. Corría el rumor de que la gente pobre era rechazada de la sala de urgencias del hospital.

Las personas que habían persistido en utilizar la clínica, informaron que no podían encontrarla. Cuando llegaban al hospital no encontraban letreros que les indicaran a donde debían dirigirse. Incluso algunas recepcionistas del hospital no sabían donde estaba, o se negaban a decirlo. Jones sospechó que esto se debía a que miembros clave del personal expresaban su malestar ante el hecho de tener una clínica gratis en su lujoso hospital.

Como en los demás centros, éste tenía varios representantes del vecindario. Pero estos representantes habían desarrollado una actitud derrotista hacia la población de clientes y hacían pocos esfuerzos por contactar con las personas del vecindario. Al parecer, esto complacía al personal de la clínica, que dejaba que se supiera que preferían trabajar poco a trabajar demasiado.

Jones se dedicó a corregir esto. En primer lugar, se colocaron letreros en puntos estratégicos para dirigir a los pacientes. En segundo lugar, se les dijo a las recepcionistas donde estaba la clínica. En tercer lugar, se imprimieron folletos y se distribuyeron en el vecindario. Finalmente, se contrataron nuevos representantes del vecindario, quienes tenían una actitud más positiva hacia la población y la clínica. La asistencia aumentó, pero la historia no tiene un final feliz.

Aunque los representantes del vecindario se mostraron inicialmente entusiastas, comenzaron a percibir que el personal del hospital continuaban frunciendo el ceño ante el hecho de tener la clínica en el hospital, y se mostraron cada vez más vacilantes a la hora de recomendar la clínica a las personas del vecindario.

A pesar de que las razones de la infrautilización de la clínica eran bastante evidentes, la administración del hospital se negó a aceptar la explicación de Jones. Preferían continuar que el problema estaba en las actitudes de la gente del vecindario «Yo, el investigador», informa Jones, «me convertí en defensor de mis propias conclusiones de investigación... Cuando los que llevan a cabo las decisiones políticas no escuchan, esto podría significar que no estamos diciéndoles lo que quieren oír» (Jones, 1976: 227)

La defensa de unas conclusiones como antropología de acción

El hecho de que la fase de implementación de un proyecto esté a menudo controlada por administradores o políticos que no aceptan el análisis o sugerencias del antropólogo, ha conducido a cierto número de antropólogos aplicados como Delmos Jones a adoptar el papel de defensores. Los antropólogos defensores han luchado para mejorar las condiciones de las cárceles de mujeres. Han ejercido presiones en los parlamentos estatales para elevar las asignaciones de bienestar; han prestado testimonios ante comités del Congreso en apoyo de progra-

mas de atención médica a niños; han presionado contra la construcción de diques y autopistas que pudieran tener un efecto negativo sobre las comunidades locales; y se han dedicado a muchas otras actividades políticas y de toma de conciencia.

CUADRO 15.5
USO PRACTICO DE LA ANTROPOLOGIA

Algunos antropólogos mantienen el punto de vista de que la única función profesional del antropólogo aplicado consiste en proporcionar a los administradores, políticos o abogados un análisis objetivo de una situación u organización, y de que, a lo más, la acción debe estar limitada a sugerir, pero no a implementar un plan. De esta forma, se espera que la antropología será capaz de preservar su estatus científico, puesto que está claro que un intento decidido de conseguir un objetivo práctico implica frecuentemente habilidades retóricas, halagos, medias verdades o engaños manifiestos, amenazas e incluso violencia

Contra este punto de vista, los antropólogos defensores insisten en que la objetividad de la antropología y las demás ciencias sociales es ilusoria y que el fracaso de impulsar la implementación del objetivo es, en sí mismo, una toma de postura. La objetividad es ilusoria, aducen, porque los sesgos políticos y personales controlan el compromiso de estudiar una situación en lugar de otra (estudiar a los pobres en lugar de a los ricos, por ejemplo; ver p. 609). Y abstenerse de una acción es, en sí mismo, una forma de acción y, por consiguiente, una toma de postura, porque la pasividad de uno asegura que las acciones de otro pesen más en el resultado final. Los antropólogos que no utilizan sus habilidades y conocimientos de forma activa para conseguir aquello que creen que es la solución de un problema, simplemente hacen más fácil que los que tienen creencias opuestas consigan lo que quieren. Estos antropólogos son, en sí mismos, parte del problema (R. Cohen, 1985).

No existe consenso entre los antropólogos en cuanto a la forma de resolver estos diferentes puntos de vista respecto a la relación adecuada entre conocimiento y logro de objetivos prácticos controvertidos. Tal vez la única solución a este dilema es la que ya existe. Debemos indagar en nuestras conciencias individuales y actuar de acuerdo con ellas.

Por último, debemos hacer hincapié en que hemos prestado atención sólo a unas pocas caras de la antropología aplicada. Como el 15.5 sugiere, podríamos haber hablado de muchos otros casos igualmente importantes e interesantes.

Resumen

La antropología aplicada se dedica a proponer investigaciones que tienen aplicaciones prácticas. Su núcleo consiste en una investigación patrocinada por organizaciones, públicas y privadas, que están interesadas en conseguir objetivos prácticos. El papel del antropólogo cultural aplicado puede consistir simplemente en investigar los medios posibles de conseguir estos objetivos; a veces esto supone esbozar planes y ayudar a implementarlos, así como la evaluación de los resultados de la implementación. Los antropólogos aplicados que están involucrados en la implementación, se conocen como practicantes de la antropología de acción.

Más allá de ese núcleo, se pueden considerar también otras formas de la investigación como parte de la antropología aplicada. La teorización abstracta tienen también a menudo importantes implicaciones prácticas, como en el caso de las teorías alternativas sobre las causas del subdesarrollo o pobreza urbana. Buena parte de la investigación que no está patrocinada por una organización particular, con un objetivo definido, puede estar, no obstante, destinada a conseguir objetivos tales como la independencia de una colonia o el desarrollo de un estado que ha conseguido recientemente su independencia.

La antropología aplicada tiene tres contribuciones principales y concretas que hacer al análisis y solución de problemas prácticos urgentes: 1) Denuncia de los sesgos etnocéntricos. 2) Un punto de vista holístico que haga hincapié en consecuencias a corto plazo y largo plazo, en la interconectividad de las partes de los sistemas socioculturales, y en el conjunto del sistema, así como sus partes. 3) Un compromiso para distinguir los sucesos conductuales de tipo *etic* de los planes e ideologías de tipo *emic*. Con demasiada frecuencia, los efectos reales de los planes y políticas de una organización son muy diferentes de sus consecuencias de tipo *etic* reales y diarias.

El proyecto Vicos Cornell-Perú ilustra el funcionamiento de la antropología aplicada en toda la gama de la investigación, planificación, implementación y evaluación. Este proyecto mejoró sustancialmente el nivel de vida de los campesinos que vivían como siervos en la hacienda Vicos. Un ingrediente importante de este éxito, fue la utilización de los poderes autoritarios del nuevo gerente para introducir nuevas formas de agricultura y otras innovaciones. Aunque con éxito en su propia esfera, es dudoso que Vicos proporcione un modelo para el desarrollo de las tierras altas del Perú, debido a los costos ocultos de los expertos que dirigieron a los vicosinos día a día, a lo largo de un período de diez años. El proyecto agroforestal haitiano es otro ejemplo de la investigación, planificación, implementación y evaluación antropológicas, en este caso aplicadas al objetivo de movilizar a campesinos a que planten árboles y los protejan. Apelando al propio interés de los campesinos en usar los árboles como una cosecha que se puede vender, este proyecto muestra signos de poder dar una solución a uno de los más serios problemas de Haití.

El caso de la revolución no tan verde, ilustra la importancia de una perspectiva holística para los proyectos del desarrollo y la importancia del papel del antropólogo como crítico antes que como agente del cambio. Los antropólogos han señalado repetidamente que las semillas milagrosas de alto rendimiento benefician a los grandes propietarios más que a los pequeños agricultores pobres, porque las semillas requieren grandes cantidades de agua y productos químicos. Los casos del arroz en Indonesia y del trigo en México indican la futilidad de buscar una solución puramente técnica a la pobreza y al subdesarrollo, puesto que los efectos de toda innovación tecnológica se modifican por el contexto sociocultural total en que se introduce.

Los estudios de la utilización de la marihuana en Jamaica y Costa Rica ilustran la importancia que tiene el controlar los sesgos etnocéntricos en la investigación relacionada con los problemas de la salud y del bienestar. De la misma forma que las innovaciones tecnológicas deben verse en un contexto sociocultural definido, también debemos hacer lo

mismo con la utilización de drogas psicoactivas. Los estudios jamaicanos y costarricenses muestran que la marihuana no puede contemplarse sólo como un problema químico-fisiológico. Sus efectos son diferentes en culturas distintas. A diferencia de lo que ocurre en los Estados Unidos, la marihuana se fuma en Jamaica y Costa Rica como medio de aliviar la carga del trabajo más que como relajamiento después de éste.

El caso de los guerreros «guerreros de fin de semana» de Truk ilustra un punto similar. Una visión holística y comparativa pone en guardia contra la suposición de que el comportamiento de borrachera, penden-ciero y destructivo significa necesariamente que una cultura se está digregando. Por lo menos es discutible que este comportamiento constituya una afirmación de vitalidad cultural en lugar de un signo de su desintegración y de ahí que no deba ser contemplado como comportamiento patológico.

El caso del Kuru ilustra la importancia de conocer el contexto cultural en el que tiene lugar la enfermedad. haber comprendido el papel del canibalismo en los rituales funerarios y el desarrollo de modelos de dieta distintos entre los hombres y mujeres proporcionó la clave para resolver la misteriosa epidemiología de la enfermedad.

Los dos últimos casos hacen hincapié en la discontinuidad entre los planes burocrático de tipo *emic* y el comportamiento diario de tipo *etic*. En Villalta, una ciudad de la República Dominicana la élite local establece de manera entusiasta una asociación tras otra. Los miembros se reúnen en una sesión y después dejan que la asociación se esfume. Desde el punto de vista *etic* de el antropólogo aplicado, este comportamiento se entiende como un esfuerzo por parte de la élite local de buscar los favores de los funcionarios del Estado. Una discontinuidad similar entre planes y comportamientos caracteriza el caso de la clínica infrautilizada. Los administradores acargo del programa de la clínica no reconocían o no admitían la discrepancia entre sus planes y su propio comportamiento. En esta situación, los administradores constituyen el primer obstáculo para la implementación. Esto significa que los

antropólogos que están comprometidos con la implementación -con la antropología de acción- deben asumir con frecuencia el papel de defensores. No existe acuerdo en cuanto a si los antropólogos profesionales pueden asumir el papel de defensores profesionalmente sin dañar el supuesto de que la antropología es una disciplina científica y objetiva.

NOTAS

- 1 Una hacienda es una granja muy extensa en la que se cultivan distintos tipos de cosecha y en la que trabajan campesinos que residen en la misma (N. del. T).
- 2 Véase nota del traductor en Capítulo 4 (p. 144).

UNA APROXIMACION A LA CONSTRUCCION DE GENERO EN EL MUNDO RURAL ANDINO

Yara Carafa

*Tomado de
Ruralter, 11- 12, pp. 132 ss. 1993.*

Introducción

Referirnos al Desarrollo Social de las mujeres campesinas supone, entre otras cosas, ubicar términos y conceptos que están en boga, los que juegan sin duda un papel importante mientras sigue vigente su aplicación. Años atrás era muy corriente mencionar los proyectos productivos, la tecnología apropiada, el desarrollo rural integrado, como soluciones para la búsqueda de la integración de las mujeres a los proyectos de desarrollo.

Hoy, quien no menciona aspectos de Género y Medio Ambiente en las justificaciones para lograr financiamiento parece que está destinado

a quedarse no sólo sin fondos, si no en riesgo de no manejar conceptos de actualidad. En honor a la verdad, pensamos que los mismos no fueron inventados por ociosidad, si no constituyen el fruto de un proceso que se retroalimenta internacionalmente, se analiza desde diferentes ámbitos y se trata de operativizar a través de diferentes acciones.

El Género en Desarrollo representa para muchos una moda; además de una imposición; para otros un nuevo enfoque que puede permitir una mejor participación -tanto de hombres como de mujeres- en las acciones de desarrollo, de una forma más equitativa y sostenible. Se utiliza el tema, en algunos casos para lograr reivindicaciones feministas, pero también para incluir a las mujeres en acciones en las cuales nunca fueron consideradas. Se encuentra también quienes -simplemente- sustituyen la palabra mujer por la de “género” en los planes y proyectos, como si fueran sinónimos.

Lo cierto es que gran parte de los considerados “Agentes de Desarrollo” no lo entienden, no lo encuentran útil todavía, y muchos se resisten a su aceptación porque lo consideran como si fuera un elemento, más bien producto feminista, alejado de los valores y normas que caracterizan a las sociedades rurales.

Pienso que puede resultar útil -para comprender y aceptar este nuevo enfoque- tomar en cuenta la noción de proceso que conlleva el actual **enfoque de Género en el Desarrollo**. Para ello debemos recordar que durante las anteriores décadas (70 y 80) agencias financieras e instituciones ejecutoras que trabajan en favor de las mujeres, tanto en áreas urbanas como rurales, utilizaron el enfoque de **Mujer en el Desarrollo** como vía para superar el gran olvido del que fueron objeto, tratando con ello de considerar sus particularidades y valorizar su aporte cotidiano, no sólo a la reproducción social sino a la producción agropecuaria, a la generación de ingresos para la familia además de su participación comunal.

Al mismo tiempo que la propia teoría del desarrollo demanda la consideración de todos los actores involucrados, surgieron investigaciones

de diversa índole, aportando nuevos datos acerca de la participación femenina en los procesos de desarrollo y el apoyo financiero para llevar políticas, acciones y proyectos.

Sin embargo, el tener como eje central a la mujer -además de un claro interés de superar diferencias, atender demandas y propiciar cambios- “Mujer en Desarrollo” tuvo una gran debilidad, y es precisamente que al tomarlas en cuenta como objetivo, las mantuvo igualmente aisladas, sin la capacidad de transformar la realidad circundante ni participar en condicionamientos sociales más amplios.

Ampliando la concepción de Mujer en Desarrollo, surge en los últimos años un nuevo bagaje teórico -alimentado por diferentes estudios- que pone “acento en la identificación de las formas particulares y diferenciadas con las que hombres y mujeres participan en los procesos de desarrollo; se utiliza el **concepto** de Género como una forma alternativa para potenciar la participación femenina y garantizar que todos los actores sociales (hombres, mujeres y niños) estén integrados en forma sistemática como participantes y beneficiarios” (Carafa & Cardoso, 1993).

La categoría Género está dando lugar a un interesante debate sobre lo que su significado conlleva; es sujeto de eventos nacionales e internacionales que se interesan en profundizar su carácter de **instrumento analítico**, el que posibilita no sólo una mejor aproximación a la construcción de las relaciones sociales sino a una participación más igualitaria de todos los sujetos beneficiarios de las acciones de desarrollo.

Evidentemente, como cualquier teoría social, puede ser utilizada con diversos fines, dependiendo de quien la aplique. Su mérito radica en que evita discriminaciones y evalúa los alcances de la participación desigual. En Bolivia se trata institucionalmente con este enfoque; el actual gobierno ha creado -dentro del Ministerio de Desarrollo Humano- la Subsecretaría de Género que tiene la misión de introducirlo de manera transversal en todos sus componentes. La Secretaría de Desarrollo Rural por su parte -dentro de sus estrategias de acción para lograr la

participación popular y la concertación institucional- lo adopta también.

Todo lo anterior nos lleva a la necesidad de considerar seriamente esta nueva visión que aporta a la teoría del Desarrollo con nuevos elementos; es decir, toma en cuenta en forma diferenciada la socialización y participación de hombres y mujeres y contribuye a la planificación basada, por una parte, en normas, valores y costumbres, y por otra en la determinación de roles y responsabilidades interdependientes entre sí.

El presente artículo ha sido elaborado teniendo en cuenta las consideraciones anteriores y otras como las siguientes:

El término **Género** se refiere a una categoría constituida socialmente para definir lo femenino y lo masculino; por lo tanto se constituye en un instrumento de identificación al interior de cada sociedad, basado en la interacción y distribución de roles; se transforma, por lo tanto, en una especie de instrumento dinámico de identificación al interior de cada sociedad, variable en el tiempo como la propia cultura.

Toda tarea de desarrollo rural se inserta en comunidades que poseen cultura propia, además de la influencia de factores socio-económicos particulares. La intervención de agentes externos produce un campo de interacción entre dos mundos -el occidental y el andino- lo que impulsa a la necesidad de crear un lenguaje común que permita llevar a cabo acciones conjuntas.

El establecimiento de una sintonía entre las necesidades de las comunidades y las propuestas de acción para satisfacerlas significa, por una parte, un proceso de interacción mediatizado por una especie de “filtro cultural” donde las propuestas a título de desarrollo son interpretadas y reelaboradas según la propia lógica andina y, por otra, la necesidad de adaptación a la realidad en que actúan.

En este sentido, nos pareció fundamental referirnos a determinados aspectos que demuestran ser primordiales para la comprensión de al-

gunos aspectos que -al estar todavía presentes en las prácticas culturales aymaras y quechuas en nuestro país demuestran la permanencia de una identidad étnica que los diferencia. No negamos los profundos cambios que se han dado en el correr de los años; sin embargo, nuestra larga experiencia de trabajo en el área rural nos ha demostrado que es imprescindible tomar muy en cuenta los valores y normas culturales para evitar la confrontación entre las dos lógicas distintas.

De esta forma, el presente artículo se referirá a cuestiones como “dualismo y estructura simbólica andina”, “comunidad y democracia aymara”, “la familia”, “la construcción de lo femenino en el mundo andino”, introducidos más que como simples elementos de contextualización como un intento por identificar y desmenuzar algunos aspectos de la **concepción de Género en el mundo andino** en nuestro país. Representa una síntesis de la monografía “El Predominio de la Cultura en un Proyecto con Mujeres Aymaras Campesinas” que elaboré junto con María Lucia Cardoso, a la finalización del Diplomado en Estudios Andinos de la FLACSO / Bolivia 1991

Dualismo y estructura simbólica andina

Varios autores, estudiosos de la cultura andina, han remarcado la fuerte presencia de una estructura dualista en la organización social y en los sistemas simbólicos andinos. Sin embargo, el dualismo no es una característica exclusiva de estos pueblos; ha sido exhaustivamente trabajado en la Antropología, a partir de investigaciones en diversas sociedades y culturas.

En este marco, el **dualismo** se refiere a la tendencia de muchos sistemas simbólicos a dividir las categorías de personas, elementos manuales, organización social, totalidad de los seres, etc., en dos clases. Las relaciones lógicas entre ellas son, en general, de **contradicción y de oposición complementaria**. Es decir, el valor o significado de cada clase es

relativo, dependiendo en principio de su oposición a la otra, y el conjunto de las dos conforma una totalidad.

Existen diversas evidencias de que el modo de clasificación dualista se basa en una estructura binaria oposicional, inherente a los procesos de cognición y de comunicación humanos, lo que explica la amplia difusión de esta modalidad clasificatoria en una gran diversidad de sociedades (Viveros de Castro, 1986: 372/3).

¿Cómo se manifiesta, entonces, el dualismo en el mundo andino?

En su trabajo sobre la estructura simbólica andina, Tristan Platt (1976) analiza en profundidad las diferentes manifestaciones del dualismo en estas sociedades. A pesar de tratarse de un estudio fundamentado en investigación de campo junto a los Macha -sociedad quechua ubicada al Norte de Potosí- Platt hace un largo recorrido bibliográfico. En este sentido, el análisis se aplica a una realidad social mucho más amplia, abarcando todo el mundo andino de origen pre-hispánico. El autor remarca que las divisiones duales empíricas presentes en las sociedades andinas se encuentran en diversos campos: ecológico, social, religioso, político y familiar.

La diversidad ecológica de la región andina, a pesar de su discontinuidad imprecisa, es reelaborada culturalmente de modo que se clasifica y fundamenta en la polaridad: **puna** (zonas altas) y **valle** (zonas bajas). En su forma tradicional, las comunidades tenían su núcleo en la puna -zona considerada siempre la más importante, donde se constituye la sede política- y otro territorio en una zona de valle. La complementariedad entre ellas se da a través del intercambio de productos y en la preferencia por llevar a cabo matrimonios inter-regionales. Actualmente, aunque las comunidades ya no tienen territorios en las dos zonas, se mantiene un intenso intercambio de productos, sobre todo en regiones más alejadas de los centros urbanos.

La organización social también está basada en esta lógica, ya que los ayllus se dividían en dos parcialidades denominadas Aransaya y Urin-

saya, consideradas simbólicamente la mitad de arriba y la mitad de abajo, aunque esto no significará necesariamente una correspondencia geográfica con las zonas altas y bajas. Estas parcialidades se encontraban presentes tanto en las comunidades de la puna como en las de valle, y al contrario de muchas sociedades dualistas, se constituían en mitades endogámicas: los matrimonios se daban dentro de una misma mitad. Otra característica importante entre las parcialidades es que mantenían una fuerte oposición entre ellas; las peleas rituales denominadas **tinku**, que hasta hoy se realizan, se llevan a cabo entre comunarios de mitades opuestas, reafirmando la identidad diferenciada de cada grupo.

El dualismo también se encuentra presente en la nación andina de “persona” (**jaqi**), pues la familia es considerada la unidad social básica que sostiene la comunidad y, hasta hoy, una persona soltera no es considerada un ser social pleno. Sólo la unidad familiar, representada por la pareja, accede a la organización comunal. también en las manifestaciones rituales y simbólicas la presencia de la pareja es predominante; sin embargo, mujeres y varones se agrupan en espacios claramente separados. Generalmente los varones se sitúan sentados o parados a la derecha del punto de referencia jerárquico; en cambio las mujeres se sientan en el suelo, ubicadas al lado izquierdo.

Platt (op. cit.) hace notar la asociación cercana que existe, por un lado entre la puna y la mitad de arriba (**aransaya**) con lo masculino y, por otro lado, entre el valle y el **urinsaya** con lo femenino. De la misma forma las divinidades, en general, son compuestas por parejas; toda divinidad, ya sea masculina o femenina, tiene su opuesto complementario. También en el sistema de autoridades tradicionales (Rasnake, 1989) de las comunidades, los cargos son asumidos por la pareja: cada uno de los cónyuges tiene atribuciones particulares. Lo anterior nos permite observar que dentro del dualismo andino existe una evidente y amplia asociación de todas las clasificaciones, con lo femenino y lo masculino, categorías consideradas complementarias y que se manejan como los polos opuestos referenciales de todo el universo simbólico.

La complementariedad implícita en las clasificaciones dualistas no es horizontal y simétrica, como a primera vista puede parecer. Autores como Hertz (1960) y Dumont (1978) apuntan a una importante dimensión del dualismo: la jerarquía. Es decir que, generalmente, las clasificaciones duales asocian un valor simbólico diferencial a cada una de las partes de forma asimétrica. Dumont sugiere que el problema del valor diferencial de los pares opuestos sólo es comprensible a partir de la relación de los elementos de oposición con una totalidad previa.

En el caso de la cultura andina, podemos notar esta asimetría o jerarquía en prácticamente todas las esferas del mundo social y simbólico. Como hemos dicho, la región de puna se halla en una posición más importante: privilegiada, ya que es donde generalmente se ubican los núcleos de las comunidades o ayllus. A la parcialidad Aransaya también se le atribuye un mayor valor. Por lo tanto, lo masculino es evidentemente superior a lo femenino, en las más diversas acepciones simbólicas.

Otro aspecto importante del dualismo es el que examina Lévi-Strauss, en su análisis sobre las organizaciones sociales fundamentadas en dos mitades complementarias:

“La organización dualista no es, en primer lugar, una institución... es, ante todo, un principio de organización, capaz de recibir aplicaciones diversas... Para comprender su base común, es necesario que nos volquemos hacia ciertas estructuras fundamentales del espíritu humano, más que para esta o aquella región privilegiada del mundo o período de la historia de la civilización” (Lévi-Strauss, 1967:87/8).

De esta forma, el autor identifica el principio dualista como una modalidad del principio de reciprocidad (analizado por Marcel Mauss, 1971), ya que las relaciones entre las mitades son siempre una mezcla de rivalidad y solidaridad, cuyo objetivo es el intercambio sistemático de cónyuges, bienes, servicios económicos y rituales entre los miembros de cada mitad. El intercambio propicia que la existencia social de una mitad dependa de su oposición y correlación con la otra, es decir,

donde el “uno” sólo puede constituirse en el confrontamiento con el “otro”.

De acuerdo con ello, es innegable esta dimensión en el dualismo andino, existiendo diversas formas de reciprocidad e intercambio que buscan establecer una amplia comunicación social.

En síntesis, el dualismo es un sistema clasificatorio que organiza el universo nacional y social en dos pares opuestos, pero complementarios, basados en el principio de reciprocidad. Generalmente se establecen relaciones asimétricas entre los dos polos a los que se atribuye valores jerárquicos. Todo sistema social y simbólico andino se organiza según esta lógica que, a pesar de todo el proceso de dominación cultural, permanece presente. Muchas comunidades ya no mantienen, por ejemplo, el sistema de mitades en la organización socio-espacial; tampoco practican diversos rituales que reflejan y refuerzan esta visión. Sin embargo, no se puede desconocer que el dualismo está presente en la vida cotidiana de aymaras y quechuas bolivianos, constituyendo una estructura básica de pensamiento.

La comunidad y su sistema democrático

En el mundo rural andino boliviano, las **comunidades** y las familias son el cimiento sobre el que se construye la organización social; ellas cuentan con una relativa autonomía económica y es básicamente allí donde se forja la identidad social, constituyéndose actualmente en la principal referencia de los campesinos aymaras y quechuas.

Durante la época colonial las tierras de mayor valor económico se convirtieron en objeto de interés de las élites políticas y económicas que fundaron las haciendas, adueñándose de áreas indígenas. Sin embargo muchos territorios quedaron en poder de los ayllus originales, prevaleciendo hasta nuestros días. A raíz de la Reforma Agraria del 53 se llevó a cabo una nueva redistribución de los territorios indígenas, y

se crearon nuevas estructuras basadas en la organización de los “Sindicatos Agrarios”, pasando a denominarlos “comunidades”; situación que también dio lugar a la distinción entre las comunidades “originarias” y “exhaciendas”.

De la misma manera que en los ayllus originales, en las comunidades contemporáneas se observa una concentración de familias ligadas por relaciones de parentesco, así como una tendencia a la patrilocalidad en lo que se refiere a las reglas de residencia.

La **comunidad** es, como menciona Albó (1985: 8-9) un territorio común con cultivos familiares y colectivos; linderos defendidos conjuntamente y áreas de uso común para servicios, encuentros sociales, religiosos y festivos. Sus miembros cumplen obligatoriamente trabajos en forma conjunta, principalmente para construir y mantener los locales y servicios comunes. Cuentan con un sistema de autoridades propio, con poder de decisión sobre asuntos internos de interés comunal, como con una serie de normas y principios éticos. Celebran de forma conjunta acontecimientos a lo largo del ciclo agrícola, como también la conmemoración de la fiesta patronal.

Es importante remarcar el carácter de **control social** que ejerce la comunidad sobre los individuos y las familias que la conforman. Existen mecanismos propios para sancionar aquellas personas que no respetan el orden establecido por la sociedad, sus principios éticos y tradiciones culturales.

También en la comunidad, la solidaridad se manifiesta de forma más contundente, tanto en lo que se refiere a la vida cotidiana, como en lo que toca a las fiestas y a la relación con otras comunidades, personas o instituciones ajenas, reforzando el **sentido de pertenencia** y la **identidad comunitaria**.

En este marco, existen diversas instancias de ayuda mutua que se caracterizan por un fuerte sentido de reciprocidad que, en los Andes, tiene formas variadas dirigidas a lograr cierta complementariedad económica. Las distintas formas de reciprocidad conciernen trabajos que de-

mandan una gran cantidad de mano de obra que la familia sola no puede abarcar; se refieren generalmente a las tareas agrícolas y al techado de casas. En general la tarea es recompensada en forma inmediata a través de alimentos y bebida y, a largo plazo, con el propio trabajo en favor de aquellos que ayudaron. Este tipo de mecanismo refuerza la solidaridad comunal y, al mismo tiempo, fortalece los lazos de interdependencia entre las familias.

Actualmente, en el interior de las comunidades, cada familia tiene derechos y obligaciones. El derecho a usufructuar y poseer la tierra se correlaciona con la obligación de participar en todo el sistema de gobierno comunal regido por el Sindicato Agrario, el que -como ya dijimos- sustituyó al antiguo sistema de organización comunitaria de los ayllus, basado en autoridades tradicionales, como: **malkus**, **jilaqatas**, **mama t'allas**, etc. Estos sistemas tradicionales prevalecen todavía en las "comunidades originales".

Parece importante señalar dos aspectos claramente diferentes entre ambos sistemas:

El primero se refiere al carácter eminentemente religioso del sistema tradicional, en el cual las autoridades se responsabilizan por las ceremonias y rituales frente a las divinidades nativas, además de las de orden político-social. En cambio, los cargos sindicales se refieren a los aspectos político-administrativos exclusivamente;

El segundo aspecto guarda relación con la dualidad y complementariedad presentes en ambos sistemas, ya que todos los cargos son asumidos por la pareja. Sin embargo, dentro del sistema tradicional existe una designación específica tanto para los varones (**jilaqatas** o **malkus**), como para las mujeres (**mama t'allas**). En cambio, en los sindicatos agrarios la designación de los cargos es sólo para los varones o para las mujeres viudas. Esto demuestra que el sistema tradicional otorga evidentemente un mayor peso simbólico a las mujeres.

El gobierno comunal está claramente definido a través de un grupo colegiado de autoridades que constituye la directiva del Sindicato Agra-

rio. Su mandato es generalmente de un año, con diferentes encargados de asuntos específicos según las necesidades y costumbres de cada comunidad: por ejemplo, “Agricultura”, “Educación”, “Deportes”, “Ganadería”, etc. El derecho de pertenencia al sindicato lo da el hecho de ser propietario de tierras en la comunidad. La filtración es por familia, representada por los varones, considerados “jefes” o “cabezas de familia”. Las mujeres asumen su representación sólo si el marido está ausente, o es viuda con hijos menores. El desempeño de los cargos corresponde sólo a los varones, esporádicamente a las mujeres, obedeciendo a una jerarquía según la edad, situación familiar y económica. Es el “camino”, o *thaki*, que hay que recorrer para revivir a la comunidad y acceder al prestigio social que este hecho le otorga (Albó, 1989).

El sistema rotativo o de turnos es la síntesis de la “democracia aymara”. Cada año le corresponde a una familia asumir un determinado cargo en el sindicato, de manera que todas tengan acceso a esta instancia de poder. La explicación más corriente -inclusive de parte de los propios comunitarios- es que el cargo se constituye en una verdadera “carga”, es decir un fardo pesado que tiene que llevar y, por lo tanto, no debe durar mucho tiempo (sólo 1 año), debiendo ser compartido por todos. Además, se constituye en una forma de reciprocidad con la Comunidad, ya que ésta ofrece una serie de beneficios a las familias, las cuales tiene que retribuir en forma de servicios a la comunidad. En otras palabras, asumir un cargo significa prestar servicios a la comunidad.

Pero también podemos ver el sistema rotativo bajo otro ángulo, si reflexionamos en base a los aportes de Pierre Clastres (1978) en los estudios de Antropología Política, especialmente en lo que se refiere a las sociedades guaraníes. El afirma que la actitud de irreverencia de ese pueblo con relación a sus autoridades políticas y religiosas funciona como un mecanismo de la propia sociedad, el cual impide el surgimiento de un poder centralizador.

Podríamos pensar el sistema rotativo andino como cumpliendo una función semejante; es decir, constituye un mecanismo que lleva a la disolución del poder en las comunidades, debido al hecho de que todos

tienen que asumir cargos en el sindicato y por un tiempo pequeño, evitando con ello la centralización del poder en manos de pocas personas. esta percepción, cierta forma está presente en la siguiente afirmación de Albó:

“ ... (el sistema de rotación de cargos) es un principio que aumenta notablemente las posibilidades de participación a todo nivel, y disminuye los riesgos de caciquismos locales” (1984:408).

Otro aspecto destacado en la “democracia andina” es el que se refiere a la “toma de decisiones”. Los asuntos tratados en asamblea -y aún entre los directivos- son decididos, preferentemente, en base al **consenso** y no al mandato de la mayoría. Sistema que muchas veces permite que se alarguen los procesos de toma de decisión, sobre todo si se trata de cuestiones importantes, lo que puede ocasionar la realización de varias reuniones ya que se busca que todos estén de acuerdo y no sólo un grupo, aunque éste sea mayoritario con relación al todo.

Este peculiar mecanismo se interpreta por algunos como el oculto y privado poder femenino, ya que en medio de este proceso de toma de decisiones los maridos consultan a sus esposas en el hogar y llegan a un consenso familiar.

La familia

Hemos observado anteriormente la importancia de la familia como la unidad social y económica en que se fundamenta la comunidad. Incluso se podría decir que es la unidad mínima de las sociedades aymara y quechua, ya que la propia noción de persona (*jaqi*) está directamente vinculada al matrimonio; se concibe un “ser social total” sólo cuando se establece una familia; las personas solteras no forman parte del sindicato como miembros natos.

Olivia Harris (1985) proporciona una interesante observación sobre la clásica asociación de las mujeres con la Naturaleza y de los hombres con la Cultura. Al contrario de lo que aparentemente se podría decir, esta asociación se da entre pareja-status de casados es una condición imprescindible en el proceso de socialización del individuo.

La pareja se transforma en una unidad indisoluble -donde cada uno desempeña funciones propias y complementarias- haciendo de la familia el grupo de solidaridad más fuerte en la sociedad andina. El casamiento, por lo tanto, es una institución muy estable, siendo raros los casos de divorcio. Sin embargo, la decisión de contraer matrimonio se fundamenta en una experiencia concreta de convivencia previa, donde no sólo los novios pueden conocerse mejor, sino también cada familia puede evaluar el desempeño del pretendiente de su hija o hijo. A este período se denomina **sirwiskiwa** o, como es más conocido, **sirwiñaku**.

El **sirwiñaku** es precedido de una fase de enamoramiento relativamente corta y, cuando deciden juntarse, la mujer se traslada a la casa del varón. Enseguida los parientes hacen la petición de mano de la novia. El período del **sirwiñaku** puede extenderse por un año o más y es considerado como un “servicio”, ya que los padres del novio le darán tierra a la nueva pareja. Durante esta fase la pareja puede separarse sin que esté sujeta a ninguna sanción social (Albó y Mamani, 1980).

Por lo general, son los varones los que heredan la tierra, lo que ocurre cuando deciden efectivamente casarse. A las mujeres les toca heredar parte del rebaño familiar, aunque cada hijo/a tiene su propio rebaño constituido por la multiplicación de los animales que ha recibido cuando nació. La residencia de la nueva pareja es patrilocal; es decir, en la casa del varón, aunque se presenta una tendencia cada vez mayor a la neolocalidad, sobre todo a partir de la Reforma Agraria que estimuló la repartición de las tierras confiscadas a las nuevas familias.

Como se ha analizado en diversos estudios antropológicos -sobre todo entre sociedades indígenas y campesinas- el matrimonio es una forma de alianza entre dos familias, a partir del cual se establecen una serie de lazos

de reciprocidad a través de parientes afines. Por otro lado, el matrimonio es el punto de partida para el establecimiento de una nueva red de compadrazgo, con el nombramiento de diversas personas de la comunidad como padrinos del casamiento y de los hijos, con los cuales se mantiene una serie de relaciones de intercambio material y ritual.

Las relaciones de parentesco establecen varios grupos corporativos que mantienen diferentes grados de solidaridad, pero que no persisten en las generaciones subsiguientes. La familia nuclear, constituida por padres e hijos, es sin duda donde se presenta una mayor solidaridad, seguida por los “*siblings*”, es decir, el conjunto de hermanos, sobre todo aquellos que residen cerca. Luego están los demás parientes consanguíneos tanto de línea paterna como materna, a los que siguen los parientes afines, donde se encuentra la familia del cónyuge y, por último, los “parientes rituales”, que son aquellas personas ligadas por lazos de compadrazgo. Es interesante observar que, en el caso de pelea entre las dos familias de la pareja, la mujer en general apoya a su esposo y sus familiares (Albó y Mamani, op. cit.).

Lambert (1980) clasifica el tipo de descendencia en las sociedades andinas como bilateral, ya que se reconocen las conexiones genealógicas a través de los varones y de las mujeres. Sin embargo, compartimos con Harris (op. cit.) su cuestionamiento a esta clasificación, en base a la clara prevalencia de la línea masculina en varias esferas de la vida familiar: el bien de mayor prestigio -la tierra- es heredado sólo por los varones; la regla de residencia es patrilocal; la mujer después de casada se incorpora a la familia del marido, debilitando los lazos con su familia en favor de la de su esposo.

La construcción del género femenino en el mundo andino

Como se mencionó anteriormente, el concepto de “Género” se utiliza con referencia a una clasificación socio-cultural de “lo femenino” y

“lo masculino”, y a las relaciones entre hombre y mujeres. Se diferencia del término “sexo”, que denota simplemente las características biológicas. Utilizando “Género” como un concepto central, se subraya la historicidad y variabilidad cultural de la vivencia femenina.

De acuerdo a este enfoque, podemos ver claramente que las mujeres son objeto de desventaja y discriminación en las diferentes esferas de la vida social. Para ello, partiremos de lo que se establece en la literatura y que se refiere básicamente a trabajos realizados a partir de la conquista del Imperio Incaico.

Según Irene Silverblatt (1987), el proceso de sometimiento inca sobre los reinos locales influyó decididamente en la nueva concepción y articulación socio-cultural de la complementariedad del Género del mundo andino. Como señala la autora, en las comunidades locales que conforman señoríos étnicos -aymaras, tiwanakotas, etc.- la concepción de Género implicaba una visión no jerárquica que se refería a una idea unificadora con noción de totalidad. Es decir que antes de los incas, “lo masculino” se asociaba con la fuerza cosmológica del rayo y con los dioses de los cielos (Illapa); y lo “femenino” con la fuerza generadora de la Pacha Mama y las diosas de la tierra (Mamayuta).

Como se puede observar, lo anterior significa un sistema armónico, de complementariedad diática, que no implica una noción de jerarquía, sino una concepción del universo como un todo que involucra también las relaciones políticas, económicas, sociales y culturales. Para Silverblatt fueron los incas quienes introdujeron los componentes de disimilitud, heterogeneidad, jerarquía y subordinación en los niveles conceptuales. Para sustentar su posición, la autora parte del análisis del dibujo cosmológico de Juan Santa Cruz Pachacuti Yanqui, cronista aymara que escribió sobre la sociedad andina precolonial, especialmente en lo referido a la religión.

Silverblatt (op. cit.: 44) considera que el enlace de dos sistemas de autoridad que provienen de una misma divinidad abstracta y andrógina (Wiracocha) representa el encadenamiento y subordinación tanto de

los hombres al Inca, como de las mujeres a la Coya (esposa-hermana del Inca). De la misma manera, los grupos étnicos clasificaban a sus respectivos “ancestros” y dioses, designando como masculino al Señor Tierra, Venus Matutino y la Luna.

Por otra parte, y según la misma autora, el poder político también se dividía por Género, al mismo tiempo que institucionalizaba una subordinación simbólica y religiosa. Los comunarios varones eran inmediatamente dirigidos y subordinados a los líderes locales, en tanto que las mujeres se sometían a las esposas de aquellos; ambas cadenas se superdibataban a otro eslabón superior: la nobleza provincial, la que se subordinaba también genéricamente a la nobleza no incaica del Cuzco, sobre la cual regía la nobleza incaica, gobernada por el Inca y la Coya. Estos, a su vez, se consideraban respectivamente eslabones jerárquicos de la cadena que establecían los ancestros masculinos y femeninos, ligados a los dioses y diosas en el principio del orden y del *statu quo*: Wiracocha.

Las relaciones jerárquicas establecidas en el mencionado dibujo de Santa Cruz Pachacuti, representan el orden cosmológico y social inca, no sólo verticalmente, sino demuestran la primacía de lo masculino sobre lo femenino en términos horizontales. Existe una nítida separación de los sistemas genéricos en términos de subordinación vertical, lo que permite suponer igualdad en la distribución del poder según el Género. Por otra parte, en relaciones horizontales se observa que esa aparente “igualdad” según el nivel desaparece en tanto los términos -heterogéneos por naturaleza- son social, cultural y simbólicamente también “diferentes” por jerarquía: uno es conceptual y figurativamente superior al “otro” que paradójicamente está en el mismo grado de subordinación y poder que aquél, respecto de su propia cadena genérica.

Corroborando lo anterior, y como mencionamos ya, otros autores indican que el “dualismo” es la base de la estructura simbólica andina, donde los elementos del universo y de la sociedad se clasifican a partir de pares opuestos complementarios. Consiste en una visión del mundo que tiene como categorías de referencia lo masculino y lo femenino, de-

signando a la puna, alto, cerro, derecha, duro, como masculino y, por otro lado, las categorías valle, bajo, pampa, izquierda, blando, como lo femenino. Sin embargo esto no significa una relación horizontal y simétrica entre dos elementos, sino la clasificación de dos polos que, además de opuestos y complementarios, se sitúan de forma jerarquizada: la mitad “masculina” es considerada superior a la “femenina”.

Por lo dicho, concluimos que la “complementariedad de la pareja” también tiene implícita su asimetría, la que se manifiesta de diversas formas. El propio matrimonio proporciona una nueva situación que tiene significados bastante diferenciados para cada cónyuge. Sobre el tema, Albó afirma lo siguiente:

“Para el varón el cambio de estado es sólo esto, un cambio de estado. Pero para la mujer, en el esquema más frecuente, su matrimonio implica muchas veces un cambio de residencia, quizás incluso de comunidad, y un cambio de parentela y de hábitos domésticos; especialmente en los primeros meses la nueva vida puede crearle una situación psicológicamente difícil” (Albó, 1980: 299).

Todo ello nos permite inferir que para la mujer el matrimonio significa casi una transferencia en la referencia familiar hacia la familia del varón, que cada vez más la considera como suya.

Olivia Harris, en su análisis sobre Género y Cultura entre los Laimis, apunta otra consecuencia del matrimonio para la mujer que significa también un cambio más profundo de aquel vivenciado por el varón:

“Las mujeres experimentan una mayor ruptura al casarse. Mientras está soltera, una joven puede cantar, bailar y emborracharse. Ella peleará con otras jóvenes en las luchas rituales, tinku, que ocurren en las grandes fiestas. (...) Sin embargo, a partir del momento que una joven va a vivir con un hombre, ella se retira parcialmente de varias áreas del discurso simbólico” (Harris, 1980: 74-5).

Este cambio nos parece lógico, si se considera que es inducida a transferir su grupo de referencia y pertenencia. Sin embargo, a medida que se integra va cambiando esta actitud, pues ocupa menos espacios y participa cada vez más de varias áreas, aunque nunca logra la libertad de expresión que tenía antes.

El ámbito doméstico es un dominio femenino, mientras la participación en el sindicato y demás esferas públicas es un papel esencialmente masculino. Sin embargo, Albó (1984: 410) afirma que, si bien el dominio público está “culturalmente en las manos de los hombres”, existe una participación femenina efectiva, debido básicamente a los siguientes factores:

Los cargos públicos recaen sobre la unidad familiar y, en la ausencia del varón, cualquier persona de la familia puede representarla;

En los actos comunitarios participan conjuntamente hombres y mujeres, cada uno con un papel específico;

La mujer participa también en los procesos de toma de decisión de las asambleas comunitarias, pues las familias siempre son consultadas antes de llegar a cualquier acuerdo.

En este sentido, se establecería un constante diálogo entre la esfera doméstica-femenina y la pública-masculina.

Por otro lado, Olivia Harris cuestiona la efectividad de que la pareja funcione como una unidad en las actividades comunitarias, y observa que:

“Las mujeres son notables por su ausencia, sólo los hombres asisten a las asambleas comunales y minkas laborables en cada localidad. Sólo los hombres asumen cargos de autoridades sea a nivel local o a nivel de los Laymis en su totalidad. La mayoría de asambleas o actividades políticas tienen lugar temprano en las montañas o en las tardes: a esas horas las mujeres están sentadas junto al fogón preparando

alimentos. Similarmente en la guerra como en las minkas comunales, el rol principal de la mujer es preparar los alimentos para los hombres. Es así que la misma actividad que, en la esfera doméstica, da a la mujer el control de la economía del hogar, es causa de su exclusión de la mayor parte de las otras actividades colectivas. La principal forma en que las mujeres participen en la actividad colectiva es cocinando y acarreando agua” (Harris, 1985: 32).

Aunque Harris trate el caso de los Laymis y Albó trabaje en un campo más genérico del mundo Aymara, ambas posiciones se refieren a cuestiones relativas a la participación. Los dos planteamientos denotan evidentemente un juego de fuerzas permanentes, donde el poder masculino ocupa espacios claramente visibles, mientras el femenino permanece relegado por los propios mecanismos culturales, que alejan a la mujer de las instancias participativas y decisorias a nivel comunitario.

De esta forma, Harris cuestiona la eficacia de la participación femenina como proveedora del poder decisorio, ya que son los varones quienes definen -o por lo menos son considerados así- los destinos de la comunidad. Albó apunta los mecanismos sutiles del poder femenino, pero no señala su valor simbólico; simplemente afirma que las mujeres poseen poder. Pero, según Harris, éste es invisible y no valorizado. Así, nos encontramos frente al clásico debate sobre el poder de hecho y el poder ideológicamente reconocido. Es evidente que la mujer es un agente de estrategias posibles y concretas, generadora de poder. Sin embargo, la idea-valor socialmente constituida sobre la mujer le otorga un status inferior, cuyo poder no es reconocido públicamente.

Además, Harris nos hace notar que la asimetría de las relaciones de género no se encuentra de forma evidente al interior de la familia; es decir, en el ámbito doméstico existe prácticamente un equilibrio entre los distintos dominios de la pareja. Es en la esfera externa, cuando los hombres actúan como grupo, que aparecen las diferencias en las relaciones de poder, como, por ejemplo, en el sindicato y ante las instituciones externas a la comunidad.

Por otra parte, la diferencia entre la participación femenina y masculina en las actividades políticas es analizada, también por la misma autora, a partir del valor simbólico del lenguaje en la sociedad Laymi. Ella parte de dos premisas básicas: cuando un niño o niña adquiere la capacidad de hablar se realiza el rito de paso denominado **rutucha**, ceremonia en la que se le corta el cabello por primera vez y representa el pasaje de un estado de naturaleza a uno de cultura; por tanto, la persona es considerada un ser humano totalmente socializado sólo cuando es capaz de hablar.

Se considera que las mujeres poseen una relación diferente con el lenguaje a la de los hombres; ellas no tienen muy desarrollada la habilidad de hablar en público y, como mencionamos anteriormente, después de casadas se alejan del discurso simbólico.

Olivia Harris afirma que:

“Los Laymis, por tanto, tienen una clara idea de que el lenguaje es el instrumento que forma el ser humano, comenzando en el acto inicial de nominación, continuando hasta que la persona alcance una total comprensión en la adolescencia, y en cierto sentido a lo largo de la vida, ya que la capacidad de hablar mejora con la edad”
(Harris, 1980: 75)

Deducimos que, si las mujeres no tienen esta habilidad desarrollada, significa que no han sido socializadas con ese fin y, por lo tanto, no están capacitadas para participar en las actividades político-representativas. Tanto en la sociedad Laymi como en otras sociedades aymaras, la no participación de las mujeres en las esferas públicas se justifica por su inhabilidad en el hablar.

En el libro sobre la historia de la “Federación Nacional de Mujeres Campesinas Bartolina Sisa” (Medina, 1984) que recoge los testimonios de sus principales dirigentes se puede observar, en varios discursos, que el poder del habla se apunta como un elemento netamente diferenciador de la participación de la mujer, tanto en el ámbito doméstico como

en el público, ubicándola en una posición inferior con relación al varón. Lo podemos percibir claramente en los siguientes testimonios:

“La campesina sigue pisoteada hasta ahora. ¿Por qué nos encontramos así? Porque nuestros padres no nos dejan hablar en la familia: no podíamos hablar con nuestros hermanos, ni siquiera con nuestro padre. Sólo podíamos hablar con la mamá. No teníamos palabra” (Medina op. cit.: 11).

“(…) en una reunión conjunta con los valores no podemos hablar bien las mujeres; los hombres siempre nos ganaban; en esas reuniones conjuntas tenemos miedo de hablar. Pero cuando estamos reunidas puras mujeres discutimos bien, no tenemos miedo de lanzar ideas, nos comprendemos más rápido sin tantas palabras y también hablamos de cosas de mujeres que frente a los hombres no se puede hablar. Pero mezcladas nos quedamos calladas. Ahora sabemos lo que perderíamos si nos vuelven a juntar con los hombres. Por eso vamos a luchar para no perder esa conquista” (Medina op. cit.: 18).

Estos testimonios apuntan, además, a un proceso de represión del habla femenina iniciado en el hogar, lo que probablemente explica la causa de la inhibición para expresarse en público y participar más activamente de las reuniones comunales. Todo ello se ve reforzado por los papeles femenino y masculino definidos culturalmente, sobre todo en lo que se refiere a las esferas donde la interacción entre el mundo Aymara y la sociedad urbana occidentalizada es más evidente. En estos espacios el hombre ocupa una posición destacada pues considerado el “agente de diálogo” por excelencia desde los tiempos de la Colonia. Es decir que quien domina el castellano transita más fácilmente por los centros urbanos y, consecuentemente, será el depositario de los nuevos conocimientos.

En este sentido las organizaciones creadas por influencia externa a las comunidades -sean de carácter político o económico y, por tanto, intermediarias entre los dos mundos- se caracterizan por la participación mayoritaria, sino exclusiva, de los hombres, como es el caso de los sin-

dicatos, cooperativas y proyectos de desarrollo. A las mujeres les toca participar de los centros y clubes de madres que, reforzando su rol materno, no las proyecta hacia una mayor participación e inserción en el mundo exterior.

Así pues, resulta casi lógico que la mujer no tenga práctica de hablar en público, suscitando sentimientos de vergüenza y miedo, sobre todo si está justo con hombres. En reuniones en las cuales la participación es de ambos, el escenario más común son dos grupos ubicados de forma claramente separada -en general las mujeres en el suelo y a la izquierda, y los hombres sentados en bancos o sillas, a la derecha- donde los varones son los que hablan.

El “silencio” de las mujeres ante la presencia masculina puede interpretarse desde distintos puntos de vista. El hecho de que en las relaciones de Género exista fáctica y simbólicamente primacía y subordinación -y donde prima la supremacía masculina- explica de manera directa este silencio; pero a través de nuevas interpretaciones se puede ir aún más lejos.

Tomando en cuenta que el habla permite objetivar las cosas de las cuales se trata -precisamente cosificándolas, es decir, haciéndolas objetos que contienen partes conocidas, otras cognoscibles y algunas incognoscibles- se acepta que cuanto más se “hable” acerca de algo, existen mayores posibilidades para desarrollar diversos puntos de vista en base a los conocimientos prácticos. Inversamente, si se encuentran “silencios” internacionales o condicionados, “ausencias” en determinadas circunstancias -que se refieren a la verbalización, la toma de decisiones, la influencia de la palabra, la igualdad de derechos y la homogeneidad no jerárquica- es posible deducir que el silencio excluye a quienes callan, no sólo de la posibilidad de hablar y tomar acuerdos sobre los temas tratados, sino de actuar en consecuencia.

Frente a su respectivo par jerárquico -e incluso frente a cualquier otro- la mujer calla no sólo con el propósito de evidenciar simbólicamente el poder del hombre, sino con el objeto de sustraerse de

un escenario en el cual se definen las determinaciones que no son meramente cognoscitivas. En textos públicos prevalece la auto-exclusión, el silencio y la carencia de verbalización y cosificación, ratificándose en los gestos simbólicos la jerarquía masculina, no sólo términos decisoriales, sino entre quienes hablan, quienes distinguen los problemas, discernen las posibilidades, cotejan las alternativas y las consecuencias, discuten argumentos y valoran opiniones; en definitiva, de quienes verbalizan la realidad, cosifican los objetivos y hablan sobre lo que es y debe ser. Sin embargo, en otras circunstancias privadas la mujer utiliza estrategias propias para influir en las decisiones del hogar e incluso colectivas, indirectamente, ya que lo familiar y doméstico le proporcionan la seguridad necesaria para reforzar su posición de agente socializador.

Algunas paradojas e interrogantes para la reflexión

Los elementos conceptuales referidos en los anteriores acápites sugieren algunos puntos de reflexión que pueden ayudar a alimentar la problematización de la temática de Género en el contexto rural andino como un insumo para la búsqueda de nuevos horizontes y su concreta aplicación a nuestra realidad, implícito propósitos de este artículo.

El punto más significativo es sin duda la permanencia y fortaleza de la estructura cultural y simbólica andina, que pese a las enormes presiones y yuxtaposiciones occidentales se mantiene y resiste.

En el país esta paradoja de dominación-resistencia -entre una parte de la sociedad identificada con el mundo occidental que directa o indirectamente subyuga ideológica y materialmente a la otra parte que se conserva heterogéneo, confuso, contradictorio, pero sobre todo muy presente y de todos los días.

Proceso que afecta por supuesto al mundo de las relaciones sociales y de Género de manera diferente. En este contexto resulta muy claro el

fenómeno de la discriminación de la mujer campesina, no sólo por ser mujer sino por ser campesina portadora de vestimenta, idioma y costumbres que hablan de una propia cultura.

En esta dinámica de resistencia cultural el rol de la mujer es indiscutible, si se responde a este tipo de preguntas:

¿Quién es el factor por excelencia de la socialización y de la internalización de valores hacia las nuevas generaciones?

¿Quién tiene a su cargo el mantenimiento del idioma nativo?

¿Si bien la estructura comunitaria y familiar andina contribuye a reforzar ese rol, no es la mujer quien fundamentalmente lo ejecuta?

Otra paradoja muy evidente, es que esa gran riqueza cultural contrasta con la pobreza material en que se debate el grueso de las poblaciones andinas.

¿Por qué estos pueblos -que hace más de 500 años resolvieron sus problemas básicos de alimentación mediante una cultura agronómica- ahora se mantiene en la sobrevivencia y la desnutrición?

¿Qué papel juegan las prácticas culturales para mantener unos aspectos y no otros?

¿Qué rol ha jugado y juega en este sentido la mujer rural?

También representa una paradoja que la mujer campesina sea el factor principal para sobreguardar la cultura, pero a su vez se transforme en una especie de eslabón principal para cerrar los círculos de pobreza. Tiene a su cargo la procreación y reproducción de los hijos, sin contar en general con ninguna condición material e intelectual que le permita neutralizar problemas como la elevada mortalidad materno infantil, su desgaste por el número elevado de embarazos, los intervalos intergenéticos, etc.

El rol de la mujer campesina en la producción es crucial, y lo conlleva con la crianza de los hijos; sobre ella se carga un grueso de responsabilidad familiar; especialmente por la cada vez mayor migración de los varones; y sin embargo, es el factor económico más discriminado y postergado del acceso a bienes básicos, capacitación, asistencia técnica e información.

La estructura agraria y el contexto socio-cultural y económico andino condicionan una relación de incompatibilidad entre el rol y el status de la mujer campesina, expresado en la incongruencia entre el papel fundamental productivo y familiar que realiza y su restringida valoración en gratificaciones sociales:

¿Por qué estas inconsistencias entre rol y status?

¿Qué hacer para encarar esta paradoja incongruente?

La familia campesina andina es centralizadora de la práctica social rural; regula no solamente la división social del trabajo por Género, sino también un conjunto de relaciones en el agro, donde la mujer tiene un peso específico y fundamental:

¿Por qué entonces se la discrimina posterga?

¿Por qué la movilidad física social en el área rural es más cerrada para la mujer?

Para Finalizar este artículo y dejarlo en una perspectiva que promete en el futuro un tratamiento más institucionalizado, quisiera referirme brevemente a la cultura política cultural enmarcada en la Secretaría de Desarrollo Rural, que determina como uno de los cinco enfoques que deberán cruzar todas las políticas, estrategias y acciones es el de la perspectiva de Género, junto a la interculturalidad, la participación popular, el enfoque rural urbano y la sostenibilidad.

Un primer paso para ello es precisamente empezar a construir conceptos que permitan sustentar un enfoque adecuado y que surja desde

el país, como lo afirma el documento “Lineamientos para una política de Desarrollo provincial y rural”

“Un enfoque de Género, desde la Bolivia Rural, implica tener presente, en las políticas, estrategias y acciones, que se respeta la ley indígena de complementariedad de opuestos que busca dinámicamente el equilibrio entre lo masculino y lo femenino, no sólo entre la pareja, sino también al interior de la familia, la comunidad, la sociedad mayor y el cosmos. Perspectiva de Género es un enfoque de búsqueda de la equidad y el equilibrio entre los dos principios de oposición y complementariedad que configuran la vida; la vida sin más”.

BIBLIOGRAFIA

ALBO, Javier

- 1989 "El Thakhi o "Camino" en Jesús de Machaca"; La Paz (Mimeo).
- 1986 *¿Khitipxtansa? ¿Quiénes Somos?*; en BRIGGS, L. et al.: "Identidades Andinas y Lógicas del campesino". Ginebra, Mosca Azul Ed.
- 1985 "Desafíos de la Solidaridad Aymara"; La Paz, CIPCA (Cuadernos de Investigación N 15).
- 1984 Bases Etnicas y Sociales para la Participación Aymara; en Calderón, F & Dandler, J. Comp.: "Bolivia: La Fuerza Histórica del Campesinado". La Paz, UNRISD/ CERES1972Dinámica en la Estructura Inter-Comunitaria de Jesús de Machaca; en: "Revista América Indígena", Vol. XXXII N 3 (Julio-Septiembre). México, Instituto Indigenista Interamericano.

ALBO, J. et al.

- 1989 "Para comprender las Culturas Rurales en Bolivia"; La Paz, MEC/ CIPCA/ UNICEF.

ALBO, J & MAMANI, M.

- 1980 Esposos, Suegros y Padrinos entre los Aymaras; en Mayer, E. & Bolton, R. Eds.: "Parentesco y Matrimonio en los Andes", Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú/ Fondo Editorial.

ALEM, Teresa.

- 1990 "Sistematización sobre el Proyecto de Producción Lechera con Mujeres campesinas del Altiplano Norte de la Paz"; UNIFEM, La Paz (in mimeo).

REFLEXIONES SOBRE ANTROPOLOGÍA Y TURISMO

Julio Enrique Carvajal

Algunas palabras iniciales

Las relaciones entre la antropología y el turismo no han sido una temática abordada con entusiasmo hasta el momento, en nuestro país. Sin embargo, se trata de una articulación que plantea posibilidades realmente enriquecedoras.

Posiblemente, aquella diferencia a su tratamiento obedezca, entre otros factores, a la aparente desvinculación concreta que existe entre los componentes estructurales (disciplinarios y humanos) de ambas disciplinas.

Mientras la antropología y los antropólogos aparecen como preocupados exclusivamente por la actividad académica y la formulación de modelos teóricos explicativos de la diversidad humana, el turismo se rodea de una imagen vinculada en demasía con el apasionante mundo empresarial, con lo cual sus especialistas son vistos, bien como organizadores infalibles de polifacéticas agencias de viaje, bien en su versión más humilde, como guías profesionales convenientemente adiestrados en el difícil arte de hacer sentir placer al turista.

Ambas imágenes, por supuesto, son ilusorias. Ni los antropólogos están desinteresados por la praxis social (por el contrario, existe una búsqueda permanente en tal sentido), ni los expertos en turismo desconocen la necesidad de elaborar teorías apropiadas que contribuyan a explicar el fenómeno social que los incluye.

No obstante, al menos como sesgo, aquella caracterización tiene cierta referencia empírica. La realidad presenta algunos perfiles como los antedichos, sobre todo en lo atinente a las relaciones específicas entre ambos campos de estudio. Los antropólogos no ven aún en el turismo un hecho social digno de constituir un objeto científico significativo. Los teóricos del turismo, como contraparte, no experimentan demasiadas inquietudes por indagar en problemáticas antropólogo-sociales del fenómeno turístico.

Es por ello que resulta necesario promover contactos ciertos y eficaces entre ambos sectores, tanto en los planos de la acción como en los de la reflexión y el conocimiento.

Las pretensiones de este pequeño trabajo no son, obviamente, satisfacer tan ambiciosa demanda, sino simplemente brindar algunas notas que contribuyan a cimentar aquellas relaciones.

La perspectiva elegida en esta primera aproximación es la del conocimiento aplicado, que si por un lado es cierto que parece deshumanizar la cuestión en tanto ronda los fríos dominios de la técnica, por el otro no es menos cierto que tributa una respuesta más inmediata para aquellos espíritus sedientos de justificaciones concretas.

Como siempre ocurre al intentar este tipo de abordajes, resulta imprescindible en un comienzo definir estipulativamente los componentes del conjunto. Es por eso que aclararemos al inicio de qué idea de ciencia aplicada, antropología y turismo hemos partido. Dificilmente pueda hallarse en dichas estipulaciones una definición exacta y terminal, sencillamente porque nadie lo ha logrado, hasta el presente, en ninguno de los tres aspectos.

Posteriormente, se abordará algunos temas de la antropología social que a nuestro juicio pueden brindar aportes de interés para contribuir al logro de ciertos objetivos del turismo. Esta tarea también implica una elección necesariamente incompleta, pues toda la antropología, si se quiere, resulta un aporte incuestionable para el turismo.

Pero ante la obligación de bosquejar un principio ordenador para nuestro tratamiento, privilegiamos analíticamente una serie de conceptos, categorías y dimensiones interpretativas, que afloran desde una de las variables más significativas de la perspectiva antropológica: la creación cultural.

El cierre del trabajo, finalmente, está destinado a reivindicar la función social de guía de turismo. Nexo humano crucial entre todos los componentes que integran un proceso turístico, este sujeto es presentado desde esta visión, como un verdadero animador socio-cultural.

Allá vamos...

El ámbito totalizador de la antropología

El estudio de la conducta humana y del contexto sociocultural en el que ésta se halla inmersa ,es una tarea que intenta realizar un sinnúmero de disciplinas. La sociología, la psicología social y la semiología son valiosos ejemplos en tal sentido.

Como resulta comprensible, cada una de dichas disciplinas aborda el tratamiento de su objeto desde una óptica particular y una metodología propia. No obstante, es habitual el préstamo de recursos metodológicos entre las distintas áreas, ya que en última instancia no existen fronteras precisas entre la ciencias sociales, ni en el orden teórico ni en el metodológico.

Por otra parte, es oportuno señalar que cada disciplina al precisar cual es su objeto de estudio y de qué forma va a estudiarlo, está produciendo necesariamente un recorte de la realidad, y este recorte constituye el ámbito de la investigación a realizar. Lo importante es comprender, en consecuencia, que lo que cada especialidad brinda es solamente un aporte parcial para la comprensión de la totalidad humana. Pretende circunscribir el problema general del hombre en los modelos explicativos de una sola perspectiva; implica asumir una actitud equivocada que en la esfera del pensamiento científico se denomina “reduccionismo”. A lo largo de la historia de la ciencia social dominaron la escena distintos tipos de reduccionismo; los más notables han sido el economicista, el psicologista y el lingüístico.

De modo que si el quehacer del hombre es un fenómeno cuyo análisis puede instrumentarse desde marcos interpretativos tan dispares como la regresiones edípicas, las infraestructuras económicas o los circuitos comunicacionales, resulta evidente la necesaria incompletud de estos enfoques, como así también la imposibilidad de agotar cada uno de ellos en una sola investigación concreta.

Dentro del controvertido mundo de las ciencias sociales, posiblemente sea la antropología la disciplina que más ha bregado por la aplicación de un enfoque totalizador en el estudio del hombre y su cultura. La estrategia holística implica precisamente, adiestrar la actitud cognoscitiva sobre la producción humana para lograr establecer relaciones causales a partir del análisis de estructuras contextuales completas. De forma que no resulta improcedente plantear que en el estudio socio cultural la antropología pueda asumir el papel de agente sintetizador de los distintos modos de abordaje.

Sin embargo, debemos consignar que la historia íntima de esta disciplina es una larga sucesión de conflictos y desencuentros en materia teórica, metodológica y epistemológica, que en buena medida justifican el hablar de la existencia de antropologías distintas. El sentido y contenido de dichos debates son por completo ajenos a los intereses de

esta obra, pero sí resulta necesario plantear estipulativamente de qué tipo de antropología estamos hablando es este caso.

A tales efectos partiremos de los aportes conceptuales brindados por las estrategias investigativas del materialismo cultural que, desde el punto de vista de la especificidad del objeto, nos resultan pertinentes. Dice uno de sus representantes: “La meta del materialismo cultural, en particular consiste en explicar el origen, mantenimiento y cambio del inventario global de diferencias y semejanzas socioculturales”.¹

El concepto de cultura se presenta así como el instrumento más significativo de nuestra aproximación, aún a expensas de sacrificar lo “social”, que hoy por hoy parece reunir una mayor cuota de sugestividad. Lo que ocurre es que el principio de creatividad que encierra la producción cultural implica necesariamente la situación social de la especie humana. No debemos olvidar al respecto aquella centenaria definición de cultura que, a pesar de las múltiples críticas recibidas, mantiene en cierta forma su lozanía original: “esa totalidad compleja que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y todas las demás capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad”.² De esta forma se reivindica de manera lúcida el carácter social de toda producción cultural. Desde una perspectiva diferente, Carlos Marx expresa la misma idea crucial: “El hombre, en el sentido más literal, es un *zoon politikon*, no solamente un animal sociable, sino también un animal que no puede aislarse sino dentro de la sociedad. La producción por individuos aislados, fuera de la sociedad -hecho raro que bien puede producirse cuando un civilizado, que dinámicamente posee ya en sí las fuerzas de la sociedad, se extravía accidentalmente en una comarca salvaje- es algo tan insensato como el desarrollo del lenguaje durante la ausencia de los individuos que viven y hablan juntos”.³

Pero también debemos tener en cuenta que el estudio en profundidad del concepto de cultura no sólo dio origen a un considerable número de definiciones sino que permitió además diversificar la “cultura” general en una serie de culturas “particulares”: cultura oficial, cultura

popular, cultura de masas, cultura regional, cultura de clase, cultura nacional, cultura indígena, cultura campesina, etcétera.⁴

A la luz de dichas conceptualizaciones se fueron consolidando distintos tipos de diferenciación cultural, dependientes de otros tantos criterios clasificatorios. La clase social, el componente étnico, el sistema comunicacional o las influencias regionales, se constituyeron en estrategias óptimas para la identificación diferentes formas de cultura. La síntesis de tan diversas conceptualizaciones es difusa, y muy difícilmente pueda lograrse en las épocas actuales, pero ella revela precisamente el valor esencial de la producción cultural como variable independiente.

En consecuencia, estipulamos: una visión antropológica de la sociedad implica la búsqueda de explicaciones pertinentes acerca del origen, evolución y diversidad de los procesos socio-culturales, como así también de las semejanzas y diferencias existentes entre distintos grupos humanos y fundamentalmente de la dinámica del cambio cultural

La aplicación social del conocimiento

El conocimiento científico resultaría un proceso trunco si no se contemplaran las posibilidades de convertirlo en útil a la sociedad en la cual se halla inserto su quehacer. Cuando dichas intensiones se trasuntan en la instrumentación concreta de saberes y recursos destinados a servir en fines humanísticos específicos puede hablarse del carácter aplicado de una disciplina.

En el controvertido ámbito de las ciencias sociales, y específicamente en el campo de la antropología, el tema de la aplicación padeció una exi complicada.

En líneas generales, la antropología aplicada ha sido definida como el “arte o técnica que lleva al campo de la realidad concreta los principios, <<regularidades>> o <<leyes>>, conceptos, métodos, etc., previa-

mente establecidos”.⁵ En tal sentido, se ha dicho que puede hablarse de aplicación antropológica cuando los objetos del trabajo científico están destinados al uso del “<<administrador>>, vale decir, de la repartición o institución oficial o particular dedicada a tareas en áreas como salud, vivienda, promoción de comunidades, educación, etcétera”.⁶

Sin embargo, en la historia íntima de la antropología las prácticas aplicativas han dejado un recuerdo lacerante, lo que condujo al total descrédito de la especialidad y convirtió en sospechoso cualquier intento de aplicación. En este sentido que algunas voces críticas, partiendo de la base de que “una ciencia tiene el carácter de aplicada cuando sus principios se utilizan para manipular alguna cosa”,⁷ concluyen que en el caso de la antropología social la cosa manipulada no puede ser otro objeto que la sociedad. Esta perspectiva se encuadra dentro del conjunto de los justos ataques dirigidos a la antropología aplicada clásica, la cual se constituyó en un siniestro instrumento sociológico al servicio de la dominación colonial y del sojuzgamiento de los pueblos no occidentales.

Pero en las circunstancias actuales, el concepto de aplicación requiere ser abordado desde una óptica diferente. Pues resulta claro que si el término “manipulación” puede ser apropiado para ilustrar una determinada circunstancia histórica (la de la antropología colonialista), no lo es -por el sentido de malsanía que implica- para considerar universalmente el real significado de la aplicación de una ciencia. En un trabajo anterior, pusimos al respecto un criterio que consideramos procedente mantenerse.⁸ Desde el punto de vista estricto, “aplicar” es un verbo transitivo que significa “poner una cosa sobre otra”.⁹ En sentido más amplio, es “emplear alguna cosa para conseguir mejor un determinado fin”.¹⁰ En el mejor de los casos, eso es lo que pretende hacer la ciencia aplicada: emplear una cosa para lograr otra: y la cosa empleada es el conocimiento sobre un determinado objeto. De modo que no resultaría aventurado suponer que en el caso de la antropología social lo que se manipula no es la sociedad sino “lo que se sabe acerca de ella”. Obviamente, la naturaleza de los fines podrá recibir el total repudio o la má-

xima aceptación de acuerdo con la situación e ideología de ejecutantes y críticos, pero más allá de estos aspectos subjetivos, la instrumentación del conocimiento en función de los fines es constantemente en materia de aplicación. Y resulta claro que si esta aplicación está concebida desde una perspectiva humanista, la expresión “llevar al campo de la realidad concreta” no puede significar otra cosa que “en beneficio de la comunidad”, ya que la técnica a que se hace referencia es la forma en que se aplican los conocimientos orientados a cumplir un genuino servicio social (trabajo, salud, vivienda, educación, turismo, etcétera).

Desde un punto de vista analítico, se estima que todo proyecto de antropología aplicada debe articularse a partir de cuatro cuestiones fundamentales:

1. Objeto aplicable: determinación estipulada de los elementos a emplear, tanto en el nivel conceptual-general (de qué idea de antropología social se parte) como decriptivo-particular (encuadre fenoménico del objeto cuya aplicación se procura).

2. Relaciones teoría-práctica: determinación de la modalidad operativa que asumirá la articulación dialéctica entre el momento de la planificación (modelo teórico de aplicación) y el momento de la evaluación (análisis crítico de medios técnicos empleados y objetivos efectivamente conseguidos).

3. Ambito de la aplicación: determinación del ambiente social en que se va a llevar a cabo la aplicación proyectada, explicitando la caracterización sociológica del grupo humano hacia el cual va dirigida la misma.

4. Objetivos de la aplicación: determinación de los fines concretos que persigue el proyecto de aplicación, tanto en lo referido a la dimensión ideológico-política (visión general que se tenga de la sociedad en su conjunto en función del momento histórico particular por el que se está transitando) como a la humanístico-social (en relación con los intereses específicos del área en la cual se pretende aplicar el conocimiento antropológico).

Todo lo dicho anteriormente permite formular la idea de que si bien la antropología aplicada asume indiscutiblemente el carácter de instrumento técnico, el auténtico significado social de dicho instrumento sólo puede ser percibido a la luz de la dimensión axiológica desde la cual fuera concebida cada propuesta de aplicación.

De modo que así como existió una antropología aplicada al servicio del avasallamiento colonial, también es posible pensar en una antropología aplicada en función de intereses genuinamente humanísticos que, como compartida de aquella, contribuya a la liberación nacional y a la reconstitución de la conciencia histórica de los pueblos sometidos.

En definitiva, desde nuestra óptica, consideramos la antropología aplicada como la utilización concreta de conocimiento antropológico en una realidad social determinada, a efectos de satisfacer necesidades emergentes de dicha sociedad y en función de objetivos propios de cada actividad en particular.

El turismo: un proceso múltiple

La conceptualización del turismo es una tarea que dista mucho de ser sencilla. Esto se debe fundamentalmente a la diversidad de variables que intervienen en la cuestión y a las igualmente múltiples perspectivas teóricas desde las que se aborda su tratamiento.

Un autor preocupado precisamente por esta problemática, tras afirmar que “el turismo, como fenómeno social complejo, puede tener distintos significados en función del papel que, en su momento dado, jueguen las personas que en él intervienen”, concluye que las controversias se producen porque las distintas disciplinas interesadas en el fenómeno turístico formulan “definiciones que [...] resultan parciales por cuanto están referidas a aspectos muy específicos de la actividad y no lo enfocan, por tanto, en su total magnitud”.¹¹

Con razón afirma Acerenza que es así como ha llegado hablarse de turismo como industria o como servicio (economía), como desplazamiento de personas de un punto a otro en el territorio (geografía), como el ejercicio del derecho a la libertad individual de tránsito que tienen las personas (derecho), o como una oportunidad para colmar las necesidades que suelen dejarse de lado, cuando el individuo se encuentra entregado a su vida de trabajo (sociología).

Desde el propio campo de la disciplina turística se propuso una definición, allá por 1942, que fue aceptada por la Asociación Internacional de Expertos Científicos en Turismo: “Turismo es el conjunto de las relaciones y fenómenos producidos por el desplazamiento y permanencia de personas fuera de su lugar de domicilio, en tanto que dichos desplazamientos y permanencias no estén motivados por una actividad lucrativa principal, permanente o temporal” (Hunziker y Krapf).

Sin embargo, el propio Acerenza acota que a pesar de su difusión y aceptación, la mencionada definición no precisa la naturaleza del desplazamiento referido ni tampoco brinda una explicación muy clara respecto del significado del turismo para la sociedad. El especialista citado entiende, en definitiva, que la conceptualización del turismo no puede limitarse a una simple definición: “Pensamos que existe una ubicación del fenómeno en los distintos campos de estudio y en las diferentes corrientes de pensamiento, así como en el contexto de la realidad social en la cual está inmerso”.¹²

Desde una perspectiva diferente, otros autores formulan una interesante reflexión que parece dirigida a similares objetivos: “En términos generales, los científicos sociales y los técnicos están de acuerdo en calificar al turismo como fenómeno. Sin embargo, se tipifica como fenómeno por la naturaleza del ámbito en que se manifieste y se habla entonces del turismo como fenómeno social, económico o cultural; esta calificación, aunque limitada, es comprensible, puesto que estas manifestaciones existen y tienen una importancia relativa según los intereses o las vivencias de los grupos que la formulan”.¹³

El eje de la crítica está centrado aquí en lo que se denomina “análisis tradicional del turismo”, abordaje que suele presentarlo como un elemento del sistema socio-cultural, económico y político, y que al objetivarlo a través de sus manifestaciones fenoménicas no permite profundizar en la búsqueda de sus cualidades esenciales. Anteponiéndose a esta suerte de “codificación” del objeto de estudio, se agrega en el citado trabajo: “El turismo no es, como tampoco lo son las otras maneras o formas de uso del tiempo libre, un producto, un bien o un servicio. Es una actitud frente a sus posibilidades -las del tiempo libre- puesto que la existencia del turismo, como tal, requiere para serlo que se le den a los elementos que lo conforman, esto es, a la naturaleza, a la cultura, al hospedaje, al transporte, etc., usos turísticos específicos que no poseen por sí mismos como cualidad”.¹⁴

Dicho de otro modo, las distintas dimensiones del mundo fenoménico son susceptibles de adquirir cualidad turística en la medida en que la actitud que se asuma frente a ellas se oriente en tal sentido.

La Teoría General del Sistema brinda aportes que fortalecen la argumentación antedicha, sobre todo en lo que atiente a la cualidad emergente de los sistemas, es decir, al criterio por el cual los sistemas poseen cualidades que no son reductibles a los elementos que conforman el sistema mismo. En el marco de esta concepción, se arriba así la idea principal: “Al turismo podemos entonces caracterizarlo como una actividad emergente del proceso evolutivo de la humanidad, visto desde una perspectiva holística, y ubicado dentro del contexto político, social, económico y físico donde el turismo existe”.¹⁵

Ambos aportes seleccionados brindan elementos significativos para comprender una doble conceptualización crucial. En primera instancia, el turismo no es un elemento aislable del contexto histórico-social en el cual se manifiesta. En segundo lugar (y esto es más importante aun que lo anterior), el turismo no es una conducta humana con escalas témporo-espaciales propias en lo que respecta a las ocasionalidades, determinaciones e implicancias que como hecho social encierra.

De tal forma, el turismo asume la característica de un complejo proceso social, cuyos límites exactos de manifestación no pueden formularse sin asumir el riesgo cierto de caer en las intrascendencias de las simplificaciones analíticas. Pues si bien es cierto que una serie de construcciones modélicas -como aquellas que conceptualizan el turismo como una fórmula particular de la recreación o de uso del tiempo libre- pueden reclamar para sí un justo reconocimiento como recursos heurísticos, no es menos cierto que los alcances sociológicos del fenómeno recomiendan tratamientos que abandonen sus anclajes con la esfera motivacional del sujeto-turista.

Sin embargo, no debemos olvidar que para toda aproximación al conocimiento social, las referencias empíricas son tal inevitables como imprescindibles. En tal sentido, y desde un punto de vista necesariamente descriptivo, se debe reconocer la existencia concreta de determinados factores intervinientes en todo proceso turístico. Se hallan en tal situación, por ejemplo, la legislación turística (copus de leyes, decretos y reglamentaciones que rigen el accionar de la actividad turística), la posibilidad turística (esfera de la acción político-gubernamental que desde una base ideológica previa ejercita una praxis turística determinada), las agencias de viajes (ámbito empresarial público y privado que forman el mercado comercial del turismo), el sistema de publicidad (uso de la estructura comunicacional en términos de difusión turística), el turista (sujeto emisor del acto turístico), el núcleo receptor (área humana y física de captación del flujo turístico), el personal profesional (recursos humanos del turismo: guías, técnicos, expertos, administradores, funcionarios, etcétera).

En síntesis, conceptualizaremos el turismo como un complejo proceso social que , constituido a partir de la relación generada por el traslado transitorio de núcleos humanos emisores hacia uno o varios núcleos humanos socio-geográficos receptores que asumen el carácter de centro de interés múltiple, ejerce influencias concretas sobre los más diversos ámbitos de la sociedad (económico, político, educacional, etcétera).

Antropología y turismo: perspectivas de aplicación

Planteados los alcances estipulativos para cada una de las dimensiones abordadas, resulta necesario ahora precisar de una manera más específica las relaciones concretas que se estiman pertinentes entre ambas disciplinas.

Desde la particular perspectiva asumida en el presente trabajo, es decir, la del saber aplicado, consideramos oportuno recordar que la antropología aplicada debe ser entendida como la instrumentación práctica del conocimiento antropológico en una realidad social determinada y en función de objetivos propios de cada actividad específica. De ello se deriva que las cuatro variables planteadas para el estudio de la aplicación (objeto aplicable, relaciones teoría-práctica, ámbito de la aplicación y objetivos de la aplicación), dos de ellas asumen capital importancia para nuestros fines: el objeto aplicable y los objetivos de la aplicación. Ambas variables contribuyen a establecer el perfil de la relación procurada, toda vez que si la primera permite consignar qué tipo de conocimiento antropológico es el que se pretende aplicar en la actividad turística, la segunda brinda información respecto de cuáles son los objetivos propios del turismo que se intenta alcanzar con dicha aplicación.

En lo atinente al objeto aplicable, no debemos olvidar que el conocimiento antropológico al que hacemos referencia fue conceptualizado como la síntesis interpretativa acerca de los diversos procesos socio-culturales, con la intención de formular respuestas posibles sobre el origen, evolución, semejanzas, diferencias y cambios culturales implicados.

Sin embargo, no queda otro camino que considerar excesivamente amplia tamaño estipulación, en lo que respecta a las intenciones de aplicar un saber específico a una actividad social determinada. Y esa sensación de amplitud inalcanzable se manifiesta en un doble aspecto: uno conceptual y otro contextual. En lo conceptual, la antropología social ha elaborado durante su historia una innumerable serie de mode-

los teóricos, hipótesis explicativas y construcciones categoriales, que proceden a su vez de las más diversas (y muchas veces antagónicas) tendencias teóricas, metodológicas y epistemológicas. De modo que todo intento de aplicación debe partir, necesariamente, de una adecuada selección de los conceptos aplicables, desde el punto de vista de los objetivos perseguidos.

En lo contextual, se parte de la puesta en duda de que la antropología y las problemáticas antropológicas pueden ser analizadas, legitimadas y aplicadas prescindiendo de las particularidades histórico-sociales de cada sociedad en cada momento y lugar. En tal sentido, deviene imprescindible tomar en consideración las condiciones reales del ambiente socio-cultural en el que se pretende aplicar, a su vez, los conocimientos socioculturales. Se trata, por ende, de la búsqueda de un saber antropológico propio y, en consecuencia, de una antropología aplicada propia. Y esto se refiere no sólo al ámbito de la aplicación en el sentido del grupo social concreto al cual está dirigido la propuesta aplicativa, sino fundamentalmente a la indagación respecto de las problemáticas socio-económico-político-culturales de la sociedad en su conjunto. Pues dicha sociedad, en definitiva, termina siendo la destinataria final e invisible de toda instrumentación práctica del conocimiento.

Dicho esto, corresponde ahora asumir las precisiones que se pretenden. En el orden de lo conceptual, y sin ánimo de sugerir que muchas otras categorías elaboradas por el pensamiento antropológico no pueden asumir el carácter de ricas contribuciones al cumplimiento de objetivos propios del turismo, hemos hecho una selección que se nos ocurre apropiada: el concepto de cultura. A través de él no sólo se puede reivindicar la capacidad creativa del hombre, sino también abordar el difícil ámbito de las relaciones interétnicas, temas ambos de trascendental importancia en la esfera del turismo.

En lo concerniente a la dimensión contextual, los comentarios merecen una mayor extensión. En primera instancia, debemos puntualizar que las relaciones entre la antropología y el turismo no han sido espe-

cíficamente estudiadas, hasta el momento, en nuestro país. Solamente desde la ciencia folklórica se han realizado reflexiones y recomendaciones sobre la utilización del folklore en la actividad turística, casi siempre con el único objetivo de difundir y valorizar las culturas populares de las distintas regiones.

Por otra parte, la utilización frecuente y casi siempre indistinta de los términos “antropología aplicada” y “folklore aplicado” genera ciertas confusiones que resulta necesario corregir, precisando los alcances de cada concepto. Debe quedar claro que la ciencia folklórica es una rama especializada de la antropología social, aquella que se dedica al estudio de los fenómenos folklóricos. Si la antropología social, como disciplina mayor, y de acuerdo con lo que hemos visto, estudia al hombre como sujeto actuante de todos los procesos socio-culturales (extintos, histórico-recientes o contemporáneos), la folklorología restringe sus estrategias observacionales al análisis exclusivo de aquellos procesos que tienen que ver con la creación, difusión y pervivencia de la denominada “cultura popular”. Ambas perspectivas, como se verá, son de sumo interés para nuestro tema.

Desde un tratamiento antropológico-social, el abordaje de la cultura argentina brindará temáticas tan interesantes como éstas: pobladores originarios del actual territorio argentino (cazadores-recolectores, agricultores de las selvas occidentales, altas culturas andinas), procesos de aculturación entre grupos aborígenes (araucanización de la pampa, expansión del imperio incaico, contactos interétnicos), proceso y estructura de la conquista española (encomiendas noroísticas, misiones jesuíticas, vaquerías rioplatenses, mestizaje racial, lingüístico y religioso), etapas de la independencia, la guerra civil y la organización nacional, flujos inmigratorios, formación de clases medias urbanas y rurales, procesos socio-políticos del siglo XX (movimientos nacionales, formación de los partidos políticos, grandes corrientes ideológicas), emergencia actual del Tercer Mundo en términos culturales y sociales, perspectivas de un trabajo antropológico propio, etcétera.

En el ámbito de la folklorología, los aportes son igualmente enriquecedores. Ya hemos dicho que el campo específico de estudio se refiere a todo lo enmarcado dentro de lo que, con cierta plasticidad, suele denominarse “culturas populares”. En esta oportunidad, resulta oportuno rescatar una conceptualización propia: “La cultura popular puede interpretarse como la respuesta al compromiso de vivir que los hombres generan a partir de su experiencia colectiva (extensión social) y como fruto de una historicidad común (profundidad temporal) y al tiempo que se inserta en una estructura social compleja, se desarrolla por canales paralelos y subyacentes a las vías institucionales y oficiales, constituyendo, en definitiva, la expresión más auténtica del grupo humano portador”.¹⁶ De modo que la cultura popular asume así el carácter de un proceso a través del cual todos los integrantes de un determinado grupo humano son por igual capaces de participar en la concepción, elaboración, vivencia, difusión y valoración de aquellos bienes culturales que satisfacen necesidades emergentes del propio grupo.

Sin embargo, la conceptualización del folklore no es un camino que pueda transmitirse con facilidad, y en el interior de la ciencia folklórica se han producido profundos debates teóricos, metodológicos y epistemológicos que han llevado a la construcción de objetos de estudio y estrategias interpretativas muy diferentes entre sí.

En nuestro país se destacan, en la actualidad, dos líneas teóricas principales.¹⁷ Una de ellas -de mayor tradición académica- es la denominada “teoría clásica”, que sostiene que el fenómeno folklórico es un hecho cultural propio de las comunidades campesinas (sociedades folk, intermedias entre lo urbano y lo indígena), que responde a rasgos caracterizadores que le dan fisonomía particular. La otra tendencia, que si bien no tiene un nombre que la identifique, hemos optado por llamar “nueva folklorología”, considera improcedente la existencia de personas “folklóricas” y “no folklóricas”, es decir que no se acepta la idea de que el folklore es un patrimonio cultural que exclusivamente se manifiesta en un tipo de sociedad consignada como folk. Para esta corriente, el folklore es un mensaje social que puede darse en el seno de cualquier

grupo humano, que identifica entre sí a los individuos que lo comparten, que los diferencia de otros grupos o de la sociedad mayor en la que se hallan insertos, y que se interpreta según un metacódigo no institucional que refleja la dimensión histórica de la vida grupal. Cualquier sujeto, en consecuencia, puede ser portador de un bien folklórico en la medida en que se halle inmerso en una situación relacional como la comentada.

De las dos tendencias mencionadas, es prácticamente la clásica la que tiene mayor actividad desarrollada en el ámbito de la ciencia folklórica aplicada, tanto en lo que concierne a la aplicación en comunidades folk como a la aplicación en ambientes no folk, fundamentalmente urbanos. Sin embargo, la nueva visión folklorológica promete usos enriquecedores, y su aplicación concreta en distintas áreas de la actividad social puede contribuir por igual al logro de los diversos objetivos procurados.

En síntesis, tanto la antropología socio-cultural como disciplina totalizadora como la ciencia del folklore, en sus dos perspectivas teóricas principales, puede constituirse en eficaces auxiliares del turismo, a partir de sus aportes conceptuales, descriptivos y explicativos. Es por ello que el objeto aplicable estará constituido, en nuestro caso, por algunas temáticas derivadas de los conceptos de cultura y de folklore, que estimamos de aplicación pertinente en la actividad turística.

En lo que respecta a los objetivos propios del turismo que se pretenden alcanzar, el tema también requiere de algunas precisiones. En primer lugar, la cuestión apunta a delimitar algunas de las funciones más significativas del turismo en tanto quehacer humanístico. En tal sentido, y desde un punto de vista analítico, podemos considerar que existen dos niveles iniciales para abordar dicho tratamiento: uno general, que hace hincapié en las funciones más universales del turismo, y uno particular, que tiene que ver con la realidad concreta de cada país en especial.

En el primer caso, nos estamos refiriendo a la dimensión más auténtica del turismo, desde la cual suelen plantearse una serie de funciones propias de esta actividad (que a su vez conllevan objetivos) que son generalmente aceptadas sin ser puestas en duda. Es así como se consiguen, por ejemplo, funciones de este tipo: recreativo (como actividad de solaz para el turista), educativa (como proceso cognitivo con centro en las culturas regionales), económica (como fuente potencial de recursos empresariales, estatales o regionales), integrativa (a partir de los contactos entre el foco humano emisor y los núcleos receptores del flujo turístico) y social (como actividad planificada desde entidades de acción social, como sindicatos, cooperadoras, obras sociales, etc.) Estas funciones-objetivos, reiteramos, no son discutidas en su esencia teológica ni axiológica, ya que se les adjudica el carácter de valores universales que necesariamente el turismo debe perseguir. Los debates, en tal caso, se plantean en el ámbito de la instrumentación técnica pertinente para el logro de dichos fines. En otras palabras, lo que se discute aquí no es contenido del fin, sino la ejecución de medios. Esta clase de funciones-objetivos se encuadra dentro de lo que hemos denominado “dimensión humanístico-social de los objetivos de aplicación”, dimensión que sintetiza los intereses específicos del área en la cual se proyecta aplicar el conocimiento social con la visión general y consensuada que se haya conformado respecto de los alcances universales de dicha actividad.

En el segundo caso, se plantea la necesidad de contextualizar el turismo dentro de la realidad histórica concreta en la que se encuentra inmerso. Este procedimiento implica trascender los límites de lo universal-particular del turismo, para iniciar el tratamiento de su relación con la problemática de la sociedad en su conjunto, y por ende las contribuciones que puede brindar para la consecución de diversas metas planteadas por esa sociedad. Desde esta perspectiva, el turismo puede asumir distintas funciones que se encuadran fundamentalmente en lo ideológico y político: formación de la conciencia nacional, adquisición de identidad cultural, valoración del pensamiento propio, resguardo del patrimonio cultural, difusión de la cultura popular, neutralización de los intentos masificadores de la cultura de masas,

contribución a las luchas de liberación nacional, inserción en el contexto de una revolución cultural, defensa del nivel de vida de las clases sociales más desprotegidas, etc. Como resulta fácil comprender, este tipo de funciones-objetivos se sitúan en un nivel muy diferente al anterior. La primera impresión que surge al efectuar un repaso de los ejemplos brindados es que no todas las personas van a estar de acuerdo en aceptar que aquellas funciones sean propias del turismo, ni siquiera de la sociedad en su conjunto. Algunos espíritus, incluso, pueden llegar a horrorizarse con tamaña formulación. Y esto quiere decir que en estos casos, lo que se pone en duda no es ya la instrumentación técnica de los medios, sino el fin en sí mismo. Resulta inevitable que así sea, pues la propia esencia de la problemática lo exige de ese modo. No debemos olvidar que estamos transitando ya por lo que dimos en llamar “la dimensión ideológico-política de los objetivos de aplicación”, en la cual se expresa la visión general que se tenga de la sociedad en que se actúa en relación con el momento histórico particular por el que se está transitando. Esto quiere decir, en síntesis, que la ideología -entendida en este caso como el sistema de ideas elaborado sobre la problemática social- determinará cuales son los objetivos prioritarios que se desean cumplir en la sociedad y cuáles las líneas de acción política que se consideran más adecuadas para el logro de dichas metas.¹⁸

En el caso que nos ocupa, puede apreciarse como objetivos relacionados con la formación de la conciencia nacional o la adquisición de identidad cultural pueden ser considerados instancias prioritarias y fundamentales para la sociedad, o bien ser rechazados de raíz por considerárselos anacrónicos e inoperantes. Lo que ocurre es que el ámbito de los objetivos ideológico-políticos es al ámbito del compromiso social. Todo lo que se piense, formule o planifique, en este caso, estará en relación de dependencia con la situación ideológica de cada especialista, técnico o administrador. Si deseamos, por ejemplo, abordar el tratamiento global del desarrollo del turismo en América Latina a efectos de proponer líneas de acción alternativas, arribaremos a formulaciones de muy distinta índole de acuerdo con los contenidos de los supuestos básicos desde los cuales efectuamos la lectura política de la realidad: sí el imperialismo existe o no, si la religión se halla inmersa o no en la pro-

blemática general del Tercer Mundo, si atribuimos al Estado un papel activo en la planificación del desarrollo o si por el contrario somos sostenedores de los proyectos que implican la apertura total de la economía y los consabidos procesos de privatizaciones. Es por ello que no debemos olvidar que este tipo de objetivos constituye el eje vertebrador a partir del cual se estructura cualquier propuesta de aplicación social del conocimiento.

Pero abordemos ahora la cuestión desde otro punto, aquel relacionado con los factores intervinientes en todo proceso turístico. Recordemos, en tal sentido, que ya hemos mencionado algunos de ellos: legislación turística, política turística, agencias de viajes, sistemas de publicidad, turista, núcleo receptor, personal profesional. Visualizada la cuestión desde esta perspectiva, pueden determinarse algunos objetivos del turismo que guarden relación con dichos factores intervinientes. De esta forma, objetivos tales como enriquecimiento del conocimiento, aprovechamiento del tiempo libre-recreación y búsqueda de una identidad cultural, pueden estar relacionados directamente con el factor turista, en tanto que los que hacen referencia a la necesidad de una reforma organizativa, de una revalorización del turismo, de una promoción y divulgación de zonas turísticas no explotadas, de una integración turístico-regional, etc., están desconectados con el ámbito de la legislación y la política turística. Hacia el campo de los pueblos receptores pueden orientarse objetivos como éstos: difusión de las culturas locales, promoción e integración económica (en base a la circulación de bienes y servicios generados por el flujo turístico), armonización y aprovechamiento de los contactos interculturales, etc. Por otro lado, objetivos muy amplios y profundos como el lograr una apropiada socialización del turismo abarcan todos los factores intervinientes implicados, desde la instrumentación de una legislación social pertinente hasta el adecuado proceso formativo de guías de turismo profesionales.

Como podemos apreciar, la formulación de objetivos inherentes al turismo plantea múltiples alternativas que se encuentran, a su vez, íntimamente relacionadas con los distintos ámbitos de la sociedad.

A los fines concretos del presente trabajo, resulta imprescindible seleccionar aquellos objetivos que consideramos más relevantes, en orden a los objetivos aplicables que fueron anteriormente consignados. Del mismo modo y obedeciendo a razones de extensión, se impone la necesidad de presentar casos paradigmáticos que asuman un simple carácter ejemplificador frente a las multivariadas posibilidades que dicha cuestión plantea.

Respondiendo a la mencionada exigencia, optamos por seleccionar tres objetivos de distinta clase: uno mixto, otro ideológico-político y finalmente uno humanístico social. Presentémoslos:

1. Procurar el desenvolvimiento de contactos interculturales enriquecedores, evitando al propio tiempo el surgimiento de actitudes discriminatorias entre los distintos sujetos actuantes en el proceso turístico.

Estamos en presencia de un objeto mixto, pues en él se visualiza un contenido humanístico-social y otro ideológico-político. La dimensión humanístico-social se expresa en la búsqueda de neutralización de posturas etnocéntricas, racistas, heterofóbicas o alienadoras, que se manifiesten de cualquier forma y dirección durante la experiencia turística. La dimensión ideológica-política, por su parte, se halla presente en tanto se procura la adquisición de una conciencia histórica que contemple los procesos de diversidad y mestizaje que se encuentran en la base de la formación cultural argentina, como así también fomentar el enriquecimiento mutuo a partir de los contactos entablados entre los representantes de dicha diversidad y mestizaje.

El ámbito de aplicación, por sus implicaciones, plantea aquí una relación global entre el núcleo emisor, el núcleo receptor y la sociedad en su conjunto.

El objeto aplicable en este caso es el concepto antropológico de cultura, más todas las cuestiones que de él derivan en relación con los contenidos concretos del objetivo.

2. Contribuir a la adquisición de la identidad cultural, a partir del conocimiento adquirido sobre la culturas populares regionales.

En este caso se trata de un claro objetivo ideológico-político, toda vez que su formulación se genera en el presupuesto básico de que la identidad cultural, dimensión simbólica de una cultura nacional integrada articuladamente por las distintas expresiones regionales, debe ser difundida, fomentada y vivenciada como resultado de acciones políticas orientadas en tal sentido. El ámbito de aplicación, al igual que en el caso anterior, también plantea una relación entre ambos núcleos y la sociedad total.

El objeto aplicable para este objetivo está constituido por algunos aportes teóricos e investigativos brindados por la teoría clásica del folklore.

3. Lograr un adecuado conocimiento de la dinámica interna del grupo turístico, a los efectos de promover una coordinación efectiva.

Es éste un objetivo humanístico-social, que parte de la idea de que los sujetos emisores, en el caso del turismo organizado, constituyen unidades sociales transitorias que deben ser atendidas, asesoradas y dinamizadas eficientemente por parte del personal profesional actuante.

El ámbito de aplicación se restringe, en este caso, exclusivamente al interior del grupo turístico.

El objeto aplicable es, en esta oportunidad, el concepto de folklore formulado por la corriente teórica que hemos denominado “nueva folklorología”.

Por la lectura de los objetivos precitados y de las aclaraciones que los complementan, puede apreciarse que nuestro enfoque se orienta hacia un tipo determinado de práctica turística. En efecto, los objetivos propuestos y los respectivos objetivos aplicables están pensados en términos de un proceso turístico interno y en función de lo que se conoce con la designación de “turismo organizado”. Dicho de una manera más

explícita, nuestra matriz referencial está constituida por un contingente de turistas que residen en la ciudad de Buenos Aires y que realizan un tour organizado por cualquier agencia de viajes, por un lapso de aproximadamente quince días en los que recorren alguno de los circuitos del interior del país (por ejemplo, el noreste).

Dicha elección, más allá de contribuir a la coherencia metodológica del trabajo -en tanto la mencionada matriz referencial brinda el contexto apropiado para el tipo de relaciones que se plantea-, se encuadra dentro de la línea reflexiva que hemos formulado desde nuestra concepción de la antropología aplicada: un conocimiento social instrumentado para solucionar problemas concretos de la sociedad en la cual se halla inserto su quehacer.

Presentemos, entonces, los aportes específicos a los que hicimos referencia. Los tres primeros están concebidos desde las implicancias surgidas del concepto antropológico de cultura y los dos restantes hacen referencia a las dos teorías del folklore que ya han sido mencionadas.

Aporte 1: El valor humanístico de una conceptualización

La construcción antropológica del concepto de cultura constituye un logro mediante el cual se puede no sólo valorar y reivindicar la capacidad creativa de la especie humana sino fundamentalmente comprender la riqueza de la diversidad cultural. Distintos postulados discriminatorios han visto tambalear sus intereses a la luz de esta visión, que vino a cubrir con un manto de equidad la interpretación de la conducta humana.¹⁹

Pero la lucha más compleja que debe entablar aquel concepto cotidianamente es contra la omnipresencia de lo que se ha dado en llamar “noción vulgar de cultura” y que hace referencia a la idea que desde el sentido común se tiene de ella. Desde esta perspectiva, la cultura ha sido y es habitualmente asociada al cúmulo de conocimientos y aptitu-

des intelectuales adquiridos como resultado de la educación o de la experiencia, de modo que resulta tan sugerente como sencillo discriminar entre personas cultas y no cultas, es decir, entre aquellos que poseen la cultura y esos otros que carecen de ella, los “incultos”. De esta forma se suelen separar del ámbito de la cultura, arrojando al campo de la naturaleza, a aquellos sujetos que no reúnen a los ojos del observador los requisitos mínimos indispensables para conferirles la categoría de seres cultivados.²⁰ Un autor argentino sintetiza de manera adecuada la cuestión al afirmar que, en este caso, la “cultura aparece como sinónimo de cultivo o de perfeccionamiento, arrastrando la antigua acepción asociada al hecho de pertenecer a los niveles más elevados de la sociedad, los que se alcanzan a través de la educación como medio; de tal modo que ser <<culto>> implica <<ser educado>> y en tanto más elevados los niveles adquiridos en la educación sistemática, <<más culta>> se considera a la persona”.²¹

Cuando dicha perspectiva traspasa el marco restringido de la comparación individual para incursionar en el ámbito más extenso de las relaciones sociales se llega al extremo de afirmar que existen clases sociales, grupos étnicos o, inclusive, naciones enteras que poseen más cultura que otros.²² Esta visión generalizada del devenir humano, derivación inevitable de supuestos básicos evolucionistas y etnocéntricos, asoma en forma permanente por nuestra vida cotidiana.

La perspectiva antropológica, por el contrario, implica una conceptualización humanizante y totalizadora de la cultura, tendiente a comprender la producción de cada grupo humano en función de su particular experiencia histórico-social. Stavenhagen acota, de un modo pertinente, la idea principal: “Cultura es el conjunto de actividades y productos materiales y espirituales que distinguen una sociedad determinada de otra”.²³ Este autor plantea, además, tres elementos fundamentales de la producción cultural:

1. La cultura como proceso de creación y recreación.
2. La cultura como herencia acumulada de generaciones anteriores.

3. La cultura como conjunto de elementos dinámicos que pueden ser transferidos de grupo a grupo y en su caso aceptados, reinterpretados o rechazados por grupos sociales diversos.

En un trabajo anterior,²⁴ hemos señalado la importancia que, a nuestro juicio, encierra dicha caracterización. Su mérito radica en hacer hincapié en aspectos fundamentales de la conducta cultural, como lo son el carácter dinámico (no cristalizado), la dimensión histórica (no obediencia a generación espontánea) y la transmisibilidad social (no constitución de sistemas cerrados). Y todo ello como resultado de la acción colectiva, lo que implica reconocer la determinación social de todo comportamiento orientado a la manifestación cultural.

Pero uno de los aportes más significativos que atributa esta visión de la cultura, radica en la no aceptación de estratigrafías socio-culturales de dudoso origen que, a modo de gigantescos ordenamientos escalafonarios, plantean la superioridad o inferioridad -según los casos- de los diversos grupos humanos. La producción cultural, entonces, es así reivindicada como la respuesta que toda sociedad genera ante el compromiso que le plantea su existencia, respuesta que en cada caso constituye una elección entre múltiples alternativas posibles.

Como puede apreciarse, una perspectiva como la antedicha está destinada a convertirse en un apropiado referente para todas aquellas disciplinas cuya actividad promueve la realización de diversos contactos interculturales. El turismo, por su puesto, es una de estas disciplinas.

Una especialista en turismo nos informa acerca de algunos lineamientos surgidos de la Conferencia de Manila, realizada en Filipinas en 1980.²⁵ En la "Declaración de Manila sobre el Turismo en el Mundo" se afirma que en la práctica del turismo deben prevalecer los elementos espirituales entre los que se destacan la realización plena del ser humano, una contribución cada vez mayor a la educación, la igualdad de destino de los pueblos, la liberación del hombre respetado su identidad y su dignidad, la afirmación de la originalidad de las culturas y el respeto al patrimonio moral de los pueblos. Asimismo, se consigna que todo patrimonio turístico está integrado no sólo por espacios y bienes, si-

no también por valores constituidos por las creencias y costumbres de cada sociedad (desde nuestra perspectiva: la cultura), valores que deben ser convenientemente protegidos de los peligros planteados por una eventual práctica impropia del turismo.

Enunciados como los expuestos permitieron a la mencionada conferencia agregar a su notoria trascendencia internacional (la declaración fue suscrita por ciento siete países) una muy preciada significación surgida de valores humanísticos que propugna. La autora consultada lo señala con nitidez: “De Manila en adelante se buscaron nuevas formas de turismo que no afectasen de manera negativa al hombre, sus valores y la sociedad en que está inmerso”.²⁶

Este enfoque del hecho turístico implica, sin duda, una oportuna incursión en la rica problemática de las relaciones interculturales. Y no solamente en el sentido de que los núcleos receptores presentan al turista lo que se ha dado en llamar “atractivos-socio-culturales” (susceptibles de ser conocidos, vivenciados y valorados), sino de un modo especial en lo atinente al literal “encuentro de culturas” que todo proceso turístico implica.

Planteadas así las cosas, pueden apreciarse con claridad las contribuciones que en el concepto antropológico de cultura brinda a aquellos aspectos fundamentales del turismo. Y esto se devuelve más significativo aún en esas circunstancias en las que, como en el caso de nuestra matriz referencial, los turistas y los anfitriones son explícitos portadores de herencias sociales diferentes.

Las interrogantes que plantean este tipo de situaciones van mucho más allá de las recreaciones pintorescas que para el turista significa recorrer una diversidad de escenarios culturales. La cuestión más sustancial, por el contrario, radica en lo siguiente: ¿de qué manera se desarrollan las relaciones interculturales originadas por la actividad turística?, y ¿cuáles son las implicancias de dichas relaciones en el contexto social mayor en el cual se manifiestan?

Dicha problematización, como es fácil comprender, no se orienta en la búsqueda de soluciones sencillas. Los contactos interculturales, presentan irremediablemente, manifestaciones impredecibles.

Aporte 2: Una cultura frente a la otra

La reacción que el portador de una cultura determinada puede experimentar ante la presencia de representantes de culturas diferentes no responde a características unívocas. La aceptación comprensiva de lo diferente puede aparecer de un modo tan espontáneo como, por el contrario, el rechazo discriminador de ese otro cultural que se aparece ante nosotros.

En rigor de verdad, la segunda alternativa es la que parece presentarse de una manera más habitual, como resultado de aquella noción vulgar de cultura a la que hiciéramos referencia anteriormente y que tiene la particular cualidad de hacernos ver quiénes son cultos y quiénes no, a nuestro alrededor.

La postura ideológica que nos lleva a descalificar culturalmente a nuestro prójimo suele denominarse “etnocentrismo”. En líneas generales hace referencia a esa actitud por la cual juzgamos la cultura ajena con los parámetros de la propia. La siguiente reflexión lo caracteriza adecuadamente: “El etnocentrismo es la creencia de que nuestras propias pautas de conducta son siempre naturales, buenas, hermosas o importantes, y que los extraños, por el hecho de actuar de manera diferente, viven según patrones salvajes, inhumanos, repugnantes o irracionales. Las personas intolerantes hacia las diferencias culturales, normalmente, ignoran el siguiente hecho. Si hubieran sido enculturados en el seno de otro grupo, todos estos estilos de vida supuestamente salvajes, inhumanos, repugnantes e irracionales serían ahora los suyos. El desenmascaramiento de la falsía del etnocentrismo lleva a la tolerancia y curiosidad por las diferencias culturales. Una vez comprendido el enorme poder que la enculturación ejerce sobre toda cultura humana, ya no se puede despreciar racionalmente a aquellos que han sido enculturados según pautas y prácticas diferentes de las nuestras”.²⁷

El etnocentrismo se encuentra a sólo un paso de una concepción discriminadora mucho más profunda: el racismo, del cual si no constituye su antesala, podemos sí afirmar que representa una visión diferente un tanto menos piadosa. Pues si la lectura etnocéntrica del otro cultural implica definirlo como un inferior pero reconociéndole posibilidades de superación en su ascenso hacia el nosotros, la actitud racista, por el contrario, es concluyente: la condición de inferioridad no es modificable, ya que la raza y el color de la piel permanecen inmutables en el sujeto.

Un escritor tunecino, Albert Memmi, sintetiza los supuestos básicos principales que conforman la falacia del racismo: “Si pudiéramos sintetizar la vasta bibliografía sobre el racismo llegaríamos a tres grandes puntos de afirmaciones: la supuesta existencia de razas puras; la supuesta superioridad biológica -y por tanto psicológica y cultural- de esas raza; la legitimidad de la dominación ejercida por esas razas y de sus privilegios, como consecuencia de su superioridad”.²⁸

Tras recordar la definición formulada por la UNESCO, que estipula que “racismo es la valoración generalizada y definitiva de la diferencias biológicas, reales o imaginarias, en beneficio del acusador y en detrimento de su víctima, con el fin de justificar una agresión”, Memmi plantea la idea de que el racismo en realidad no es más que un mecanismo ideológico, una coartada más de la dominación y la explotación, que forma parte a su vez de un mecanismo más general, del que es un caso singular. Esta inquietud surge a partir de la comprobación de la existencia de una variada gama de rechazos agresivos del prójimo que, si no alcanzan plenamente el carácter de racismo, se expresan de igual modo de una manera concluyente. Dice el mencionado autor: “Por eso me ha parecido necesario poner de relieve el carácter general de un comportamiento humano, por desgracia demasiado corriente y, a la vez, el carácter singular del racismo. Este establecimiento es necesario para que los falsos problemas del racismo dejen de oscurecer el drama permanente del rechazo agresivo del prójimo. Para que quede mejor constancia de esta distinción, he propuesto dar a este rechazo aterrori-

zado y agresivo una denominación nueva: heterofobia. La expresión <<racismo>> sólo se destinaría a la clase de heterofobia que utiliza el miedo a la diferencia biológica y racial para justificar agresiones y privilegios”.²⁹

Tenemos entonces, tres dimensiones conceptuales: el etnocentrismo, la heterofobia y el racismo. Y frente a ellas, una multiplicidad de situaciones interculturales generadas por la actividad social que hoy nos ocupa: el turismo. La relación entre ambas temáticas resulta ineludible.

Observemos, en tal sentido, que aun haciendo abstracción de la casi totalidad de factores intervinientes en el proceso turístico, de modo que quedarnos exclusivamente con los dos principales, el núcleo emisor y el núcleo receptor, la problemática plantea un sinnúmero de ricas alternativas. Pues el contacto intercultural que se establece entre ambos núcleos implica una dinámica que abarca desde las estructuraciones simbólicas que en cada grupo humano se constituyen acerca de la visión del “nosotros” y del “ellos” hasta las condiciones reales de existencia que conforman el contexto histórico-social en el cual se desarrollan dichos contactos. E incluyendo entre ambos extremos, por supuesto, las conductas concretas que cada núcleo exterioriza cuando el momento del encuentro se produce.

Desde la propia disciplina turística se problematiza la cuestión. Si desde cierta perspectiva se ha planteado que el turismo puede contribuir al “entendimiento entre los pueblos”,³⁰ desde otra se ha podido observar las implicaciones del turismo “como fenómeno acumulador”.³¹

Una investigadora que ya hemos citado, Schlüter, aporta sus propias reflexiones al respecto: “El desplazamiento de personas de su lugar de residencia hacia un destino predeterminado se hace posible por medio de esta industria [el turismo], la que a su vez permite el encuentro entre el turista con sus expectativas y herencia social y el anfitrión, con sus propios valores y costumbres, generalmente diferentes a los del visitante. Este encuentro produce un cambio en la percepción, tanto del país visitado como del propio, por parte de los turistas, y una modificación

en los valores y costumbres de la sociedad receptora. Esta modificación se manifiesta muy raras veces en los visitantes, debido a que su estancia es breve y el contacto con la población local muy superficial. En cambio, los residentes reciben un flujo continuo y duradero de personas pertenecientes a comunidades diferentes”.³²

En el seno de estas reflexiones se encuentra el consabido debate acerca de los aspectos positivos y negativos del turismo. Es decir, el enfrentamiento entre la postura que sostiene que la práctica del turismo implica un “encuentro de culturas” que atributa a los núcleos participantes un enriquecimiento mutuo, y aquella otra visión que la considera una actividad que necesariamente debe conducir a la alineación de los sujetos actuantes, fundamentalmente los de los núcleos receptores, los cuales además sólo pueden esperar marginalización, pobreza y desestructuración cultural, como resultado de las visitas turísticas. Este segundo aspecto, por la riqueza temática que encierra, será tratado en detalle en el próximo apartado. Lo que interesa en este momento es indagar acerca de los alcances concretos de las influencias interculturales.

Lo que plantea Schlüter en el pasaje citado es que las mencionadas influencias asumen en el turismo un vector unidireccional: del núcleo emisor hacia el núcleo receptor. Se presenta así el problema de la aculturación, entendido desde el punto de vista antropológico, como las modificaciones sufridas en el sistema cultural de un pueblo como resultado de un contacto efectivo con otras culturas. De esta conceptualización se deduce que todos los sujetos implicados en cualquier proceso intercultural son tanto agentes potenciales de aculturación como instancias receptoras de influencias culturales ajenas.

Pero en el ámbito del turismo parece ser que la fuerza aculturadora está del lado del turista, y esto obliga a preguntarse por qué es así. La búsqueda de una respuesta adecuada conduce a introducirse en la problemática de la desigualdad social, la dependencia económica y la hegemonía ejercida por los centros de dominación política y empresarial. Los núcleos receptores resultaran los más aculturados sencillamente

porque son los que menos defensas pueden ejercer en todo sentido. Pues a la pesada carga que les significa su situación estructural en el sistema socio-económico local, regional o internacional, deben sumar el accionar destructivo de un contundente enemigo superestructural: los mecanismos ideológicos justificadores de la irrupción turística.

Las visiones etnocéntricas, heterofóbicas y, aún también -aunque parezca increíble- racistas, se encuentran muchas veces subyacentes en la práctica del hecho turístico, siendo fomentadas -cuando no sugeridas- en variadas ocasiones por las campañas publicitarias que instrumentan el poder empresarial que maneja los hilos de la industria del turismo. Estas circunstancias se tornan evidentes cuando el flujo turístico se orienta hacia núcleos receptores constituidos por las denominadas “minorías culturales”,³³ las cuales son presentadas como un producto exótico susceptible de llevar regocijo a los ojos del turista. De este modo, sujetos sociales receptores son convertidos hábilmente en preciados objetos de consumo, y su cultura en una atractiva mercancía turística.

En el ámbito de la antropología social, se han formulado severas críticas en aquella dirección. Tal es el caso de lo planteado por Pierre Rosel en un interesante trabajo donde se formulan ideas como las siguientes: “El mundo del turismo persigue su objetivo -la rentabilidad de la empresa- y no se turba para nada por consideraciones morales. El enfoque de los promotores es sumario: en los lugares de estadía, se limita a disponer las vías de acceso, a satisfacer las exigencias de confort, de seguridad y de lo pintoresco. Lo otro, es decir, todo lo que se escapa a nuestro mundo urbano e industrial, es recuperado por la publicidad en forma caricaturesca (<<las delicias del oriente>>), especular (<<los bravos guerreros ifugaos>>) o incluso mentirosa (<<los karen que no han visto jamás al hombre blanco>>). El resto del planeta es juzgado a través de valores puramente occidentales”³⁴

De esa manera se desenmascara el mito del “encuentro de culturas” que plantea la armoniosa articulación entre núcleos emisores y receptores del turismo. Y la asimetría se origina, precisamente, en relación

sujeto-objeto del hecho turístico previamente establecida por los mercaderes de fantasías de viaje. El turista es convenientemente preparado para dirigirse hacia mundos diferentes que, sin duda, lo deleitarán con su exotismo. “Se le va a proporcionar eso que él espera, se le va a crear un decorado, realizar una puesta en escena: verá <<indígenas>>. A su regreso, él tendrá sin duda la impresión de haber descubierto una realidad que ignoraba. Pero no habrá visto más que lo que se le ha querido mostrar y no la vida real de la gente”.³⁵ Y esto se debe a que los núcleos receptores resultan víctimas de una doble manipulación: por un lado, el reducir su cultura a un centro de interés recreativo; por el otro, el ocultamiento de los aspectos sufrientes de su vida social. “Una gente me hablaba de un viaje que venían de hacer por Sudáfrica; uno de ellos me dijo: <<Yo he recorrido el país, pero allí no hay problemas. Todas las historias del apartheid son un invento de los medios de comunicación...>>. Sucede que estos viajeros habían seguido circuitos tan rígidos que, efectivamente, habían visto un país próspero y no habían percibido ninguno de los problemas de la población negra”.³⁶ Y esto ocurre porque, como dice otro antropólogo: “El turista sólo puede ver lo que se le muestra. No es sólo un consumidor de lo que para él se produce, sino también un activo productor de lo que consume”.³⁷

Los prejuicios subyacentes del turista lo conducen no solamente a consumir acríticamente los productos socio-culturales que se le ofrecen, sino también a exigir permanentemente más alimentación de lo mismo. El etnocentrismo latente lleva de un modo inevitable a que el contacto intercultural, lejos de constituir una instancia mutuamente enriquecedora, implique el deterioro constante del núcleo más indefenso de la relación.

Sin embargo, no debemos olvidar que a toda instancia destructora le corresponde siempre -al menos en potencia- alguna contrapuesta alternativa. Todo es cuestión de saber hallarla y exponerla. Y es así como frente a las actitudes y pensamientos discriminatorios que acabamos de describir, las ciencias sociales (especialmente la antropología) han desarrollado una visión de la conducta humana que les permitió valorar los particularismos de cada producción cultural. Dice Harris al respec-

to: “Todos los antropólogos culturales son tolerantes y sienten curiosidad por las diferencias culturales. Algunos, no obstante, han ido más lejos y adoptado el punto de vista conocido como <<relativismo cultural>>, con arreglo al cual toda pauta cultural es, intrínsecamente, tan digna de respeto como las demás”.³⁸

El relativismo cultural encierra un doble valor: por un lado, considera que todas las culturas tienen en sí la misma importancia y deben ser juzgadas en tal sentido como equivalentes; por el otro, formula la idea de que las formas y contenidos de las diversas conductas culturales pueden ser valoradas únicamente en el contexto de las culturas en las que se manifiesten. Aclara Stavenhagen: “Lo importante de esta perspectiva es que no plantea apriorísticamente la superioridad o inferioridad de cualquier manifestación cultural sino que acepta, por principio, que todo elemento cultural es el resultado de una dinámica social específica y responde a necesidades colectivas”.³⁹

Todo esto nos conduce a sostener la idea de que si bien es cierto que existen relaciones interculturales de la destrucción (basadas en el rechazo y la discriminación), no es menos cierto que pueden y deben promoverse relaciones interculturales de la integración (basadas en el respeto y la comprensión). En el ámbito del turismo esta dualidad se revela de un modo transparente, debido a las propias características de la actividad.

Podría pensarse, sobre el particular, que está en los propios sujetos sociales que protagonizan el fenómeno turístico, la responsabilidad de hallar el camino adecuado para una apropiada relación. Sin embargo, la problemática es mucho más compleja, toda vez que se halla inmersa en la cuestión más general de los conflictos generados por los intentos hegemónicos que parten de distintas esferas de poder (económico, político, ideológico).

Se trata en definitiva, de una lucha, a veces explícita y otras tantas subyacente, entre modelos de dominación y contramodelos alternativos. De esto nos ocuparemos de inmediato.

Aporte 3: Entre la alienación y la solidaridad

Ya hemos hecho referencia al debate existente respecto del carácter positivo o negativo del turismo. Profundizaremos ahora dicha cuestión.

Un buen punto de partida es retomar la distinción que plantea Acerenza, en trabajo que ya hemos citado, sobre las dos formas radicalmente distintas de interpretar el turismo: a) las teorías humanísticas, que consideran que el hecho turístico conlleva una libre manifestación de los valores de verdad, amor, creatividad, y libertad del individuo, al tiempo que promueve el encuentro y la comunicación entre los pueblos con el consiguiente enriquecimiento cultural mutuo entre comunidades emisoras y receptoras; b) las teorías de la alteración, que tienen su origen en la crítica marxista hecha a la sociedad capitalista, y que sostiene que el denominado <<turismo de masas>> y la <<industria que lo genera>> manipulan y explotan a las personas, alterando no sólo a los sujetos emisores el turismo, sino también perjudicando a las sociedades receptoras al llevarlas todo lo malo que se origina en los países desarrollados. Afirma Acerenza que para los autores que sostienen esta tesis, “el turismo masivo destroza el medio ambiente, contribuye a la desaparición de los usos y las costumbres de las comunidades receptoras, favorece la difusión de la prostitución y la drogadicción, etc. En suma, considera que el turismo de masas, tal como se ha planteado, impide el desarrollo y el progreso de los pueblos, y piensa que la única solución de esta situación es el cambio estructural”.⁴⁰

Frente a la visión pretendidamente humanística y romántica del turismo, que lo presenta como algo esencialmente positivo, se alza esta segunda perspectiva testimonial y denunciante que revela los peligros reales y potenciales que conlleva el turismo capitalista. Si el primer enfoque se queda, por así decirlo, en la superficie visible de un hecho turístico liberal y placentero, el segundo, por el contrario, procura ahondar en la lógica profunda de las relaciones sociales que genera el ejercicio del turismo.

Es que, en definitiva, se trata del enfrentamiento entre dos lógicas contrapuestas: la lógica del desarrollo empresarial del turismo y la lógica de la defensa de los sujetos sociales agradecidos por ese desarrollo empresarial. Y en este sentido, la respectiva defensa de esas lógicas conduce a una paradójica sustitución mutua de los significados: las teorías humanísticas devienen agentes de alienación, en tanto que las teorías de alienación implican la búsqueda de un auténtico humanismo. Y esto es así, pues si las primeras asumen el carácter de instancias legitimadoras del estado actual del turismo, las segundas pretenden contribuir a la superación de las desigualdades que denuncian. Las primeras conducen la alienación, las segundas a la solidaridad.

Pero solamente las segundas permiten comprender la problemática misma de la dicotomía alineación-solidaria. Abordemos, entonces, dicha problemática.

Lo primero que puede observarse es que la mencionada perspectiva plantea una situación antagónica fundamental: por un lado, los intereses comerciales del turismo, con su vasta articulación de relaciones económicas, empresariales y publicitarias; por el otro, los sujetos sociales que contribuyen la puesta en acto del fenómeno turístico, es decir, viajeros, receptores e intermediarios. Y decimos que la situación implica un antagonismo porque en la base de la relación existe una asimetría crucial: los que proponen y comercializan el hecho turístico / los que lo consumen y dependen de él.

La cuestión planteada se enmarca dentro de una temática que el pensamiento antropológico ha tratado con dedicación: la oposición entre cultura de masas y cultura popular. Oposición que se plantea entre dos formas radicalmente distintas de producción y transmisión de la cultura, antagonismo esencial entre un modelo de dominación impuesto por instancia hegemónicas y un contramodelo alternativo generado en la capacidad creadora de los propios sujetos sociales.⁴¹

Una variada inspiración antropológica fue dedicada a esta cuestión. Así, por ejemplo, el argentino Margulis estipula las siguientes pautas

distintivas: “La cultura de masas viene de arriba hacia abajo, puede ser preparada por artífices profesionales, hábiles manipuladores, con los ingredientes que convengan. Responde a las necesidades del sistema. La cultura popular es cultura de los de abajo, fabricada por ellos mismos, carente de medios técnicos. Sus productores y consumidores son los mismos individuos: crean y ejercen su cultura. No es la cultura para ser vendida sino para ser usada. Responde a las necesidades de los grupos populares”.⁴²

En una línea coincidente, Stavenhagen señala que en la cultura de masas “el producto cultural es fabricado esencialmente con criterios comerciales y de lucro económico. Su penetración masiva en todas partes del mundo, su aceptación y consumo por las grandes mayorías de la población, principalmente urbana pero también rural, justifica su denominación como <<cultura de masas>>. Pero más bien se trata de cultura para las masas, puesto que es un proceso unilateral de difusión en el cual las clases populares son meros receptores pasivos de un producto acabado”. En cambio, según el mismo autor, el concepto de cultura popular “se refiere a los procesos de creación cultural emanados directamente de las clases populares, de sus tradiciones propias y locales, de su genio creador cotidiano. En gran medida, la cultura popular es cultura de clase, es la cultura de las clases subalternas, es con frecuencia la raíz en la que se inspira el nacionalismo cultural, es la expresión de grupos étnicos minoritarios”⁴³

Sobre la base de aportes conceptuales como los precitados, Nanzer propone el cuadro comparativo que se observa en la página siguiente.⁴⁴

Tampoco nosotros estuvimos ajenos al tratamiento de la problemática. En un trabajo reciente formulamos respecto de esta verdadera lucha sin cuartel entablada entre la creación de todos y la especulación de algunos, nuestros propios perfiles diferenciadores que estimamos apropiado recordar ahora.⁴⁵ Por un lado, en el modelo de la dominación aparece el consumismo como nota distintiva. El consumismo es cultura de masas y la cultura de masas es industria cultural. Dicho de otro modo, la industria cultural es la fábrica de elementos de cultura que se

inserta en los mecanismos estratégicos de difusión masiva, los cuales actúan como mensaje vertical y unidireccional que llega al pueblo con la intención de convertirlo en un consumidor pasivo de productos innecesarios. La cultura de masas, en tal sentido, la cultura de la intrascendencia, la cultura que implica el prestigio de conocer desde las bondades del reciente secarropas electrónico hasta los dimes y diretes del afamado locutor. Pero frente a esta enajenante cultura de la intrascendencia, se eleva la cultura popular como estrategia alternativa de los sectores populares, que en su interacción creativa producen bienes culturales con sello propio. La cultura ya no aparece aquí en orientación vertical, sino que se inserta en un proceso de corte horizontal, producto de la copartición enriquecedora entre grupos de pares. Si la cultura de masas ha sido designada apropiadamente como industria cultural, la cultura popular podrá ser denominada con justa razón “cultura artesanal”, toda vez que no se trata de una elaboración en serie de productos culturales destinados al consumo, sino que cada creación responde a inspiraciones irrepetibles y ajustadas al modelo espiritual y estético de sus propios protagonistas.

Cultura de masas	Cultura popular
Homogeniza, borra diferencias.	Crea y conserva sus particularismos vitales.
Viene desde arriba hacia abajo.	Es la cultura de los de abajo, fabricada por ellos mismos.
Es cultura para el consumo y responde a las necesidades del sistema.	No es cultura para ser vendida, es cultura que surge de la participación.
Es creada por especialistas manipuladores.	Responde a las necesidades de los grandes grupos populares.
Es empobrecedora y fragmentaria. Es mitificadora, coloca los elementos fuera del contexto histórico solidario y popular.	Es producida y consumida por el mismo grupo humano.
Efectúa sobre la vida cultural un discurso ideológico	Es unificadora, ubica y conserva los elementos en su contexto histórico. Es solidaria y militante.
	Su desarrollo indica la calidad de vida de la población.

Podemos ver ahora, con relativa claridad, de qué modo se presenta el conflicto planteado en el ámbito del turismo. No es difícil imaginar la forma en que turistas y anfitriones se ven obligados a oscilar por el desgarrador péndulo que vincula, irremediablemente, la cultura popular con la cultura de masas. Aquello protagonistas del hecho turístico se debaten, sin saberlo, entre el destino cruel de ser consumidores pasivos de un turismo vuelto mercancía y la misión trascendental de ser activos sujetos de un proceso colectivo que promueva la solidaridad social.

Si volcamos nuestra mirada hacia uno de esos protagonistas, el turista, el panorama inicial es desolador. Rossel lo plantea con dureza. Tras recordar que el turismo como tal es un fenómeno de masas reciente, ligado a los mecanismos de la sociedad de consumo, dedica estas palabras a las inquietudes viajeras: “Si el turismo se ha convertido en una práctica general en nuestros países, es porque nuestros contemporáneos ven en él la forma de vivir una experiencia breve pero intensa y valorizante en un mundo diferente. Hoy en día, el turismo se ha convertido en un medio para cercenar el prestigio de cada uno, afirmar su status social, resorte psicosocial sobre el cual juega, entre otras cosas, la publicidad (hay que ver <<estado>> en Islandia o Nepal!).⁴⁶ El turista es presentado aquí, lúcidamente, no sólo como un receptor pasivo de la propaganda turística, sino fundamentalmente como un reproductor fiel de las ansiedades e inquietudes generadas por dicha propaganda. Es que, precisamente, una de las características más significativas de la cultura de masas es ésa: al objetivo concreto de comercializar el producto en el mercado se suma la construcción simbólica de un prestigio asociado al consumo de dicho producto. La articulación estratégica de ambos mercados, el comercial y el simbólico, constituye la segura garantía de que el mensaje vertical no sólo conseguirá el consumo, sino que además generará una múltiple legión de seguidores acrílicos encargados de ejecutar y difundir las pautas conductuales sugeridas. Este rasgo capital de la cultura de masas, que en un trabajo anterior hemos caracterizado como “generación de conducta estereotipadas de acuerdo al modelo ofrecido”,⁴⁷ ya fue detectado hace tiempo por la incisiva lente de la escuela crítica alemana: “Lo que se podría denominar <<valor de uso>>

en la recepción de bienes culturales es sustitutivo por el valor de intercambio: en lugar del goce aparece el tomar parte y el estar al corriente; en lugar de la comprensión, el aumento de prestigio”.⁴⁸

El empresario del turismo recibe cual regalo celestial un auditorio clientelístico que, además de digerir gustoso lo que la publicidad le ofrece, le reclama a la publicidad lo mismo que ella se encarga de brindarle. Pero esto, lejos de significar la interacción enriquecedora que aparenta, es el resultado ineludible de la unidireccionalidad mencionada: el cliente reclama aquello que le han enseñado a reclamar. Citemos una reflexión pertinente: “El turista entra en un proceso que confirma las más de las veces las imágenes preparadas para él. ciertamente, las modas turísticas evolucionan bajo el efecto de los mensajes publicitarios [...] La respuesta de los consumidores a las <<preguntas>> de los promotores (enunciados publicitarios) pasa en gran parte por el ensueño y el espectáculo [...] Más halla de lo cierto y lo falso, la publicidad expresa una cierta manera de aprender lo real: ella de la <<mira turística>>. Y por desgracia, en muchos casos, lo real termina por parecerse al prospecto”.⁴⁹

Pero no sólo el turista es víctima alienada del proceso. El prospecto implica, directamente, los núcleos receptores. El sujeto descentrado en brazos de la alteración deviene, a su turno, agente de la misma. Los mercaderes de sueños resultan así beneficiados por los sueños del viajero.

La temática, en realidad, no resulta ajena a la teoría del turismo. Schlüter enumera las siguientes características del turismo, formuladas a la luz de la visión de lo que denomina “período realista”, y que ubica iniciándose a principios de la década del 70: encarecimiento por escasez de los recursos, especialmente alimentos y terrenos (a este fenómeno se lo denomina “inflación por turismo”); mayor dependencia económica de los países industrializados por necesitar mayores insumos importados para satisfacer las necesidades de los visitantes; destrucción del paisaje y contaminación, por saturación, de los centros turísticos; prosti-

tución de la hospitalidad y el arte; creación de una mentalidad de propinas y mendicidad; aumento del índice de prostitución, enfermedades venéreas y delitos de todo tipo; nacimiento de nuevas necesidades y expectativas (diversiones, vestimenta, etc.); adopción de nuevas costumbres y valores; destrucción de viejas estructuras sociales; cambios en la forma de vida, hábitos y costumbres.⁵⁰

Uno de los casos más paradigmáticos de agresión turística sobre las poblaciones anfitrionas lo presentan los núcleos receptores constituidos por minorías culturales. El origen de esta situación se halla en el propio proceso de génesis y manipulación de la propuesta turística. Determinado tipo de turista necesita viajar hacia lo exótico, dejar atrás la cotidianidad en busca de culturas diferentes. El turismo organizado, siempre atento a las necesidades del cliente, le brindará las soluciones adecuadas. La publicidad y su instrumento predilecto, el folleto, harán el resto: “después del desayuno haremos una visita a los primitivos indio yaguas” o “después del almuerzo nuestro viaje nos llevará a la aldea de los indios tucuna de Ararra... usted podrá observar la elaboración de sus artesanías...”⁵¹

El viaje turístico por las latitudes de una cultura diferente, sobre todo cuando esta cultura pertenece a un grupo social que se halla en notorias condiciones de marginalidad, como es el caso de las minorías culturales de América Latina, brinda múltiples necesidades de explotación a las empresas dedicadas al turismo. El núcleo de la visita brindará al turista tanto los atractivos paisajísticos de su entorno natural como el espectáculo humano de una cultura tradicional rebajada a la categoría de *show business*.

Un trabajo antropológico dedicado a estudiar esta problemática en el caso específico de una población indígena receptora del turismo en el Alto Amazonas plantea patéticamente la degradación sufrida por los indios yaguas en manos de los empresarios del turismo que comenzaron a explotar su “atractivo” a partir de 1965: “Casi todos los folletos y filmes turísticos del Amazonas traen fotos de estos indígenas (casi

siempre de los mismos individuos). El único problema consistía en que los aproximadamente tres mil quinientos yaguas que todavía usaban su traje tradicional vivían en lugares de difícil acceso para el siempre apurado turista [...] Las grandes dificultades para llegar a aquellas zonas debido al variable caudal de los ríos, muchos accidentes con los botes de transporte y el cambio cualitativo del turismo durante los años 70 (de turismo de aventura o educativo o turismo rápido de vacaciones) contribuyeron a frenar efectivamente estas incursiones dentro del hábitat de los indígenas. Hoy en día este tipo de expediciones son una excepción ya que ningún operador turístico las ofrece en sus programas. Como consecuencia, estos mismos operadores han relocalado familias o grupos enteros de indígenas en las proximidades de las ciudades o del Amazonas y construido <<albergues turísticos>> en sus cercanías para facilitar las visitas turísticas [...] Que se trató de relocalaciones forzadas, de triste tradición en la Amazonía, se deduce de los testimonios de los propios indígenas. Una desafortunada serie de condiciones (enfermedades, muertes y deudas) obligan a las comunidades indígenas a seguir a sus patrones en este caso las agencias de turismo, al lugar deseado”.⁵²

El testimonio de los propios yaguas sintetiza su tragedia: “Ahora que supuestamente estamos <<civilizados>> nos quieren matar en vida llevándonos a los albergues turísticos para obligarnos a trabajar por sueldos miserables y obligándonos muchas veces a hacer actos contra la moral, para lo cual nos dan de tomar licores, a fin de satisfacer al turista”; “para nosotros como nativos los llamados <<albergues turísticos>> [...] no se diferencian de una cárcel, ya que nos hemos sentimos controlados [...] nos sentimos como esclavos prisioneros. Pero la conciencia étnica, afortunadamente no perdida, aflora para reclamar una nueva perspectiva del turismo: “Debe orientarse realmente a valorar nuestras tradiciones y no utilizarnos como animales o cosas raras. La promoción turística de nuestra cultura tiene que ser realizada por nosotros mismos y no por ninguna empresa o persona extraña. Debe consultársenos como nativos sobre la promoción turística de nuestra cultura, ya que nosotros entendemos que no puede haber promoción

turística de ésta mientras no exista una valoración de la misma y mientras la sociedad nacional, y principalmente el Estado, no nos respete y nos quiera seguir utilizando como si fuéramos animales y no personas humanas [sic]⁵³

Estas últimas palabras del indígena constituyen toda una lección para los hombres occidentales. Por su propia situación de doble marginalidad, las minorías culturales del Tercer Mundo se ven obligadas a trazar de algún modo estrategias alternativas de salvación social. Una situación explícita requiere de respuestas concretas. Y la organización indígena, con base en la conciencia étnica, constituye la alternativa posible. De esta forma, entre la alteración programada y la efectivamente realizada, se levanta la barrera de la creación colectiva.

Los turistas occidentales, en cambio, quizá por su propia pertenencia a un mundo regido por la competencia permanente, el éxito individual y las fantasías provocadas por la publicidad, se encuentran mucho más inhibidos para generar una adecuada defensa de su mismidad. La alineación que sufren no es reconocida, y esta falta de explicitación conduce a una paradoja existencial: la alineación se vuelve inalienable del sujeto, es vivida como la vida que realmente vale la pena vivir.

Solamente la articulación, en un contexto mayor, con la problemática planteada por los enfrentamientos políticos e ideológicos de las clases populares con las instancias hegemónicas de la sociedad, podrá brindar un principio de solución a este conflicto. Solamente de este modo podrá vislumbrarse, por fin, si la acción turística resuelve orientarse hacia la alienación del hombre o hacia la solidaridad social.

Y esta solidaridad social se expresa a través del protagonismo colectivo que interactúa en la producción de una cultura propia y compartida. No es el otro el sentido que asume la cultura popular, en la que el sujeto social adquiere una virtualidad creativa y humanista. Veremos a continuación un par de aportes en tal sentido.

Aporte 4: Una otredad campesina

Una de las formas de indagar acerca de los procesos de creación colectiva es el abordaje del estudio del folklore. La multivariada de alternativas que dicha empresa implica se halla demostrada en los profundos y omnipresentes debates teóricos, metodológicos y epistemológicos que caracterizan al pasado y el presente de la ciencia folklórica. No es nuestra intención, ni resultaría de utilidad, ahondar en el análisis de esta problemática. A los fines del presente trabajo, y como ya aclaramos anteriormente, consideramos oportuno limitarnos al tratamiento de los aportes tributados por las dos escuelas folklorológicas con mayor presencia en nuestro país: la teoría clásica y la nueva folklorología.

Dedicaremos este módulo a la presentación de la visión antropológica de la teoría clásica del folklore, que marcó rumbos en la Argentina a lo largo de los últimos cincuenta años.

Para la mencionada escuela, el folklore debe ser analizado desde una doble perspectiva: el sujeto portador y el hecho cultural en sí mismo. El núcleo de la teoría sostiene la idea de que el fenómeno folklórico es un hecho cultural que se manifiesta en los grupos folk y que responde a rasgos caracterizadores que le dan fisonomía propia. Veamos lo que plantean al respecto dos de los máximos representantes de la escuela.

Dice Cortazar: “[folklore] ... es el cúmulo de fenómenos que cumple un lento proceso de asimilación en el seno de ciertos sectores humanos que hallamos <<pueblo>> deslindables dentro del ámbito de la sociedad civilizada contemporánea: constituye un complejo cultural que tiene su manifestación en todos los aspectos de la vida popular: se adquiere y difunde por el vehículo de experiencia, traducida en la palabra y el ejemplo; se colectiviza y logra vigencia merced a su condición funcional de satisfacer necesidades biológicas y espirituales; adquiere la plenitud de su sentido (sea remota supervivencia o transculturación reciente) cuando perdura, tradicionalizándose a través de generaciones y esfumando su origen tras el anonimato de sus creadores; por fin, como resultado del proceso, que se cumple con sosegado ritmo secular, apa-

rece típicamente localizado por el inevitable influjo de la naturaleza inmediata, que sustenta y suscribe la vida del conjunto.”⁵⁴

Por su parte, afirma: Jacovella: “Consideramos folklore, por excelencia, el patrimonio cultural subsistente por tradición de los grupos de vida comunitaria incluidos en las naciones civilizadas y, secundariamente, los restos supervivientes del mismo al perder dichos grupos su vida comunitaria y fundirse en la masa nacional”.⁵⁵

Observamos, en primera instancia, que los portadores del folklore son los grupos denominados folk. Se trata, en líneas generales, de sociedades campesinas que se encuentran, desde el punto de vista cultural, en un sitio intermedio entre la sociedad urbana y las comunidades indígenas. Cortazar los define como los sectores integrantes de la sociedad total de un país, pero diferenciados de la clase industrial (ciudadana) y de la indígena por una serie de rasgos fundamentales. Se suele decir, en tal sentido, que los mencionados grupos son por lo común telúricos (tienen gran apego a la tierra), reducidos (pocos integrantes, casi todos conocidos entre sí), aislados (geográfica y comunicativamente), centrípetos (miran hacia adentro, con una fuerte noción del “nosotros frente al ellos”), homogéneos (con pocas diferencias internas), adaptadores e interpretativos (toman bienes culturales externos), etcétera.⁵⁶

En segundo lugar, el fenómeno folklórico asume rasgos caracterizadores propios: popular (pertenece a los grupos folk), tradicionales (es traspasado de generación en generación), funcional (satisface una necesidad), colectivo (está socialmente vigente), anónimo (no responde a autor determinado), empírico (se adquiere por experiencia), oral (se transmite en forma no escrita) y regional (tiene matices locales).⁵⁷

A los efectos clasificatorios, las especies folklóricas han sido ordenadas en tres secciones:

1. Folklore material o ergológico (vivienda, indumentaria, medios de transporte, técnicas primarias y de conservación y acondicionamiento, técnicas transformadoras, etcétera).

2. Folklore social o sociológico (lenguaje, usos y costumbres, organización familiar, fiestas y ceremonias, etcétera).

3. Folklore espiritual y animológico (formas literarias en verso o en prosa, música y danzas, tallas y decoración, creencias y supersticiones, pasatiempos y juegos, saber popular, etcétera).⁵⁸

En cada uno de los aspectos precitados, la teoría clásica produjo aportes significativos en manos de sus especialistas. Es así como danzas, artesanías, canciones, fiestas, poesías y creencias, entre muchos otros objetos de estudio, fueron analizados y descritos tanto en la dimensión diacrónica de sus orígenes y evolución como desde la perspectiva sincrónica de su extensión social y su distribución regional.⁵⁹

Precisamente, el concepto de región folklórica se constituyó en un recurso heurístico fundamental para la comprensión de los procesos formativos de las distintas áreas de cultura criolla. Las propuestas al respecto fueron variadas. Así, por ejemplo, Palavecino distinguía seis áreas de cultura folklórica: Noreste, Meleros, Puna, Vaquerías, Agricultores Tropicales, Araucanos.⁶⁰ Por su parte, Jacovella sostuvo el modelo de cinco regiones folklóricas argentinas: Noreste (influencia peruana), Cuyo (influencia chilena), Puna, Pampa, Mesopotamia.⁶¹

En definitiva, la clasificación geográfico-cultural que capitalizó un mayor consenso entre los distintos folklorólogos es la que subdivide al país en siete ámbitos folklóricos: Noroéstico, Cuyano, Pampeano, Mesopotámico, Central, Chaqueño, Patagónico.⁶²

Uno de los aportes más recientes que esta escuela ha brindado respecto de la descripción de las culturas populares regionales lo constituye el Atlas de la cultura tradicional argentina para la escuela que, en el marco de un proyecto pedagógico, presenta una ordenada pertinente visión antropogeográfica del folklore argentino.⁶³

Dicho aporte demuestra, a su vez, las preocupaciones que la teoría clásica del folklore ha experimentado acerca de los aspectos aplicativos del conocimiento.

En el ámbito particular que nos atañe, se han formulando recomendaciones precisas. Respecto de las relaciones entre folklore y turismo. Cortazar sugería lo siguiente: “Un primer paso sería incluir en los programas de curso para guías de turismo las nociones básicas de la ciencia del folklore con especial referencia a lo argentino y regional. En este rumbo habrá que exponer, analizar, describir y comentar aquellas experiencias folklóricas significativas que el turista puede percibir directa y personalmente como, por ejemplo, lo vinculado con la naturaleza, el trabajo, el rancho y su mundo, los usos y costumbres, las fiestas, el arte popular (poético, musical, coreográfico), etc. Es de advertir que los objetos, seres, elementos de la naturaleza (montañas, lagunas, animales, plantas) no son mencionados por sí mismos, sino como puntos de referencia o núcleos de expresiones folklóricas diversas (por ejemplo, creencias, supersticiones, leyendas, refranes, adivinanzas, tradiciones, cuentos, coplas, costumbres, etc.). Otra categoría de materiales serían aquellos que es menester brindar al turista, no como simple comentario de lo que percibe, sino proporcionándoselos, a través de lo que puede ser narrado, explicado o sugerido (tradiciones históricas, cuentos, mitos y riquísimos aspectos del folklore religioso, mágico, supersticioso y artístico). Grabaciones y textos impresos pueden ser los medios adecuados. Por fin, varios son los materiales que, técnicamente y responsablemente preparados, pueden ser ofrecidos al viajero, como antologías, diapositivas, discos, grabaciones en casetes, mapas ilustrados, películas cinematográficas”.⁶⁴

La divulgación turística del folklore regional asume así una significación que trasciende en mucho el mero carácter recreativo. Detrás de las apariencias puramente pintorescas y pasatistas que para el turista pueden significar un carnaval en los valles calchaquíes o la representación coreográfica de una chacarera santiagueña, el turismo como actividad social debe plantearse objetivos que trasciendan semejante limitación. Lo que el turista observa en estos casos no es circunstancial cuadro de divertimento.

Las culturas populares regionales, por el contrario, representan una instancia irrenunciable en la búsqueda de una identidad cultural consolidada. Pero si el turismo debe o no plantearse tales objetivos, depende no sólo del encuadramiento ideológico del cual se parta, sino también de la capacidad operativa para planificar y aplicar una política cultural pertinente.

Precisamente, en el ámbito de la política cultural, una investigadora preocupada por la difusión y valorización del patrimonio folklórico formula la siguiente reflexión: “Toda acción turística que encarne el Estado debe partir de una investigación cuidadosa de los bienes naturales, materiales y espirituales a revalorar; de un calendario de las fiestas tradicionales, de los puntos de mayor concentración artesanal y folklórica; de los monumentos portadores de mensajes culturales del pasado. Sobre esta base se pueden elaborar los itinerarios turísticos y los proyectos de una <<puesta en valor>> necesarios para que esta labor tenga un real sentido de fusión de la cultura popular. El turismo debe ser concebido como una actividad integral que comprende a la cultura y se transforma en su mejor medio de movilización operativa. A parte de generar empleos, servicios públicos, comercio, industrias, facilitan a gran número de personas (número que debe incrementarse cada vez más) el conocimiento de lugares, paisajes, costumbres, ceremonias, fiestas, monumentos, vestigios de las culturas indígenas y cuantos bienes atractivos encierra la vida popular. Orientar las agencias de turismo a fin de que incluyan en sus excursiones las visitas a los talleres artesanales, los mercados y museos folklóricos y la organización de recorridos especiales con motivo de fiestas tradicionales, tarea que resultará efectiva en coordinación con las provincias y regiones deseosas de hacer conocer las riquezas de su patrimonio”.⁶⁵

De modo que las contribuciones que la teoría clásica del folklore puede realizar a la actividad turística están concebidas en términos de la información y formación que los turistas pueden lograr en materia de conocimientos folklóricos, con el objetivo final de que más allá de vivenciarlos como eficaces atractivos turísticos, se los valore como entidades constitutivas de la cultura nacional.

En este sentido, se aplica el saber antropológico de la cultura popular campesina y regional en situaciones externas al grupo turístico, es decir, cuando éste entra en contacto con un mundo cultural distinto que tiene que conocer, comprender y valorar. Esto no impide, no obstante, que se utilicen bienes folklóricos determinados (canciones, danzas, cuentos, adivinanzas, etc.), aplicándolos dentro del propio grupo de turistas con el objetivo de distracción y recreación del mismo. Pero esto no se debe hacer perder de vista la prioritaria finalidad humanística y política que asume la divulgación turística de las culturas regionales.

Por otra parte, no debemos olvidar que el conocimiento antropológico de la cultura folklórica también puede ser aplicado en función de las mismas sociedades folk, toda vez que éstas se constituyen en núcleos receptores de flujos turísticos. En situaciones de contacto cultural efectivo (mercados y ferias, fiestas y celebraciones, festivales, encuentros ocasionales, etc.) existen, como ya hemos visto, probabilidades concretas de conflicto como resultado de las visiones negativas que el otro experimente cada grupo. En estos casos en los que el turismo organizado y especialmente su único representante “en viaje”, el guía de turismo, deben estar capacitados para asumir el papel de mediadores culturales, procurando que las relaciones interétnicas en marcha resulten experiencias auténticamente enriquecedoras.

En síntesis, la teoría clásica del folklore puede brindar significativos aportes a una práctica turística comprometida con un proyecto nacional. Si dicha práctica se siente identificada con nociones tales como la democratización de la cultura o el federalismo cultural, sabrá aprovechar las tributaciones de aquella teoría en la búsqueda de una meta compartida: la valorización de la cultura popular, el respeto por la diversidad cultural y la constitución de una cultura nacional integrada particularmente por las distintas expresiones regionales.

Aporte 5: Una mismidad folklórica

Pero el estudio del folklore también fue elaborado desde una perspectiva diferente. Una propuesta interesante, que hemos optado por denominar “nueva folklorología”, es aquella que parte de la idea de que el hecho folklórico no es un acontecer humano que exclusivamente se manifiesta en un tipo de sociedad denominada “folk”. Por el contrario, se rechaza abiertamente la existencia de personas “folklóricas” y “no folklóricas”, como lo postula, por ejemplo, la teoría clásica del folklore.

Esta tendencia desvincula el folklore de un sector social, un ámbito geográfico, o un tipo de objetos determinados, al tiempo que lo identifican con un comportamiento social específico. La principal representante de esta tesis entre nosotros afirma lo siguiente: “Tentativamente podríamos plantear como hipótesis que el folklore es un actitud permanente del ser humano, ya que responde a necesidades fundamentales del hombre, los cuales se dan en un determinado contexto cultural. Su conocimiento permite establecer cómo el individuo se vincula y participa de un grupo inmediato y a su vez de que manera el grupo se relaciona con la sociedad. Para su estudio deberá constituirse una doble encuadernación: el individuo identificándose con el grupo y éste diferenciándose del resto de la comunidad mediante la adopción de determinados comportamientos específicos. Todo ello en el margen de lo no regulado o institucionalmente, participado en forma espontánea y con voluntad, expresa o no, de la mencionada identificación. De convalidarse esta hipótesis, entonces el folklore seguirá teniendo objeto de análisis por tratarse de un proceso *in situ* en el hombre como ser social. No desaparecerá ni como postura humana ni como ciencia. Pueden acabarse determinados fenómenos particulares, pero no la actitud, la cual siempre renacerá en alguna forma y a través de nuevos fenómenos”.⁶⁶

En dicho contexto teórico, se atribuye el fenómeno folklórico una significación fundamental: participar con los predecesores y los contemporáneos dentro de un grupo que se identifica en el seno de una cultura mayor más generalizada.

La identificación tentativa que se propone desde esta perspectiva es la que sigue: “Folklore es un mensaje social con un contenido identificador-diferenciador, interpretable según el metacódigo no institucional vigente entre los sucesores sustitutivos de quienes lo generan”.⁶⁷

La citada definición aparenta una complejidad que no es tal. A grandes rasgos, se refiere a lo siguiente; el fenómeno folklórico es un mensaje social, porque es un bien compartido por un grupo humano que lo crea, transmite, recrea y vivencia. Tiene contenido identificador-diferenciador porque, en primera instancia, brinda identidad al grupo que lo detenta. Tener identidad significa experimentar una noción de pertenencia a algo, en este caso al grupo que se integra. Pero a su vez, en la medida en que el individuo se siente integrado a un grupo y adquiere identidad, se diferencia de otros individuos que no integran su grupo, de otros grupos distintos, y de la sociedad en su conjunto. El mensaje es interpretable según el metacódigo no institucional, porque el sistema de entendimiento que emplean los integrantes del grupo es un sistema que no responde a los códigos institucionales de la cultura oficial dominante en la sociedad en general, sino que se instrumenta desde el interior del propio grupo. En este sentido constituye un código paralelo, de ahí su designación como metacódigo. Finalmente, está vigente entre los sucesores sustitutivos, porque si bien un grupo puede generar comportamientos folklóricos determinados, ese grupo no es una identidad estática y cerrada, sino que posee la dinámica propia de toda actividad sociocultural y constituye un sistema abierto al ingreso y egreso constante de individuos. De esta forma, los nuevos integrantes son sucesores sustitutivos de aquellos que dieron la vida al fenómeno folklórico dentro del grupo y eventualmente no pertenecen más al mismo.⁶⁸

Las características más relevantes de esta perspectiva del fenómeno folklórico son las siguientes:

1. Se independiza el folk de la clase social, consignándose su interdependencia con el folklore (puesta en práctica del fenómeno). De este

modo, lo folklórico no es reducido a un patrimonio exclusivo de las clases oprimidas, ni se observa en las relaciones asimétricas entre sectores dominados y dominantes en virtud de intereses contrapuestos, la única base posible de articulación del folklore.

2. Se otorga carácter significativo a las negociaciones y competencias establecidas a partir de la dinámica de las relaciones emergentes entre distintos grupos sociales que entran en contacto en la vida cotidiana. Respecto al grupo, se presta especial atención a su valor en función de la historia del sistema social, sus relaciones con el contexto, sus integrantes y la posible participación de un individuo en distintos grupos folklóricos.

3. Se privilegia el proceso de comunicación que plantea el mensaje con su circulación y las reglas sociales que lo gobiernan. En esta esfera, se reconoce un espacio entre el código formal e impuesto y el informal y voluntario. Entre ambos códigos se plantea una relación dialéctica a partir de dos vertientes: la estructura social y la capacidad de generar cultura de todo tipo humano.

4. Se establece, respecto de la circulación, que la transmisión del fenómeno no se produce necesariamente por vía generacional, sino que también lo hace por medio de sucesores que se van sustituyendo en dicho proceso. Lo importante no es la sucesión de progenitores a descendientes sino quienes antecedieron en la actividad que produjo los comportamientos folklóricos.

5. Se reivindica la importancia del contexto de producción y significación del mensaje folklórico. En este sentido, los conceptos de “actuación” (performance) o patrones de uso de un fenómeno, y “competencia” o reglas sociales que lo rigen se convierten en categorías claves para comprenderlo.

6. Se puntualiza que los mensajes, cuyas propuestas responden a necesidades e intereses comunes, en su transitar producen efectos identificatorios en un grupo. El efecto de identidad que el mensaje folklórico origina en el grupo, al mismo tiempo que le permite afirmarse, lo diferencia de otros con los que está en contacto.

7. Se considera a los grupos no como organizaciones estables en su composición y en su permanencia, dotadas de características comunes, sino como entidades dinámicas y en permanente cambio. Esto implica que no hay un conjunto de individuos propiamente folklóricos, resultado más procedente plantear la existencia de situaciones más o menos propias para que el hombre participe de un comportamiento folklórico.⁶⁹

En pocas palabras: “La retícula que provee la estructura social ofrece a un grupo la ocasión o la coyuntura para que, dentro de sus posibilidades, pueda producir tipos específicos de comportamientos. Estos responden a mensajes cuyos códigos no están pautados por el sistema explícitamente establecido en la sociedad, a los que esos grupos pertenecen, pero funcionan paralelamente a él. El código que rige esos mensajes no es impuesto hegemónicamente por lo institucional o lo consuetudinario, y da lugar a que el hombre pueda voluntariamente adherirse o no en la participación de ciertos comportamientos compartidos por los integrantes de un grupo”⁷⁰

El aporte concreto que este modelo teórico puede realizar al turismo se refiere específicamente al accionar de los grupos de turistas. Es decir que en este caso, a diferencia de la teoría clásica, la aplicación está pensada en términos de situaciones internas del grupo turístico.

Se parte de la base de que los integrantes de un determinado grupo turístico están potencialmente habilitados para conformar un grupo folklórico. A partir de la convivencia que vayan experimentando, pueden generar comportamientos grupales con categorías de mensaje social compartidos por un sistema de códigos surgidos del mismo grupo. De esta manera, se irá conformando la identidad grupal y los individuos integrantes adquirirán noción de pertenencia, al tiempo que se diferencian de otros grupos, ya se trate de otros turistas, de personas residentes en los núcleos receptores o de la sociedad mayor en su conjunto.

Se supone que el guía de turismo, a partir del conocimiento que pueda lograr sobre el funcionamiento del grupo que debe dirigir, de sus có-

digos de entendimiento y de los mensajes compartidos, y de la identidad grupal que se ha generado, puede lograr un mayor acceso al mencionado grupo en materia comunicacional. Esto le permitirá al guía un mejoramiento en su tarea de dinamizador grupal, y le brindará al propio tiempo la posibilidad de convertirse él mismo en un integrante más del grupo folklórico, generando y compartiendo los comportamientos inherentes y, en consecuencia, vividenciando la identidad respectiva.

Pero ya hemos visto que el proceso identificatorio de un grupo requiere, simultáneamente, de un proceso de diferenciación frente a todo aquello que no constituye el grupo, es decir, ante lo ajeno. A la dimensión afirmativa que implica el reconocimiento de comportamientos propios le corresponde, como necesario complemento, una dimensión negativa orientada a consignar los rasgos característicos de la ajenidad. El grupo no está solo, y su identidad tampoco. Convive con otros grupos y con otras identidades. Por ello, debe siempre tenerse en cuenta que, en esta suerte de juego dialéctico, las relaciones intragrupales nunca pueden ser convenientemente analizadas sin tomar en consideración la contracara del proceso: las relaciones intergrupales.

Un aporte interesante en tal sentido lo constituye la propuesta de Jansen acerca de la existencia del factor esotérico-exotérico en el folklóre.⁷¹ La perspectiva esotérica está referida a cómo un grupo piensa de sí mismo y a cómo supone que otros piensan de él. La visión exotérica, en cambio, implica lo que un grupo piensa de otro y lo que piensa que otros grupos piensan de lo que él piensa. Si pensamos en dos grupos hipotéticos, A y B, la cuestión sería como sigue:

- Factor esotérico 1: cómo A piensa de A.
- Factor esotérico 2: cómo A piensa que B piensa de A.
- Factor exotérico 1: cómo A piensa de A.
- Factor exotérico 2: cómo A piensa que B piensa de A piensa de B.

Si aplicamos esta propuesta a nuestra matriz referencial del turismo interno, podemos encontrar implicancias enriquecedoras. En efecto, si partimos del esquema anterior considerando que A está constituido por un conjunto de turistas que comparten un tour organizado por el noreste argentino, en tanto que el grupo B se halla integrado por un conjunto de campesinos coyas que asumen el carácter transitorio de población receptora, vemos con claridad los múltiples interrogantes que plantea un contacto intercultural como el precitado. Podemos preguntarnos, por ejemplo, qué piensan los turistas de sí mismo: ¿se consideran a caso un grupo procedente de una cultura superior, legitimado en su accionar incursionado por los territorios de otras gentes o, tal vez, se sienten un conjunto de neófitos transitando por un mundo cultural del cual tienen mucho que aprender? Por otra parte, cabría preguntarse de qué modo los turistas se sienten vistos por los coyas: ¿los estigmatizan como pedantes invasores de su intimidad o quizá les tributan un admirado respeto por el hecho de provenir de las ciudades más importantes del país? Pero, más aún, qué piensan los turistas de los coyas? ¿los ven como sujetos portadores de una cultura atrasada, de la cual sólo puede esperarse un divertimento exótico o, por el contrario, los observan a través de la lente valorativa de aquellos que comprender la diversidad cultural y la raíz histórica de la identidad nacional? Y, finalmente, podríamos indagar acerca de qué es lo que los turistas piensan sobre la forma en que los coyas se sienten vistos por ellos: los coyas piensan que los turistas los ven como inferiores y en tal sentido los discriminan y tratan de aprovecharse de su ingenuidad o, contrariamente, se sienten respetados y comprendidos en la mente de los viajeros que visitan sus tierras?

Si insertamos los interrogantes mencionados en la problemática mayor que plantean las relaciones interculturales, y que en parte hemos tratado a lo largo de este trabajo, vemos de qué modo este análisis de las relaciones entre los grupos que se presentan en el seno de la actividad turística puede recurrir con provecho a los aportes brindados por el conocimiento antropológico-social sobre estos temas.

El grupo turístico puede ser portador de pensamientos y actitudes etnocéntricos, heterofóbicos y racistas. Pero también es cierto que pueden existir posturas tendientes a la comprensión y la valoración de la cultura ajena. Los esfuerzos tendientes a reconocer las articulaciones internas del grupo de turistas son una tarea de la cual un turismo comprometido con el respeto por las relaciones humanas nunca se arrepentirá. El guía turístico es en esto una pieza clave.

Un sujeto elegido: el guía

Dediquemos, entonces, la parte final de este trabajo al sujeto que está inexorablemente destinado a recibir sobre sus espaldas buena parte de la responsabilidad social del turismo. Coordinador del grupo de turistas, intermediario cultural entre núcleos emisores y receptores, representante formal ante turistas y centros receptores de la empresa de viajes organizadora del tour, agente indirecto de las políticas sociales y culturales instrumentadas por el gobierno de su país, responsable frente a él mismo y su conciencia en términos de su propia concepción del modelo ético de guía de turismo, y muchas cosas más, nuestro hombre es un protagonista crucial que no debemos dejar de lado.

Sometido a una multivariedad de presiones cruzadas (intereses comerciales de las agencias, necesidades concretas de los viajeros, dificultades presentadas por los núcleos receptores, imponderables propios del circuito, etc.), el guía se encuentra en el centro de una encrucijada práctica, ideológica y moral. No siempre lo que se puede hacer es lo que se debe, y en la mayoría de las circunstancias el momento requiere de una difícil combinación entre sensibilidad social e imaginación pragmática.

Como podemos observar, la tarea que le compete no está en la esfera del facilismo. Desde nuestro punto de observación antropológico, el guía de turismo debe ser reivindicado como un animal cultural.

De todas las definiciones existentes acerca de la animación sociocultural, resulta oportuno citar la expresión siguiente, brindada por la UNESCO: “La animación sociocultural es el conjunto de prácticas sociales que tienen como finalidad estimular la iniciativa y la participación de las comunidades en el proceso de su propio desarrollo y en la dinámica global de la vida sociopolítica en que están integradas”.⁷²

Dentro del proyecto de democracia cultural, el papel institucional de la animación es el de generar procesos de participación cultural de la manera más amplia posible, presentando frente al concepto de la cultura para todos (que la cultura esté al alcance de todos) la noción más precisa de cultura por todos (que cada cual viva y realice su cultura), esencia de la participación cultural y en la que el sujeto del proceso se define por la triple relación participante-actor-productor. Y el animador actúa entonces como un catalizador que ayuda a desatar ese proceso de dinamización cultural.⁷³

Desde el ámbito de la teoría clásica del folklore, Clara Passafari brinda la siguiente caracterización del animador cultural: “Concientizador, facilitador, pedagogo, polivalente, comunicador y muchas otras connotaciones, es para nosotros el que facilita a la comunidad el acceso a una vida más creadora, el que ayuda a la gente a desarrollar sus capacidades. Creativo, dinámico, con gran sentido del manejo grupal, con un profundo respeto por los valores que connotan lo folklórico, el animador opera, a la manera socrática, como un incitador que trata de sacar a la luz la mayor suma de posibilidades de un individuo o de un grupo social”.⁷⁴

Es decir que el guía de turismo se nos presenta como un agente dinamizador de los comportamientos culturales con los que entra en contacto como resultado de su actividad profesional. Respecto de la cultura folk, su conocimiento de la misma le permitirá promover su revitalización, difusión e interiorización comprensiva por parte del turista. En lo atinente a la generada por el grupo de turistas, la habilidad para detectar los códigos y mensajes que se comparten en su seno capacitará al guía para actuar como dinamizador de los procesos funcionales de

interacción, promoviendo la dinámica grupal con consignas acorde con el universo de ideas compartido.

Pero su papel de animador cultural adquirirá mayor nitidez e importancia en los momentos en que le toque actuar como agente intermediario de los contactos interculturales entablados por los turistas y los pueblos receptores. De su capacidad de conducción dependerá, entonces, el hecho de que le relativismo cultural se imponga por sobre la discriminación en ambos grupos encontrados. Si lo que interesa en última instancia -más allá de la cultura folk campesina o de los mensajes culturales del grupo de turistas- es rescatar de la relación intercultural, contribuciones que coadyuven al logro de una identidad nacional, resulta claro el carácter significativo que asume la actuación social del guía de turismo.

Si el mundo académico argentino no le ha permitido aún abandonar el cono de las sombras, la realidad social concreta ha puesto en sus manos una tarea muy particular y tiene que saber llevarla a cabo sin titubeos.

A modo de cierre

Las reflexiones antropológicas que acabamos de esbozar, si bien no constituyen otra cosa que una puerta abierta a futuras inquietudes, presenta algunas puntualizaciones que resulta oportuno rescatar.

El turismo es presentado allí no como la industria sin chimeneas de los manuales técnicos, sino como un proceso en el cual las relaciones humanas asumen un protagonismo esencial. Y sabemos que las relaciones humanas implican sujetos sociales en acción, políticas en pugna, sensibilidades actuando.

Si determinadas superestructuras ideológicas defienden un modelo economicista de turismo, son los hombres históricos concretos los que lo llevan a cabo. Hombres con motivaciones e intenciones, pero también con conciencia social y cierto mandato histórico.

El respeto por la cultura ajena, la lucha interior contra los prejuicios propios, el enfrentamiento con los modelos de dominación expresados en las prácticas alienantes de la cultura de masas, son imprescindibles instancias humanizantes en el camino de la solidaridad social.

El concepto antropológico de cultura ha demostrado ser un instrumento adecuado para la comprensión de la conducta del “otro” y del “nosotros”. Sobre todo cuando el otro resulta ser esencialmente la otra cara de uno mismo, como ocurre en los complejos procesos de identidad nacional y conciencia histórica compartida.

En tal sentido, el turismo interno no sólo debe esperar aportes enriquecedores de la antropología sino que, como contraprestación, tiene que brindar una práctica social que contribuya a cimentar la dimensión antropológica del hombre argentino.

La cultura popular, que tras conocer no tan lejos períodos de esplendor se halla hoy sumida en un aparente letargo, debe ser rescata y vivenciada allí donde se encuentre, ya se trate de las expresiones regionales o de los comportamientos compartidos por un grupo transitorio de viajeros.

Por supuesto, nada de ello es tan sencillo. El turismo, como toda actividad humana, depende de dimensiones ideológicas, planificaciones políticas y compromisos asumidos con las condiciones reales de existencia. De las aguas por las que naveguen dichas decisiones depende el desenlace final de la historia: o la alineación sociocultural del hombre o la solidaridad social en el marco de una conciencia compartida. Esperemos que el turismo argentino elija para sí la segunda travesía.

NOTAS

- 1 Harris Marvin, *Introducción a la antropología general*, Madrid, Alianza, 1986.
- 2 Tylor Edward.
- 3 Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid, 1970.
- 4 Stavenhagen, Rodolfo, “La cultura popular y la creación intelectual”, en Colombres, Adolfo (comp), *La cultura popular*, México, Premia, 1982.
- 5 Cortázar, Augusto, *Ciencia Folklorica aplicada: reseña teórica y experiencia argentina*, Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 1974.
- 6 Ibid.
- 7 Mair, Lucy, *Introducción a la antropología social*, Madrid, Alianza, 1970.
- 8 Carvajal, Julio, *Apuntes para una sociología de folklore*, Buenos Aires, Theoria, 1986.
- 9 *Diccionario enciclopédico manual*, Barcelona, Océano, 1980.
- 10 Ibid.
- 11 Acerenza, Miguel, *Consideraciones acerca de la conceptualización del turismo*, Buenos Aires, Centro de investigaciones y estudios turísticos, 1988.
- 12 Ibid.
- 13 Boullon, Roberto: Molina E., Sergio y Rodríguez Woog, Manuel, *Un nuevo tiempo libre: tres enfoques teórico prácticos*, México, Trillas, 1988.
- 14 Ibid.
- 15 Ibid.
- 16 Carvajal, Julio, “Un fantasma epistemológico: la cultura popular”, en Berbeglia, Carlos E. (coord), *Propuestas para una antropología argentina*, Buenos Aires, Biblos, 1990.
- 17 Carvajal, Julio: “Aproximaciones al concepto de folklore”, en *Custodia Aduanera 3*, Buenos Aires, 1985.
- 18 Carvajal Julio y Lombera Héctor, *¿Folklore en la educación?*, Buenos Aires, Thea, 1989.

- ¹⁹ Carvajal, Julio, *Argentina visión convergente* (en colaboración), Buenos Aires, Docencia, 1989
- ²⁰ Carvajal, Julio, “Un fantasma...”, cit.
- ²¹ Pérez Daniel, *Aproximación al concepto de cultura*, Tandil, Cicuesbo, 1983.
- ²² Stavenhagen, Rodolfo, ob. cit.
- ²³ Ibid.
- ²⁴ Carvajal, Julio, “Un fantasma...”, cit.
- ²⁵ Schlüter, Regina, *Turismo y parques nacionales: una perspectiva*, Buenos Aires, Centro de Investigaciones y Estudios Turísticos, 1983.
- ²⁶ Ibid.
- ²⁷ Harris, Marvin, ob. cit.
- ²⁸ Memmi, Albert, “racismo y odio del Otro”, en *El Coreo de la UNESCO*, París, XXXVI, noviembre, 1983.
- ²⁹ Ibid
- ³⁰ Schlüter, Regina, ob cit., citado al investigador W. Hunzinger.
- ³¹ Fernández Fuster, Luis, *Teoría y técnica del turismo*, Madrid, Editora Nacional, 1978.
- ³² Schlüter, Regina, ob cit.
- ³³ El concepto de “minoría cultural” hace referencia a aquellas comunidades que, dentro de un contexto mayor nacional, regional o, inclusive, internacional, comparten un pasado histórico-cultural que les otorga un perfil étnico diferenciado. En general, por su situación social, política y económica, estas comunidades se hallan sumidas en un estado de marginalidad derivado de la indiferencia con que los Estados tratan la cuestión. En el caso argentino, constituyen minorías culturales, por ejemplo, los indios tobas, maticos o mapuches.
- ³⁴ Rossel, Pierre, “El turismo y las minorías culturales: Doble marginalización y estrategias de supervivencia”, en Rossel, Pierre (ed.), *Turismo: la producción de lo exótico*, Copenhague, Internation Work Gouf for Indigenous Affaire (IWGIA), Documento 7, junio de 1988.
- ³⁵ Ibid
- ³⁶ Ibid.

- 37 Dumont, J.P., “A matter of touristic indifference”, en América
- 38 Harris, Marvin, ob. cit.
- 39 Stanvehagen, Rodolfo, ob. cit. *Ethnologist*, II, 1984.
- 40 Acerenza, Miguel, ob. cit.
- 41 Carvajal, Julio, Argentina: visión convergente, ob. cit.
- 42 Margulis, Mario, “La cultura popular”, en Colombres, Adolfo (comp.), *La cultura popular*, cit.
- 43 Stavenhagen, Rodolfo, ob. cit.
- 44 Nanzer Angel, *Acción cultural como estrategia de desarrollo*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1988.
- 45 Carvajal, Julio, “Un fantasma epistemológico...”, cit.
- 46 Rossel, Pierre, ob. cit.
- 47 Carvajal, Julio, “La cultura de masas: características y finalidades”, en *Custodia Aduanera*, 4, Buenos Aires, 1986.
- 48 Horkheimer, Marx y Adorno, Theodor, “La industria cultural”, en *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970.
- 49 Rossel, Pierre, ob. cit.
- 50 Schlüter, Regina, ob. cit.
- 51 Seller-Baldinger, Annemarie, “El turismo en el Alto Amazonas y su efecto sobre la población indígena”, en Rossel, Pierre (ed.), *Turismo: la producción...*, cit.
- 52 Ibid.
- 53 Ibid.
- 54 Cortázar, Augusto, *Qué es el folklore. Planteo y respuesta con especial referencia a lo argentino y americano*, Buenos Aires, Lajouane, 1954.
- 55 Jacovella, Bruno, “Los conceptos fundamentales clásicos del folklore; análisis y crítica”, Buenos Aires, Congreso Internacional de Folklore, documento 121, 1960.
- 56 Carvajal, Julio, *Folklore: introducción a un estudio*, Buenos Aires, Sursun, 1983.

- 57 Cortázar, Augusto, *Esquema del folklore*, Buenos Aires, Columba, 1965.
- 58 *Ibid.*
- 59 Se pueden citar al respecto varios ejemplos. En literatura: Fernández Latour, Olga, *Folklore y poesía argentina*, Buenos Aires, Guadalupe, 1969. En danzas: Muños, Marta, *Argentina y sus danzas*, Buenos Aires, Filmediciones Valero, 1968. En fiestas: Coluccio, Félix, *Fiestas y celebraciones de la República Argentina*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1978. En música: Aretz, Isabel, *El Folklore musical argentino*, Buenos Aires, Ricordi Americana, 1975.
- 60 Palavecino, Enrique, "Áreas de cultura folklórica en el territorio argentino", Buenos Aires, Nova, 1959.
- 61 Jacovella, Bruno, "Las regiones folklóricas argentinas. Introducción histórica y antropogeográfica", en Imbelloni, José (dir.), *Folklore argentino*, cit.
- 62 Cortázar Augusto, "Folklore literario y literatura folklórica", en Arrieta, R. A. (dir.), *Historia de la literatura argentina*, Buenos Aires, Peuser, 1959.
- 63 Fernández, Latour, Olga, *Atlas de cultura tradicional argentina para la escuela*, Buenos Aires, Ministerio de Educación y Justicia, Dirección adicional de Educación Artística, 1986.
- 64 Cortázar, Augusto, *Ciencia folklórica aplicada...*, cit.
- 65 Passafari, Clara, "Folklore y artesanías en la política cultural del Estado", en *Folklore Americano*, 30, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, diciembre de 1980.
- 66 Blache, Martha y Magariños, Juan, *Síntesis crítica de la teoría del folklore en Hispanoamérica*, Buenos Aires, Tekné, 1980.
- 67 Blache, Martha y Magariños, Juan, *Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de folklore*, Buenos Aires, Cuadernos del Centro de Investigaciones Antropológicas.
- 68 Carvajal, Julio y Lombrera, Héctor, *¿Folklore en la educación?*, cit.
- 69 Carvajal, Julio, *Folklorofobias*, Buenos Aires, Biblos, 1990.
- 70 Blache, Martha, "Folklore y cultura popular", en *Revista de Investigaciones Folklóricas*, 3, Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, diciembre de 1988.
- 71 Jansen, William, "El factor esotérico-exotérico en el folklore", en Dundes, Alan (ed.), *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1965.
- 72 Ander-Egg, Ezequiel, *¿Qué es la animación socio-cultural?*, Buenos Aires, Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Buenos Aires, 1987.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Passafari, Clara, op. cit..

LA ANTROPOLOGIA Y SUS SUJETOS DE ESTUDIO

Encuentro sobre la práctica profesional de la antropología

Margarita Nolasco (compiladora)*

Presentación

El Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C. agrupa a los científicos sociales de estas disciplinas, de acuerdo a las disposiciones de la ley (cap. IV de la Ley Reglamentaria de los Artículos 4^{to} y 5^{to} de la Constitución), y con el fin de vigilar el ejercicio profesional de la etnología, de la antropología social y de la etnohistoria, así como para procurar activamente que el ejercicio de estas profesiones contribuya a la conservación del patrimonio cultural de la nación y al análisis de los problemas de esta.

El Colegio fue fundado a fines de 1976. Desde entonces ha realizado sus actividades continuamente, contando para ello con las cuotas anuales de los socios y con las aportaciones institucionales que le han hecho los organismos del Estado relacionados con la antropología y con su práctica; también ha contado con aportaciones extraordinarias que le han otorgado otros organismos que auspician el desarrollo de la ciencia en general.

* Presidenta del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C. y Coordinadora del Doctorado en Antropología del CIESAS

Entre las actividades fundamentales del Colegio se cuentan los encuentros que se realizan cada dos años con el fin de analizar las especificidades de la práctica profesional de la antropología en México. El I Encuentro sobre la Práctica Profesional de la Antropología se realizó en octubre de 1978 y versó alrededor del tópico de la relación de los antropólogos con el poder, en el marco objetivo de la situación real de la sociedad mexicana. El II Encuentro se llevó a cabo en julio de 1980 y se centró en el análisis de los problemas y de las perspectivas de la enseñanza de la antropología social en México. En esta ocasión, mayo de 1983, se celebra el III Encuentro sobre la Práctica Profesional de la Antropología, y siguiendo la tendencia de los encuentros anteriores, el tema central es el análisis de la responsabilidad del antropólogo frente a sus sujetos de estudio.

Como es sabido, las diversas ramas de la antropología buscan estudiar integralmente al hombre, tanto desde el punto de vista biológico como del cultural. La antropología social, la etnología y la etnohistoria se interesan básicamente por el estudio de la cultura y de la sociedad humanas. Tradicionalmente la antropología, como ciencia occidental y además desarrollada al rededor del colonialismo inglés, estudiaba exclusivamente a “los otros”, esto es, a los no poseedores de una cultura occidental y urbana, y además, racialmente distintos. El acervo de la antropología, como ciencia, se centraba en la acumulación de hechos y descubrimientos sobre grupos humanos que precisamente no eran de los que hacían los análisis, y de ahí que las interpretaciones de tales hechos y descubrimientos, esto es, las teorías que los explican, con frecuencia eran limitadas, parciales y pocas veces permitían llegar a generalizaciones.

En América Latina y en México en especial, tradicionalmente la antropología social y la etnología se habían centrado en el análisis de los indios, nuestros “otros”, y la responsabilidad del antropólogo giraba al rededor de dos extremos; por un lado, entregar, listos para su publicación, análisis descriptivos (monografías) o interpretativos del grupo estudiado y, por otro lado, diseñar las bases de políticas de acción desti-

nadas a la solución de ciertos problemas prácticos, como la educación indígena, la introducción de nuevos cultivos, la expansión entre los indios de la salubridad y la sanidad públicas, etc, o también la búsqueda del cambio y de la integración (cualquier cosa que significase esto) de los indígenas al total nacional. En este aspecto, la filosofía de la praxis científica de la antropología no se diferenciaba gran cosa de la de las ciencias naturales: los sujetos de estudio (las comunidades indígenas) eran considerados como objetos vivos, sobre los que se disertaba científicamente en los libros y artículos, o para los que se diseñaban alteraciones en su medio ambiente o en su conducta, con el fin de adecuarlos a lo que el técnico o el científico social suponían apropiado para ellos o conveniente para la nación. La filosofía de la antropología como ciencia, en los años cincuenta por ejemplo, no se diferenciaba gran cosa de la biología cuando analizaba los problemas del mejoramiento y del desarrollo de la cría de cerdos. No solamente era el análisis de los “otros”, sino de unos “otros” a los que se les negaba toda capacidad para hacer ciencia o para hacer ellos mismos el análisis de sus propios problemas. La antropología y los antropólogos, en su soberbia imperialista, acaban por convertir en cosas a las comunidades y a sus sujetos de estudio. La antropología termina siendo, en esta etapa, una herramienta más para la dominación.

En su devenir como ciencia, la antropología a ampliado continuamente sus campos de estudio. Con el desarrollo del capitalismo y su agresiva penetración en el agro tradicional, por ejemplo, se han originado ininterrumpidas migraciones del campo a la ciudad y nuevos fenómenos sociales, históricamente no conocidos, se han presentado.

La antropología se ha abocado, entonces, al estudio de ellos; sus campos de acción abarcan a los grupos tradicionales tanto en la ciudad como en sus ancestrales territorios; a los efectos de salida de la población en las regiones de migración y a las alteraciones en las de llegada, etc., y así volvió a sus concepciones originales: el estudio integral del hombre y de sus obras, cultura y sociedad, donde quiera que éste se presente, en el tiempo y en el espacio. Con tal amplitud de miras, el antropó-

logo llega a estudiarse a sí mismo, esto es, a su propia cultura, a su propio grupo social: la cultura occidental urbana. Estudia obreros, las nuevas religiones, los problemas de la vivienda, las instituciones occidentales (hospital, escuela, universidad, etc.), y llega incluso a estudiar a su propio estrato social (los intelectuales, la burguesía, etc.).

Por otro lado, la antropología ha desarrollado y creado nuevas técnicas y métodos de investigación científica que acaban por convertirse en sus herramientas propias de estudio: tal es el caso de la investigación participante, del estudio de la comunidad, del análisis del caso significativo, del estudio del área, de la investigación de continuos, etc. Además, en gran parte de los casos, el antropólogo como individuo termina involucrado con sus sujetos de estudio. En un principio se trataba de una relación cara a cara: el antropólogo frente a su informante; para continuar siendo una relación personal: el antropólogo en relación con su informante, dentro de nexos que implican cargas emotivas, como el compadrazgo, la amistad, etc. y no entre estatus; finalmente, la relación termina siendo social: el antropólogo que toma y hace suyos los problemas de su informante y el grupo social de éste.

Con frecuencia esta relación se ha visto reducida al absurdo, y el antropólogo se siente el libertador de los indígenas o el líder conductor de los obreros o de los campesinos, o el redentor de los marginados urbanos. Y así muchos colegas se han involucrado en luchas que no le son propias, o insisten con tal énfasis en ciertos problemas, que hasta llegan a ser acusados de crear tales problemas, en vez de ser los analistas y los expositores de los mismos. De cualquier manera, la vieja asepsia de la antropología y de los antropólogos frente a sus sujetos de estudio queda rota, al romperse las barreras con “los otros”. Y es entonces cuando surgen los cuestionamientos a la ciencia misma, las acusaciones de que al ser una ciencia desarrollada al rededor del imperialismo, sirve sólo para continuar y asegurar la dependencia. Es pues, una antropología de la dominación.

Los grupos indígenas en México (y en otras partes de América Latina) por su lado, habían ido cambiando con la extensión de la educación, con la penetración del capitalismo en sus ámbitos y, sobre todo, con la concientización y con su organización consiguiente para ser frente a la dominación, de tal manera que pronto empezaron a buscar sus propias opciones y a cuestionar las propuestas por los antropólogos. Y han ido todavía más allá. Algunos indígenas, pocos todavía hoy, se capacitan también como antropólogos y cuestionan seriamente a la ciencia misma. ¿Podría ser la antropología una ciencia, un arma para la liberación de los grupos humanos, o será para siempre y como su destino final y único, la ciencia para la mejor dominación de otros grupos humanos? La discusión sigue en pie, y frente a las corrientes del pensamiento antropológico moderno que quiere ver a esta disciplina como un arma al servicio del Estado para el control y dominación de ciertos grupos humanos, están las otras corrientes que suponen que hay que apropiarse de los recursos del dominador, domeñarlos, hacerlos propios y utilizarlos para la liberación. Esto es, la antropología en manos y al servicio de los grupos dominados como una herramienta para conocer las características de la dominación y así vencerla. ¿Podrá existir una antropología de la dominación frente a una antropología de la liberación? Queda la pregunta abierta.

Pero la discusión va más allá, y ahora se centra en el papel del investigador mismo y de su disciplina frente a sus sujetos o a sus comunidades objeto del estudio. ¿Será, como la había sido en el pasado, la única obligación del antropólogo la de realizar informes escritos o, a lo más, sugerir políticas de acción para los grupos que estudia? Como gran variante a esta posibilidad se ha dado ahora la idea de difundir los estudios entre los propios grupos analizados. Por ello, habría que preguntarse ahora si la responsabilidad del antropólogo no va más allá de la mera recopilación de la información, de su ordenación y del análisis e interpretación de la misma, para difundirla entre la comunidad científica, o en el colmo del gran sentido social de la responsabilidad, también entre la comunidad estudiada.

¿Por otro lado, se trata de una responsabilidad personal (el antropólogo frente a su informante) o se refiere a una social (la antropología frente a los grupos humanos analizados)? ¿Aún más, cuando el antropólogo estudia a su propio grupo, por ejemplo, el antropólogo indio a la cultura y a la sociedad indígenas, o el antropólogo mestizo a la cultura y a la sociedad nacional cuál será su responsabilidad?

Hasta ahora, todo se ha visto desde la óptica del investigador y de la ciencia, pero ¿tiene o no algo que decir los individuos, los grupos analizados?, ¿qué esperan ellos de la antropología, de los antropólogos y de las investigaciones que entre ellos se realizan?, ¿qué ha llevado hasta ellos la antropología? En el fondo, la discusión sigue siendo la misma: la filosofía de la ciencia antropológica sigue considerando a los grupos estudiados como las cosas que se analizan (a las que como gran variante se les pregunta su opinión o se les informa de sus resultados) o, en el otro extremo, supone que los hallazgos de la disciplina debe estar al servicio de los grupos estudiados.

De todas formas, el antropólogo está ya involucrado con su objeto de estudio, y no puede ya más soslayar su responsabilidad social al respecto. El hombre se ve a sí mismo, en la práctica de la antropología, como el sujeto que estudia y como el objeto a estudiar. Y este último, el objeto, por su parte, pronto reclama su derecho a intervenir en el análisis de su propia realidad y el uso del material así obtenido para la toma de sus propias opciones. Y es así como el antropólogo se encuentra cuestionado por su propia materia de estudio: por los indios, por los obreros, por los campesinos por los colonos, por sí mismo. Y este cuestionamiento, más que provocar enfrentamientos estériles tiene que llevar a una práctica científica en que se conjuguen los esfuerzos del investigador y del investigado.

No es posible, ni siquiera deseable, que en una reunión como esta se encuentren respuestas a todos los interrogantes planteados. Se discutirán los tópicos en cinco mesas: el antropólogo y los indios, el antropólogo y los campesinos, el antropólogo y los colonos, el antropólogo y

los obreros, y el antropólogo y sus partes, y al final se tendrán tal vez mayores y más importantes interrogantes que los que se plantearon al principio. Se espera con esto no sólo integrar un testimonio de las transformaciones del quehacer de la antropología, sino llevar al tapete de la discusión un tópico que ahora es de especial importancia para los antropólogos y la antropología: la responsabilidad social del antropólogo frente a los hombres que conforman su materia de estudio.

EL ANTROPOLOGO Y LOS INDIOS

*Guillermo Bonfil B**

Presentación

Esta mesa redonda del III Encuentro sobre la Práctica Profesional de la Antropología en México, organizada por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, se refiere a los indígenas. El tema fue enunciado por los organizadores como “Los Antropólogos y los Indios”, es decir en un encuentro en el que el tema básico ha sido el antropólogo y su objeto de estudio, a esta mesa le correspondería tratar al objeto de estudio privilegiado de la antropología en México y en general en América Latina. Diríamos quizás que más que el objeto privilegiado el indio ha sido la razón de ser del antropólogo, y que si no hubiera indios no habría antropólogos, por lo menos en nuestro contexto. Todos sabemos, todos conocemos el origen colonial de nuestra ciencia, de nuestra disciplina; sabemos como fue organizada para tratar de entender al “otro”, pero no solamente para entenderlo, sino fundamentalmente para dominarlo. Y sabemos como, desde hace algunos años, en los países de América Latina y en especial del Tercer Mundo se desarrolló una cierta corriente de descolonización. Se trataba de ver cómo los antropólogos latinoamericanos deseábamos estudiar a “nuestros indios”, bajo nuestra propia perspectiva, y no de estar sujetos a los modelos y a los

* Director del Museo Nacional de Culturas Populares.

esquemas para estudiar a “nuestros indios” que nos habían sido impuestos para la antropología de los países dominantes, de los países colonialistas imperialistas. Y tomamos esa lucha como la lucha de la descolonización de la antropología; descolonizar la antropología significaba en ese contexto simplemente “déjenos a nuestros indios, porque nosotros los vamos a estudiar a nuestra manera”. Era una especie de rebeldía, una rebelión del Tercer Mundo que no toma en cuenta otro mundo que era el Cuarto Mundo, por llamarlo así. Este Cuarto Mundo, que era exactamente el mundo formado no por los antropólogos del Tercer Mundo, sino precisamente por los indios de Tercer Mundo; este Cuarto Mundo, por distintas razones en cada uno de nuestros países, ha comenzado a estar presente, ha comenzado a ser visible, no como objeto de estudio, sino también como sujeto, y ha decidido de alguna manera empezar a tomar las riendas de su propio destino.

Por eso, en esta ocasión en lugar de plantear directamente la relación entre el antropólogo y el indio, hemos pensado que era mucho más interesante escuchar la voz de ese Cuarto Mundo, de los indios, pero en este caso los indios que son además antropólogos, y que han estudiado, que han sufrido este proceso de “lavado de cerebro” al que los someten las escuelas y las universidades, pero que en estos casos, por lo menos en los que están presentes en esta reunión, han tratado y han logrado, en mi opinión, superar este lavado de cerebro, afirmarse como antropólogos, pero fundamentalmente como indios.

Las preguntas que están en el aire en esta mesa redonda tienen que ver con problemas como éste: ¿qué significa finalmente ser indio y ser antropólogo?, ¿hay una manera de indianizar la antropología?, ¿es la misma antropología la que hace un antropólogo indio que se reconozca como indio, que se comprometa como indio?, esa antropología que hace?, es la misma que hace a un antropólogo que no es indio?, ¿si hay alguna diferencia cuál es la diferencia en la práctica antropológica?, ¿qué significa ser un investigador de su propio grupo, que ha sido el objeto tradicional de estudio del antropólogo?

Están con nosotros tres colegas: Marcos Matías Alonso, estudiante del sexto semestre de antropología social en la Escuela Nacional de Antropología, nahua de Guerrero, Bartolomé Alonso Kaamal, maya, egresado y titulado como licenciado en etnolingüística, y Luis Reyes García, maestro en ciencias antropológicas, etnohistoriador, nahua de Veracruz y, por su puesto, una de las gentes más destacadas en su campo. Como comentarista en esta ocasión está Francois Lartigue, indio de Francia que nos visita desde hace tiempo, y Ramiro Reynaga, uno de los intelectuales indios más destacados del continente, boliviano de nacionalidad, aymara en realidad.

INDIOS, ANTROPOLOGIA Y DESCOLONIZACION

*Bartolomé Alonso Kaamal**

I Introducción

“Para que su flor viviera, dañaron
y sorbieron la flor de los otros”

CHILAM BALAN DE CHUMAYEL

El documento se titula “Indios, Antropología y Descolonización” y está estructurado precisamente en tres partes. En la primera se habla de la situación y origen colonial de nuestros pueblos indios: y en la segunda se trata de articular esta situación a la ciencia antropológica, y en la tercera y última parte se plantean unas alternativas ante tal situación. Para comenzar, tenemos una frase del Chilam Balan Chumayel.

1. ¿Por qué somos indios?

Hasta antes de que el hombre blanco se percatara de la existencia del “Nuevo Mundo”, en América no había indios, solo había pueblos que

* Etnolingüista maya.

se autodenominaban lakotas, nauas, mayas, quechuas, etc, -suponiendo que estos nombres se usaban en esa época. La denominación de indios se originó del error de Colón, quien creyendo haber arribado a las costas orientales de la India, aquel año de 1492, impuso a los primeros habitantes de este continente el gentilicio de aquel país. Cabe aclarar, sin embargo, que este primer momento el término indio no tenía mayor importancia. Fue con la violenta irrupción europea -segunda y terceras décadas del siglo XVI- tras haber arrebatado a nuestros pueblos su iniciativa histórica, que el término indio se convierte en un concepto que define la situación colonial a que habíamos sido reducidos. Para entonces ya no éramos simplemente nauas, mayas o quechuas, sino indios nauas, indios mayas o indios quechuas, pues pronto el proceso de dominación colonial había atribuido al término indio connotaciones despectivas como las de bárbaro salvaje o primitivo, sólo para juzgar la invasión, el saqueo, la discriminación y la explotación de que hemos sido objetos desde entonces.

En la Epoca Precolonial los primeros habitantes de este continente alcanzaron niveles insospechables de desarrollo cultural, que incluso superaban en algunos aspectos a la cultura invasora, especialmente en el aspecto intelectual. Entre los mayas por ejemplo, existía un calendario más exacto que el que se usaba en Europa en aquella época, y perfeccionaron el sistema de numeración vigesimal, con la invención del cero. Pero los conquistadores de ayer, con sus herederos actuales -cegados por su ideología racista o por un afán de enriquecimiento fácil-, en vez de reconocer y respetar nuestros valores culturales, siempre los han tratado de destruir. Si alguna vez se han interesado por los pueblos indios y su cultura ha sido, salvo algunas excepciones, para sacarle algún provecho. Así se explica que actualmente para contemplar nuestros lugares sagrados como Teotihuacán, Monte Albán o Uxmal, tenemos los indios que llegar como extraños y pagar una cuota a los no indios que los administran.

Tal situación no puede continuar indefinidamente así; nada justifica esta humillación. Sostenemos el principio de que sólo a los pueblos indios les asiste el derecho a decidir sobre lo suyo y sobre su destino, y

nunca han renunciado a este derecho, como lo demuestran casi cinco siglos de tenaz resistencia ante las distintas formas de dominación. En su afán de defender o rescatar su soberanía, nuestros pueblos empuñaron ayer las armas; hoy, movidos por el mismo afán y con la mirada puesta sobre su propia historia y en la historia universal, marchan decididos a explotar el terreno político. Esto explica nuestra presencia en este recinto.

II. Antropología y colonialismo

1) *Orígenes*

A raíz de la expansión colonialista de Occidente, surge la antropología como la ciencia y la práctica de la negación y dominación de los pueblos culturalmente diferentes de Europa. Se ha dicho, por ello, que esta ciencia es hija del colonialismo, y ha sido, desde entonces, el instrumento eficaz de Occidente para fortalecer su poder hegemónico.

2) *Características*

La antropología es, por lo antes expuesto, una ciencia colonialista por excelencia. Es una ciencia en tanto que ha elaborado un cuerpo teórico propio y ha instrumentado un conjunto de métodos y técnicas que permiten su práctica. Pero la antropología es también una ideología, en tanto que parte de la falsa superioridad cultural de Occidente, al que considera como el modelo que debe imponerse a los pueblos colonizados. En tal virtud, ha sido y sigue siendo la punta de lanza del imperalismo y del colonialismo interno.

3) El indio objeto de estudio y producto de la antropología

En América, el indio ha sido fundamentalmente, el objeto de estudio y a la vez producto de la práctica antropológica (y se aclara que no se pone entre comillas la palabra objeto, porque en realidad eso es lo que seguimos siendo para la mayor parte de los especialistas de esta disciplina). Al afirmar que el indio no es sólo objeto sino también el resultado de la antropología para instrumentar las diversas formas de dominación que han colocado a nuestros pueblos en la situación de opresión en que se encuentran. Una situación colonial que el concepto de indio define con profundidad histórica.

4) La antropología aplicada

Se ha dado el nombre de indigenismo a las diversas políticas que los Estados han instrumentado, con base en las teorías antropológicas, para resolver el “problema indígena”. En términos generales estas políticas casi siempre han sido etnocidas, pues sus metas han sido casi siempre la asimilación, incorporación o integración de las culturas indígenas a la cultura invasora, cuando no su liquidación total. Los Estados nacionales fundamentan estas políticas en el supuesto de que nuestros pueblos y culturas son un obstáculo para su consolidación y progreso. Nada más falso. Para nadie es desconocido, sin embargo, que en el caso particular de México, el Estado ha reconocido últimamente su carácter pluricultural, hecho con el que inaugura una nueva etapa de la política indigenista: el indigenismo de participación; de participación de los propios indígenas. Esta orientación política aún no rebasa el nivel del planteamiento teórico, por lo que no podemos juzgar los resultados.

5) *¿Existe una antropología marxista?*

Para los pueblos no existe ninguna diferencia fundamental entre los planteamientos teóricos de los antropólogos no marxistas tradicionales y los planteamientos que hacen los antropólogos marxistas, pues mientras los primeros sustentan la asimilación de las culturas autóctonas, los otros plantean su liquidación total como condición necesaria para incorporarnos al proletariado y ser carne de cañón en la lucha de clases. Porque según estos “solo la clase obrera es revolucionaria”. Opinamos que la lucha de clases se tiene que dar tarde o temprano, como una consecuencia del decadente sistema capitalista en que se encuentran inmersos nuestros pueblos. Pero esta no exige de ninguna manera, como condición necesaria, la eliminación de las culturas indígenas, pues la conciencia étnica no se opone a la conciencia de clases, requisito fundamental para la transformación revolucionaria de dicho sistema capitalista. Si es que se le puede llamar antropología marxista a este planteamiento teórico, y etnocida como la de los antropólogos más reaccionarios.

III. Antropología y descolonización. Conclusiones

1) *La información antropológica es fuente de poder*

El quehacer antropológico ha logrado reunir a lo largo de la historia del colonialismo una gran cantidad de información sobre los pueblos sojuzgados. Esta información se encuentra casi exclusivamente al servicio del imperialismo y de las sociedades nacionales dominantes, quienes la usan para perpetuar su poder. Esto explica que esta información sea una importante fuente de poder y efectivo instrumento de dominio. Teniendo en cuenta este importante papel de la información como fuente de poder, puede concluirse que para que los pueblos indios se liberen de la opresión colonial requieren apropiarse de esta importante fuente, analizarla críticamente, discernirla y adecuarla a sus intereses.

2) Función de los antropólogos no indios en el proceso de descolonización

De acuerdo a sus intereses de clase o personales, los antropólogos no indios, nacionales o extranjeros, pueden seguir haciendo antropología a la manera tradicional, contribuyendo con ello a la perfección de esta ciencia como instrumento de dominación; o bien, apoyar a los pueblos colonizados en su proceso de liberación, trabajando para poner en su servicio el gran arsenal de información acumulada por dicha ciencia. Esto último sería lo que se ha dado en denominar como una antropología social de apoyo, cuya práctica puede ejemplificarse con el caso concreto de la instrumentación del Programa para la Formación Profesional de Etnolingüistas Indios, promovido por un destacado grupo de antropólogos, exponentes de esta avanzada corriente, esta nueva práctica antropológica se ocupará de perfeccionar la técnica de la transferencia de información; su método será el diálogo sin prejuicios; y su objetivo: la autogestión indígena.

3) Los indios y la antropología

Nuestros dominadores, a través del discurso antropológico se han reservado el derecho casi exclusivo de hablar por nosotros mismos. Sólo hasta muy recientemente estamos teniendo acceso a este campo de los conocimientos y a expresar nuestra propia palabra. Los indios que se ocupan de la antropología automáticamente se colocan frente a su realidad, con lo que no se quiere decir que de inmediato tomen conciencia de ella. No obstante, ante tal situación, y a través de un proceso más o menos corto, se ven obligados a definir su posición política respecto de su propio pueblo.

Retomando lo dicho más arriba, respecto a que la antropología es una ciencia forjada por el dominador, en función de sus intereses, se hace interesante observar qué sucede con los indios que tienen acceso a esta disciplina. Aquí el factor determinante es fundamentalmente el carácter ideológico, y puede resumirse así: si el indio toma conciencia

de que su cultura es tan importante como cualquier otra, y se convence de que ningún pueblo tiene derecho a someter a otro, luchará decididamente por transformar y poner al servicio de su pueblo esta ciencia. Pero si la corriente reaccionara y etnocida lo domina, acabará siendo un indio renegado y un enemigo más de su propio pueblo. Hacemos votos porque no suceda esto.

4) Sociología étnica vs. antropología, un compromiso histórico de los antropólogos indios

En el momento en que el antropólogo indio, consciente de su identidad y de su rol, asuma su papel de verdadero sujeto a la antropología, esta pierde su razón de ser como una ciencia de la dominación colonial, pasando a desempeñar el papel de instrumento para la liberación de nuestros pueblos. Pero para que esto se logre es necesario que el especialista indio asuma las responsabilidades siguientes: a) analizar críticamente el acervo teórico acumulado; b) descomponer y discernir sus elementos; y c) hacer una nueva síntesis a partir de la perspectiva de la liberación de los pueblos indios. Esto implicará necesariamente la instrumentación de una metodología propia. Para entonces, y en el caso de los pueblos indios, la antropología será sustituida probablemente por una “sociología étnica”, como sugiere Adolfo Colombres.

BIBLIOGRAFIA

BONFIL BATALLA, Guillermo (Camp)

1981 *“Utopía y Revolución”*, Ed. Nueva Imagen, México.

COLOMBRES, Adolfo

1982 *“La Hora del Bárbaro (Bases para una Antropología Social de Apoyo)”* La Red de Jonás. Premia Editora, la. Ed, México.

GUZMAN BOCKER, Carlos

1975 *“Colonialismo y Revolución”*, Ed. Siglo XXI, México.

RUZ LHVILLIER, A.

1981 *“Los Antiguos Mayas”*, SE/80. ED. Fondo de Cultura Económica, México.

STAVENHAGEN, Rodolfo y otros

1982 *“La cultura popular”*, Coedición SEP, D.F., Culturas Populares. Premia Editora de Libros, S.A. La Red de Jonás, la Ed, México. Compilador: Adolfo Colombres.

LOS CAMPESINOS COMO “OBJETO” DE LA ANTROPOLOGIA

*José Luis Domínguez**

Introducción

Partiendo de la consideración de la antropología como una ciencia, generadora de conocimientos, y considerando al proceso de conocimiento como “una interacción específica entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, que tiene como resultado de los productos mentales que denominados conocimiento” (Schaff, 1974:83), el tema propuesto para este encuentro nos enfrenta directamente con el problema de la fundamentación epistemológica de la ciencia social, y con la especificidad metodológica de las ciencias sociales que identifican parcialmente al sujeto con el objeto (Lomy, M., 1979:17), pero sobre todo nos lanza a cuestionar el carácter comprometido de la antropología con los procesos sociales que analiza.

En el presente trabajo describo lo que sucedió entre los campesinos-ganaderos del municipio de Abalé, Yucatán, a partir de la confrontación de sus problemas con el equipo interdisciplinario que investigaban las alternativas que presentaban el proceso de producción pecuaria en el que ellos estaban insertos.

* UDY

Sobre este, pretendo aportar algunas reflexiones sobre la participación activa de los que tradicionalmente han sido considerados como “objeto” de estudio de la antropología.

Planeamiento epistemológico

El proceso de conocimiento considerado como interacción sujeto-objeto, se produce siempre en el marco de una práctica social. En nuestro caso, dicha interacción se traduce en la participación de los grupos y/o las personas objeto de estudio de tal suerte que sin esta, difícilmente se podría hablar de la antropología como disciplina científica. Para hablar pues de científicidad en el campo que nos ocupa y en el estricto sentido del materialismo dialéctico, hemos de retomar el planeamiento epistemológico que ya Marx se encargó de advertir, al señalarnos que:

“La falla fundamental de todo el materialismo precedente reside en que sólo capta la cosa, complementación, no como actividad humana sensorial, como práctica”(Marx, V. 1973:1,7)

Aquí radica la clave del problema que nos ha propuesto para esta discusión. El “objeto” de nuestros trabajos dejará de ser tal en la medida en que se desarrolla una práctica profesional que no solamente parta, sino que se revierta en los mismos procesos sociales que se están analizando, a través de los sujetos, actores de los mismos. Es decir, en la medida en que el quehacer antropológico se comprometa y se fusione -sin perder su especificidad- con el proceso social; en esa medida los “objetos” pasarán a ser “sujetos” de la misma reflexión antropológica.

Dos posibles pistas para saber si la práctica profesional del antropólogo es o no comprometida con sus “informantes” podrían ser:

1. La investigación antropológica no sólo ha de permitir la participación de los informantes en los hechos sociales que se registran, sino que ha de provocar dicha participación de tal forma que las personas o grupos involucrados a partir del proceso de investigación, crezcan en la toma de conciencia de su realidad social y derive esta en la búsqueda de alternativas a los problemas que traen consigo. Es evidente que se puede hablar de grados de participación, como también de niveles de compromiso por parte del investigador.

2. El análisis científico que el investigador hace de la realidad y de los objetos analizados, una vez que pasa por el procesamiento intelectual del mismo (confrontación con un marco teórico, relación con otros miembros de la comunidad científica de las hipótesis de trabajo, etc.), ha de ser corroborado por los sujetos que de alguna manera estuvieron relacionados con el tema o caso estudiado, en la etapa inicial de captura de datos. Cuando sean los mismos informantes los que den la última revisión a los resultados de la investigación, podrá hablarse de cierto cambio del “objeto” en sujeto del análisis social.

Cualquiera que fuera el grado de participación de los informantes en la investigación, es de esperarse que la consecuencia inmediata sea su transformación en agentes conscientes de los propios procesos que los han ocupado. Aquí podríamos distinguir entre los estudios antropológicos con enfoque histórico en muchas veces evitan llegar al análisis de la situación actual, de aquellos trabajos que partiendo de un problema relevante y vigente discutido en común entre investigadores e “investigados”, buscan apoyo en la profundidad diacrónica del mismo. Es más difícil eludir el compromiso social en el primer caso y por consiguiente es de suponer que en la segunda modalidad sean los propios “actores” del problema los que ofrezcan las alternativas adecuadas para la interpretación de éste. En una palabra los “objetos” de estudio de la antropología pueden en la medida en que se convierten en “sujetos”, agilizar o retrasar la dinámica del entramo social y los antropólogos pueden, en la medida en que se comprometen en los procesos que estudian, retroalimentar esta dinámica.

A lo largo de la historia de la práctica de la antropología en México, podríamos distinguir tres maneras diferentes de abordar este asunto:

1. *“Vine, ví y describí”*

El caso de numerosos estudios realizados por investigadores, particularmente extranjeros, que podríamos agrupar en este modelo en el que el sujeto y el objeto se hallan totalmente distanciados. Entre ambos no hay más relación que la mera descripción acumulativa del antropólogo vencedor que llega, observa, incluso vive en la comunidad, y describe los objetos captados por su etnocéntrica visión, para luego retirarse para siempre del lugar de los hechos. Es evidente el carácter utilitario de los trabajos hechos así, que en ocasiones además de dar curriculum, son usados para otros fines.

2. *“Ser voz de los sin voz”*

El caso de los investigadores nacionales que desde los albores de la antropología mexicana han intentado romper esta tradición descriptiva concediendo un papel a los integrantes de las minorías étnicas y/o de las poblaciones del campo, al incluir sus propias explicaciones en la presentación de sus resultados. En esta manera de hacer antropología, el investigador se lanza al rescate de una cultura, de una tradición, etc. y los informantes adquieren así, por conducto del investigador, una voz que no tenían. Pero si bien toda la información recabada proviene de los sujetos que informan, la participación de éstos no va más allá del registro de sus voces en el diario de campo o en la grabadora. En pocas ocasiones incluso, se les llega a citar por sus nombres: un agradecimiento global e impersonal en la introducción del libro o del artículo suele ser el feliz final de este modelo de “participación”.

En ambos casos el investigador se convierte en el único intérprete autorizado para hablar e interpretar la realidad social, e incluso es el úni-

co capaz de ofrecer alternativas a los problemas concretos que se presentan en el desarrollo de la comunidad. Así, el “objeto” de estudio frecuentemente pasa a ser “objeto” de planes y programas de desarrollo.

3. El tercer modelo está representado por aquellos trabajos en que los protagonistas de la escena social han sido quienes de alguna forma, han dado la pauta para el diseño de la inmunización o al menos han participado en alguna forma en el esquema de presentación de los resultados.

En este sentido se han hecho esfuerzos por ir reconstruyendo con los campesinos la vida de las haciendas y sus procesos productivos; con los indígenas por ir rescatando sus tradiciones y leyendas en sus propias lenguas; con ejidatarios por ir consiguiendo el trazo oficial del plano de su territorio así como la historia de su uso; con participantes en movimientos y luchas campesinas, por ir reconstruyendo sus hazañas con sus propias versiones. Estos son sólo algunos ejemplos de la tarea que está por hacerse.

Problemas

Analicemos ahora los problemas a que se enfrentan quienes han avanzado por este camino. ¿Cuáles son las consecuencias que esta participación trae consigo? ¿qué sucede cuando los “objetos” de nuestra investigación “cobran vida”, se levantan e incluso rebasan al investigador y sus pacíficos propósitos?.

Lo menos que puede pasar es que los campesinos, o los integrantes de minorías étnicas, pongan en tela de juicio algunos de los elementos que hasta entonces formaban parte del paisaje.

En estos casos puede ser que el descubrimiento, o al menos el reordenamiento de algunos hilos de la madeja, sean el disparador de un proceso de reinterpretación de su propia realidad y a partir de esto, la organización para la ejecución de varias acciones de las que difícilmen-

te podrá sustraerse al investigador, por ajeno que este sea al grupo en cuestión.

Estas cuestiones con frecuencia van más allá de los pronósticos que los antropólogos se rebasan. El caso que voy a relatar puede ejemplificar este hecho.

Los campesinos ganaderos de Abalá

Un equipo integrado por antropólogos y veterinarios preocupados por los procesos de producción pecuaria, inciamos hace año y medio un trabajo de investigación en Abalá, un municipio de la zona henequera -hoy diversificada- de Yucatán. Se trataba de un lugar interesante por su cercanía con la ciudad de Mérida, allí estuvieron algunas de las haciendas más grandes y codiciadas por la aristocracia henequera y en todas ellas había siempre una “anexa” donde se fomentaba la ganadería.

Además, estas haciendas, a diferencia de las del resto del estado, permanecieron intocables hasta tiempos de Cárdenas, quien inició justamente ahí, la colectivización y reparto del ejido henequenero. A partir de entonces se han hecho diversos intentos de diversificación de la producción agropecuaria.

En particular destacan los modelos de hacer ganadería que por sus contrastes y el grado de participación que implican han ocupado nuestra atención:

1. Unidades ganaderas ejidales (U.G.E.)

Fomentadas por el Estado a partir de un Plan Nacional de Desmontes (Planada) Ley Loret de encierro de ganado al principio de los setenta, con la intervención del DAAC, la SRH, y la Banca Oficial, han participado en su diseño e implementación un sinnúmero de técnicos y fe-

derales. En ellas, los “sujetos de crédito” más bien han quedado como “objetos cautivos” en las redes del crédito y el clientelismo político.

A todos los males ya conocidos característicos de un proceso productivo que no sienten suyo, hay que añadir el agravante del deterioro ecológico ocasionado por la apertura de nuevas superficies destinadas “a potreros”; lo cual amenaza seriamente “a los beneficiarios” en sus posibilidades de hacer milpa y pone en duda la validez del mismo modelo.

2. Ranchos particulares

Se trata de explotaciones pecuarias que en pésimas condiciones y con el mínimo de recursos han sobrevivido, algunos por más de 10 años, sin apoyo crediticio ni asesoría técnica en la mayoría de los casos. En ellas, grupos de campesinos, frecuentemente ligados por relaciones de parentesco, obligados por la ley antes aludida encerraron a sus animales en torno a aguadas y cenotes de la comarca.

Así han sostenido esta actividad pese a todas las dificultades existentes, haciendo gala de sabiduría en el uso racional de sus recursos y distribuyendo inteligentemente el uso del suelo para fines milperos, ganaderos y de reserva forestal.

¿Cuál es la diferencia?

Encontramos que en muchas ocasiones son los mismos campesinos que aquí operan como pequeños propietarios asociados informalmente, los que integran los grupos ganaderos ejidales de las unidades.

El ecosistema y las condiciones del medio son las mismas, aunque su aprovechamiento sea diferenciado.

El tamaño de los predios y la calidad de los animales suele ser la misma, aunque en el caso de una explotación ejidal haya cierto mejoramiento genético y quizá algunos ranchos privados sean de menor tamaño.

Los rendimientos productivos parecen ser similares en ambos tipos de explotación aún cuando la relación a los recursos con que cuentan, aparece una gran diferencia.

¿Cuál es la diferencia?

¿Qué es lo que hace que en el primer caso la gente esté abandonando progresivamente la actividad y en el segundo, se arraigue cada día más a ella utilizando o desviando los apoyos otorgados a las explotaciones ejidales?

La diferencia está en que en los ranchos particulares, los campesinos trabajan como sujetos que controlan un proceso productivo en el que han integrado tradiciones relacionadas con el manejo del ganado y experiencias en el manejo de recursos que en ocasiones les llega de la hacienda en donde sus antepasados sirvieron como peones y vaqueros.

Mientras que en las “unidades del Banco” como suelen denominarlas, en su condición de “objetos” de una programación ajena, se limitan a cumplir órdenes de un patrón impersonal que con frecuencia desconoce reglas elementales del juego eco-social y se le soporta porque ofrece aunque en forma cada día más limitada y condicionada algunas alternativas de ocupación y un poco de espacio para hacer milpa.

Reflexiones

Para nosotros como equipo de investigación el confrontar estos modelos contrastantes de reproducción ganadera, nos llevó a las siguientes reflexiones:

1. Toda agencia de desarrollo que proyecte actividades ganaderas en la región ha de partir de la existencia de esos grupos de productores a pequeña escala que tienen muchos elementos que aportar a la planificación de la producción.

2. En forma paralela, cualquier análisis social que sobre esta realidad pretendamos realizar, debe participar de la reflexión conjunta con elementos

destacados de la comunidad que pueden analizar desde su óptica de protagonistas del proceso social, los planeamientos propuestos.

3. En la medida que esta participación se logre, el trabajo del equipo -en nuestro caso interdisciplinario- adquiere otra dimensión.

En nuestro ejemplo la dinámica productiva se alteró, al tomar conciencia los productores de algunas deficiencias en la implantación de la ganadería ejidal. La elección del equipo sirvió simplemente como recordatorio de algunas precauciones técnicas y normas de manejo que ya conocían -porque las había manejado en la hacienda o en la ganadería privada- o fueron asimiladas como innovaciones.

Pero esto desató un proceso social que rebasó al mismo equipo de trabajo, al derivarse de los procesos mismos de la comunidad. A partir de conflictos suscitados en torno al henequén, entre los grupos ganaderos suceden ciertos efectos en cadena: denuncias de algunos técnicos, petición de auditorías, descubrimiento de un fraude, exigencia de sanciones para los culpables del fraude, cambios de autoridades y representantes, etc.

Esto ha sido una elección de lo que puede suceder cuando los campesinos “objeto” de la antropología, se convierten en “sujetos” de su propio desarrollo.

Faltaría ver qué puede suceder si además de ser sujetos del mismo proceso de desarrollo, son aquellos los que ordenan y sistematizan la reflexión sobre el mismo proceso.

Esto es el reto.

EL PAPEL DEL CIENTIFICO SOCIAL EN SU PROGRAMA DE COLONIZACION CAMPELINA

*María Luisa Acevedo Conde**

Introducción

A pesar de los avances que han tenido las ciencias sociales en el último siglo, las funciones de los científicos sociales continúan siendo har- to nebulosas para muchos técnicos y directores de programas aplicati- vos en México. Algunos suponen que pueden prescindir de ellos, y otros consideran que deben ser consultados solamente en el caso de que la población sujeta a un programa no reaccione de acuerdo con las expectativas formuladas por ellos en sus planes.

En este trabajo nos proponemos analizar el papel de los científicos sociales en el caso de un programa de colonización campesina, con la pretensión de arribar algunas conclusiones relativas a las circunstancias en que los científicos sociales son contratados, al objeto de su contrata- ción, al papel que juegan y a la forma en que deben aplicarse estas ex- periencias en el proceso de formación profesional.

* PEI-INAH

Balancán-Tenosique, un caso de destrucción ecológica a través de la política y la técnica

Este trabajo se refiere a un proyecto de desarrollo regional bajo la responsabilidad técnica de la comisión del Río Grijalva y financiado con recursos del Banco Internacional de Desarrollo. De hecho, participaron en su realización diversas instituciones relacionadas con las características y la finalidad del llamado Plan Balancán-Tenosique (Secretaría de la Reforma Agraria, Secretaría de Recursos Hidráulicos, Banco Rural del Golfo, Aseguradora Nacional, Fondo de Garantía, PIDER, Secretaría de Educación, CONASUPO, Secretaría de Salubridad y CAPFCE), a través de sus ingenieros, licenciados en derecho, en administración de empresas, arquitectos, médicos, zootecnistas, odontólogos y trabajadores sociales a nivel técnico.

La zona del Plan está localizada en pleno trópico húmedo, en la porción oriental del río San Pedro, en el Estado de Tabasco. Se trata de una llanura baja e inundable, cubierta, hasta hace unos años, por selva tropical.

Supuestamente, se trata de una zona de reserva del gobierno federal, que de hecho, a partir de la construcción del ferrocarril del sureste, empezó a estar habitada por inmigrantes campesinos que buscaban tierras para subsistir.

El Plan Balancán-Tenosique, creado por decreto presidencial en enero de 1972, tenía entre sus metas la utilización racional de los recursos, la creación de empleos estables para evitar la emigración, el aumento y diversificación de la producción agropecuaria y el impulso a los cultivos de demanda internacional con miras a mejorar la balanza de pagos. Desde luego, el objetivo principal era la elevación del nivel de vida de la población de esta zona del país, a través de la creación de un polo de desarrollo.

Considerando que se trata de una zona relativamente pequeña, 115 mil hectáreas, se le asignaron cuantiosos recursos: 201 millones de pesos.

Para su ejecución, la zona del Plan Se dividió en dos etapas: La primera comprendía 50 mil hectáreas de la porción norte, la segunda, con 65 mil hectáreas de extensión, localizadas en la porción sur.

La acción se inició en la primera etapa con una inversión programada de 59.7 millones de pesos destinados a 10 ejidos, cada uno de los cuales, tendría alrededor de cinco mil hectáreas de extensión y sería el asiento de 150 familias.

El sueño dorado de técnicos y administradores para la realización de un plan de desarrollo es iniciar operaciones a partir de una situación libre de interferencias.

Por eso, la región sujeta al Plan Balancán-Tenosique parecía ideal para la implementación de un plan de desarrollo regional. Aunque es cierto que existía alguna población, ésta era un poco numerosa y no había tenido tiempo de echar raíces profundas en la zona debido a que se trataba de una población recientemente inmigrada.

El desarrollo de la ganadería en casi todo el resto del territorio del estado de Tabasco, se tomó como base para creer que los suelos de la porción oriental del río San Pedro eran apropiados para su explotación pecuaria. Lo único que parecía necesario hacer era demostrar, sembrar pasto y meter ganado para empezar a obtener altos ingresos. Y a eso se encaminó la acción de las agencias gubernamentales involucradas en el programa.

Lo primero era indemnizar a la población para poder tener la libertad de reestructurar la tenencia de la tierra; en adelante, solamente habría ejidos colectivos a los que se adscribirían los antiguos propietarios. La acción se inició en la primera etapa con la indemnización, el desmonte y la construcción de drenes, carreteras, potreros y tres poblados para concentrar en ellos a la población antes dispersa.

Los recursos económicos eran abundantes y se empezaron a utilizar en la construcción de un “campamento” para técnicos y administrati-

vos, que contaba con todos los adelantos y todas las comodidades que puede desear un profesional en servicio. Se hizo, además, una pista de aterrizaje para que los altos funcionarios pudieran llegar a la zona fácil y rápidamente. Para la población ejidal se programaron carreteras (de terracería) y poblados (concebidos como conjuntos habitacionales urbanos con 150 casas iguales, construidas sobre lotes iguales y en calles iguales), mismas que, aunque no se terminaron de acuerdo con el calendario propuesto, supusieron el empleo de abundantes recursos. Para la inversión económica, se reservaron cantidades suficientes para el financiamiento de la empresa ganadera y de su actividad complementaria: la agricultura. Se construyó un campo de experimentación que empezó a trabajar al mismo tiempo que se tomaban decisiones irreversibles sobre la explotación pecuaria. Para acelerar los trabajos, se contrataron compañías desmontadoras, que haciendo uso de su maquinaria pesada, tenían la misión de desmontar aceleradamente la selva. En algunos casos, los campesinos solicitaban autorización para sembrar en las tierras recién abiertas, pero la necesidad de hacer pastizales impedía otorgar tales autorizaciones.

Los ejidatarios del colectivo fueron reorganizados con el fin de procurar su participación en los trabajos de infraestructura ganadera: tenían que realizar jornales para hacer las cercas y sembrar los pastos. Cada 15 días, el banco les entregaba previa contabilidad de los días de trabajo aportado por cada uno, una cantidad a cuenta de anticipos del reparto de utilidades que vendría como consecuencia de la puesta en marcha del programa ganadero.

En la agricultura, los ejidatarios tuvieron poca fortuna. Estaban obligados a sembrar los productos indicados por los técnicos, en la forma por ellos definida y en el momento que ellos considerasen oportuno. La opinión de los campesinos, experimentados por su anterior condición de agricultores, no era tomada en cuenta por los técnicos, quienes se aferraban a sus “conocimientos teóricos”; el resultado fue la pérdida sistemática de los cultivos, aspecto que redundó en una notable disminución en el nivel de vida de la población que había perdido sus huer-

tos y parcelas de cultivo anteriores al Plan y que no podían obtener cosechas para asegurar su manutención porque estas se perdían. De ahí que tuvieran que vivir de los anticipos y, por lo tanto, de comprar todo lo que necesitaban en las tiendas. La Conasupo vino en su ayuda y estableció tiendas en las que se ofrecían mercancías varias, pero entre las que faltaban, precisamente, el tipo de artículos habitualmente consumidos por esa población. Esto obligaba a las familias a aprovisionarse en los pueblos situados fuera de la zona del Plan, los canales, desde entonces iniciaron su auge.

En los poblados que dejaron para la segunda fase, se permitió a la población seguir viviendo en sus casa, pero se les recomendó no repararlas para no perder dinero; sin embargo, las familias empezaron a padecer el deterioro de sus viviendas, agravado por el hecho de que, con los desmontes, se habían perdido los recursos naturales que antes se empleaban en la construcción. Con las escuelas sucedió lo mismo. No se ampliaban ni se mejoraban sus instalaciones porque en los poblados se proyectaba construir escuelas de CAPFCE; todo esto se argumentaba a pesar de que los poblados niquiera se empezaban a construir.

También se presentaron otros problemas: las carreteras se construyeron antes que los drenes, y para abrirles paso a éstos fue necesario romperlas y hacer puentes. Como faltaba presupuesto para los puentes, las carreteras se inutilizaron.

Con la marcha del tiempo, los campesinos empezaron a darse cuenta de que estaban peor que antes. Habían vuelto a su primera condición de jornaleros, aunque ahora al servicio del Plan, quien a través de sus técnicos, los dirigía y les pagaba. Vivían peor que antes de iniciarse el Plan porque habían perdido sus huertos, sus campos de cultivo, sus ingresos adicionales de alquiler de potreros, venta de derechos de monte o de pieles y productos de caza. Tenían más necesidades y menos oportunidades de enfrentarlas, pues debían ocuparse, todos los días, en el trabajo de infraestructura ganadera, y tenían que comprar todo lo que podían necesitar en los pueblos vecinos y a los precios impuestos por el

mercado regional. Las asambleas de ejidatarios, solamente podían hacerse en presencia de un representante de la Secretaría de la Reforma Agraria, o no tenían validez, y este representante, que fungía siempre como moderador, canalizaba las inquietudes hacia decisiones mediatizadoras y parciales.

Por otra parte, los cambios de funcionarios, de técnicos y de administradores complicaba las relaciones entre las diversas instituciones participantes en el Plan y, sobre todo, entre el Plan y los ejidatarios. Los criterios de acción cambiaban con cada funcionario y las formas de ampliación con cada técnico, y no había un responsable ante cual pudieran hacer gestiones, o presentar quejas los campesinos.

La situación empezó a deteriorarse rápidamente porque las cosas no resultaban como se habían previsto: los técnicos se sentían inseguros porque sus respectivas autoridades administrativas retardaban sus decisiones o hacían cambio de planes en las oficinas dándoles a ellos la tarea de adecuarlos en el campo y de convencer a los ejidatarios de la necesidad de modificar los programas. Para los ejidatarios, el problema inicial de cambio de régimen de tenencia y uso del suelo, se convirtió pronto en un problema mayor toda vez que se perdieron sus antiguas parcelas de cultivo, sus huertos familiares, la posibilidad de aprovechar la selva (arrasada por la maquinaria del Plan) para proveerse de leña, de caza y de palma para construir sus casas; empezaron a padecer la proliferación de la fauna nociva a que dio lugar el cambio ecológico que trajo la deforestación masiva y violenta.

La imposibilidad de seguir cultivando los productos que anteriormente garantizaban el abasto de productos básicos, obligó a su adquisición en el mercado, sitio en el cual no tenían para pagar los precios fijados por los comerciantes, al margen de toda consideración del nivel de ingresos de las familias de la zona del Plan. La familia extensa, que antes del Plan había sido la forma ideal de asegurar la existencia de brazos aptos para el trabajo de la empresa agropecuaria doméstica, se convirtió en un problema en el nuevo régimen, porque en éste solamente

el ejidatario titular tenía derecho al trabajo dentro del colectivo y no había ninguna otra forma de empleo para el resto de la mano de obra. En estas condiciones parecía que el Plan Balancán-Tenosique, lejos de construir un programa de desarrollo para los ejidatarios y sus familias, se había convertido en un negocio para funcionarios, compañías constructoras, empresas encargadas de los desmontes, comerciantes de las comunidades vecinas, compañías forestales que extrajeron y comercializaron las maderas preciosas, producto del desmonte, etc., y todo esto, a un elevado costo no sólo en términos económicos sino también ecológicos, políticos, sociales y financieros (recuérdese que el financiamiento del Plan provenía de créditos internacionales).

En esta compleja situación se encomendó a un equipo de científicos sociales, integrado por economistas, ecólogos, sociólogos y antropólogos, el estudio de las causas de los problemas y las alternativas para su solución. Cabe aclarar que los funcionarios del Plan estaban convencidos de que los problemas provenían de la población sujeta al Plan, y nunca plantearon la posibilidad de que las fallas se derivaran de los programas mismos o del personal que tenía a su cargo su aplicación.

Este grupo realizó un estudio minucioso que le llevó a definir varios puntos vulnerables:

1. El Plan se fundamentaba en estudios de factibilidad insuficientes y superficiales.
2. Partía de una falsa idea de vacío social.
3. No consideraba la posibilidad de modificaciones en el campo administrativo, de rezagos en las partidas presupuestales; de cambios en la política general del país, en las dificultades de coordinación entre varias instituciones con prioridades distintas e intereses variados y aún opuestos.
4. Descuidaba la relación con los individuos sujetos al Plan y aún menospreciaba la posibilidad de obtener útiles de los campesinos.

No obstante que el informe general presentado, y numerosas conservaciones con los responsables de la aplicación del Plan dejaron al descubierto estas numerosas y serias fallas, poco o nada pudo modificarse debido a que los intereses ya estaban creados y nadie quiso hacer cambios por temor a que esto se interpretara como un reconocimiento de los errores cometidos.

Durante el proceso de investigación, los científicos sociales entraron en contacto con numerosas familias ejeditarias y con los ejeditarios mismos. Este contacto, la discusión de sus problemas y la comprensión que los investigadores demostraban de sus puntos de vista, dieron confianza a los ejeditarios para pedir la ayuda en la tarea de hacer entender a los técnicos que ellos también tenían una opinión y sabían, por experiencia, como resolver muchos de los problemas cotidianos. No obstante, en este equipo no hubo nadie que pudiera renunciar a sus compromisos institucionales y personales para dedicar su esfuerzo y sus conocimientos al servicio de los campesinos. Y es precisamente en este punto, en donde se retoma la posición inicial de arribar a conclusiones.

Circunstancias que originaron el estudio

Los científicos sociales fueron contratados no para establecer las condiciones sociales y culturales en que la región se encontraba antes de iniciarse su transformación sino cuando los errores fueron ya insoslayables; se les contrató para decidir por qué fallaba la gente sin sospechar que los planes o los técnicos también podían estar equivocados.

Papel de los investigadores

El papel que desempeñaron los investigadores fue congruente con su contrato; realizaron sus estudios, redactaron sus informes, expresaron

sus opiniones de manera oral en diversas ocasiones y hasta llegaron a dar algunos consejos a los ejidatarios cuando les fueron solicitados; sin embargo, ninguno aceptó el compromiso social de dar asesoría permanente en los problemas de su competencia y menos aún a vivir entre ellos para asumir juntos el compromiso de salir adelante.

Aplicación de la experiencia

Aunque los argumentos y las causas efectivas que los investigadores sociales dieron a su resolución de volver a la ciudad, y a la vida de oficina fueron muy variados, detrás de ellos puede descubrirse un poco de temor a establecer un compromiso de trabajo con los campesinos porque hay inseguridad en la capacidad personal para salir adelante con la experiencia. No es lo mismo criticar a quienes cometen errores aplicando su trabajo o a los programas mismos, que convertirse en un elemento más de la infantería en pleno campo de acción. Falta dar a los estudiantes de estas carreras, el enfoque necesario para que admitan, como algo neutral, que su compromiso como trabajadores está con la gente del pueblo y que su función de oficinistas de cuello blanco no basta para sacar de los problemas a quienes los tienen que resolver cada día.

Mientras este enfoque no se cambie y el prestigio de los científicos sociales se ponga en los grandes tratados teóricos más que en el sentido de solidaridad social que implica el conocimiento aplicado, seguiremos deseando que se formulen grandes programas con membrete de sociales, pero que en realidad, alimentan a las burocracias.

DE LA CRISIS A LA PRAXIS

(Reflexiones sobre la mala conciencia de los antropólogos)

*Ernesto Camou Healy**

El tema de este encuentro es el antropólogo frente a su objeto de estudio, en este caso el campesinado. Lo que se pretende es arrojar luz, investigar, sobre una relación: aquella que se da entre los antropólogos y los campesinos en general. Para ello se debe adoptar una actitud científica si se busca obtener resultados también científicos. Esto significa que para dar alguna validez en este intento, es necesario aplicarle todo el bagaje de técnicas y metodología propias de las ciencias sociales y en particular de las disciplinas antropológicas. Lo que se pide es una etnografía de la actividad antropológica, tarea imposible en un trabajo de estas dimensiones, pero atrayente y llena de posibilidades. Un intento tal supone abordar el tema desde un marco teórico adecuado y hacer uso, cuando es posible, de la observación participante y de la comparación entre diversos casos que nos permiten arrojar luz sobre esta relación entre antropólogo-campesino.

El propósito de este trabajo será plantear preguntas y sugerir puntos de reflexión y de investigación que provoquen un acercamiento científico al quehacer antropológico en general, y en particular el que ha definido al campesino como su objeto de estudio. No se busca relacionar

* Colegio de Sonora, A.C

casualmente los cambios de los implicados en los acontecimientos pues las causas serán múltiples, seguramente; lo importante será en todo caso, detectar las transformaciones y entender las posibles consecuencias para ambos polos de la relación. Conviene aclarar que a causa de las restricciones de tiempo, las descripciones serán, por necesidad, esquemáticas; matizar y profundizar es tarea posterior.

En cuanto reflexión sobre una actividad intelectual, supone un esfuerzo de introspección sobre los procesos implicados en ella y una crisis -en su sentido de juicio- de la actividad antropológica. El tema mismo del encuentro sugiere la crisis: cuestionamiento que nace tanto del gremio de antropólogos, como de aquellas personas a las que hemos definido -un tanto unilateralmente- como nuestro objeto de estudio. La oposición entre antropólogos y campesinos que se engendra en el proceso de conocimiento, trae consigo la crisis y una mala conciencia al no encontrar caminos de solución efectiva para ella.

1. El primer punto será, entonces, el del marco teórico útil para comprender esta peculiar relación entre estudioso y estudiado. Como no pretendemos enfocarnos a los sujetos individuales, ni explicarnos las motivaciones personales para su actuar sino más bien estudiar los polos sociales de la relación -lo contrario sería caer en la psicología- es menester plantear pues un esquema teórico válido desde la perspectiva de las ciencias sociales.

Para ello se debe caracterizar el contexto, el escenario en el cual sucede esta relación: México con su historia y su geografía. A rasgos muy generales la historia de nuestro país se a ido definiendo por la conquista, la colonia y -en los últimos 70 años-, por la revolución; por el período de consolidación del Estado, y un esquema de desarrollo basado en la transferencia de valor de la agricultura a la industria (de muchos modos subsidiada). Esto configura un peculiar modo de incorporación de la economía nacional de producción capitalista. La geografía nos coloca como vecinos de la potencia hegemónica capitalista más poderosa de nuestro tiempo, y en una situación fisiográfica y ecológica que ha

permitido, con el juego de las fuerzas productivas, la proliferación de pequeños productores agropecuarios que en términos generales podemos llamar campesinos.

La historia también nos sitúa en el contexto de una sociedad dividida en clases sociales: de una parte, se encuentran los propietarios de los medios de producción sean éstos industriales, agrarios, etc.; de otra, la masa urbana compuesta por empleados, burócratas, y creciente proletariado industrial; en el campo: las comunidades indígenas y -producto peculiar de nuestro capitalismo- los ejidos que junto con los minifundios constituyen, en cierto modo, el asiento político y económico del campesinado.

El hablar de clases sociales implica la referencia a las relaciones de producción a las que la extracción de la plusvalía es la más típica del capitalista, y que en una situación como la nuestra, se complementa con una extracción de valor de la producción campesina por medio de mecanismos diversos como pueden ser: la compra de productos agropecuarios a precios inferiores a su valor, la apropiación de excedentes, el empleo temporal de la fuerza de trabajo subvaluada, y los mecanismos de precios sobrevaluados para los bienes requeridos por ellos.

En este contexto histórico y social se da esa instancia de conocimiento metódico y de actuar social que es investigación antropológica interesada en el campesinado. El proceso parte de una realidad que al principio nos parece como caótica y desarticulada, y a la cual vamos acercándonos de la única manera que nos es posible: como sujetos limitados. Eso implica un punto de partida subjetivo y parcial que al principio se traduce en datos forzosamente abstractos y faltos de contexto. El método supone un esfuerzo de construcción de un modo concreto de pensamiento a partir de sucesivas reiteraciones del mismo de tal modo, que el caos inicial va adquiriendo nuevas y más profundas determinaciones y se va transformando en un producto específico; en un objeto de pensamiento, distinto del objeto real que pretende definir y explicar la unidad de esa realidad inicialmente informe y contradictoria. Un co-

nocimiento así generado se traduce en una acción determinada; en nuestro caso generalmente en la elaboración de libros, artículos, conferencias, curiosos, etc. que permiten la transmisión y socialización del producto de nuestro trabajo. Pasos posteriores, serían la utilización de esa información como materia prima para planes de desarrollo, programas de promoción, actividades escolares no sólo con estudiantes de ciencias sociales, sino también de otras disciplinas y para la promoción, politización y educación a campesinos.

2. Muchos años han pasado y mucha tinta ha corrido desde que Robert Redfield llegó a Tepozotlán con el afán de investigar a los aborígenes. Tal decisión fue el inicio de los estudios sobre el campesinado mexicano, aunque a Redfield le costó cierto trabajo llegar a caracterizarlos así. Desde ese estudio que situaba a los campesinos en la medianía entre la tribu primitiva y la ciudad moderna a los trabajos actuales en los que se habla de procesos de extracción de valor, de subordinación formal al capital, de explotación, de articulación con el modo capitalista de producción, etc., ha habido un cambio continuo, no exento de pleitos y discusiones intelectuales entre los antropólogos. Se han escrito libros y artículos, se han lanzado hipótesis, se han comprobado teorías, se han mostrado las fallas de algunos esquemas teóricos y, sobre todo, se ha recopilado un riquísimo material etnográfico. En todo este tiempo una de las características de la definición original se ha mantenido en su aspecto esencial: la de comprender al campesinado siempre en relación con la sociedad. La forma de la relación ha sido objeto de fuertes polémicas, pero el hecho ha sido siempre admitido; esto ha planteado y planteará -pienso yo-, uno de los filones más ricos para los antropólogos en su quehacer académico y social.

La historia de los estudios de campesinado en México da testimonio de un proceso de relaciones dialécticas a muy distintos niveles: en primer lugar, se encuentra aquella entre los dos polos de la investigación: los antropólogos y los campesinos, que en el curso de los años se ha concretado en fuertes influencias de parte del polo estudiado sobre el estudioso, y pocas en el sentido inverso. Ahora bien, esta relación se da

en el contexto de otras más determinantes para los grupos interesados: una es aquella que sucede entre el campesinado y el resto de la sociedad en la que se encuentra inmerso. Esta dialéctica ha provocado cambios, adaptaciones y consecuencias en ellos de las que nosotros hemos tratado de dar fiel testimonio y ese afán a redundado a su vez, a cambios y adaptaciones en las prácticas de nuestro oficio. Otra relación dialéctica es la de los antropólogos -pequeño segmento de una clase social- con el resto de la sociedad en la que ejerce su actividad. Esto ha significado cambios importantes en el oficio que han requerido -y harán imperativo en el futuro- adaptaciones del quehacer y la práctica de los antropólogos que pueden repercutir aún más en su interacción con el campesinado.

En este afán se ha escrito mucho y se ha logrado juntar un cuerpo de conocimientos nada despreciables; también se ha podido justificar el trabajo, y con él, la comida la bebida de varias generaciones de antropólogos. Esto último no es nada despreciable. Si bien es difícil afirmar que la actividad profesional del gremio en general, y en general la de los interesados en estudiar al campesinado puede llevar a acumular riquezas suficientes para llevar una vida sibarita, si es factible asegurar que el ejercicio del oficio puede darnos una posición económica relativamente desahogada, nos permite viajar (las más de las veces dentro del país, pero en algunos casos hasta el extranjero), y da una serie de satisfacciones que para los no iniciados pueden parecer incomprensibles pero que dentro de su contexto son gratificantes.

Otra consecuencia de la relación ha sido el extender el campo de estudio de los propios antropólogos. En su insistencia por entender a los campesinos, se ha desplazado con ellos en sus migraciones y descubierto algo que ya muchos se sospechaban: que buena parte de ellos trabajan, producen y viven al menos por temporadas limitadas. Del perseguir a los campesinos del campo a la ciudad se pasó a considerar la posibilidad de estudiarlos dentro de la ciudad; esto obligó a cambios importantes en el acercamiento teórico, y a incorporar nuevas técnicas a la investigación, sin abandonar las tradicionales. Surgieron así intentos

muy respetables de antropología urbana en los que se atestiguaba el paso de los campesinos por la ciudad, y su eventual cambio de condición. Si bien esta no es la única causa de la aparición de esa especialización de la antropología, sí es una de ellas, y más de algún investigador ha visto derivar por ello, su vocación inicial del campo a la ciudad.

Algunos cambios en el polo estudiado han hecho imperativo también cambios en el estudioso. La modernización de amplios sectores de campesinos y la adopción por éstos y sus empleadores de nuevas técnicas de cultivo, de maquinaria moderna, la introducción de nuevos productos agrícolas, etc., han obligado al científico social al estudio de varios aspectos de las ciencias agropecuarias con el objeto de comprender las condicionantes técnicas que se van imponiendo en las unidades campesinas de producción. Esto ha redundado ya en estudios realizados por antropólogos que tienen alto contenido de aspectos técnicos, y junto con ellos una tendencia novedosa: la de introducir aspectos cuantitativos tratados con el rigor de las ciencias exactas, todo ello sin abandonar el énfasis en los aspectos cualitativos de los grupos y culturas estudiadas. Lo anterior, unido a la necesidad de estudiar la problemática campesina, ya no exclusivamente dentro de su comunidad, sino en el contexto regional y nacional, ha traído como consecuencia la necesidad en estudiantes y algunos investigadores en conocer con suficiencia los secretos de la estadística y las matemáticas, conocimientos antes considerados definitivamente esotéricos para un antropólogo. La adopción de aparatos sofisticados como computadoras, si no para recopilar la información sí para mejorarla, es otra de las consecuencias de esta necesidad de comprender ya no comunidades aisladas, sino procesos regionales y nacionales.

Tenemos pues, que los antropólogos dedicados al estudio de los campesinos han ido evolucionando y han tenido ciertos logros que han modificado su actividad profesional. Una de ellas ha sido la de justificar con su trabajo, esa misma actividad profesional como algo respetable de la cual es posible ganarse el pan. Otra ha sido la acumulación de un cuerpo también respetable de conocimientos. La necesidad de recu-

rrir a otras disciplinas tanto técnicas como ciencias exactas para explicar procesos campesinos, ha obligado a los antropólogos al diálogo con agrónomos, economistas, sociólogos, biólogos, matemáticos, meteorológicos, etc., que están haciendo del oficio una ocupación más abierta a otras influencias. De aquí se deriva la necesidad de contar de la estadística como herramienta indispensable, de manejar cifras, encuestas y muestreos de una manera eficaz. La electrónica transformará a los antropólogos en un futuro muy cercano, y no es remoto que se pidan investigadores con preparación en programación de computadoras y con experiencia en su manejo.

Este equipo de estudiosos más amplios y más complejos, en los cuales se requiere de fuertes inversiones, de equipos interdisciplinarios, de maquinaria electrónica y de apoyos técnicos antes no pensados, reanudará en una mayor eficacia de los investigadores, pero a la vez los hace más dependientes de su centro de trabajo: cada vez será menos frecuente el investigador capaz de realizar estudios con poco apoyo institucional. Lo anterior se traduce en cambios importantes en el hábitat del antropólogo. Se han modificado las condiciones materiales y los procesos de producción de su objeto. Sobre ello hay que profundizar.

3. La crisis continúa y la mala conciencia prevalece la disciplina de los antropólogos; los cuestionamientos sobre la capacidad de compromiso de la ciencia antropológica se repiten y hay la tendencia a confundir las respuestas individuales con las de la ciencia. Las opciones de compromiso para los antropólogos son muchas y abarca desde convertirse en gestores de las comunidades, hasta la firma de desplegados y denuncias por una parte; impulsar acciones de promoción entre grupos de campesinos, o bien encerrarse en un cinismo sin esperanza, por la otra.

La crisis y la mala conciencia deben enfrentarse a partir de las condiciones materiales de producción de la antropología y los antropólogos. Es ahí donde será posible encontrar tales condicionantes materiales para la toma de conciencia de la situación y donde se podrán poner los cimientos para acciones que resuelven -en un nivel superior- las condicionantes entre la crisis y la praxis.

Para ello es necesario estudiar las condiciones de producción tanto de la práctica tradicional de la antropología como las que prevalecen en los nuevos centros de empleos para las recientes generaciones de etnólogos y antropólogos.

La manera tradicional de hacer antropología ha cambiado muy poco desde que Redfield llegó a Morelos hace más de 50 años: entre el y los antropólogos de hace 15 o 20 años hay muchas diferencias, pero más semejanzas. Por otra parte, entre los campesinos que se encontró en Tepozotlán y los que ahora viven en el país hay muchas semejanzas, pero más diferencias. Pero la conjunción de los cambios en unos con las permanencias en otros, sirve para explicar las fuentes materiales de la conciencia; los incipientes cambios en el quehacer antropológico dan pie para abordar las posibilidades de resolución de la crisis en una absorción dialéctica de ella a un nivel superior.

La forma tradicional prevaleciente de realizar la investigación durante las últimas décadas, se caracterizó por una organización artesanal en la que la tecnología utilizada era muy simple; libretas y diario de campo, plumas y lápices, máquina de escribir, mapas y -los afortunados- vehículos y viáticos. Algunos, más sofisticados, llevaban cámara fotográfica o de cine. Al volver a la ciudad se usaban las bibliotecas, cubículos, escritorios.

Las relaciones de trabajo correspondían a las prevalecientes en el artesanado: uno ejercía sus funciones en un ambiente de camaradería muy parecido al de una familia de aprendices al mando de un maestro antropólogo. El taller tenía sus niveles y a cada uno de ellos correspondía un estadio en la instrucción del oficio. Al maestro le tocaba la supervisión del trabajo de cada uno, y junto con ellos definidos tanto los objetivos como la metodología y la planeación de cada investigación. A él correspondían también, las decisiones sobre el uso del producto del trabajo: se publicaba, donde, cuando, etc. Uno entraba a esta familia por los escalones inferiores y se iba haciendo lugar en ella con base en su trabajo y aprovechamiento y, eventualmente, llegar a los niveles su-

periores le era posible independizarse y fundar su propio taller artesanal, reclutar aprendices, convertirse en maestro.

Sin embargo, en una tal organización, las relaciones de amistad, familiares o de aprendizaje, prevalecían sobre las laborales; había una prioridad de ellas sobre las de trabajo; el jefe era antes que jefe, amigo, maestro, colega. Todo ello contribuía a velar, disfrazar la relación fundamental entre ellos: la de asalariado.

El ambiente en que se desarrollaba la investigación antropológica era cerrado y familiar: había pocos antropólogos y menos centros de investigación. Todos se conocían y constituían en cierto modo una comunidad. Había una mística de la antropología; una cierta sacralización del trabajo de campo como prenda de distinción y diferenciación de los antropólogos con respecto de “los otros”, los investigadores de banca y de laboratorio; en muchos casos, la primer práctica de campo constituyó un verdadero rito de inicialización al gremio; en algún tiempo el antropólogo usó un uniforme que lo diferenciaba de otros estudiantes y profesionistas. Todo ello constituía una subcultura, en muchos casos endógama, en la cual se priorizaban las relaciones gremiales, afectivas, de familia sobre las laborales.

Estas pasaban a ser una condicionante de la actividad del grupo pero difícilmente había la conciencia de que constituían la condición de posibilidad de supervivencia del gremio. Como por otra parte era gente del mismo gremio quien controlaba el acceso a los centros de investigación, para muchos, el problema laboral se reducía a la identificación gremial o con alguno de sus segmentos.

En el contexto de esas relaciones sociales se lograban los dos objetivos de la actividad antropológica: a) el reconocido, explicitado y prioritario: hacer ciencia; y b) el implícito, a veces negado, pocas veces reconocido como importante: reconocer sus condiciones materiales de existencia, trabajar para comer.

En este tipo de organización artesanal de la producción era siempre el antropólogo, o los antropólogos, los que retenían el control sobre su producto y decidían su destino: la publicación o el olvido.

Sin embargo, los cambios que surgieron sus objetos de estudios o de estudio -tanto campesinos como indio u otros- producto a su vez de la complejidad de la misma sociedad mexicana, han condicionado cambios en las condiciones materiales de producción de los mismos antropólogos: el campesinado persistente, presionado o presionante, con demandas tercas por la tierra, por precios justos utilizando mecanismos diversos como invasiones, abandono de trabajo, ha llegado a constituir una fuerte presión para el Estado que crecientemente ha ido necesitando tener en cuenta aspectos sociales y económicos que puedan guiar, planear, evaluar sus propias acciones en el seno de estos grupos.

Por otra parte, la misma actividad del antropólogo que ha profundizado en el estudio de los campesinos y la sociedad, ha justificado su propia existencia y su capacidad de investigar y conocer la problemática del campesinado. Además, la propia actividad docente ha incrementado el número de antropólogos a niveles que hace 20 o 25 años hubieran parecido imposibles.

A la presión campesina y a la proliferación de investigadores, el Estado respondió abriendo nuevas fuentes de trabajo; centros de investigación en secretarías, paraestatales, organismos descentralizados, centros regionales, etc. En ellos se han ido cambiando de manera importante el tipo de estudios, la finalidad de ellos, las relaciones de trabajo y el destino de dichas investigaciones. Se han modificado radicalmente el proceso de producción del antropólogo, las condiciones materiales de producción de su existencia.

En estos nuevos centros de trabajo que comenzaron a proliferar a principios de la década de los setenta, el antropólogo entra normalmente a grupos multidisciplinarios, en minoría; su jefe ya no es un maestro-antropólogo sino otro profesionalista, y la relación jefe-empleado adquiere su real perspectiva; con frecuencia la antropología y el

antropólogo se ven subordinados a los requerimientos de otras disciplinas. La investigación se realiza a tiempo fijo, con calendario preciso. Los objetivos son fijados en niveles superiores a los que no tiene acceso el investigador que tampoco participa en la definición de la metodología ni de los sitios de trabajo. El producto de su actividad viene a constituir tan solo una parte del producto total, y a veces sufre modificaciones importantes. El uso que se da al reporte sale también fuera del control del antropólogo: puede ser para fines políticos, de inversión, de planeación para justificar acciones que a él le parezcan cuestionables, o para fines incluso desconocidos. Si pretende protestar por usos que considera poco éticos se le liquida o amenaza con el despido. Entonces es cuando el antropólogo tiene las condiciones materiales para reconocerse como proletario, como trabajador que debe de vender su fuerza de trabajo para reproducir sus condiciones materiales de existencia.

De esta manera el antropólogo -y la disciplina- pierden el control sobre el proceso de investigación, sobre el producto y su uso, hay una enajenación del antropólogo con respecto al producto de su trabajo. Entonces se plantea la crisis de la antropología en su sentido más profundo: su contradicción entre el conocimiento generado y su uso; entre un trabajo alienado y enajenante y la necesidad material de trabajar para vivir. Esta crisis permite plantear la solución como una absorción dialéctica, a otro nivel, en una praxis social y política.

En estas nuevas condiciones de producción se pierde el sentido de gremio, la mística de la antropología se diluye, las satisfacciones intelectuales y científicas pasan a segundo término porque son las más de las veces inalcanzables en esas condiciones de trabajo. Se reconoce a otros profesionistas como compañeros; se comienza a aprender de ellos métodos nuevos y su uso de instrumental sofisticado, se intenta cambiar el sentido a su actividad por medio de la organización laboral para defender sus condiciones de producción y el destino de su trabajo. Surgen entonces movimientos sindicales en pro de reivindicaciones económicas y ordenadas a intervenir en el proyecto de las instituciones en que laboran. Se plantean alianzas con otros trabajadores tanto inte-

lectuales como obreros, se apoyan demandas de sindicatos y frentes amplios. Todo ello con la conciencia clara de no opción, sino de defensa necesaria para sus intereses. Las condiciones materiales diferentes imponen a la conciencia de los trabajadores-antropólogos el imperativo de la organización y la lucha puesto que en ellas se han encontrado también explotados.

Es claro que tales condiciones apenas se están comenzando a dar, que en la mayoría de los casos las nuevas condiciones materiales de producción están generando brotes incipientes de conciencia de clase, pero aún es mucho el cambio que hay por delante. De modo general es posible hablar de dos procesos paralelos de proletarización: el de los campesinos y el de los trabajadores intelectuales. Las condiciones y características de cada uno son distintas: el campesinado adquiere conciencia de su necesidad de luchar porque llega un momento en que no quiere o no puede disminuir su nivel de subsistencia; el investigador, porque se niega a perder el control sobre el producto de su trabajo, su destino y los usos que se le dan, y porque pretende defender su nivel de vida. Los dos procesos tienden a converger, pero aún están distantes. Hay una sobredeterminación que influirá en el futuro: el proceso inflacionario que vive el país en el cual la reducción de las posibilidades económicas de los salarios de los antropólogos incrementará aún más la necesidad de una toma de conciencia: es decir, las condiciones materiales impondrán a los trabajadores intelectuales la necesidad -que no opción- de organizarse y luchar en una unión con otros trabajadores. El compromiso no será ya cuestión de elección, sino imperativo, de legítima defensa.

Eso debiera llevarnos a la crisis y su solución -nunca definitiva- en una praxis social en la que la calidad de trabajadores prevaleciera sobre la gremial, y permitiera establecer alianzas de clase con otros trabajadores en orden a un cambio de las condiciones económicas y sociales en las que llevamos a cabo nuestro trabajo, lo concretamos en un producto y una parte de ese trabajo se nos arrebatara por diversos mecanismos sociales, sobre todo económicos.

Esto implica el acceder a una conciencia de trabajador, y este paso requiere condiciones materiales específicas que apenas están comenzando a darse. El ejercicio del oficio y la capacidad de ponerlo en crisis y de aceptar cuestionamientos, así como la de reconocernos en un “nosotros” con el resto de los trabajadores, aclarará esta toma de posición que seguramente provocará divisiones y fracturas entre los antropólogos; y por ello se debe de preveer, mas no intentar defender.

4. Por otra parte, el campesinado también ha cambiado: la relación con la sociedad mayor se acentúa y el hecho de que sea capitalista ha originado que el campesino sufra cada vez más las consecuencias de su inserción en ella, y de una extracción cada vez más eficaz del valor generado por su economía. Esto ha significado para muchos la necesidad de recurrir con mayor frecuencia a la venta de su fuerza de trabajo, tanto en su propia comunidad como en le exterior. La reproducción de la fuerza de trabajo como estrategia para hacer frente a las progresivas expropiaciones de que son objeto, ha redundado en una masa cada vez mayor de campesinos sin tierra que viene a constituir un verdadero proletariado rural y que, unidos a los que sí tienen acceso a la tierra, pero deben de todas maneras vender su propia fuerza de trabajo al menos por una parte del año, cumplen las funciones de un ejército rural de reserva de fuerza de trabajo.

Esto ha revelado a algunos campesinos, a las organizaciones obreras y a los investigadores a preguntarse sobre las relaciones entre el proletariado urbano, obrero y ese proletariado rural, las más de las veces con poca conciencia de proletariado aunque con mucha conciencia de campesino. Para el campesinado la presión económica y política de que es objeto se ha traducido en la necesidad de organizarse para, a su vez, presionar a las autoridades para que respondan a sus demandas. De las primeras organizaciones, muchas veces anárquicas de los campesinos, se ha pasado a movimientos políticos de carácter más amplio que pretenden abarcar no sólo regiones, sino a la República en su totalidad. A ello habría que agregar a la conciencia de que es posible y necesario lograr alianzas con organizaciones obreras, estudiantiles y de trabajadores intelectuales. Resurgen entonces en toda su profundidad cuestiona-

mientos muy familiares para los que andamos buena parte del año en el campo ¿para qué sirve todo eso que apuntamos y preguntamos?, ¿a quién reportará beneficios?, ¿cómo se aplicarán esos conocimientos?, y otras más a las que casi nunca podemos contestar satisfactoriamente y muchas veces nos quedamos con la impresión de que no es posible respondérselas ante nosotros mismos.

Y es probablemente este cuestionamiento de campesinos a antropólogos el que a la larga, originen los cambios más fecundos en la disciplina: el intentar pasar de la ciencia social relativamente aislada, a la praxis social, al buscar no sólo entender la realidad, sino también cambiarla; y hacer esto con la conciencia de que el papel del intelectual junto con el campesino no es de estudioso de una realidad pretendidamente diferente de la suya, sino de que el vivir en una misma sociedad en la que están íntimamente imbricadas por las relaciones sociales los distintos grupos, de alguna manera los hermana en intereses y lucha. Entonces el campesino ya será para el antropólogo no solamente objeto de estudio, sino compañero, camarada o hermano. El concepto que se usará no debe de preocuparnos mucho porque creo que el campesino lo escogerá.

COMO LLEGO LA ANTROPOLOGIA A LAS CIUDADES PERDIDAS

*Iñigo Aguilar M**

La antropología es una ciencia que intenta estudiar al hombre como elaborador de cultura.

Una de las huellas culturales más significativas en el transcurso de la historia de la humanidad ha sido las edificaciones que han permitido, de una u otra manera, proteger al hombre del medio ambiente.

En torno a la habitación primero y al conjunto de habitaciones después, se ha desarrollado una alta proporción de los estudios conocidos como antropológicos.

El tipo de economía se ha convertido en el parteaguas de la clasificación; tanto de las sociedades rurales, como de las urbanas.

La ciudad, como tema de preocupación antropológico, es una constante en el desarrollo de la disciplina; así, se contempla a la ciudad prehispánica, y a través de sus restos, se tratan de establecer las características de las relaciones sociales que mantenían los hombres que las construyeron y las habitaron.

La intriga, la desaparición de la ciudad indígena y el proceso de creación de la novohispana. Se interesa por establecer la dinámica de la ciu

* PEI-INAH.

dad colonial; centro, eje, de las relaciones de dominación y explotación de un campo siempre ordenado de las necesidades de la ciudad y de la metrópoli. La antropología urbana estudia a la ciudad del siglo XIX en su aparente dormir, en su violento despertar a la industrialización, y la ciudad industrial acapara los beneficios del nuevo tipo de desarrollo. Valor, plusvalor y explotación se concentran en la ciudad.

En el mundo actual la ciudad representa el centro de poder y de control, ya sea que ella esté situada en el centro hegemónico o en la periferia del sistema económico; aunque el trabajo que realiza sea, en aquella, para su desarrollo, y en ésta; sólo para el desarrollo de su mayor dependencia; es decir, para hacer cada vez más rentable el capital del centro hegemónico.

Las diferencias entre pobreza y riqueza sólo caven dentro de parámetros dantescos, el acceso a los beneficios creados por el avance de la humanidad sólo se hace presente en ciertos sectores de la sociedad, en cambio, el costo social, económico y cultural lo pagan los grandes sectores de esa sociedad.

Ante esta dicotomía, la antropología, como lo ha hecho a lo largo de su desarrollo, opta por el estudio del dominado, del explotado, del diferente, y sólo para situarse de nuevo ante la alternativa: o al servicio del dominante para conocer y explotar más y mejor; o con el dominado, para conocer el camino de la liberación.

La antropología urbana se encuentra de lleno frente a su campo de acción: los pobres, su cultura y sus problemas derivados de la vida en aglomeración.

Al efectuar el análisis de la distribución, equipamiento y destino del espacio en la ciudad capitalista, es posible apreciar una gran diversidad de respuestas, que hablan de la amplia variedad de los recursos aplicados a sus diferentes sectores.

El suelo dentro de la ciudad representa un bien de uso, ya que todas las personas que acuden a las ciudades se ven obligadas a ocupar en el

espacio, pero además se requiere de un sitio en donde protegerse del medio e interactuar familiarmente. La vivienda es una necesidad básica.

El espacio urbano tiene además un valor de cambio, es una mercancía, y como tal está sujeta a un proceso de producción y de apropiación; pero, no obstante que las ciudades de América Latina participan del modo de producción capitalista y de los beneficios de la revolución industrial, el espacio urbano no se constituye totalmente bajo las condiciones sociales y técnicas, propias de dicho modo de producción, ya que en las ciudades o países dependientes ven disminuidos sus recursos, y por lo tanto, no pueden en gran parte no quieren proveer y prever los recursos de habitación y de servicio urbanos a toda la población que aspira a ellos. Es por ello que los pobres han aportado soluciones alternas a los problemas que plantea la vida en aglomeración y a su no plena participación en el ciclo productivo característico de la ciudad capitalista.

Los pobres hacen posible su sobrevivencia en medios considerados no aptos para la vida en aglomeración y con técnicas que se basan sólo en la energía del hombre; así en pleno periodo postindustrial y capitalista, se tienen asentamientos para grandes concentraciones humanas que han sido diseñados sin otro conocimiento sistematizado que la apreciación visual que cada uno de sus habitantes tiene de la ciudad, y sin más herramientas que las manuales.

La ciudad perdida es parte del espacio urbano que se construye a partir de las consecuencias sociales y económicas que genera el desarrollo del capitalismo, pero a cargo y costo de los pobres de la ciudad.

La antropología descubre el papel que desempeñan los pobres en la construcción de la ciudad; no son un estorbo, no es una respuesta equivocada, no es signo de decadencia, es de nuevo la bifurcación del camino: o se estudia la manera de complementar científicamente la respuesta espontánea, o se busca el camino de abarcar con este resquicio y se intentan “cinturones verdes” que tengan alejados a los pobres, o mejor

aún, se construyen muros, de orgullosa factura nacional, que impidan ver y oler la pobreza.

La expresión clásica de los marginados de la traza urbana se da a través de la tenencia “ilegal” de la tierra donde construyen, con él y en el desecho urbano, su hábitat: la ciudad perdida.

Sin embargo la ciudad capitalista ha encontrado la forma de apropiarse de este recurso al “legalizar” la tenencia de la tierra, es decir, al convertirla en mercancía y al lanzarla al mercado.

Una vez más la opción: o se cierran los caminos de la “legalización” y se sigue indefinidamente sin contar con los “servicios urbanos” y en las cambiantes manos del líder, sea cual sea su color, o se acepta la “regularización”, que significa la posibilidad de obtener servicios urbanos, pero también la de ser despojado por la vía de los impuestos, entregando así la plusvalía producida, para recomenzar el ciclo de otro punto del espacio.

Las condiciones de vida de los pobres han llevado al planteamiento, que es de nuevo una disyuntiva: o disminución de la pobreza o disminución de los pobres.

La incertidumbre económica, en las diversas sociedades, ha recibido diferentes respuestas culturales a través del tiempo. El desarrollo de las fuerzas productivas y la factibilidad de acumulación, que determina la posibilidad de contar con una seguridad social, han estado relacionadas históricamente con las formaciones socioeconómicas en que se han producido.

La evolución de la seguridad social, vista a través del análisis de los recursos propios de que se vale cada sociedad para lograr esta, presenta dos fases: en la primera, la sociedad se preocupa por asegurar la subsistencia de todos sus miembros, dirigiendo su atención básicamente a la alimentación; para ello, se desarrolla un sistema de acumulación y distribución que permita la sobrevivencia del grupo. En la segunda fase, es decir, a partir de la revolución industrial, la seguridad social se di-

rige preferentemente hacia la población económicamente activa: se regulan las condiciones en que se desempeña el trabajo y se trata de garantizar mejores niveles de vida para la familia del obrero, se mejoran sus condiciones de subsistencia, se crea el derecho de jubilación, el servicio médico, el descanso, la seguridad en el trabajo, etcétera, que tratan de terminar con la incertidumbre económica y con sus consecuencias, y sobre todo, reproducen la fuerza de trabajo, es decir, permiten que el obrero llegue a la edad de reproducción, con lo cual se asegura la renovación de la mano de obra.

Sin embargo, la posición del obrero se convierte, en los países dependientes, en privilegiada; sobran las personas que engrosan las filas de los subempleados y desempleados, por lo tanto, no tienen acceso a una seguridad social que avale su sobrevivencia.

En la sociedad actual, los efectos de la aparente sobrepoblación de los países dependientes intentan ser solucionados por los países dominadores, no con la promoción de la seguridad social en favor de los oprimidos, donde el número de hijos se convierte en la única posibilidad de asegurar la sobrevivencia de la familia y la vejez de los padres, sino que el control natal se plantea como la solución para alcanzar la plena seguridad social y el anhelado desarrollo.

Así, las instituciones estatales en servicios sociales se ocupan, en las ciudades perdidas y entre la masa de desempleados, de promover el control natal como vía de la justicia económica. Sin embargo, el derecho al trabajo no es contemplado como la parte fundamental de esa seguridad social.

Mientras no exista el derecho pleno al trabajo, la seguridad social sólo será un medio inútil para acabar con los pobres.

En tanto, la descapitalización constante del país y la necesidad de contar con un ejército industrial de reserva, que permita abatir los costos de la mano de obra y por consiguiente, elevar las ganancias del capital, evitan la integración al sistema productivo de toda población que aspira a ello.

Los habitantes de la ciudad perdida se han tenido que organizar para hacer posible su sobrevivencia en una sociedad que se caracteriza por la dependencia, en donde la acumulación y aplicación de conocimientos, de capital y de represión es desigual.

Así, la invasión, la consolidación y el desarrollo de la nueva colonia se basa en la fuerte relación social con los parientes y amigos que participan en la formación del nuevo asentamiento. Cada familia se integra a un pequeño grupo formado con un mínimo de tres familias, dentro del cual cooperan y se distribuyen las actividades a realizar, como puede ser: la construcción de las habitaciones, el cuidado de los niños, la gestión de trámites ante las autoridades y la defensa de sus posesiones, ya sea a grupos vecinos, a nuevos invasores, o a las acciones de las autoridades.

Se ha observado que las actividades de organización social de la ciudad perdida giran, en gran medida, al rededor de la mujer madre de familia. Tanto en el hogar, en donde se encarga de administrar los ingresos, de ahorrar para hacer los gastos de emergencia, de dirigir la construcción de la habitación y de mediar en los problemas surgidos dentro de la familia; como en la colonia, donde defiende junto con otras mujeres su lote, apoya las peticiones de introducción de servicios, efectúa la invasión en favor de otras familias y está enterada de los problemas de los vecinos.

En toda ciudad perdida con problemas de tenencia de la tierra o con ausencia de servicios, no pueden faltar los líderes, quienes por lo general, además de representar a la comunidad, son también portadores de los intereses externos, lo que, con mayor frecuencia, corresponden a los partidos políticos y a los especuladores urbanos.

Todo líder que quiera permanecer como tal, debe efectuar una serie de actos de malabarismo político, para conciliar los intereses de los primeros habitantes con los de los que sucesivamente van llegando: los intereses de la comunidad con los de los grupos externos; debe además, equilibrar su indispensable eficacia, con la permanente existencia de problemas que le permitan seguir ejerciendo su liderazgo.

Por su parte, el gobierno de la urbe tiene un papel importante en la conformación de la ciudad perdida, pero su papel recorre todas las caracterizaciones de la puesta en escena; así, puede ser el promotor directo de la invasión o el encargado de efectuar el desalojo; puede subvencionar a los líderes de la ciudad perdida o enviarlos a la cárcel; puede dotar de servicios o impedir durante años su introducción; puede asesorar la regulación legal de la tenencia de la tierra o impedirla a toda costa; puede cobrar altos impuestos sin proporcionar ningún tipo de servicio o puede dotar de todos los servicios sin cobrar impuestos. En fin, todo depende de la génesis de la ciudad perdida: si fue promovida por el gobierno, ya sea como parte de su política de atracción de la población, o como negocio de algunos de sus funcionarios, contará con la ayuda gubernamental; en cambio, si fue promovida de manera independiente o sigue una práctica política contraria a los intereses del gobierno o del capital, encontrará toda clase de obstáculos para su consolidación y desarrollo.

En este contexto se encuentra al antropólogo y a la antropología realizando, con el pago del Estado, la disecación de la ciudad perdida, de los pobres, de su cultura y de sus problemas. Con la observación participante de por medio, se entera de la vida de sus habitantes. Información que después vaciará, según su impecable marco teórico, en un informe de variado tamaño; con recomendaciones y sugerencias, que al momento de su publicación podrán ser usadas para resolver el problema; o esperará la realización de una reunión científica para exponer los resultados de sus investigaciones.

Pero en todo momento, según la división social del trabajo le obligue, se encuentra lejos de la aplicación práctica, o de los prácticos que interpretan su trabajo para la transformación de la ciudad.

EL TALLER DE SALUD:

Una experiencia personal en el campo de la antropología aplicada

*Raquel Bialik**

Hace alrededor de tres años, al estar recibiendo uno de los más altos reconocimientos otorgados a renombrados antropólogos, por su estudio y dedicación, el afamado antropólogo Sir Raymond Firth discurría en Edimburgo, Escocia, acerca de cuan paciente y frustrante debe ser la labor de todo aquel antropólogo que aplica la ciencia; que no se conforma con ser un mero observador objetivo de la realidad sino que participa e incide en propiciar el cambio, habla de los constantes fracasos y de las barreras inherentes a este proceso.

¿Pero, qué, acaso, nos preguntamos, no es más frustrante aún, el dedicar años a la investigación científica, tener el contacto directo con comunidades enteras y compartir sus estilos de vida, el poseer los conocimientos y las herramientas necesarias, difundir y acrecentar dicho conocimiento, ser capaces de establecer diagnósticos de la realidad social, aportar sugerencias realistas para corregir situaciones y, con todo ello,

* Coordinadora del Taller de Salud, Subdirectora de Sociología Ambiental, Subsecretaría de Mejoramiento del Ambiente, S.S.A

quedarse como mero espectador? y, ¿todavía más frustrante, otorgar esta “cápsula informativa” que poseemos para que “otros” -sean estos políticos en sus más diversas modalidades, como líderes, técnicos, administradores, etc.; o bien grupos de religiosos, o agrupaciones de voluntarios nacionales o extranjeros de la más diversa índole- que sean ellos quienes lleven a la práctica nuestras disposiciones o, poniéndonos más modestos, nuestras sugerencias, y viviendo tantas veces -si es que acaso no queda archivado como “un reporte más”- como se manipula la información (y con ella a la población), cómo se alteran los mecanismos de acción para beneficio de todos menos de aquellos para los que la actuación misma fue originalmente planteada? ¡Eso sí que produce una *verdadera frustración profesional!*

Con una trayectoria dentro de la antropología médica y con diez años de investigación interdisciplinaria en una compleja zona urbana del Distrito Federal -el barrio de Tepito- empecé a querer -ya que siempre he pensado que países como México no pueden darse el lujo de pasarse los lustros haciendo elucubraciones filosóficas acerca de sus problemas, ni tampoco replicando modelos ajenos para resolver dichos problemas- llevar a la práctica un programa que generé partiendo de una vasta información donde se había recopilado data sobre los problemas y necesidades reales de dicha población.

Dicho programa era holista: pretendía proporcionar salud integral a las familias locales. Y, si captan ustedes la magnitud de lo que teníamos en mente, se darán cuenta que la empresa no era nada fácil; que pretendíamos abarcar desde la etapa pre y peri-natal hasta los ancianos; que nuestro concepto de salud integral no se limitaba a los aspectos biológicos, y que la población seleccionada no era de fácil acceso.

Estaba perfectamente consciente que para llevar a cabo el programa, tenía que hacerlo dentro de algún marco institucional y, más aún, inter-institucional, ya que el bienestar social rebasa las funciones de cualquier institución.

Se dice, y nosotros también así lo pensamos, que una imagen habla más que mil palabras, así que permítanme mostrarles rápidamente,

primero, algunas imágenes que los situé dentro de Tepito, entre las viviendas, sus actividades rutinarias, en una palabra, que atisben ustedes parte de la vida del tepiteño y, a partir de esta secuencia, mostrarles imágenes dentro del Taller de Salud, que fue el programa que inicié hace tres años y que sigue aún vigente, ya no bajo mi dirección, habiendo sobrevivido a “imponderables” como el cambio político sexenal, ataques por parte de la prensa, etc.

Cada dato etnográfico obtenido en la fase inicial de nuestras investigaciones tiene aquí una aplicación inmediata, ya sea en la terapia seleccionada, en la participación del equipo con la comunidad receptora, en la ubicación y el propio nombre del programa, etc.

Pero veamos mejor en que consistió el taller de salud.

El barrio de Tepito comprende al rededor de 90 manzanas en una extensión de 60 hectáreas. Cuenta con una población fija de aproximadamente 60.000 habitantes, repartida en alrededor de 10.000 viviendas. Con una densidad de población de 769 habitantes por hectárea.

Tepito cuenta también con una población flotante adicional, que en su mayoría son comerciantes -principalmente vendedores ambulantes- muchos de los cuales viven en otras zonas del Distrito Federal, pero que se desplazan diariamente a Tepito, para realizar su trabajo.

Ya que el 85% de tepiteños vive aún en vecindades, haremos la descripción de una de sus vecindades tipo.

La vecindad adopta una forma rectangular de 38 metros de ancho por 95 de largo. Está constituida por 46 viviendas, de las cuales el 83% cuenta con un cuarto y una cocina. De las 46 viviendas están rentadas 36 y, las 10 restantes se usan como basurero, gallineros, etc. Estas viviendas están distribuidas en dos pasillos y un patio central.

La única vía de acceso la constituye un zaguán de aproximadamente 5 metros de ancho por 6 de altura.

Al traspasar el zaguán, se escuchan los gritos y llantos de los niños por sus pleitos y juegos, los regañones de las madres y la música “salsa” y tropical a todo volumen.

A los lados de estos pasillos se hallan dispuestas en forma rectangular 30 viviendas.

Y en la parte interior, al final de los pasillos, se encuentra un conjunto de 16 viviendas. Recordemos que es una vecindad tipo y que, por lo mismo, puede ser cualquiera del barrio.

La vecindad cuenta con 10 lavaderos de cemento y un tanque de cemento de 2 metros por 1.50. Estos tienen usos diferentes: para lavar ropa y trastes, como toma de agua, así como para bañar a los pequeños. Constituye también el remedio para intercambiar la información y comunicación cotidianas, así como lugar de riñas y pleitos.

Existen cuatro escusados públicos, de los cuales sólo dos funcionan y se asean vertiendo cubetazos de agua.

Los materiales de los que está construido el inmueble va desde tepetate y adobe hasta ladrillo y loseta.

En general, la vecindad se mantiene un deficiente estado en cuanto a materiales y servicios.

Cuenta también con 10 tendedores que se bajan y suben para permitir el paso.

Una vivienda consta de una habitación de cuatro por cuatro que se utiliza como sala, comedor, recámara y demás. Y, una cocina que está a la entrada de la vivienda de dos por cuatro.

Consta además de un tapanco a uno y medio metros de altura y se utiliza como dormitorio o para almacenar cosas.

Esto da una imagen -aunque sea simplificada- de como es la vida dentro de Tepito, cómo se ve su gente, cómo vive, cuales son algunos de sus problemas.

Después de años de investigación, las autoridades de la Comisión de Desarrollo Urbano decidieron implementar un programa, El Taller de Salud -en el corazón mismo del barrio-, que brindase atención integral bio-psico-social a sus habitantes, promoviendo la salud, detectando patología, tratándola, rehabilitando y previniéndola.

La acepción de salud va mucho más allá del concepto biologista. El Taller de Salud tuvo como objetivo primordial, el de exponer a sus usuarios las distintas alternativas terapéuticas y vivenciales para promover el logro de su desarrollo más pleno.

El Taller se ubica en peñon #60, Col. Morelos, y abrió sus puertas a la comunidad de Tepito en mayo de 1980.

¿Por qué el nombre de taller de la salud?

Tepito es una zona donde abundan los talleres, principalmente de tablarteros, zapateros, hojalateros, por lo cual pensamos que el nombre les es familiar, entienden cómo funciona un taller -cualquiera que éste sea- y le da a nuestro programa la intención que buscamos: lo hace accesible para quien va destinado y permite que se entiendan sus propósitos. Para Tepito, como lo demuestran nuestros estudios, es condición necesaria de cualquier servicio que se pretenda dar ahí, debe estar enclavado dentro del barrio, pues, de otra manera, la gente no lo utiliza. CODEUR adecuó para el Taller una casa de seis habitaciones en el corazón mismo del barrio, lo que facilita su acceso para los usuarios del programa, permitiendo a su vez, que el equipo de trabajo pueda conocer y palpar a la población en su diario vivir.

Durante los dos primeros meses se abocó el equipo en pleno -que entonces contaba con un antropólogo (coordinador), dos psicólogos, cuatro trabajadoras sociales y un artista- a conocer la comunidad y darse a conocer, estudiarla, difundir los objetivos de su programa. De ese periodo emanan nuestras dos primeras investigaciones.

Desde un principio, toda nuestra divulgación ha sido a través de cartelones que pegamos en el exterior de nuestras instalaciones.

La gente que transita por ahí, rumbo a sus diarios quehaceres está ya acostumbrada a detenerse y leer las actividades o novedades que ofrece el Taller, como: nuevos cursos (de enfermería, cultura de belleza, puericultura, etc.), clases, boletos gratuitos o espectáculos. Hemos promovido igualmente, a través de volantes, guiones informativos creados por nuestro personal y con visitas domiciliarias, cada vez que es posible, considerando el reducido personal con el que contaba en esos momentos el Taller de Salud (además del personal antes descrito, había aumentado con dos médicos, una enfermera, un psicólogo más, una maestra de danza, una maestra de artes plásticas, una maestra de artes manuales y una secretaria).

La organización del Taller está dividida en tres áreas: el área bio-médica, el área psicológica y el área socio-recreativa.

El área bio-médica está compuesta por: Medicina General y Ginecología, siendo los encargados de ésta área un médico general comisionado por la SSA, un ginecólogo y una enfermera.

En el servicio de medicina general se da asistencia médica a todo paciente que lo solicita, siendo los principales motivos de consulta: padecimientos gastrointestinales (parasitosis), nutricionales (avitaminosis), respiratorias (amigdalitis, bronquitis, gripes) y padecimientos crónicos (como hipertensión arterial, arteriosclerosis, diabetes mellitus). En los casos necesarios, los pacientes son canalizados a instituciones especializadas.

El servicio de ginecología atiende con mayor frecuencia cervico-vaginitis, embarazos y control de la natalidad.

Otra función muy importante de ésta área es la de prevención. Esto se hace por medio de pláticas con diferentes temas de salud y cursos de primeros auxilios que se imparten a grupos de señoras de la comunidad de Tepito.

Asimismo, toda paciente atendido en el Taller de salud tiene derecho a un descuento del 50% en medicamentos, que son comprados en las farmacias asistenciales de la SSA (cuando los hay) o donados intra-muros por los mismos pacientes.

El área psicológica, con sus departamentos de psico-psicología y psicología familiar realiza psicoterapias individuales en niños y adultos, orientación y asesoría familiar, diagnóstico y tratamiento formal con interconsultas, orientación a adolescentes que presentan alteraciones de conducta y carácter, orientación sexual a parejas que lo requieran, etc.

Durante seis meses, un grupo de educadoras especiales atendió a la población infantil, coadyuvando al tratamiento de alteraciones de conducta, problemas de aprendizaje que requerían atención especial. Los resultados obtenidos son que, al cabo de tres meses, el 90% de las maestras vio una amplia mejoría en estos alumnos después del tratamiento. El 100% de sus padres los vieron mejor, después de la terapia de educación especial.

Paralelamente a estas actividades, se realizaron las investigaciones “Motivos de la depresión en la mujer tepiteña”, “La imagen paterna en el adolescente” y “Estudio comparativo entre el coeficiente de inteligencia y la edad perceptual y visomotora” generadas principalmente a partir del alto índice de defunciones atendidas en esta población.

El área socio-recreativa comprende actividades que son llevadas a cabo, muchas de ellas, en la comunidad misma. En vecindades, mediante investigación social y promoción de las actividades del Taller. En escuelas, con pláticas de orientación sobre prevención en faramacodependencia, fisiología del aparato reproductor y otros temas. Así como actividades recreativas de las que normalmente carecen.

El Taller reúne al “Club de Oro”, que es una convivencia semanal para ancianos, donde asiste un promedio de 20 de ellos, todos los viernes de 11 a 12 a.m. En dicha convivencia se adecúan para estas personas actividades tales como: ejercicios físicos, bailes, canto, declamación, dibujo, cuentos. El resultado obtenido ha sido por demás sorprendente,

pues estas reuniones han constituido para ellos una alternativa de sentirse nuevamente personas, ya que generalmente están en el casi completo abandono.

Además se han llevado a cabo salidas a distintas partes del D.F., visitas guiadas por el mismo personal del Taller, que incluyen desde menores de edad hasta los ancianitos del “Club de Oro”. Las salidas han sido al Bosque de Chapultepec, al zoológico y a otros lugares que, hasta entonces, esta población jamás había visitado.

El área recreativa comprende los talleres de danza, teatro, artes plásticas, artes manuales y gimnasia.

El taller de danza cuenta con un grupo de niñas de cinco a 10 años y otro de 11 a 15. La clase de danza es la que atrae el mayor número de alumnas, ya que ésta constituye una novedad para ellas. Aquí es donde aprenden las posibilidades de movimiento dancístico y de expresión corporal. A partir de esta actividad se ha podido notar aún modificación en sus hábitos de higiene y gusto artístico.

El taller de artes plásticas está formado por niños y niñas de 5 a 11 años. Lo que se persigue, fundamentalmente, es que los niños puedan manifestar plásticamente su mundo y permitir la exposición de sus ideas.

En la clase de teatro, lo que se busca es desarrollar en forma íntegra las posibilidades de expresión corporal, proyección de voz y manejo de ideas.

La clase de artes manuales cuenta con una maestra sumamente dinámica de la misma comunidad. Asisten regularmente alrededor de 40 alumnas, en su mayoría señoras entre 20 y 40 años de edad. Casi todas viven en Tepito, aunque algunas de ellas se desplazan desde sitios muy alejados para tomar su clase.

La mayoría de las alumnas nunca habían hecho trabajos manuales y se sentían casi incapaces de hacerlo; pero, después de un par de clases

se dan cuenta que sus posibilidades son muchas. Los trabajos que realizan son en su mayoría sencillos y rápidos de terminar. Utilizan materiales como: chaquiras, migajón, peluche, alambre, etc.

Con sus trabajos terminados, el 75% los utiliza para decorar su vivienda y para regalarlos. Unas cuantas han empezado ya a venderlos. La familia se siente muy satisfecha y orgullosa de ver a la señora ocupada, productiva y creativa. Dedicar, por lo general, las tardes o por lo menos dos horas diarias para realizar sus trabajos manuales y sienten gran satisfacción y tranquilidad al estarlos haciendo y, sobre todo, al verlos terminados.

La clase ha hecho que estas personas tengan una imagen de auto-valoría mucho más elevada; ha permitido que convivan de cerca con otras señoras y, a muy corto plazo, les ha dado su oficio, además de una distracción positiva que las hace sentir mucho mejor.

La clase de gimnasia se lleva a cabo dos veces por semana, con una asistencia promedio de 10 personas. Además, las señoras vienen por su cuenta diariamente a hacer sus ejercicios dentro de nuestras instalaciones. A partir de su clase, se ven y se sienten mejor, ya que han aprendido a relajarse física y mentalmente.

En síntesis, el trabajo del Taller de Salud y, por consiguiente sus resultados, van más allá de una mera cuantificación.

La aceptación que tiene dentro de la comunidad es cada vez mayor, así como la confianza que deposita la población en su personal.

El personal del Taller es reconocido y buscado para desempeñar cargos en acciones comunitarias (como jurados en eventos socio-culturales locales, etc.); se nos pide asesoría técnica en distintos ámbitos -médico, jurídico, escolar- y colaboramos con otras instituciones no duplicando funciones sino canalizando a nuestros receptores a las instituciones pertinentes.

Formamos parte de la vida diaria de un grupo, cada vez mayor, de tepiteños.

Hacemos un reconocimiento público a las instituciones que de una manera u otra apoyaron nuestro programa:

- Colegio de Bachilleres, con sus brigadas estudiantiles de teatro.
- SSA, comisionando ininterrumpidamente médicos, así como la franquicia del 50 % de descuento en los medicamentos.
- Fonapas, quien proporcionó periódicamente boletos gratuitos para que la comunidad de Tepito asistiera a eventos artísticos.
- ISSSTE, con residentes y brigadas médicas que apoyaron acciones específicas (atención de brotes epidémicos en recintos escolares, pláticas preventivas).
- ANUIES, con la donación de sus publicaciones, formando bibliotecas domésticas.
- La Normal de Especialización, con sus pasantes en servicio social, atendiendo problemas de educación especial en esta población.
- SEP, con su donación de las colecciones “Colibrí” y “Como Hacer Mejor”.
- El contenido específico y la explicación de cada una de las áreas contempladas por el Taller podrán ser abordadas en cualquier otra ocasión, para aquellos de ustedes que aún no conocían este programa.

Por razones de tiempo, permítaseme únicamente mencionar que durante los años de mi instancia en el Taller, llevamos a cabo localmente más de 10.000 acciones. La labor para que la comunidad entendiera lo que ahí estaba sucediendo fue lenta pero sólida.

El programa fue evaluado por expertos nacionales e internacionales del sector salud, como exitoso; pero el verdadero resultado y el cambio

que empezó a gestarse en entonces y que con el paso del tiempo, se consolidó cada vez más, está aún por valorarse.

Creemos en la auto-gestión. Preparamos personal local para llevar a cabo las funciones; ahora le toca a dicha población tomar la palabra primero, evaluando qué significó para ésta el haber acogido el programa y, después, modificar y continuar las acciones.

Cede la palabra a la señora Julita, vecina del Taller de Salud, ubicado en Peñon # 60, colonia Morelos, residente en ella en el corazón del barrio de Tepito. Pido que nos presente su experiencia, al igual que doña Ema, representante prototipo de toda esta comunidad; ambas fueron receptoras directas de varias de nuestras acciones; le pido, pues, que comparta esta experiencia con todos nosotros, que evalúe y señale los aciertos y los errores. ¿Qué representó para ella y para dicha comunidad la injerencia de un antropólogo dentro de sus formas de vida y pensamiento?

Siempre hemos pensado que para conocer a cualquier comunidad, se debe ir a ella. En este caso, estamos trayendo representantes de la comunidad hasta este digno foro, no sin dejar de sentir, que sigue siendo asimétrica dicha acción.

Gracias, otra vez Julita, por acceder a “jugar” bajo “nuestras reglas de juego”.

También quiero ceder la palabra a uno de los líderes comunitarios formales de Tepito, el señor Alfonso Hernández, a quién agradezco su presencia en este encuentro, para que no nos de su punto de vista y tratar de entender -aunque sea tan a posteriori- el por qué de su postura durante nuestra participación en el barrio de Tepito.

BIBLIOGRAFIA

BIALIK, R. Y Cols.

1980 “*La del 69: Estudio de una vecindad en el barrio de Tepito*”. Mecanoescrito, CE MESAM.

BIALIK, R.

1980 “*Un enfoque antropológico para el estudio bio-psico-so-cial de los habitantes de la vecindad de Tepito*”, Cuadernos Científicos de, CEMESAM, vol 11.

1981 Programa del Taller de Salud. *Mecanoescrito*. Comisión de Desarrollo Urbano, México.

COMENTARIOS AL TALLER DE SALUD DE TEPITO

*Julia Hernández Mendieta**

Yo tengo realmente poco tiempo de haber llegado al barrio de Tepito, casi nací junto con el Taller. Era mi paso para la escuela y vi un letrero que decía: Taller de Salud, no sabía ni qué era. Pero vi un letrero muy atractivo que decía gimnasio para señoras. Pasé y vi y encontré a la antropóloga Raquel Bialik, la cual me invitó a participar en la clase de gimnasia. Eramos aproximadamente dos o tres alumnas, había veces que era la única alumna, pero no por eso dejábamos de tener clase. La maestra agarraba y decía: es usted la única, perfecto, cámbiese y empezamos en un momento. Posteriormente empezamos a conversar ella y yo, y le dije que yo tenía alguna experiencia en actividades manuales. Yo había trabajado anteriormente en el Seguro Social dando clases. Entonces ella me invitó a participar al Taller, lo cual acepté con bastante gusto. El problema principal que se presentó fue el económico, de que no me podía contratar. Le dije de que no había problema por eso, porque estaba dispuesta a colaborar con ellas. Empecé mi clase con un grupo de diez señoras. Empezamos a trabajar en cosas bastante sencillitas para un día del niño. Vimos que esto funcionaba bien. Yo he tenido bastantes tropiezos y bastantes aciertos dentro de la clase. Calculo que aproximadamente han pasado por mi aula alrededor de 300 señoras.

*Maestra de artes y oficios

Normalmente son grupos de 20-25 personas y hubo una época que tuve 50 personas, cosa que por un lado fue bastante bueno, pero por otro no, porque el local es bastante pequeño, y no contamos con el mobiliario necesario. No por eso dejan las señoras de ir, incluso trabajábamos en el suelo, donde se sentaban a hacer sus cosas. Yo he visto con bastante gusto que las señoras han respondido muchísimo, en cosas manuales me han dado bastante satisfacciones puesto que ya se han presentado muchas exposiciones fuera del barrio y que han quedado bastante bien. No sólo en ese aspecto, sino que a ellas les ha servido muchísimo de terapia. Puesto que la mayoría de señoras del barrio nunca salen, o sea que son personas que simplemente están marginadas al hogar, no tienen ninguna otra ocupación más que la de atender su casa y es todo. Incluso para las clases de danza yo llegué a invitar a muchísimas personas que vivían dentro de la misma unidad mía y no aceptaron porque sus esposos no les permiten y mucho menos tener ese tipo de actividades que no corresponden a las señoras. La clase de artesanía fue una cosa muy diferente, puesto que eran cosas que les iba a servir para su hogar y sí les permiten ir. Allí, los psicólogos periódicamente dan pláticas y canalizamos a las señoras que tienen problemas. Yo ya tengo dos años y medio dentro del Taller, ahorita sigue funcionando, pertenecemos a otra organización, pero el proyecto original sigue vigente y seguimos trabajando. Tengo ya a mi cargo, el “Club de Oro”, que es un grupo de 38 ancianitos; los pongo a cantar, a bailar, incluso el día del niño organizamos una fiesta para los niños que fueron en alguna época, en donde los pusimos a jugar juegos de niños. Si ustedes tienen oportunidad una vez, los invito a que asistan al Taller y vayan a alguna de nuestras reuniones, para que vean la cara de felicidad de todas esas personas, y yo creo que allí está el resultado del proyecto del Taller. Trabajamos con muchos problemas, incluso llegaron meses en que ni siquiera contábamos con una persona que nos barriera el Taller. Nosotros le hemos hecho a todo, barrer, trapear, pero no por eso hemos dejado al Taller. Ahora somos aproximadamente diez personas, el proyecto sigue y a desfilado muchísima gente por el Taller.

Ema Reina Hernández

Es la primera vez que me presento en una cosa de estas; les pido que me perdonen por mi manera de expresarme. Lo único que me hizo acercarme al Taller fue la maestra, al atraerme con su cariño, con su modo de tratarnos y es por eso que tenemos el cariño al Taller, porque padecía muchas depresiones y muchas enfermedades, y respecto a eso, las superé porque iba a las terapias a los psicólogos. A la fecha sigo yendo, porque es como un agradecimiento, a donde me guiaron, a donde me siento bastante feliz, porque yo tengo hijos, nietos y a todos les he encaminado y ahora ven la manera de salir adelante, porque buscan trabajos, pues en el progreso y nada más lo hacemos por lo que ella nos puso. Todo mi barrio no queremos que desaparezca eso, por eso es por lo que la maestra hizo favor de invitarme. Es todo lo que puedo decirles por el momento porque jamás había hablado ante tantas personas.

Alfonso Hernández

La experiencia que tuvimos con el Taller de Salud para nosotros fue interesante, considerando lo siguiente: Tepito es un barrio de inquilinato central, es un barrio que ha sobrevivido gracias a que ha conservado sus propias formas de trabajo y de vida. De los habitantes del barrio, el 85% dependen social, económica y culturalmente de Tepito. Al barrio le ha jodido mucho esa teoría de la marginalidad que lo señala como uno de los prototipos o ejemplos clásicos de la marginalidad, del inquilinato central. Oscar Lewis empieza todo este correteo de la marginalidad urbana.

Tepito es un barrio que tiene un antecedente prehispánico: que no se incluyó en la traza de Cortés, que fue el primer barrio indígena con ca-

racterísticas urbanas marginales, que es el lugar donde fue hecho prisionero Cuauhtémoc, y donde hay una plaza que se llama: “aquí comenzó la esclavitud”: Plaza de la Concepción Tequipeuca. Al convertirse en el primer barrio indígena, con características urbanas marginales, en la orilla de lo que era entonces la ciudad, toma su configuración actual cuando la gente viene a la capirucha buscando su triunfo en la Revolución y se encuentra esas vecindades y mesones que son las vecindades de hoy. Desde entonces, el barrio sobrevive gracias a formas de trabajo y vida propias. Nosotros consideramos que el barrio ya dejó de ser un problema de marginación y miseria y lo sostenemos. Obviamente, quien maneja términos académicos o conoce todo el argot de la fayuca cultural, en lo que se refiere a nosotros, las ciencias sociales en el tratamiento que le han dado Tepito, lo han convertido en ciencia de la pendejedad humana, y el Taller de Salud nos trató como desvelados sociales, y no es cierto que seamos eso. El enfrentamiento fuerte con el Taller de Salud fue por lo siguiente: el Taller formaba parte de un programa de vivienda en el barrio; a partir del año ‘72 se trata de darle vivienda nueva al barrio, nos iba a enseñar a vivir dignamente, nos iba a mostrar áreas comunitarias nuevas, limpias, higiénicas, ventiladas, pero no fue así. La primera etapa del Plan Tepito, “Los Palomares” es un gran fracaso de vivienda del Estado. Participábamos en la búsqueda de más soluciones, llegamos a la segunda etapa del Plan Tepito, que es “La Fortaleza”: un conjunto de 176 viviendas, ¡otro fracaso! El resultado del recorrido institucional que hizo este programa de vivienda es que, en 10 años dirigieron el Plan de Tepito doce organismos del Estado. Destruyeron 1900 viviendas y restituyeron a cambio 656.

En estas circunstancias, obviamente al presentarse un Taller de Salud, le tocó un papel difícil.

Sobre todo cuando nos enteramos que, por ejemplo, uno de los aspectos era el de desarrollar. Raquel Bialik señalaba el desencanto que sufrimos por las clases de ballet o de gimnasia, ¡la mojiganga!, cuando nosotros lo que queríamos aprender era el “changirongo”. Se pretendió inventariar, catalogar vicios de comportamiento social. Los vicios de comportamiento social en Tepito pueden ser una actitud de expresión

soez para defenderse del extraño. Y nos asustó saber que se estaban catalogando. Vicios de comportamiento social que podían ser desde comer migas porque se hacen con pan descompuesto o porque decimos muchas groserías, o porque formamos parte del sector informal de la sociedad, informal en los horarios de trabajo, en los ingresos, porque no estamos dentro del esquema; y sí nos empezó a preocupar bastante.

Nosotros también hicimos una evaluación a nivel nacional e internacional tanto del Plan Tepito como de la presencia del programa de vivienda. Desarrollamos un plan de mejoramiento para el barrio de Tepito que en el año '81 obtuvo en premio UNESCO, en el Congreso Internacional de Arquitectura en Varsovia. En el año '80 expusimos en el Centro Georges Pompidou, en la Bienal de Arquitectura, un planteamiento para salvar al barrio de Tepito junto con otros barrios del mundo. En el mes de abril de este año, en la Biblioteca Nacional Pública de París, expusimos una muestra gráfica del planteamiento teórico que desarrollan los "Ñeros de Tepito".

Quisiera explicar lo de "ñeros", porque es un tepiteño ya más forjado, que a seguido o superado etapas de existencia fundamentales. Obviamente, si analizamos a ese ñero con un parámetro académico, como el que rige en las ciencias sociales, pues lo van a joder y van a decir que es marciano, por ejemplo. Pero resulta que los ñeros de Tepito hemos seguido un proceso, porque dejamos de ser indigestos para convertirnos en campiranos; dejamos de ser campiranos para convertirnos en urbanos marginados y dejamos de ser urbanos marginados para convertirnos en ñeros. Y allí estamos, a ocho calles del Zócalo, sobreviviendo, después de que Tepito es la consecuencia de la historia social de México; después de que ser tepiteño era un peyorativo para diferenciarnos de los demás habitantes de la ciudad; después de que supimos que así como México es el Tepito del mundo, Tepito es la síntesis de lo que somos como mexicanos. Y si algún día todo lo usado que llega a México, le pasara lo que lo pasa en Tepito, que se transforma, se repara, se remienda, se parcha, y va nuez otra vez.

En Tepito si hay fayuca, pero no hay fayuca ni consumo de fayuca cultural; pensamos que el ñero sintetiza muchas posibilidades del mexicano de ahorita. Y no es el único lugar de la ciudad en donde hay ñeros.

Defendiendo nuestro barrio, una de las etapas en la que más aprendimos, fue esta etapa difícil de confrontación con el Taller de Salud. Sabemos que el nombre de Taller era porque los talleres en Tepito son muy comunes, pero que gancho cuando a un ser humano se le manda a un taller. Entonces allí había ya una diferencia, y como los tepiteños consideramos que tenemos mucha catego y calidad humana, pues al Taller lo satanisamos y lo convertimos en un centro de balconeo: “¿ándale cabrón, con que nos anda balconeoando verdad?”, “no, nomás pasaba yo por aquí”.

En Tepito, en el grupo “Tepito Arte Acá” y en “Ñero en la Cultura” así como en Tepito se reparan muchas cosas, nos dio por reparar la cultura y el arte. Lástima que no sabíamos que había chance de pasar audiovisuales, porque teníamos un safari en Tepito de rechupete. Pensamos que es importante que se sienta el fenómeno de Tepito, ¿qué pasa con un barrio en el centro de la ciudad que tiene una economía propia, que tiene una forma de ser? En Tepito somos cultura, la cultura es como somos y el arte es como sentimos. Y en Tepito no se ha olvidado que las manos son las principales herramientas. El 85% de sus habitantes dependen económicamente de Tepito, porque han aprendido a transformar, a parchar, a remendar todo lo que llega y lo consumen otras gentes más jodidas que los que vivimos en Tepito.

Se habla de que estamos en época de crisis económica pero a los tepiteños no nos ha llegado esa crisis, porque siempre la hemos vivido. Ustedes saben que obviamente una crisis económica como esta golpea más fuerte a los sectores de las clase media porque dependen más del capital, del consumismo y de la estructura formal; pero allá no, allá se da otra cosa. Lo mismo sucede con las formas de ser, de trabajar y de estar. Ahora sí que, como quien dice, le querían vender chiles a Clemen-

te Jacques, pos no. Sabemos que la antropología social pudo habernos servido para estructurar y señalar las riquezas, de mostrar que toda esa teoría de la marginalidad hay que subvertirla, y que la cultura de la pobreza es muy rica en muchas cosas que no se dan en otros estratos sociales o económicos. Sabemos que el antropólogo social es un especialista, que es desoído por la autoridad política o por quien tiene el mando, y que muchas veces cuando su diagnóstico es acertado, por muy acertado que sea, va en contra de una política de vivienda en este caso, del barrio de Tepito y que falta ese reconocimiento al análisis que hace de un problema. Entonces, pos como sabíamos que de antemano la Comisión de Desarrollo Urbano iba a desoír todos los planteamientos e investigaciones de campo que hiciera el Taller de Salud, pues entonces pensamos que no era un enemigo muy poderoso a vencer, y nos obstinamos en discutir con los cuadros técnicos que desarrollaban el programa de vivienda. El Taller de Salud planteaba que había que barrer las calles, que había que recoger la basura, que vivíamos en condiciones de insalubridad tremendas. Ya entendimos también los parámetros de los índices de hacinamiento y promiscuidad, y que estar arriba o abajo de estos índices es para joder también, porque aunque sean parámetros internacionales, los mínimos de bienestar, la neta pues quien sabe, yo creo que solo diosito podría decir “así está bien”, no uno. Pero ya entendimos que todos esos parámetros y los índices de promiscuidad y todo eso es que “están ustedes re-jodidos”, tantas personas por cuarto y de pilón el tapanco.

Nosotros desarrollamos un método de análisis que nos permitió entender lo que estábamos defendiendo era la vivienda, y la vivienda que está dentro de la vivienda que es el tapanco, y el patio, porque el patio en Tepito ya se convirtió en una población de la vivienda, y la calle que es una prolongación del patio y como trabajamos en la vivienda, en el patio y en la calle, estamos defendiendo todo, porque todo eso tiene un uso espacial. Cuando empezamos a plantear con los arquitectos, los psicólogos, los antropólogos, que en Tepito se daba un fenómeno de cultura, pues no creían, ¿dónde los peladitos de Tepito íbamos a ser cultos? Entonces empezamos a señalar que sí, y cuando supimos que no-

sotros podíamos plantear una utilización mejor del uso del espacio, que no vivimos en ningún otro de los programas habitacionales de vivienda nueva para el barrio, supimos que los conjuntos habitacionales servían para separar las funciones de la vida comunitaria y que los viejos patios de vecindad ya no estaban y que la integración comunitaria tampoco se daba en la vivienda nueva. Entonces, pues, paramos el plan, y éste se canceló.

Estamos porque se le dé el reconocimiento a una arquitectura que no hicimos nosotros, pero que la vivienda cotidiana nos demostró que funciona. Queremos que se le devuelva a la vecindad su dignidad urbana, que nos den chance de seguir viviendo en vecindades, no como las que vieron allí; se están renovando, se están remodelando, se están haciendo proposiciones para mejorarlas. Pero sí era importante que se entendiera que muchas de las actitudes que se dan en barrios como Tepito, Santa Julia, La Valle Gómez, Netza, Dos de Octubre, todo lo que se considera urbano, marginado, ¡pues caray! sino fuera por esos vicios de comportamiento social no estaríamos aquí, ya nos hubieran jodido, de veras. Han sido los únicos chances que hemos tenido para sobrevivir. Un barrio, Tepito, le está demostrando a la ciudad y al país la posibilidad de ser menos dependientes, porque toda la población flotante, aparte de que Tepito es un lugar de trabajo, también es un lugar que abastece de objetos verdaderamente necesarios a gente de la periferia o del centro de la ciudad. Competimos con el comercio organizado del centro, competimos en mano de obra con muchas empresas que fabrican planchas y que en Tepito se reconstruyen. Será importante que un antropólogo social no llegue a lugares como Tepito en papel de hojalatero social. Pensamos que la labor es más suave, que hay niveles de comunicación y que se entiende que esa persona tiene -por muy jodido que esté- una catego de ser humano y que eso hay que reconocerlo. Había que darle las gracias de que, a pesar de vivir en esas condiciones tan gachas (ser tepiteño no es fácil, como tampoco ser de Netza) no somos peores, y que se dan verdaderas demostraciones de calidad y catego humana, a pesar de estar en medios tan hostiles y tan difíciles.

Yo quisiera terminar señalando esto: el conecte que hemos tenido con gente que maneja las ciencias sociales, la antropología, todo eso, quizá por la formación, la bibliografía o el enfoque, casi siempre nos remite a aquellos, a Occidente o a patrones que no corresponden a nuestra realidad. Pero nosotros pensamos que en el planteamiento que estamos haciendo ahorita serviría, y ese es el corolario de nuestra exposición en la Biblioteca Nacional Pública en Francia, de que la filosofía, el planteamiento de “Tepito Arte Acá” puede salvar a todos los Tepitos del mundo. Hay que entender que, a lo mejor a la mera hora, todos somos Tepito, porque también estamos marginados social, cultural y económicamente. Daniel Manrique ha investigado mucho, también a propósito de lo que es el barrio. La última experiencia de compromiso con nuestro barrio nos la dio el Ministerio de Cultura Francés, que nos invita a confrontar experiencias con un grupo similar al nuestro, que surge en los suburbios de la ciudad de Lyon. Vienen tres meses a Tepito, llegan a fin de mes, después nosotros vamos tres meses a los suburbios de Francia a intercambiar experiencias. Estamos obviamente tratando de hacer un buen papel en este intercambio que nos ofrecen, y en el que vamos a vertir toda la experiencia que hemos acumulado durante los últimos doce años definiendo a Tepito.

LA ANTROPOLOGIA METIDA CON OBREROS

*Augusto Urteaga**

Los obreros son sujeto y objeto de investigación muy reciente en México; como quehacer profesional no podríamos pasar de ilustrar más allá de la última década.

Es obvio que hay excepciones, individuales e inspiraciones disímiles: tal vez éstas últimas tengan más que ver a la hora de hablar de la evolución posterior, e incluso avergonzarnos de ella o cualquier cosa por el estilo. En primer término, habría que aclarar: no por meternos de “obreristas” quienes hemos participado de este atentado al quehacer antropológico clásico, abandonamos preocupaciones básicas sobre la sociedad actual (étnicas/ agrarias/ nación...); fue, como todas las decisiones al respecto una decisión personal y política de profesión.

Además, los obreros constituyen una figura social de las mayorías populares y en ese sentido estamos francamente emparentados con quienes preocupados por otros objetos decidieron -fuera de temáticas, enfoques y metodologías- en esencia lo mismo.

*ENAH

Modelo para armar

Hay que reconocer un truco común originario (desde el punto de vista institucional y profesional realmente existente, hoy) el exCis-Inah en el cual Angel Palerm, estuvo fomentando desde principios de la década pasada la necesidad de investigar a la clase obrera. Este proyecto se fundamentaba en una cuestión estratégica para cualquier país capitalista periférico: ¿cuál es la modalidad económico-social que permite la formación de una clase obrera industrial; cómo se integra en un contexto tradicionalmente agrario? Como es obvio suponer, el clima político general de México, después de 1968, volteaba los ojos hacia los sectores obreros en tanto que clase fundamental y con la esperanza de encontrar en ellos nuevas opciones sociales de desarrollo, y cuyos síntomas se manifestaban -en ese entonces- en las jornadas por la democracia sindical en sectores como minero-metalúrgicos, ferrocarriles, electricistas, etcétera.

En este aspecto general se encuadraba este breve reencuentro de la investigación antropológica sobre los obreros.

En síntesis, dos tendencias (actitudes), que no escuelas porque no llegan al servicio todavía; se desarrollan y se tocan en múltiples puntos pero aquí sólo las trataremos idealmente, no en la realidad, más compleja y tan entrecruzada, como todos lo sabemos; haciendo la aclaración de que no hay buenos y malos en esta película. Por ejemplo, si bien hay desaveniencias de método y enfoque, todos coincidimos en la investigación directa y la necesidad ineludible del trabajo de campo en tanto que metodología propia de la antropología metida a los obreros.

Por cierto no es fácil ponerse de acuerdo sobre cuestiones aparentemente tan elementales como la de producir información propia; elaborar bancos de documentación etnográfica; utilizar técnicas interdisciplinarias de captación y procesamiento de información (sociológicas, históricas, económicas, etcétera).

1) La primera tendencia intentaba medir los impactos y costos sociales de la industria entre la población no incorporada directamente al proceso pro-

ductivo industrial y/o en aquella población recientemente incorporada al ejército industrial pero que aún -se remarca- conserva las características socio-culturales de su origen social inmediatamente anterior.

Si bien no deja de tratar al proletariado industrial (propriadamente dicho), remarca más bien su objeto hacia los contextos regionales de la industrialización (Civac/ Guadalajara/ sur de Jalisco/ Puebla/ Hidalgo/ Tlaxcalaca, y en ellos prefiere al proletariado tradicional: minero/ textil/ ingenios/ hilanderos/ papeleros... Remarca este 'impacto' en los términos de la dicotomía descampenización-proletarización, acentuando el 1er. elemento con resistencia y/o adaptación a las situaciones de cambio en tanto situación social económica transitoria, que finalmente reorganizará a los campesinos artesanos en su lugar de origen (no se abandonará el estudio de comunidad en tanto que su situación social no está resuelta: no hay referencia a análisis sobre evolución económica y política recientes de sociedad nacional).

Sin embargo, no mucho después, incorpora macro tendencias de sociedad capitalista internacional y nacional a las manifestaciones de la persistencia campesina; privilegiada como unidad de análisis la dimensión EMPRESA Y EMPRESARIOS y su evolución organizacional y de realización mercantil por encima de las relaciones capital/ trabajo.

IMPORTANTE: enfatiza temas "antropológicos" tradicionales: persistencia y resistencia al cambio/ redes sociales de solidaridad social/ parentesco/ informalidad social y de consumo/ ayuda mutua/ adaptación/ marginalidad/ estructura familiar/ vivienda y modo de vida, etcétera. Intenta contestar a cuestión capital: ¿cómo se vive en la dominación y en la pobreza?

Esta es ciertamente, una postura académica que se deriva de una, por decirlo de alguna manera, 'apacible' formación social antropológica y que se preocupa de veras esto es importante, por dimensionar efectos sociales del desarrollo industrial en México y aún, de criticar este estilo de desarrollo y de hacerse cada vez más en función de un mayor compromiso académico con la investigación profesional (en la medida

-vale decirlo- en que también, sectores de la iglesia incorporados a la antropología urbana e industrial influyen decididamente con su propia práctica social-política).

Después de esta primera etapa de estudios de casos y análisis de situaciones (1979-80) busca incorporar a marcos analíticos marxistas y explicaciones globales sobre el devenir económico reciente (dependencia estructural, papel del Estado, etcétera) y compatibilizarlo con un enfoque empírico más bien culturista y estructural funcionalista, que, como tales, aunque se sigue intentando -significativamente- una visión diacrónica de tipo regional al incorporar información documental y de archivo novedosa.

Es así que se investigan contextos industrial y regionales definidos como “tradicionales”: la pequeña y mediana industria del calzado de León, Gto. y de Guadalajara, Jal.; la persistencia artesana en los barrios alfareros de la ciudad de Puebla; los llamados “enclaves” mineros como Real del Monte, Hgo.; Cananea, Son.; Nueva Rosita, Coah.; etcétera; así como pequeños poblados-comunidad cuyas relaciones sociales se ven afectadas en función de la presencia de laguna fábrica moderna.

Sin embargo, el conflicto social como realidad y teoría no aparece en esta tendencia. Por ejemplo, aunque los sindicatos (charros o no) son trabajados, no sobresalen en los parámetros del análisis. Eso sí, y al contrario, items como estratificación socio-económica, estructura y movilidad ocupacional, origen social, lugar de procedencia, escolaridad, rangos de edad... y sus múltiples cruzamientos respectivos, son elevados a categorías de temas fundamentales aún a riesgo de contradecir las tendencias generales del capital sobre desempleo, ejército industrial de reserva, masa marginal, pauperización, etcétera.

Así estudios de casos (ricos en sí mismos) son sumados a la región como unidad de referencia mayor para la elaboración de propuestas teóricas y de hipótesis que tendrán que ser investigadas en más casos... Casi microlocal, esta corriente sigue aportando información sobre grandes temas: clase, sindicatos, modalidades del trabajo industrial en contextos sociales diversos., y de alguna manera, obligan a las ‘grandes’ teorías a ser representadas en todos sus términos.

Esta tendencia es, finalmente procesual, en tanto que su inspiración culturalista (y en su necesario pasaje de elaboración monográfico) es readecuada en el interior de un contexto predominante, mismo que tiene la capacidad de configurar el “proceso” global.

Esta ‘clave’ metodológica se expresa en una serie de investigaciones, en las que la polarización centro periferias regionales constituye el tema recurrente.

2) La segunda tendencia intenta explicar una perspectiva estructural-totalizadora inspirada en el marxismo. Las categorías más recurrentes en su conceptualización, las de la Revolución Industrial Británica y el modelo europeo de desarrollo de clase obrera, etcétera.

Sustenta, con algunas divergencias las teorías de la dependencia, industrialización sustitutiva de importaciones, así como las funciones de acumulación y reproducción social del Estado en México y América Latina en tanto que contexto inmediato del atraso económico-social.

Colocó como sujeto a la población incorporada directamente en el proceso productivo industrial explicitando “categoría” de clase obrera, sobre todo en las llamadas “ramas de punta” (destaca al respecto el tratamiento de empresas estatales). Se deriva de esta situación tal vez por cierto vanguardismo y por situaciones que pueden más bien ser identificadas como efectos de la modernidad urbano-industrial y la tendencia a la concentración.

Originalmente, los contextos-hinterland de estas situaciones son tomados como “fuente” de proletarios potenciales (por ejemplo, se confundía “espectativas” sociales con ideología proletaria “nítida”), y no como sujetos sociales cuya acción social ha contenido e incluso modifica los ‘datos’ de las tendencias generales -ahora volvemos a la vista a las “redes” sociales, a la migración con sus circuitos de retorno: a la incorporación contradictoria a los polos industriales; a la permanencia y reconstrucción de los contenidos culturales en ámbitos urbano-industriales, etcétera.

Originalmente pues, intentamos en esta corriente demostrar ojos vista (con trabajo de campo incluido), que los datos censales de una PEA recientemente acentada en las ciudades industriales eran básicamente correctos desde la perspectiva de que México agrario, tan documentado en su historia, dejaba tendencialmente de serlo (no olvidemos que esta corriente se da de cara a la crítica de las concepciones históricas oficiosas sobre la Revolución Mexicana: el agrarismo en general). En breve: el país ya era todo lo agrario que se pregona y sí más “obrero” de lo que podría imaginarse. El problema descampenización-proletarización se presenta para esta tendencia, a diferencia de lo anterior, más rescatable por su último polo.

También, incorpora temas nítidamente antropológicos (como ya señalamos) pero básicamente para criticarlos -a veces a priori- y desde un esquema evolucionista que intenta colocar a la obrera como -otra vez- a la clase “tendencialmente” progresista... y lo que es más interesante, a la luz de no una sino algunas monografías.

Poco después -y aquí podemos distinguir una ‘tendencia’ una perspectiva metodológica específica, centra su objeto de estudio, reflexión e investigación en el eje histórico problemático: la relación capital-trabajo, que desde esa perspectiva analítica (ciertamente influida por la sociología del trabajo francesa, pero también de ese gran tema etnológico Durkhemiano llamado “división del trabajo social”, y abandonado por Marx pero desdeñado por los marxistas: proceso de trabajo y división capitalista del trabajo. Es una intentona por llevar la investigación directa y de campo allí donde la famoso teoría del valor se verifica como producción-reproducción real de la llave del sistema capitalista industrial: en el espacio fabril propiamente dicho, en el ámbito del trabajo y de la explotación del mismo... pero también, como se ha nombrado en otra parte, en la posibilidad de ejercicio autónomo de la mano rebelde del trabajo y del gozne, a la vez antagonico y complementario, de la creación/ ejecución como unidad constante en todo un sistema de división del trabajo. Este tema permite remitir en nuestros días a otros tan significativos como calificaciones obreras y diversidad de las bases tecno-productivas.

Como se puede colegir, esta segunda tendencia se deriva de una postura política fraguada en medio de un no tan “apacible” ambiente académico (1968, fractura de relación institucional entre la ENAH y el INAH, etcétera), que cuestiona absolutamente una atmósfera académica esclerótica y burocratizada pero con afanes de recuperación de la tradición antropológica: con la negación como divisa y sin encontrar reales soluciones de continuidad.

Así, el ‘estilo de desarrollo’ no es rechazado en tanto que tal (sus efectos sociales son no sustanciales, ni determinates), sino en tanto que, en última instancia, constituye el proyecto de la clase dominante... La radicalización se antepone a la explicación y a la investigación a diferencia de nuestra tendencia anterior: visión en blanco y negro de una película a colores que, por ejemplo, habría que revisar. Y una cuestión no aclarada: la constante estabilidad del sistema de control versus la asiduidad de los ‘cambios’ y/o ‘rupturas’ con relaciones de éste.

Esta tendencia destaca el conflicto contra el capital (lucha de clases), antes de plantearse cómo se vive en la dominación: es una etnografía de los “grandes momentos” desde el punto de vista de que constituye los niveles “más latos” de la conciencia proletaria. Con todo, constituye un intento de síntesis descriptiva de intentos importantes y de definición política: las monografías huelguistas revelan cimientos endebles en las grandes teorizaciones sociológicas, económicas y políticas, principalmente, al destacar a la clase obrera como un sujeto de maquiavélica opresión política; incluso, el llamado charrismo resulta más funcional y menos represivo para el propio ejercicio social de la clase obrera en condiciones de subordinación al configurarse como un estilo vigente de conciencia obrera.

A pesar de todo, esta etnografía de conflictos obreros revela dimensiones olvidadas y no reconocidas: los resquicios del capital: aquellos espacios no medidos en donde el trabajo y salario se recuperan y cobran nueva vida (cfr. por ejemplo todas aquellas monografías sobre el proceso, trabajo y ejercicio de resistencia cotidiana de fuerza de trabajo, etcétera).

Por consiguiente, esta tendencia insiste en desarrollar una posición preferentemente sincrónica: el estudio de casos y el análisis de situaciones encuadrados en un marco analítico bastante general, e incluso económico (secciones, ciudades pequeñas, enclaves industriales, ‘polos’ de desarrollo, etcétera). Enfatiza el estudio de las instituciones formales, fundamentalmente de los sindicatos y de preferencia aquellos concebidos como menos charros, más independientes y “de punta”; y de pérdida más o menos democráticos... Prácticamente desdeña el estudio de mecanismos informales (sindicales, sociales, culturales, recreativos, familiares, sexuales, simbólicos, religiosos, etcétera); además de no utilizar el método comparativo: es francamente una orientación “tendencial” y de casos: sin puntos intermedios.

Es, finalmente -de alguna manera hay que llamarla- “regresiva” en tanto que la inspiración política-académica (y su todavía dificultoso pasaje de elaboración monográfico), es readecuada en el interior de un contexto que cada vez relativa más aquellas determinaciones llamadas de primera y última instancia; inspiración que (puede ser que este sea un caso de necesidad necesaria) se aferra aún a la posibilidad de configurar “científicamente” las estructuras y procesos globales.

A guisa de conclusión, que no definitiva, podríamos señalar todo un “paquete” temático que precisamente por no investigado, se nos antoja importante para empezar a develar el enigma de la antropología metida con obreros. Con todo, creo que seguimos como en la famosa pieza teatral pero a la inversa: autores en busca de un personaje de carácter.

Lo que nos falta

a) ideología: ¿sólo es verdadera o falsa?, ¿sólo es verdadera en los “grandes” momentos y no en la cotidiana fabril y/o familiar?, ¿cuál es la concepción del mundo, la manifestación de lo simbólico y lo imaginario-colectivo?, ¿de qué forma se organiza la cultura popular del proletariado como categoría social diferenciada?, etcétera.

b) ¿Cuál es la configuración étnico-campesina de la condición obrera?

c) Insistir, mucho más de lo que poco hemos insistido, en los sectores obreros realmente mayoritarios de la propia clase: aquellos ubicados en los ambientes industriales tradicionales (¿con conciencia atrasada?), productores de los bienes-salario estratégicos para los famosos niveles de bienestar de las mayorías populares.

d) La problemática del desempleo industrial y en los sectores asalariados de servicios de hoy, con la crisis, deben estar recibiendo el impacto social y cultural concomitante al económico.

INTERESES DE LA ANTROPOLOGIA EN TEMAS OBREROS

*Linda Hanono**

El interés que ha tenido la antropología en temas obreros, ha suscitado distintas reflexiones que nos proponen abordar aquí.

En la reflexión de su propio objeto de estudio, la ruptura epistemológica y de investigación con corrientes clásicas representativas de la antropología tradicional, ha posibilitado, de alguna forma, el vuelco de los antropólogos hacia este nuevo centro de interés. Empecemos planteando que no constituye un examen exclusivo de la antropología sino que es parte de un juicio revalorativo que todas las ciencias sociales han hecho saber a sus objetos de estudio. La nueva antropología que ha surgido es, por lo tanto, resultado del cuestionamiento que la propia antropología tradicional ha hecho sobre su objeto de estudio y también producto del desarrollo de la ciencia misma en lo que se refiere a su historia externa.

El desarrollo social y económico de México -a partir del proceso de industrialización expansivo- marca también su orientación a cuestiones obreras. Respondiendo, asimismo, al giro que todas las ciencias sociales sufrieron, a nivel mundial, como efecto del impacto de la revolución rusa provocó en todos los ámbitos del quehacer científico con la

*IMAS/UNAM

difusión extensiva del marxismo, la antropología va a adoptar los postulados básicos que la metodología marxista propone para el análisis de temas sociales. Esto significó la instauración en las escuelas de enseñanza antropológica de México, de un proyecto político y académico renovador que proporcionó a los antropólogos en formación una infraestructura conceptual y una distinta interpretación de la estructura social que alentó esta nueva tendencia. Así, privilegiar determinados aspectos de la realidad en función del auge e influencia del marxismo en México como su historia, condición y movimiento de la clase obrera se convirtió en el quehacer cotidiano de esta antropología de nuevo cuño.

Este enfoque hacia lo obrero tuvo que estar vinculado al desarrollo de la antropología urbana. La formalización de esta nueva subárea de la antropología; le va a conferir al espacio urbano una importancia fundamental: como espacio de producción y reproducción de la fuerza de trabajo y como sede de la producción industrial. Los obreros en tanto parte fundamental de la producción, son los que van a centrar y concentrar las reflexiones y los intereses de los antropólogos. Sin embargo, esta antropología del trabajo o industrial presentará en su origen el mismo modelo de investigación propuesto por la antropología clásica. En sus primeros intentos por ganarse un espacio propio y configurarse como ciencia, el quehacer antropológico se orientó a la realización de estudios de caso que ilustran y ejemplifican esta inclinación.

Las investigaciones antropológicas sobre cuestiones obreras han abordado distintos temas y han dejado de lado otros. Los temas en que preferencialmente ha incursionado han respondido básicamente al interés político de los investigadores en cuestión y en virtud de la utilidad práctica que buscan prestar a los trabajadores. Son los que se refieren a organizaciones oficiales, organizaciones sindicales de todo tipo, huelgas, movilizaciones, etc., realizados como estudios de caso. Otros temas privilegiados por esta antropología han sido la historia del movimiento obrero; como un legado necesario aportado a los sujetos analizados, reestructurando su memoria histórica.

La antropología de este corte se ha abocado aunque en mucho menor medida, también a problemas relativos al proceso de trabajo y a planteamientos sobre estructura industrial nacional por ramas o por empresas. Los temas más abordados y que se convierten en puntos obligados de incursión futura son numerosos: respuestas obreras no formales a la organización capitalista de la producción; relación del movimiento obrero con el movimiento urbano popular; condiciones de trabajo en las distintas ramas industriales; estructuración del poder y control oficial del movimiento obrero; problemas relativos a la heterogeneidad de la industria; tipología y calificación obreras por sectores industriales, etc. Todas estas alternativas de investigación proporcionarían elementos para crear, quizá, nuevas categorías conceptuales que precisen y definan la realidad del trabajador en México, a la vez que recree la discusión en lo que a teorías sobre la organización y la transformación social en relación al movimiento obrero se refiere. Son solo vetas tentativas que empezarán a potenciar el estudio antropológico hacia lo obrero en un sentido más totalizador y que podrían significar para la antropología un impulso y una promesa de revolución científica en sí misma.

Ahora bien, ubicado este interés, cabría realizar una pregunta clave que a diario nos formulamos los científicos sociales y que apunta hacia las cuestiones metodológicas. ¿Cómo se ha establecido la relación del antropólogo con su objeto-sujeto de estudio? Este vínculo siempre está mediado y delimitado por el compromiso científico que adquiere, en un caso, con los trabajadores. La forma clásica como la antropología tradicional lo hacía, o sea, desde un palco de observación, cambia radicalmente con esta antropología obrera, en función del compromiso político que guía (y que está implícito) al antropólogo.

Mi manera particular de vincularme a los obreros respondió en parte a este compromiso científico. La realización que considero más rescatable en este intento de dar cuenta fiel de los múltiples aspectos de esta temática, es la de tipo político, a la manera como Gramsci propone para el intelectual orgánico. Bajo esta óptica, el carácter de los datos que

se obtiene en el proceso de investigación adquiere otras connotaciones significativas que develan ámbitos de la realidad obrera que, bajo otra relación quedarían escondidos. Así, el vínculo político que puede establecer el antropólogo con su objeto de estudio rescata críticamente aquella metodología tradicional del observador-participante. Otra forma posible de vincularse y que también puse en práctica, es a través de una relación de trabajo de tipo académico. Esto es, en la consideración académica era factible instrumentar como científico social una función útil a sus necesidades. Esta situación permitió una relación diferencial con los obreros, que así podrían ser analizados en otros terrenos de su ser social y de su vida cotidiana. Naturalmente, todos estos pasos apuntan a la consolidación de algunas relaciones más estrechas de tipo personal, que, a la vez que aseguraba frecuencia y profundidad en el contacto permanente, implicaba la igualdad investigador-investigado a nivel de las relaciones sociales humanas.

La particularidad de no hacer explícita la relación investigador-sujeto de estudio representa una forma peculiar de relación que posibilita la cercanía con los trabajadores en su caldo de cultivo. De esta forma, se impide la contaminación defensiva del sujeto y, además, abre brechas muy importantes en esta problemática que le brindan al antropólogo elementos de reflexión muy importantes sobre la vida obrera que debe considerar.

Las ventajas de estos niveles de relación son muchas.

Entre ellas está la posibilidad de regresar el material trabajado en términos de sistematización de datos, de elaboración de problemas, de cuestionamientos teórico-prácticos bajo lineamientos no formales, no de relación instituida investigador-investigado.

El proporcionarles elementos de análisis sobre su propia realidad a través de estos sistemas de relación (que bien pueden denominarse de militante orgánico hacia la clase obrera), considero que es parte del quehacer científico del antropólogo. A pesar de que es él el que escoge y revela los aspectos de la realidad para su elaboración teórica, los ám-

bitos de esta historia cotidiana obrera, fabril, sindical, familiar, no son filtrados por el propio sujeto, pero sí sistematizados en calidad de conocimiento científico. Estos son ofrecidos para su captación distinta; en su acción obrera diaria al antropólogo, que capta problemas que le implican a él, problema en los cuales él no está ajeno. Por tanto, la presencia del antropólogo -no como tal- en el marco de acción obrero resulta medular. Se llega a formar parte del propio trabajo obrero alterando las circunstancias solo relativamente.

Esta parte de entrada reformula, por consiguiente, la utilidad de las investigaciones en función del propio trabajador. La información devuelta en forma oral incluye, como todo discurso, una proposición ideológica basada en una concepción y una práctica políticas propuestas en juego, y aunque la afectación de las alternativas propuestas es distinta para cada quien, competen a ambos aunque en niveles diversos. La conciencia concreta generada de esta forma, respecto al lugar que ocupa el obrero en su proceso de producción, de su papel histórico en el desarrollo político del país, de las posibilidades que como sujeto histórico cobra en la transformación social, es sólo un paso hacia la elaboración, definición y solución de su problemática por parte del trabajador. A través de ella, decidirá la estrategia y táctica de su lucha, el sentido de sus reivindicaciones inmediatas y mediatas y el propio quehacer cotidiano que tiene como clase.

El status que el investigador social adquiere necesariamente con este nivel de relación y de operación de su trabajo científico implica cuestionar la propia concepción que se tiene sobre el problema obrero, orientando al antropólogo en el replanteamiento de su trabajo antropológico: ¿tiene algún sentido en términos del trabajo científico desligado existencialmente del sujeto de estudio o debe estar comprometido con él, en la constitución de la posibilidad tanto científica como política de que sea herramienta y ciencia transformadora de la realidad? ¿Cuáles son los elementos que lo definen como trabajo netamente antropológico y cuáles las características particulares que lo delimitan? ¿Cuál es la relación óptima para acercarse al objeto de estudio que im-

pida esta relación fetichizada y viciada en que se ha incurrido tantas veces? El planteamiento de una relación a otro nivel y la transformación del sentido de la relación investigador-sujeto de estudio, implica, como solución, la aclaración obligada que la propia ciencia debe hacer en estos momentos en virtud de su propio trabajo científico y de las implicaciones políticas consecuentes.

EL ANTROPOLOGO Y SU PROPIO GRUPO SOCIAL

*Leticia Mayer**

Presentación

Tradicionalmente el trabajo del antropólogo se enmarca en las zonas rurales, ya sea en los antiguos trabajos con grupos primitivos o posteriormente, los trabajos con campesinos, no obstante, la metodología antropológica puede utilizarse también para los estudios urbanos y dentro de éstos, los estudios de instituciones, familias, etc., que dan lugar a lo que hemos denominado grupos de “pares”.

Los trabajos que a continuación se presentan han sido realizados con informes a los que se les puede considerar como “pares” en diferentes sentidos: el trabajo de Marisol Pérez Lizaur, “Análisis de la burguesía industrial” está centrado en el estudio de una familia de clase alta que surge y se desarrolla en torno a la industria. El estudio de Larissa Lomnitz, “Estudiando la comunidad científica”, se ha desarrollado con colegas universitarios, lo mismo que el trabajo de Leticia Mayer, “Los universitarios frente a los universitarios”.

En todos los casos la base de los estudios han sido dos técnicas antropológicas: las entrevistas abiertas y la observación participante, que al

*IMAS/UNAM

utilizarlas para estudiar la propia comunidad, adquieren nuevas perspectivas. En las diferentes ponencias cada quién abordará este tema de acuerdo a los problemas que encontró en el proceso de la investigación. Cada ponencia será comentada bien por un informante (el doctor Berruecos en “Los universitarios frente a los universitarios”) o bien por un miembro de la comunidad, aunque nunca haya sido informante (la licenciada Barnache y el doctor Bracho).

Finalmente tenemos como relatora y comentarista general a Ingrid Rosenblueth, quien ha tenido experiencias en trabajos semejantes.

REFLEXIONES ACERCA DE INVESTIGACIONES ANTROPOLOGICAS SOBRE LA PROPIA COMUNIDAD O ESTUDIO DE PARES

Ingrid Rosenblueth^{*}

Como es sabido por todos, la antropología nace como disciplina, como parte del proyecto occidental en su afán de expansión por todo el orbe. A partir de entonces la antropología ha logrado crecer, y tener un status dentro de las disciplinas científicas. Pero nos ha quedado a los antropólogos en nuestro quehacer, el sello impreso por métodos que ha fin de cuentas vienen a fortificar las instituciones occidentales.

El antropólogo ha tratado de entender la variabilidad de la experiencia humana, sin embargo, en este intento hemos percatado de la imposibilidad de fijar esta experiencia y entenderla en su totalidad. Y en la medida que intentemos encapsularla en fórmulas, lo que hemos hecho es distorsionar la variabilidad y hacerla más difícil de entender. La antropología ha ido cambiando a medida que ha cambiado la experiencia humana. Y consecuentemente, el antropólogo también ha cambiado. Esta transformación resume el vínculo inevitable entre lo estudiado -el objeto- y quien lo estudia -el sujeto-. Ninguno de los dos puede permanecer inmutable ante los cambios del otro.

*UNAM

La antropología implica la relación sujeto/ objeto (o yo/ otro) y debe, en su persecución del otro, ser capaz de perseguir el yo. Sin embargo, la mayoría de los antropólogos han rehusado arriesgar lo propio y para evitar el riesgo “virtuosamente” se han negado a admitir que la mera posibilidad de perseguir al otro se encuentra vinculada a la capacidad de poner al propio yo en juego.

En el tercer mundo la antropología ha querido salvar este abismo. El quehacer antropológico meridional, en los últimos años, se ha opuesto a que nuestros países sean estudiados por los septentrionales. Nuestra antropología se está definiendo por un estudio de nosotros. Pero aún así es un ‘nosotros’ distante que finalmente ha llevado al antropólogo a estudiar sectores diferentes a él.

Baluceamos: y en la medida en que rehusamos el propósito autorreflexivo, los antropólogos no podemos dejar de fortalecer intereses ajenos a los del grupo que estudiamos.

Por lo anterior, nos preguntamos en qué puede consistir un proyecto antropológico que permita la confrontación con su objeto de estudio para instaurar un proyecto crítico que abarque tanto al sujeto como al objeto. Este proyecto tendrá que partir del reconocimiento de la situación socio-económica cultural e histórica del antropólogo. De esta forma se logra una desmitificación del sujeto como ente contemplativo que presume que el objeto, el otro, opera en un reino diferente y aparte al del sujeto. El sujeto no es un lente que puede en un principio ver al objeto en su verdadera naturaleza. El sujeto tiene condicionamientos que mediatizan sus percepciones. Cuando estos condicionamientos constituyen parte del objeto de estudio puede entonces el proyecto antropológico constituir un proceso de concientización que aprovecha herramientas que permiten una mayor precisión en el conocimiento.

¿Cuáles son estas herramientas?

—En primer lugar su subjetividad del objeto. La subjetividad del objeto de estudio es un aspecto que suele admitir el investigador contem-

plativo de la realidad estudiada. Cuando la racionalidad del sujeto y del objeto son muy disímiles es difícil que el sujeto se percate de la subjetividad y racionalidad del comportamiento del objeto.

En segundo lugar, el sujeto contemplativo difícilmente crea su objeto de conocimiento. Logrado éste llega a una síntesis de conciencia de la situación investigada tanto en el sujeto como en el objeto de estudio.

En tercer lugar creemos, con Lukacs, que la investigación dialéctica, no contemplativa, es aquella capaz de crear una conciencia práctica.

Como oiremos a continuación, la investigación entre pares da el brinco de la investigación dialéctica pues sus características peculiares hacen que el sujeto esté inmerso en el discurso del objeto y consiguientemente al encontrar la racionalidad del objeto constituye una forma dialéctica de desajenación tanto del sujeto y del objeto.

En primer lugar la licenciada Leticia Mayer y el doctor Manuel Beruecos hablarán acerca de “Los universitarios frente a los universitarios”.

En segundo lugar la maestra Marizol Pérez Lizaur y la licenciada Cristina Barneche nos hablarán acerca del “análisis de la burguesía industrial”.

En tercer lugar oiremos a la doctora Larissa Lomnitz y al doctor Felipe Bracho en sus experiencias como sujeto y objeto de un proyecto que estudió la comunidad científica.

LOS UNIVERSITARIOS FRENTE A LOS UNIVERSITARIOS

*Leticia Mayer**

Los informantes en la antropología:

Uno de los aspectos más importantes de la antropología y quizá el que más ha aportado a las ciencias sociales, es la metodología. Desde los estudios de Boas se implantó la necesidad de la utilización de informantes para poder tener una visión “íntima” de la cultura, Boas insistía en la importancia de registrar todo tipo de cantos, mitos y conversaciones indígenas en lengua nativa y con todo el apego a la narración original. Sin embargo, esto no fue suficiente para tener una visión completa de lo que sucede en la realidad, por lo que Malinowski aportó el trabajo de campo en el cual no es suficiente la utilización de informantes para el estudio de la comunidad, sino que es necesaria la observación directa del investigador. A partir de ese momento, la metodología de la antropología se centró en el trabajo de campo con la observación participante y la utilización de informantes. La necesidad de registrar culturas que estaban a punto de desaparecer hacía que el antropólogo tratara de apearse lo más posible a la realidad, conviviendo en todo con sus informantes. Esta tradición se ha continuado hasta nuestros días y no importa el lugar y el tipo de comunidad que un antropólogo

*IMAS/UNAM

estudie, la estrecha convivencia con sus informantes será el elemento más importante de su trabajo, el que ha determinado muchos de los matices del trabajo antropológico universal.

Ahora bien, volviendo a los dos elementos que más profundamente han marcado nuestra metodología como antropólogos; el trabajo de campo y la utilización de informantes, lo que tenemos es que nos marcan dos diferentes formas de aproximarnos a una realidad:

1. a través de lo que los informantes “dicen, o sea por el modelo mental que se forma de lo que es la realidad, y

2. por lo que el propio investigador observa, o sea a través del modelo mental del antropólogo, y aquí nos unimos a Leach al decir que los estudios antropológicos involucran dos diferentes formas de ver un mismo hecho social.

Estas “percepciones” de lo que es la realidad social, ya sea del actor o del observador de una cultura, variarán de acuerdo al lugar estructural que cada uno de ellos ocupe en la sociedad. Así por ejemplo, los acontecimientos que se dan en torno al cambio de un director en una facultad universitaria cambiarán si el que hace la narración es una autoridad universitaria, un profesor o un líder estudiantil, de la misma forma la percepción de un observador cambiará dependiendo del lugar que ocupe en la comunidad que estudia, por eso es que no es lo mismo ser un actor observador, que simplemente un observador de la cultura.

Los informantes de la propia cultura

Al convivir el antropólogo íntimamente con individuos de carne y hueso, con nombre, con problemas y alergias cotidianas, se vuelve el abogado del grupo al que estudia, por lo que el problema ético cobra matices. No es suficiente hacer una investigación original y con aportaciones en la que no se defraude a los colegas; también es necesario

aportar algo de valor al grupo que fue estudiado, y como si esto fuera poco, hay que cubrir a las personas involucradas en el estudio y además decir la verdad a toda costa. Realmente, es serio el problema del antropólogo, y éste se complica un poco más cuando la comunidad estudiada es letrada y los informantes están esperando los resultados del estudio para leerlos.

En mi caso particular, mi investigación la he realizado en la Facultad de Medicina Veterinaria y Zootecnia de la UNAM, y las personas a las que he entrevistado ocupan diferentes lugares en la estructura universitaria y no solamente de la facultad, por lo que en muchos casos mi situación frente a ellos ha sido de subordinado y esto, aunque no cambia los resultados de la investigación, si hace que varíen las relaciones que se entablan entre informantes y antropólogo.

Por último, quisiera destacar el hecho de que el antropólogo a través de la íntima relación que entabla con la comunidad a la que estudia, sufre o disfruta del prestigio o desprestigio social de sus propios informantes. Así por ejemplo, yo recuerdo que cada vez que empezaba a hablar con un médico veterinario, en los primeros minutos de la conversación el informante trataba de convencerme de la importancia de su profesión, aludiendo a factores como la producción de alimentos de origen animal en lo que ellos son expertos y a muchos otros aspectos sociales en los que su profesión juega un papel muy importante. Al paso del tiempo, cada vez que escribo algo sobre médicos veterinarios, he encontrado que inconscientemente empiezo analizando la importancia de la veterinaria, incluso con las mismas palabras con las que hacen mis informantes, y es que finalmente al justificarlos a ellos justifico mi propio trabajo.

El antropólogo frente a sus informantes

Uno de los aspectos más interesantes al hacer un estudio con grupos de la comunidad universitaria es, en este caso de los informantes, el poder entablar un diálogo con el objeto de estudio.

Al iniciar esta ponencia hablé de que tanto la percepción de los informantes como la del antropólogo sobre la realidad social, constituyen dos tipos diferentes de modelos mentales y este foro nos permite la confrontación de ambos modelos, por lo que le planteo tres preguntas al doctor José Manuel Berruecos, quien es doctor en veterinaria y ha sido nuestro informante en varias ocasiones.

1. ¿Qué piensa de la reinterpretación que hace el antropólogo de la información que ustedes han proporcionado?
2. ¿Siendo ustedes científicos que construyen su objeto de estudio, como se siente al ser sujeto de estudio por parte de los antropólogos?
3. ¿Qué conjunto de resistencias conscientes o inconscientes tienen ante el escrutinio del antropólogo?

COMENTARIO

*José Manuel Berruecos**

Antes de que nada quiero agradecer a mi par, me encanta el término y ha sido muy provechoso este sistema antropológico. Quisiera iniciar indicándoles que la medicina veterinaria es una carrera muy importante y que me da mucho gusto poder ser objeto de estudio. Hay una serie de cosas independientemente del orden en que hiciste las preguntas, pero me gustaría contestar todo el paquete para por lo menos dar algunos puntos de vista. Primero: ¿cómo se siente uno al momento en que llega el antropólogo a ser una serie de preguntas, la mayoría de ellas extraordinariamente abiertas, muchas veces bajo una mira que uno no sabe qué diablos hay detrás del estudio? Curiosamente este estudio al que hace referencia Lety se inicia bajo una administración cercana a un cambio de autoridades, y pues primero vamos a ver para que lo quieres ¿No? Nosotros somos gente humilde de campo, tú lo sabes y siempre estamos muy al pendiente de todo esto. En un principio, yo creo, que la investigación debe haber tenido ese gran problema y ¿sabré que eso es una orden?, ¿qué intereses hay atrás?, ¿qué se busca? Siendo una profesión aislada de la antropología también creo que existe el problema de ¿hasta donde van a utilizar mi información, el marco ético no es muy definido como en la confesión católica, y por lo tanto, siempre está uno con el temor de hasta donde digo o qué digo? Una vez que se su

*Médico veterinario zootecnista. UNAM

para esta etapa, creo que hay otro que es muy importante: que el informante se vuelva informado y el antropólogo se vuelva el informante. Y de ahí que cuando uno empieza con preguntas muy abiertas y al empezar a hacer otras cosas y cuando las preguntas se empiezan a dirigirse hacia otro nivel, entonces ya más o menos sabe uno por donde anda la información. El proceso en sí es bastante divertido, pero lo más divertido es poder llegar a ver como con otros ojos se interpreta lo que uno cree que es su verdad; y otros ojos que de repente le pueden dar a uno más información que la información que uno mismo dio. Es muy curioso porque yo he revisado los trabajos y de repente yo esperaba una cosa diferente, y el señor Adams^{**} a quien yo le leí, sus flechitas me parecen unas rutas críticas de lo más simples, cuando yo en realidad, lo que esperaba es quién va a ser el próximo candidato, cómo andan meneándose estos grupos de poder. El primer problema que uno tiene al leerlo es que no encuentra lo que uno realmente estaba buscando, porque estaba uno buscándolo dentro del contexto de nuestra profesión no de la de ustedes. Por el otro lado, al saber que son varios informantes y uno revisa la publicación final pues es interesante ver que uno dijo esto pero no apareció, por lo tanto los demás informantes están pensando en otro camino y empieza un esquema de especulación científica sensacional. Cuando la población es tan pequeña como en el caso de la Facultad de Veterinaria, siento que hay otro problema serio, el Dr. Pérez yo se quien es, y se quien es el Dr. López, por más que ni siquiera la inicial sea la misma. Las dos familias de poder las tengo totalmente identificadas y a las dos matriarcas las adoro, y es más, ahora más con la información que tú nos das, porque realmente son importantes y yo no lo había visto en ese esquema. Pero un momento dado empieza uno a enterarse de otras cosas que uno se había enterado y me enteré a través de tu escrito de lo que otros informantes, quienes quiera que hayan sido, algunos de ellos identificables de problemas de los que yo no tenía una visión completa. Bajo estas condiciones y yo sí creo que haya

* Se refiere a Richard N. Adams

para el caso de poblaciones pequeñas el peligro de la identificación - por mucho que uno los cubra- y por el otro lado, la utilización de esta información; porque es muy diferente hablar de si los suambios se hacen la circuncisión o si la familia de poder en veterinaria, que es mi grupo de trabajo, tiene tal o cual nexo con tal o cual cosa. Estudiar a los africanos es sensacional, además no va a ver nunca un africano que venga a criticarlo; pero aquí sí se puede prestar a otro tipo de manejo. Sin duda, yo siento que el problema puede ser primero el de romper la barrera de desconfianza que puede plantear una encuesta de este tipo, después la orientación directa hacia la información que uno pretende que se va a generar de este trabajo, y tercero la interpretación es un poco más compleja de lo que se marca en un análisis simple. Aquí por ejemplo el caso particular en donde se establecen las dos grandes familias y el esquema de poder a través de las familias y de todo aquello, yo creo que no es tan simple, por desgracia todavía la comunidad universitaria tiene todavía un cerro de otras fuentes de poder, de otras relaciones. Los tiempos son vitales, en qué momento un tiempo puede hacer que tal familia tome o no una decisión, y que valdría la pena -en cierta forma- informarles ahora a los informantes. Creo que en un trabajo que podría ser de mucha utilidad, y estoy totalmente metiéndome en el área antropológica, con el debido desconocimiento, es que su trabajo se le presente a los informantes, pero en términos de encuesta, no en términos de está bien lo que dijo o no, preguntar ¿qué otros niveles de información se requieren?, ¿qué otras formas de poder existen? Yo fácilmente puedo detectar otras tres, lo cual me permitirá ser su informante y tu par por más tiempo, pero que a lo mejor al encimarse una con la otra puedan cambiar un poco el mismo nivel de interpretación. Ser objeto de estudio es muy divertido, ver los resultados es más, sobre todo porque los marcos conceptuales de análisis son muy diferentes. Siento que es muy bueno que se hayan dedicado al estudio de la escuela veterinaria porque la veterinaria es la profesión más importante del mundo. Gracias.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL ESTUDIO DE LA PROPIA COMUNIDAD DE ORIGEN

*Marisol Pérez Lizaur**

En este artículo presento algunas reflexiones acerca de mi trabajo como antropóloga entre un grupo familiar de empresarios de la ciudad de México. Mi trabajo fue incluido en esta mesa de antropólogos que estudian sus propias comunidades porque como individuo, sociológicamente puedo ser calificada, además de como investigadora, como perteneciente a un grupo semejante al estudiado.

Dos fueron las razones que motivaron la realización de esta investigación, la primera fue la inquietud de tratar de comprender y explicar en la forma más comprensiva posible la sociedad mexicana y el papel estructural e histórico que en ella ha tenido la clase de empresarios industriales. La segunda se debió al interés mostrado por algunos miembros jóvenes de la familia por entender su comunidad familiar, la importancia de las relaciones de parentesco en México y las relaciones de dicho grupo con el resto de la sociedad mexicana.

El estudio de este grupo familiar o red de parientes ha tenido una duración de ocho años durante los cuales mi compañera de investigación y yo realizamos observación participante, entrevistas e investigación

*IMAS/UNAM

documental sobre la misma familia y la teoría relativa a grupos de parentesco cognitivos y grupos de empresarios industriales en México y América Latina. El periodo investigador en la vida de esta familia comprende de 1850 a 1980, incluye seis generaciones de descendientes de un ancestro común socialmente reconocido, que suman un total de 350 individuos consanguíneos entre vivos y muertos. Desde sus orígenes esta familia ha estado ligada a la actividad empresarial básicamente en el ramo industrial, varios de sus miembros han destacado como líderes de las cámaras y confederaciones de industriales y la familia se ve a sí misma como mexicana y católica. Como en cualquier estudio de comunidad solamente algunos individuos se presentaron como informantes, en este caso, sobre todo algunos empresarios jóvenes y numerosas mujeres quienes resultaron ser, independientemente de la edad, fuentes inagotables de la información. Los miembros más destacados del grupo mostraron franca desconfianza a la realización del estudio, el cual percibieron como una agresión a la actividad empresarial y a la vida familiar. A fin de evitar problemas a los informantes se acordó conservar el anonimato de ellos y de la familia. Hasta la fecha mi colega de investigación Marissa Lomnitz y yo hemos publicado varios artículos y estamos corrigiendo el manuscrito para su publicación.

Este trabajo no es único en su género, por ejemplo hemos encontrado varios estudios de antropólogos sobre grupos empresariales del sudeste de Asia realizados por miembros del propio grupo; en Estados Unidos hay alguno sobre industriales y uno sobre la Mafia; en Francia destacan algunos estudios sobre organización social y en parentesco las clases altas también encontramos algunos en Brasil, Argentina y Perú. En México encontramos la tesis de I. Rosenbluth sobre un grupo de gente relacionada con la política y con el cual la autora tenía relación. Más numerosos han sido los trabajos de este tipo realizados por economistas y sociólogos aquí y en el extranjero. En términos generales podemos decir que el aporte de estos trabajos hacen, además de la relativa riqueza de información que aportan, está en estrecha relación con la rigurosidad de los modelos empleados para el análisis.

El objetivo de estas líneas es reflexionar sobre algunos de los problemas que implica estudiar con la metodología de la antropología social cultural. Traté algunos puntos al rededor de la concepción de la antropología social como disciplina, su cuerpo teórico y su metodología, así como algunos problemas de tipo ético relacionados con la comunidad objeto de estudio.

Los problemas aquí tratados no son exclusivos del tema particular del estudio de élites, sin embargo, no es casual que en América Latina y en el sudeste de Asia sean precisamente investigadores provenientes de las mismas élites quienes estudien sus propios grupos sociales.

Por lo que se refiere a la validez o utilidad de mi investigación frente a la comunidad estudiada pedí a una empresaria, profesionista quien generosamente se prestó a leer el trabajo y contestar mi pregunta básica. ¿Puede o no servir de algo a la comunidad empresarial lo que los antropólogos hemos escrito sobre ella?

Sobre la antropología social, su herramienta teórica y metodológica

Es comúnmente reconocida la liga que existe entre nuestra disciplina y los grupos dominados. Nuestra teoría y metodología se han desarrollado durante el proceso de estudio de pueblos considerados como no occidentales. Todavía en muchos lugares se considera que el estudio de los pueblos extraños y exóticos a la propia comunidad corresponde a la antropología, mientras que el estudio de la propia sociedad corresponde a la sociología.

Recientemente, y sobre todo en países con problemática semejante a la nuestra, los antropólogos hemos desarrollado investigación sobre distintos grupos sociales sin diferencias entre los “extraños” y “nosotros”. Los estudios campesinos, obreros, urbanos y los mismos estudios sobre grupos indígenas relacionados por miembros de sus propias comunidades ya no se enfocan a descubrir o explicar lo exótico, sino más

bien se busca comprender y explicar la complejidad de la estructura social en forma integral.

Sin embargo, a pesar de la importancia que teóricamente se le concede en la estructura social a las élites y grupos dominantes son aún escasos los estudios antropológicos sobre el tema y muchas las preguntas a contestar al respecto.

Las razones de este descuido son varias y mencionaré solamente algunas: la idea corriente que su estudio corresponde a los sociólogos, la dificultad de lograr el acceso a dichos grupos y la falta de modelos y herramientas teóricas que permitan su interpretación.

Como idea por discutir, sugiero que la razón última es la que explica las dos primeras y deriva de la debilidad de nuestros modelos y teorías. Aún así, de acuerdo con mi experiencia creo que la antropología está en posición de enfrentarse a este tipo de estudios como ya continuamente lo ha hecho. Es a través del proceso de investigación como se aprueban las hipótesis y teorías. En cuanto a nuestro trabajo vaya ampliando su campo y explicando fenómenos sociales cada vez más complejos al prestigio mismo de nuestra disciplina abrirá las puertas a diversos grupos sociales que aún miran nuestro trabajo con recelo.

Además de esquemas teóricos propios, la antropología social cuenta con herramientas metodológicas específicas que la diferencian de las otras disciplinas sociales especialmente de la sociología.

La profundidad y calidad de las interpretaciones realizadas por antropólogos le dan un valor particular a la observación participante, el empleo de informantes, las interpretaciones éticas y émicas, etc. Sin embargo, la riqueza de información corre el peligro de quedarse en niveles descriptivos si no la analizamos y recogemos sistemáticamente de acuerdo a un esquema teórico. Este problema se agrava en los casos en que el antropólogo estudia su propia comunidad bien sea de origen o de trabajo.

Uno de los grandes descubrimientos de la antropología al enfrentarse con culturas extrañas a la propia y compararlas entre sí es el hecho de que cualquier ser humano posee esquemas culturalmente formados al vivir en sociedad. El trabajo de generaciones de antropólogos en comunidades distintas a la propia y la confrontación de diversos esquemas culturales a través de la comparación ha permitido descubrirlo y analizarlo. Los esquemas teóricos son indispensables para trascender los niveles de interpretación popular y etnocéntricos y optar por respuestas explicativas y casuales.

Cuando el investigador se enfrenta a su propia cultura el problema anteriormente mencionado puede volverse crítico. No solamente el esquema mental corresponde al de la cultura estudiada sino que además es tal riqueza y cantidad de información a la que tiene acceso que es muy fácil que se pierda en ella. De acuerdo con mi experiencia recomiendo no empezar la investigación sin un esquema claro y preciso de lo que se pretende analizar, explicar y la forma en que se espera lograrlo. Asimismo, es importante estar abierto a romper los propios esquemas mentales y culturales para más adelante poderlos entender. Aunque este no es el foro indicado para discutirlo, puede hacerse una comparación entre el estudio antropológico de la propia comunidad de origen con un tipo de psicoanálisis al que se le podría llamar “social”.

Además es un esquema teórico, requisito básico para cualquier investigación, el antropólogo que estudia su propia comunidad tiene que ser rigurosamente sistemático en el empleo de su herramienta de investigación. La relativa flexibilidad que caracteriza nuestro trabajo de campo aunada al flujo constante de información que se recibe al trabajar en la propia comunidad de origen y puede llevar al investigador a perderse en una maraña de datos sin cabeza ni pies. Las fichas, y la rivalidación de los datos obtenidos de informantes a través de la comparación de los mismos es fundamental. Asimismo es importante cotejar la información oral con la escrita “siempre que se tenga a la mano” a fin de distinguir los hechos reales de los míticos; de estos últimos también participa el antropólogo y es el primero que tiene que rectificar con hechos la validez empírica de estos mitos.

En este proceso es muy importante leer y discutir la información que se va consiguiendo con colegas que estén al tanto de la investigación; de ser posible el ideal en un trabajo de este tipo es hacerlo por equipo y que en él participen investigadores ajenos a la comunidad es una gran ayuda para descubrir hechos importantes en detalles que a fuerza de ser cotidianos para el investigador que estudia su propia comunidad son irrelevantes.

Sobre algunos problemas éticos

El investigador puede tener varios objetivos al realizar su estudio, o bien pueden ser académicamente “puros” -lo cual es bastante utópico- o bien pueden responder a intereses personales, o de grupos esencialmente prácticos como puede ser el tratar de solucionar un problema determinado. En cualquiera de los casos el antropólogo se enfrenta a varios problemas de tipo ético.

En primer lugar, se presenta el problema de la utilización de los conocimientos e información generados a través de su investigación. El antropólogo puede hasta cierto punto, controlar la objetividad y veracidad de su información así como el fin que él personalmente dé a su trabajo teniendo en cuenta el respeto que le debe a la comunidad por él estudiada, así como la propia comunidad científica a la que reportará sus hallazgos o descubrimientos. Sin embargo, es difícil controlar el uso que se le da a la información obtenida después de publicados sus resultados. En este momento entra una responsabilidad compartida por la comunidad de antropólogos de vigilar el buen fin de los conocimientos generados por su disciplina. En este caso no creo que exista diferencia entre el estudio de la propia comunidad y la ajena.

En segundo lugar, surge el problema del compromiso con la comunidad estudiada y con los informantes que nos dieron su tiempo y facilitaron la información; esta relación se complica cuando el trabajo es la propia comunidad. Destacaré en este sentido el rechazo que surge al

analizar la propia comunidad, bien sea por razones personales, de valores o por que al confrontar nuestros esquemas teóricos con la realidad empírica surgen juicios de valor y no explicaciones de tipo teórico. Estudiar cualquier comunidad en forma objetiva es difícil, más lo es hacerlo si uno la desprecia. Los modelos teóricos con que actualmente cuentan las ciencias sociales tienen mucho contenido lógico por lo tanto aún no permiten un análisis objetivo de los grupos sociales, el investigador por lo tanto corre el riesgo de erigirse en juez del grupo estudiado olvidándose de su objetivo que es buscar causas y explicar fenómenos, sin olvidarse que está trabajando con seres humanos con los que tiene un compromiso de respeto. Esta situación es más riesgosa para el investigador y para el grupo estudiado porque situaciones personales pueden derivar en problemas de trascendencia a la comunidad.

Esta situación metodológica no invalida el compromiso que uno adquiere con la comunidad estudiada. Sobre ella vale la pena anotar que cuando estudiamos una comunidad indígena o campesina raras veces nos cuestionamos acerca de conservar su anonimato. Sin embargo, cuando tratamos con el grupo de élite con poder, el anonimato del grupo casi se convierte en un deber. Suena contradictorio y lo es, sobre todo si como la antropología lo ha dicho una y otra vez nuestro trabajo es de denuncia y de información; a pesar de ello creo que nuestra responsabilidad personal frente al grupo nos obliga a cuidar y responder de su integridad, pertenezca o no el investigar al grupo estudiado.

Este compromiso de responsabilidad se extiende especialmente con los informantes en el caso específico de este estudio la publicidad puede afectar seriamente a varios de ellos, nuestra obligación es respetarlos.

La publicación de un trabajo sobre élites de un país como el nuestro también implica ciertos problemas éticos. Una posible forma de enfrentarlos es dar a leer el manuscrito a la mayor cantidad posible de informantes y miembros del grupo estudiado para sus críticas y aprobación antes de hacerlo público. Desde el punto de vista del investigador

esto pude tener ciertas desventajas, pero con la discusión se puede llegar a la solución aceptable por ambas partes.

Como final

Como última reflexión después de acabar la investigación y haber publicado y discutido con colegas y empresarios, queda la duda del valor del trabajo mismo. ¿Se mide éste por su utilidad al grupo o por la posibilidad de aumentar el conocimiento y comprensión de las estructuras sociales?

Creo y sería conveniente discutirlo, no sólo de utilidad al grupo interesado sino a la mayor cantidad posible de grupos y personas. Dejo el punto a su reflexión.

COMENTARIO

Cristina Barneche

Quiero agradecer a Marisol su amable invitación para participar en esta mesa y a todos ustedes la atención que se sirvan prestarme.

Ante todo solicito su benevolencia hacia mis puntos de vista, ya que quiero hacer notar que yo de antropología se muy poco, es más puedo decir que casi nada. Soy licenciada en administración de empresas, egresada de la Universidad Nacional y aunque me considero una persona con muchas inquietudes, poco he estudiado de temas específicos ajenos a mi carrera y a mis circunstancias. Así es que cuando Marisol me pidió mi participación, acepté con un poco de temor, porque para mí era un tema totalmente fuera de mi especialidad.

Acepté por dos razones, la primera porque soy una persona abierta a todo lo que para mí es novedoso y sobre todo porque soy sumamente curiosa. La segunda porque me encantan los retos el de venir a hablar ante ustedes representa para mí un reto, ya que implicaba el tener que profundizar un tema del cual yo no sabía casi nada y considero todo lo que signifique aprender algo nuevo, es dar un paso adelante.

Ahora me voy a permitir hablarles un poquito sobre mí para que de esta forma puedan valorizar su opinión. En primer lugar, como ya les había dicho anteriormente, soy licenciada en administración de empresas y actualmente ocupo el puesto de directora de finanzas de una empresa constructora, la cual está especializada en la construcción de carreteras y obras de urbanización. Llegué a este puesto por una vía rápi-

da y directa; la herencia. Debo aclarar que cuando ingresé a la constructora fue de alguna manera forzada por las circunstancias, ya que la empresa estaba pasando por una situación crítica y era indispensable que una persona de la familia se hiciera cargo de la situación.

La constructora fue fundada hace ya casi 35 años y a su muerte la heredamos mi hermano y yo. Considero que tanto mi hermano como yo, deseamos internamente que nuestros hijos continúen con la empresa en el futuro, aún cuando estamos conscientes, de que tal vez nuestros hijos tengan otros intereses y decidan venderla o poner al frente a un director profesional. La empresa ha crecido y ya no es el negocio 100% familiar como lo fue en el pasado, sin embargo, está definitivamente estructurado hasta ahora, como una empresa familiar.

Me permito hacer todas estas consideraciones porque cuando Marisol me presentó sus trabajos me llevé una sorpresa al verme retratada en un estudio de antropología. Debo decirles que me sentí un poco como si a mí me hubieran estudiado en una forma similar a la de “Los hijos de Sánchez” y hubieran irrumpido en mi privacidad. No pude menos que sonreírme y divertirme al percatarme que lo que yo consideraba circunstancial y personal, pertenece a patrones de conducta de un grupo social que tiene características y estructuras perfectamente definidas y permiten estudiarlo y establecer formaciones sociales y culturales clasificadas.

Hasta ahora había considerado que los estudios de antropología estaban dedicados a grupos étnicos primitivos, a los otomíes de Hidalgo, a los lacandones de Chiapas y como siempre pasa, uno piensa que las cosas pueden pasarles a los demás pero nunca a uno mismo, así es que fue para mi una sorpresa muy desagradable el descubrir una herramienta para el desarrollo empresarial. Ahora bien, creo que no debo ser injusta con el resto de los empresarios, ya que si para mi fue una novedad, debido al tamaño y a las necesidades de mi empresa, esto no quiere decir que otros empresarios no estén ya utilizando estudios de antropología de la misma forma en que ya lo hacen con la psicología y la sociología.

Así es que ante la pregunta de Marisol de ¿puede o no servir de algo a la comunidad empresarial lo que los antropólogos han escrito sobre ella? me voy a permitir contestarla, no sin antes hacer las siguientes aclaraciones:

La opinión que voy a expresar es una opinión totalmente personal con las limitaciones que ya hice notar al principio, puesto que yo tengo muy pocos conocimientos sobre la antropología.

Ahora bien, mi contestación la voy a dividir en dos fases, la primera es desde un ángulo general, en el cual voy a hacerlo como persona, como profesionalista y como ciudadana y la segunda fase, será como empresaria.

En la primera fase de mi respuesta considero lo siguiente:

a) Es un trabajo que permite entender la estructura de la sociedad mexicana con sus diferentes grupos y clases sociales.

b) Permite adquirir una idea clara de la dinámica y evolución de la clase empresarial.

c) permite adquirir una idea del potencial y rol de la clase empresarial e industrial en México.

d) Permite adquirir una clara conciencia histórica personal y familiar.

e) Permite demostrar la validez de los modelos planteados, obtener información para prever y anticipar futuros comportamientos y reacciones.

f) Genera inquietudes que llevan a una conciencia de clase y el deseo de penetrar más en la realidad de nuestro país.

Después de enumerar todos estos puntos y sin llegar a profundizarlos, ya que cada uno de ellos implica un estudio por sí solo, creo que la respuesta es obvia y definitiva, los estudios de antropología son útiles a todos los niveles de la comunidad.

La segunda fase de mi respuesta es como empresaria.

Toda empresa busca siempre resultados, pero debe tomar en cuenta que estos resultados no siempre son económicos, aún cuando al final de línea, ésta siempre termine en una balanza que determina que si una empresa no obtiene utilidades, tarde o temprano tendrá que desaparecer. A los resultados a que me refiero, podríamos llamarlos más sencillamente objetivos y estos los clasificaríamos en internos y externos.

Como objetivos internos de la empresa hablando de los estudios antropológicos, creo que el más importante sería el de la integración del personal y para lograr una motivación adecuada de sus trabajadores y funcionarios, formando de esta manera un ambiente que permita el desarrollo y progreso simultáneos tanto de la empresa como de sus trabajadores, ya que un negocio en el cual, su personal se estanca y no crece, es un negocio que a su vez se estancará y no crecerá.

Como objetivos externos, no debemos perder de vista que la empresa es un grupo social que a su vez está enfrentando a otros grupos sociales, como son el gobierno, proveedores, bancos, clientes, etc., así es que un buen funcionamiento depende de qué tanto éxito obtenga en sus relaciones ante los otros grupos. Creo que estos puntos pueden desarrollarse y plantearse teniendo como ayuda una herramienta como la antropología social.

Creo que para aquellos empresarios que estén planeando nuevos negocios e industrias y para los cuales van a iniciar partiendo de cero, sería de gran ayuda contar con la antropología social para lograr no solo resultados económicos que se desean, sino lograr también grandes empresas, cuyos ambientes laborales sean óptimos para beneficio no sólo de los trabajadores, sino de la comunidad, y en cadena se logre dar un paso adelante en el desarrollo social de nuestro país.

Como conclusión, me permito expresar que considero que estos estudios de antropología nos podrían ser sumamente beneficiosos a todos los empresarios al ayudarnos a concientizar nuestra problemática social y también a revisarla, y que el abundar sobre el tema podría ser

causa de todo un estudio y del cual el resultado sería definitivamente el que la antropología es un herramienta que nos puede conducir a obtener grandes o pequeños logros, pero logros al fin, en el medio ambiente que cada uno de nosotros tiene en su área de influencia, y el cual está obligado a tratar de mejorarla.

También considera que este tipo de trabajo requiere de una mayor divulgación que nos permita obtener la ayuda que requerimos para poder cumplir con nuestros objetivos y obligaciones sociales como miembros de una clase dirigente.

Les agradezco mucho su atención.

ESTUDIANDO LA COMUNIDAD CIENTIFICA

*Larissa Lomnitz**

En 1972 fui invitada a formar parte de un grupo interdisciplinario de planeación dentro de la Coordinación Científica de la UNAM. El grupo estaba dirigido por dos investigadores de operaciones o análisis de sistemas que consideraron conveniente contar en el equipo con un especialista en sistemas sociales, esto es un antropólogo.

El objetivo del grupo era estudiar algunos aspectos de la Universidad que tuvieran relación con el subsistema de la investigación científica. Mi misión inmediata consistió en estudiar el efecto que tendría sobre la comunidad universitaria la creación de una “ciudad de la investigación”, que permitiera aislar a los investigadores de los “ruidos” y problemas del campus, y de la docencia de las facultades.

El acelerado trabajo de campo que efectué (3 semanas) me permitió entrevistar a numerosas personas: desde las más altas autoridades hasta los estudiantes de la Facultad de Ciencias. Así me introduje en un mundo hasta entonces para mí ignorado y jamás imaginado como objeto del estudio antropológico.

*IMAS/UNAM

Pocos meses después recibí una invitación del director del Instituto de Investigaciones Biomédicas para realizar un estudio más profundo de su instituto. Este director había tomado posesión de la dirección un año antes, en momentos en que el instituto se encontraba fraccionado y lleno de problemas internos. Se me pidió un “diagnóstico” basado en un estudio “serio” que permitiera tomar algunas decisiones políticas acerca de la eventual reestructuración del instituto. Acto seguido me instalé ahí, con las emociones y sentimientos encontrados como un antropólogo tradicional puede sentirse cuando se instala en el medio de una tribu africana: entusiasmado por lo nuevo y en trepidación por lo desconocido e inesperado.

El periodo que pasé en el Instituto de Investigaciones Biomecánicas fue, en efecto, uno de los más intensos e interesantes que he vivido en mi carrera profesional. Resultó diferente a mis previas experiencias. Podría resumir los logros y problemas de mi trabajo en un grupo de pares en la siguiente forma:

1. Por primera vez sentí que en realidad estaba realizando observación participante. Es decir, en esta experiencia sí era posible ponerme en “los zapatos del nativo” y percibir su realidad desde adentro. La observación resultó más importante que el esfuerzo de participar.

2. La respuesta de los informantes me produjo grandes satisfacciones personales. Mi estudio se convirtió en un vehículo de catarsis para el grupo: quejas y mensajes eran transmitidos a través mío, evitándose el conflicto de una confrontación entre sus miembros. En cierto modo me convertí en una psicoanalista profesional.

3. A la vez, me sentí presionada por la responsabilidad de recibir información que potencialmente podría producir o exacerbar conflictos entre los miembros del instituto. La necesidad de mantenerme objetiva y neutral frente a los diferentes grupos me resultó más difícil que en otras situaciones de campo, en las que estudiaba grupos ajenos al mío. La relación de “rapport” que se buscaba en una experiencia de campo con los informantes se convirtió en relaciones de confianza entre ami-

gos. Ello significa el tener que poner más atención a lo que se dice o escribe y el tener que buscar más conscientemente una actitud de objetividad.

4. Por primera vez comencé a preocuparme por los aspectos éticos de la profesión y a comprender la importancia que tiene la información y el mal uso que se puede hacer de ella. El conocimiento analítico de la propia comunidad permite una mala utilización en el juego del poder.

5. Finalmente, tuve que enfrentarme a un ejército que generalmente desconocen los antropólogos que trabajan en otros grupos humanos: que informantes científicos leyeran lo que yo había escrito sobre ellos y lo criticarán en el mismo nivel de abstracción en el que yo lo había escrito. Generalmente no tratamos grupos al mismo nivel intelectual nuestro, sospecho que por ello a menudo, podemos darnos el lujo de lanzar hipótesis explicativas más allá de nuestro conocimiento real. Esta experiencia me volvió más modesta como antropóloga.

El experimento tuvo un final feliz. Escribí un trabajo sobre la estructura de poder en que se desenvuelve la investigación científica en la UNAM. El trabajo fue leído a la comunidad y tuvo, en general, buena aceptación. Establecí relaciones amistosas con la mayoría de los miembros del instituto; alguno de ellos son, hasta hoy, mis más cercanos amigos. Finalmente emprendí un proyecto a largo plazo sobre Universidad y Estado que ha permitido el desarrollo de un grupo de investigación y la producción de varios estudios. También he aprendido a ser más cuidadosa con lo que escribo.

COMENTARIO

Dr. Felipe Bracho

Debo empezar por excusar mi presencia aquí como bateador emergente pues realmente nunca he hecho investigación en esta área y aunque a través de mi relación de trabajo y amistad con la Dra. Lomnitz se puede decir que he estado cerca de sus investigaciones, y que las he gozado mucho, nunca he sido objeto, par o parte, de su investigación (que yo sepa). Así es que, como lo que de esto sé o conozco se lo debo a ella, debo decir que vine a decir que estoy básicamente con Larissa. Porque estoy convencido de que el enfoque que ella ha dado al problema va por el camino correcto y, en mi opinión, ha resultado muy valioso para la Universidad. Y esto no es decir poco, aunque claro, no tiene nada de original. Pero como el hecho de estar aquí sentado me hace sentirme en la obligación de, como se dice culturalmente, “echarme un rollo” que por lo menos a mí me suene original o interesante; con gran temor de descubrir nuevamente la bicicleta, ante ustedes los antropólogos se me ocurre hacer notar (o repetirles) que este caso extremo de lo que ustedes llaman investigación de pares, que en un científico estudia a sus compañeros científicos científicamente, tenemos un ejemplo de incertidumbre de Paoli; es decir, que el hecho mismo de hacer el experimento afecta los resultados del experimento por todas las razones políticas subjetivas, miedos, etc. que ya se han mencionado aquí. Aunque en este caso va incluso más allá; ya que no sólo afectan los resultados del experimento, sino que se perturba, probablemente de una manera irrevocable, la realidad que se pretende describir. Es decir “la verdad”, con to-

da la carga de mentiras o verdades parciales que lleva siempre con ella, se nos escapa, casi por definición, en el momento en que, por así decirlo; la teníamos en la mano. Es una situación tribalmente parecida, a uno de los fundamentos del psicoanálisis: al hacernos conscientes de nuestra realidad individual la afectamos básicamente. De aquí deviene el punto realmente crítico: si aceptamos ésto, el objetivo del científico estudiando a los científicos no puede ser simplemente el “conocer” la realidad de los científicos, porque en su empeño él mismo derrotará sus objetivos. Entre los objetivos, irremediamente, debe estar entonces el cambio. De aquí que el conocimiento se debe referir no sólo al sistema que se investiga, en este caso de la investigación científica, sino al sistema en el que se investiga al propio sistema. Es decir, el antropólogo debe incluirse en esa realidad que pretende conocer o investigar. De aquí surge entonces la gran pregunta: ¿si el antropólogo va a promover un cambio hacia dónde debe dirigirse?, ¿de acuerdo a qué modelos o valores?

Sobre decir que este es un tema sujeto a interminables discusiones y que por lo menos para mí, como investigador, esto no está claro. Sin embargo, creo tener claro que el antropólogo en este proceso debe ayudar al grupo científico particular, a descubrir o aclarar sus propios valores y motivaciones. Teniendo en cuenta, con enorme respeto y sensibilidad, que éstos pueden, y en cierta forma deben también, variar de un grupo a otro. Pues si no, se corre el riesgo de empeorar o matar al académico paciente que es la investigación en México. En pocas palabras: el antropólogo debe ayudarnos a descubrir los mejores científicos que podemos, de acuerdo con nosotros mismos, ser.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

*Ingrid Rosenblueth **

En el panel se presentaron tres ponencias, o más bien, reflexiones sobre el problema de estudiar a la propia comunidad, además de un comentario a cada una de las reflexiones hecha por un antropólogo representante de la comunidad estudiada, y una introducción y comentario general a la mesa.

Los puntos principales que surgieron en las ponencias fueron:

1. En todos los casos las investigaciones han sido solicitadas por miembros de la comunidad estudiada.

2. Al participar el antropólogo del mismo sistema simbólico del informante, se presentará el problema de que la observación se vuelva poco objetiva, por lo que la utilización del marco teórico y la confrontación constante de los datos cobran importancia.

3. Se planteó el problema de que tanto el investigador como el informante tienen diferentes apreciaciones de la realidad, que representan modelos mentales que pueden variar de acuerdo al lugar estructural que cada individuo ocupe en la sociedad.

4. En el proceso, la investigación antropológica en una institución puede volverse una especie de psicoanálisis institucional, en el cual los

*UAM

individuos se hacen conscientes de su papel en la institución o comunidad.

Los informantes, al contestar al antropólogo, propusieron los siguientes puntos:

1. Después de entablar una prolongada relación con el informante, el proceso cambia y el antropólogo se convierte en informante.

2. El informante, al pertenecer a una comunidad universitaria, maneja también un método científico que puede enriquecer al del antropólogo, además de que puede discutir y poner en tela de juicio la propia teoría del antropólogo.

3. Al leer estudios de su propia comunidad, los “objetos” de estudio se sienten espiados en su intimidad, además de sentirse identificados y por consiguiente toman conciencia de que pertenecen a grupos sociales que responden a un mismo patrón.

4. Los estudios antropológicos permiten a la comunidad estudiada identificar problemas y buscar posibles soluciones.

5. Al publicarse la información, ésta se le escapa al investigador, y la utilización que se le puede dar a los datos se vuelve un problema ético al antropólogo.

Después de haber escuchado a los ponentes y sus comentaristas sólo nos resta subrayar algunos puntos que se nos hacen relevantes acerca de la investigación antropológica de pares.

1) En su mayoría son investigaciones solicitadas por los objetos de estudio. Esta característica se puede deber a que el objeto de estudio no se siente intimidado por la penetración en su mundo de sujetos extraños al mismo. Y también podemos decir que las personas estudiadas tienen más o menos una idea de lo que significa una investigación antropológica.

2) La observación participante como técnica que utiliza mucho más que en otro tipo de investigaciones ya que es real la participación del sujeto en el universo de estudio.

3) El que el sujeto investigador participe del universo de estudio permite una comunicación más global con el objeto, pues en mayor o menor medida tanto sujeto como objeto participan de contenidos simbólicos similares acerca de los fenómenos estudiados.

4) La mayor o menor participación de los contenidos simbólicos y significativos dependen del tipo de vínculos -previos a la investigación- que el sujeto guarda con el objeto. Si sólo se encuentran unidos por relaciones sociales que tienen un sólo vínculo entonces habrá una percepción menor del universo del objeto. Si los vínculos sociales son múltiples (o sea que varios roles del sujeto y del objeto se encuentran relacionados) la posibilidad de percatación del otro en su totalidad es mayor.

5) La comunión de significados y contenidos simbólicos permiten un diálogo entre sujeto y objeto en la creación del conocimiento. Este diálogo finalmente será el proceso de concientización en ambos.

6) Existe un riesgo menor de interpretaciones erróneas puesto que el sujeto mismo maneja y vive parte del objeto estudiado.

7) Por otro lado al estudiar pares muchas veces tenemos que justificar, y esto salió en cada caso muy por debajo del agua, (el sujeto de estudio), pues al hacerlo estamos justificando parte de nosotros mismos.

8) Es motivo de reflexión para todos, no sólo en las investigaciones de pares, sino en todas, el ¿qué va a pasar con la identificación y uso de la información? Aquí el antropólogo tiene una responsabilidad muy grande. Y no serán pocas las ocasiones en que al terminar un estudio no se publique este precisamente porque los resultados pueden, de alguna manera, perjudicar la comunidad estudiada. A lo mejor el resultado de la investigación es este proceso de concientización pero sin que

llegue a niveles de divulgación. Y esto es algo que nunca se nos ocurre, ya que consideramos que el proceso terminal de una investigación siempre tiene que ser la difusión masiva, la publicación, etc.

Aquí es donde viene la cuestión de la ética del antropólogo que los gringos han desarrollado mucho y a nosotros a veces se nos olvida, no lo impartimos en clases y es una cosa que cada quien maneja en su conciencia, y creo que deberíamos reflexionar más acerca de esto.

9) Acerca de lo que decía Felipe Bracho de que la perturbación de la realidad es algo a lo que el antropólogo llega, a una realidad dada y con su investigación la está perturbando. Entonces no está plasmado y no puede encapsular esta realidad en leyes, porque ya esa realidad cambió. Pero creo que en parte esto es con lo que empecé al introducir esta mesa; que ello es parte de la concientización práctica, que al fin y al cabo tiene una investigación en ciencias sociales. No solamente es una concientización a nivel de que ya realicé esto y me dio la buena vibra, sino que pasamos a cambios reales a los que esta concientización nos lleva.

A niveles de las conclusiones simplemente incorporamos el principal punto en torno al cual se dio la discusión: el problema ético.

Curiosamente en las otras mesas de estudio más tradicionales en la antropología, este tema apareció en forma marginal o simplemente fue ignorado, y al hablar de “pares” o de la propia comunidad, surgió como un elemento de primordial importancia.

El problema fue abordado desde la perspectiva del antropólogo y su compromiso ético con los informantes y la comunidad estudiada, sin importar cual sea ésta y en qué niveles de la estratificación social se encuentre. La discusión se dio en torno a tres puntos principales:

1. Si es válido o no encubrir al informante, sobre todo, si éste pertenece a una élite política, social o económica.
2. El problema de publicar el material recogido, pues en ese momento se va de las manos y cualquiera lo puede utilizar.

3. Si es posible proporcionar a los grupos obreros, campesinos o marginados, estudios sobre las élites para que ellos los puedan utilizar en su beneficio.

LA POLITICA CULTURAL EN PAISES EN VIAS DE SUBDESARROLLO

*Néstor García Canclini**

El análisis de las políticas culturales nació en la década del 60, simultáneamente con las polémicas sobre el desarrollo en América Latina. Había entonces una modernización económica e industrial, crecían la producción y el mercado interno en muchos países dependientes. Se ampliaba a nuevas capas tanto el consumo de bienes tradicionales como el de autos, televisores y otros productos de las tecnologías recién introducidas en nuestros países. El desarrollismo sostenía que si profundizamos estos cambios, dejamos el modelo agroexportador y se multiplicaban las industrias, podíamos acercarnos al bienestar de las metrópolis. Las corrientes nacionalistas y socialistas cuestionaban que pudiera haber desarrollo autónomo bajo la dependencia de las transnacionales y que el crecimiento interno mejorará el nivel de vida popular sin una enérgica redistribución de la riqueza.

En estos mismos años algunos foros internacionales -sobre todo la UNESCO- comenzaban a plantearse para qué sirve el desarrollo y cuál es su relación con la cultura. ¿Puede valorarse la evolución sólo por índices económicos? ¿Vale la pena que los países con tradiciones históricas densas renuncien a ellas para alcanzar una modernidad dudosa? Lamentablemente, estas preguntas resonaron poco en América Latina, o influyeron más en los debates ideológicos que en la investigación social.

Hasta principios de la presente década los estudios políticos y económicos no se juntan con los de la cultura. El conocimiento del desarrollo artístico e intelectual se cotizaba muy bajo en el mercado de las creencias sociales, controlado por economistas y sociólogos¹. Sólo algunos historiadores y antropólogos pensaban que podía estudiarse con rigor el neblinoso mundo del espíritu, pero la dedicación casi exclusiva de la antropología a las culturas tradicionales o marginales, sus decepciones pormenorizadas de pequeños grupos, permitían decir muy poco a esta disciplina sobre los procesos macrosociales y la estructura compleja del desarrollo nacional². Las políticas culturales eran tema de debates personales o doctrinarios en revistas literarias y suplementos periodísticos de fin de semana.

Sin embargo esta situación está cambiando. En los últimos diez años se ha producido en América Latina un centenar de investigaciones de buen nivel, a menudo transdisciplinarias, que reconocen al campo cultural un papel decisivo en la construcción de la hegemonía política y el desarrollo socio-económico. Usan los métodos de las ciencias sociales para entender de qué modo los cambios se arraigan en estructuras simbólicas cotidianas. Buscan en la cultura cómo se formaba el consenso del autoritarismo y cómo podría fundamentarse una vida democrática duradera.

Al mismo tiempo, el derrumbe de las expectativas desarrollistas, populistas y socializantes lleva a representar en los Estados y partidos las concepciones economicistas y clientelistas que suelen guiar la práctica política. Nuevos movimientos sociales -urbanos, éticos, juveniles, de derechos humanos- dicen que hay razones culturales por las que quieren cambios: la calidad de la vida, la defensa de las lenguas indígenas, la construcción de nuevos estilos de relación interpersonal, la protección de los derechos básicos y su libre expresión.

Se redefinen entonces las nociones de cultura, de política, y los nexos entre ambas. Al recibir la cultura, en un sentido cercano a la antropología, como el conjunto de procesos donde se elabora la significación

social, la vemos en el estilo de desarrollo y en el modo de encarar las condiciones políticas. Por lo tanto, la política cultural no puede ser ya la administración rutinaria del patrimonio histórico o el ordenamiento burocrático de los aparatos estatales dedicados al arte y la educación. Entendemos por políticas culturales el conjunto de investigaciones realizadas por el Estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o de transformación social.

El problema reside en que comprendemos mejor el papel de la cultura cuando estamos en las peores condiciones para desarrollarla. El neoconservadorismo que rige las economías latinoamericana reduce los fondos públicos para la educación, para investigar y difundir los bienes culturales, empobrece los salarios y estrecha la posibilidad de que las mayorías accedan al conocimiento y al arte. Queremos planificar la cultura en el momento en que advertimos que nuestras economías se desmoronan. El último informe anual de la CEPAL dice que el producto interno bruto per cápita apenas alcanzó en 1987 el nivel de 1978, y que en varios de los principales países -Brasil, Chile, México y Perú- el salario mínimo real en las ciudades fue el año pasado inferior a 1978. La Argentina destinó en los tres últimos años el 56% de las exportaciones a pagar sólo los intereses de la deuda externa; como contrapartida, la tasa de intervención en 1985-1986 fue del 11,15% sobre el producto interno bruto, o sea la más baja registrada en esta nación en todo el siglo XX³. Varios países latinoamericanos encaran por primera vez políticas orgánicas de desarrollo cultural cuando “todo lo que es sólido se evapora en el aire”, pero no tanto porque nos encontramos en el torbellino innovador de la modernidad del que habla Marshall Berman⁴ como por el declive del subdesarrollo creciente. En este contexto, no de desarrollo sino de crisis de desarrollo, trataremos algunos temas centrales en el actual análisis de las políticas culturales.

1. El patrimonio: del tradicionalismo autoritario a los movimientos sociales.

El patrimonio es el tema que clásicamente ha motivado la participación de los antropólogos en la política cultural, sobre todo en países como México y Perú. Tiene menos peso donde las culturas precolombinas y la sociedad cultural fueron débiles, o donde la modernización propuso sustituir las tradiciones. Pero en todos los casos esta concepción arcaizante de la tarea antropológica suele basarse en un equívoco: reducir el patrimonio o algo que hay que conservar, monumentalizar y museificar; por eso, su campo parece el de los restauradores, arqueológicos y museólogos. O sea los especialistas en el pasado.

Sin embargo, tres movimientos actuales se colocan en el centro de la cuestión patrimonial. Primero, la vinculación creciente del patrimonio con dilemas planteados por el desarrollo urbano, la mercantilización de la cultura, el turismo y las comunicaciones masivas. ¿Puede cambiarse el uso o remodelarse un edificio de valor histórico por necesidades contemporáneas? Si se necesita ampliar el subterráneo para mejorar el transporte en el centro histórico de la ciudad, y al excavar se descubren restos precolombinos, ¿cuál debe ser la elección: el progreso o la memoria? Los sismos que trastornaron a Nicaragua en 1974, Antigua, en Guatemala, en 1976, y la ciudad de México en 1985, las crisis ecológicas y ambientales, viven mostrando cómo se entrelazan hoy la preservación y renovación del patrimonio con los conflictos sociales y la calidad de la vida en las grandes ciudades.

En segundo lugar, los intelectuales, artistas y gran parte de la población vivimos ahora las relaciones con el pasado de un modo más complejo que el que indujeron el progresismo modernizador y la utopización del futuro en las vanguardias políticas y culturales. Atribuimos valor a los objetos y las prácticas sociales no sólo por su funcionalidad e innovación. En el medio anonimato serial de los grandes conjuntos urbanos, revaloramos las formas artesanales de habitar y vestir, nos preocupamos por rescatar centros históricos y convertirnos en best seller novelas que suceden hace varios siglos.

El tercer movimiento que instala al patrimonio en el centro de los debates es la reacción neoconservadora contra la modernidad y su regreso a los valores que consideran funcionales de Occidente. La política cultural de Reagan se basa en la recuperación de un legado, según se titula el “Informe sobre las humanidades” del ministro de Educación, William Bennet. Su doctrina guía a quienes sostienen que la solución a los problemas contemporáneos reside en volver a “los valores eternos” -disciplina, mucho trabajo, esfuerzo personal-, aquellos principios que habrían hecho de los norteamericanos los “herederos de la civilización occidental”. Aunque cueste creer este mensaje en la época en que los EE.UU. usan los procedimientos menos elegantes de acumulación capitalista, el informe insiste en que la cultura es un tipo especial de propiedad que no está sujeta a las devaluaciones ni a los caprichos de la oferta y la demanda. Propiedad, herencia, legado, herederos: la confrontación de estas metáforas con las prácticas sociales norteamericanas, dice Jean Franco, revela que los neoconservadores buscan ocultar con un discurso patrimonialista la desigualdad en la distribución del capital cultural y contrarrestar los movimientos democráticos que quieren corregirla⁵.

Estas conexiones de la modernidad con el patrimonio demuestran que no son incompatibles. Al revés: en los años 80, en que todo colabora para dudar de los beneficios de la modernidad, muchos fantasean con retornar a los pasados que suponen más tolerables. Ante la impotencia para aliviar los desórdenes actuales, ante la dificultad para entenderlos, la evocación de las tradiciones, de ciertas tradiciones, se vuelve fascinante. Parece que en la próxima temporada otoño-invierno se usará la combinación de un tradicionalismo sobrio con una modernidad desencantada, componiendo así un posmodernismo informal, de tonos suaves.

En los países latinoamericanos, sobre todo en los más negligentes con su patrimonio, nos encontramos entonces con una curiosa tensión. Por un lado, revalorizar y preservar los testimonios del pasado y del presente es una tarea en la que casi todo está por hacer. Los discursos oficia-

les suelen afirmar que la identidad pasa por la conciencia colectiva, de los propios bienes, de la historia compartida, pero parece que solo la creyeran unos pocos nostálgicos y especialistas cuando vemos la anacrónica legislación sobre el patrimonio, su tratamiento aburrido en los programas de difusión masiva.

A la vez hay que decir que las tradiciones sirven desde hace muchas décadas no sólo para identificarnos como nación sino también como base de la complicidad social. Ante los magníficos barrios e iglesias coloniales, las pirámides mayas o incas, las cerámicas indígenas de hace siglos o la obra de pintores nacionales reconocidos en las metrópolis, a casi nadie se le ocurre pensar en las contradicciones sociales que expresan. La perennidad de estos bienes hace imaginar que su valor es indiscutible, los vuelve fuente del consenso colectivo, más allá de las divisiones entre clases, etnias y grupos que fracturan la sociedad y diferencian los modos de apropiarse del patrimonio. El espesor y el prestigio simbólico del pasado lo convierte en la base más secreta de la simulación social que nos mantiene juntos.

Por lo mismo, el patrimonio es el lugar donde mejor sobrevive hoy la ideología de los sectores oligárquicos, es decir, el tradicionalismo sustancialista. Su definición arcaizante de la cultura se presenta como una visión metafísica, histórica, del “ser nacional”. Las políticas de promoción cultural se reducen, entonces, a narrar legendariamente la formación mitológica de la Nación. Preservar un sitio histórico, ciertos muebles y costumbres, son tareas sin otro fin que el de guardar esencias, modelos estéticos y simbólicos, cuya conservación inalterada atestigua que la sustancia de ese pasado glorioso sobrevive a los cambios.

A los antropólogos nos interesa especialmente las operaciones de ritualización del patrimonio. Para que el pasado mítico sirva hoy de legitimación a quienes lo construyeron o la apropiación, es necesario ponerlo en escena. El patrimonio existe como fuerza política en la medida en que es teatralizado: en conmemoraciones, monumentos y museos. Las últimas dictaduras latinoamericanas intentaron que la rituali-

zación del pasado sirviera como base simbólica del autoritarismo. Por eso, su política cultural fundó la restauración del orden social en celebraciones de los acontecimientos simbólicos que representa el pasado “legítimo”, el que correspondiera a la “esencia nacional”, a “la moral”, la religión y la familia. Entendieron que participar en la vida social era cumplir con un sistema de prácticas fuertemente ritualizadas que dejaban fuera “lo extranjero”, lo que desafía el orden consagrado o promueve el “escepticismo”. Para que los golpes del Estado se vuelvan innecesarios en el futuro, los militares argentinos recomendaban volver a la época de grandeza original de la Nación, interrumpida a fin de siglo XIX por la “conjunción del racionalismo científico, el maquinismo, el romanticismo y la democracia”⁶. Es obvio que para regresar tan atrás hay que vaciar el presente de muchísimos productos culturales, como se vio en la Argentina en esos años, cuando fueron prohibidos libros y exposiciones de pintura, películas y programas de televisión, música foránea, pero también canciones folklóricas y tangos.

Aún después que la Argentina recuperó la democracia, movimientos tradicionalistas siguen agrediendo las manifestaciones de la modernidad, desde el liberalismo político y sexual hasta la experimentación artística y científica. ¡La puesta en escena de Galileo Galilei y otras obras de Brecht, las de Darío Fo que ironizan el fanatismo religioso, a los diputados que discutían, en 1986!, la legalización del divorcio, el pluralismo en la educación pública y la creación cultural.

En México, grupos católicos integristas irrumpen en museos de arte en enero y febrero de 1988 para impedir la exhibición de representaciones de la Virgen de Guadalupe, que juzgan irreverentes con la imagen ortodoxa. Logran defenestrar al director del Museo de Arte Moderno de la capital y al de una escuela de arte de Puebla, piden la reclusión psiquiátrica de los artistas que le pusieron a la Virgen un rostro de Marylin Monroe, a Cristo el de Pedro Infante y guantes de boxeador. Los espacios públicos son conquistados por los fundamentalistas que creen conjugar mediante la repetición compulsiva de la iconografía tradicional y la restauración del ritualismo autoritario las contradicciones del presente.

Parecen desconocer que las imágenes crónicas son producto de convenciones figurativas relativamente arbitrarias: los rostros de muchas Vírgenes de Guadalupe, la morfología renacentista de su rostro mezclada con el color moreno de la piel, que favoreció su identificación con los indígenas, así como los múltiples cambios de su historia, desde las representaciones cinematográficas hasta las pop y kitsch del arte chicano, vuelve extravagante la pretensión de adjudicar su r ating a un modelo puro. M as bien sugiere que la extensión del fervor se arraiga en la función de lo hispánico y lo indio, en sus reelaboraciones siglo tras siglo. La eficacia simbólica de las tradiciones no depende tanto de la presentación maniática de su “pureza” original como de la diversidad de contextos interculturales en que son insertadas y la versatilidad e hibrididad de sus reinterpretaciones.

Los otros dos escenarios claves para la ritualización del patrimonio son los monumentos y los museos. Por la mayor solidez constructiva de los grandes edificios por la desigualdad en la preservación de los bienes históricos, buena parte de lo que recibimos del pasado viene en gran tamaño. Aún lo pequeño es monumentalizado: se lo exalta en salas interminables de los museos, o se lo aisla en el espacio urbano para que sobresalga. Si el Estado es el que preserva la memoria, la tentación es preferir los bienes capaces de magnificar lo nacional, erigir estatuas como símbolos solemnes de la herencia que se continúa en quien la levanta, de la fortaleza y legitimidad del poder presente. Cuando las empresas privadas se apropian del patrimonio, las guía una est tica exhibicionista, confian que la espectacularidad de mayores réditos económicos y distinción simbólica.

“ Por que no hay estatuas en manga corta?”, preguntaban en la noticia rebelde el arquitecto Glosa, director del Centro Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Para dar una respuesta extensa, habría que ver las estatuas junto la retórica de los libros de texto, la ritualidad de las ceremonias cívicas y las demás liturgias consagratorias del poder. Habría que empezar analizando como la est tica monumentalista que rige la mor a de los espacios históricos en América Latina se inicia como ex-

presión de sistemas sociales autoritarios en el mundo precolombino. A ello se superpone la empresa expansionista de la colonización española y portuguesa, su necesidad de competir con la grandilocuencia de las arquitecturas indígenas mediante el gigantismo neoclásico y la exuberancia barroca. Por fin de que modo los procesos de independencia y construcción de naciones engendraron enormes edificios y murales, retratos de próceres y calendarios de efemérides, destinados a instaurar la iconografía autocomplaciente del poder.

Una tarea de las ciencias sociales sería desconstruir las bases autoritarias de nuestra cultura y mostrar de que manera la organización habitual de nuestro entorno y nuestras relaciones cotidianas vuelve “natural” las concepciones antidemocráticas del poder. Pero para darle otro sentido al patrimonio hay que ir todavía más allá: hay que concretarlo con las necesidades y los movimientos sociales. Si ésta es aún una tarea incipiente, se debe a que los sectores progresistas a penas comenzamos a darnos cuenta de que en el tema del patrimonio se juegan intereses tan centrales para nuestros pueblos como el sentido colectivo de la historia y el mantener habitable nuestro ambiente. Al examinar por qué estas cuestiones no forman parte casi nunca de los programas electorales ni de una cultura política, Carlos Monsiváis dice que “por décadas, la izquierda cometió el grave error de juzgar, por ejemplo, a la lucha por preservar monumentos coloniales como tarea del guardarropa evocativo de la derecha, quizás algo plausible, pero de ningún modo tarea prioritaria. En su preocupación por adueñarse del sentido del porvenir, la izquierda le regaló el pasado a la derecha, reservándose sólo la cláusula de la interpretación correcta y científica”⁷.

En los años recientes, la expansión demográfica, la urbanización descontrolada y la depredación ecológica suscitaban movimientos sociales preocupados por rescatar barrios y edificios, o por mantener habitable el espacio urbano. Avances extraordinarios en la organización y participación popular se produjeron, por ejemplo, en la ciudad de México luego de los sismos de septiembre de 1985: agrupamientos vecinales inventaron formas inéditas de solidaridad y elaboraron soluciones colec-

tivas, poniendo en primer lugar la reconstrucción de sus viviendas de acuerdo con su estilo de vida, pero planteando a la vez asumir críticamente “el valor histórico del centro” de la ciudad en relación con “todos los servicios necesarios para una vida digna”⁸.

Pero esta preocupación no es masivamente compartida. La organización y las movilizaciones se empequeñecen en cuanto pasa la crisis. También en la distribución de los intereses por el patrimonio, en los temas priorizados por unos u otros sectores, advertimos el desigual uso de la ciudad. Es comprensible que las clases populares, atrapadas en la penuria de la vivienda y en la urgencia por sobrevivir, se sientan poco involucradas en la conservación de valores simbólicos, sobre todo si no son los suyos. Aún respecto de su propio capital cultural, los sectores subalternos manifiestan a veces una posición vacilante o tibia, como si interiorizarán la actitud desvalorizadora de los grupos dominantes hacia la cultura popular.

No obstante, nuevos movimientos, desde los populares urbanos hasta los ecologistas, comienzan a cambiar lentamente la agenda pública y ensanchan el debate sobre el patrimonio. Tres rasgos caracterizan la transformación observable en estos sectores:

a) la cuestión del patrimonio ambiental (natural y urbano) no se ve como responsabilidad exclusiva del gobierno;

b) se comprende que si no hay movilización social por el patrimonio, es difícil que el gobierno lo vincule con las necesidades actuales y cotidianas de la población;

c) el efectivo rescate del patrimonio incluye su aprobación colectiva y democrática, o sea crear condiciones materiales y simbólicas para que todas las clases pueden compartirlo y encontrarlo significativo.

Pero para explicar la lentitud de este cambio y los obstáculos a una participación social mejor distribuida en el uso del patrimonio debemos revisar otro tema clásico de la antropología: la crítica al etnocentrismo.

2. *La democratización: el debate con la modernidad liberal*

Una tradición de los antropólogos es sospechar frente a las afirmaciones universalistas y homogeneizantes sobre lo humano. En la base de la experiencia antropológica está el trato con los que tienen culturas diferentes, en otros países o en los márgenes del propio. De ahí que la antropología sea la ciencia social que ha reunido más información sobre lo que desafía al liberalismo occidental: las creencias y los ritos no cristianos, las técnicas productivas y las relaciones sociales menos “adecuadas” a la modernidad capitalista. Es también la disciplina que da mejores instrumentos para cuestionar las concepciones centralistas de la nación y poner en evidencia las diversidades culturales y regionales.

Pero este trabajo de reconocimiento de la pluralidad es traicionado muchas veces por la elaboración teórica o ideológica en que se inserta y por el uso que hacen de él ciertas políticas culturales. La posición más extendida a que ha llevado el descentramiento antropológico es el relativismo cultural. Al reivindicar las particularidades de cada grupo, descalifica el etnocentrismo y sostiene que cada sociedad tiene derecho a desenvolverse en forma autónoma, pero a la vez afirma una cierta igualdad genérica de lo humano. Viene sirviendo, por eso, para fundamentar la versión humanista del liberalismo adoptada por los Estados modernos al tratar de construir naciones unificadas con culturas diversas. México, que a partir de la revolución intentó integrar un patrimonio común con las 56 etnias que componen el país, creó la monumentalización más acabada de ese proyecto: el Museo Nacional de Antropología.

Es el museo con más público de América Latina (1.200.000 personas al año) y en las encuestas tanto los visitantes nacionales como extranjeros lo consideran el más representativo de México⁹. Se lo cita en la literatura museológica como ejemplo de la renovación que convirtió a estas instituciones, durante mucho tiempo despreciadas, en instrumentos claves para difundir la cultura. Si bien sigue habiendo demasiados museos anacrónicos, para muchos ya no es cierta la frase de Heinrich

Boll de que “el museo es el último recurso de un domingo de lluvia” Veamos brevemente cómo logra el Museo de Antropología de México seducir mediante un hábil manejo los recursos arquitectónicos y museográficos que expresan este proyecto moderno.

La convergencia de dos perspectivas -la de las ciencias antropológicas y la del nacionalismo político- están representadas en la estructura del edificio y en el recorrido que propone. El museo forma un gigantesco rectángulo con dos alas laterales que se cierran al fondo, dejando un patio semiabierto en el centro. Se comienza por una sala dedicada a explicar qué es la antropología y cómo se produjo la evolución del hombre. La exposición es magnífica, si aceptamos el enfoque del relativismo cultural. No se exhiben los objetos amontonados, sino que se indica su sentido desde las preguntas del espectador común. Las piezas están escogidas por su valor científico, muchos por su belleza y cuidando que todos los continentes tengan una representación equilibrada. No se imponen explicaciones desde un saber misteriosamente establecido, pues las células dicen como fueron hallados los materiales, de qué manera trabajan el arqueólogo, el lingüista y el etnólogo, cómo se reconstruye una cultura. Hay una síntesis final donde se reafirma que “todos los hombres resuelven las mismas necesidades con diferentes recursos, y de distintos modos todas las culturas son igualmente valiosas”. Las secciones siguientes describen desde los orígenes la historia de Mesoamérica y luego cada uno de los principales grupos étnicos que hoy constituyen a México. La legitimación inicial de todas las culturas fundamenta científicamente el elogio de los indígenas de que el museo escenifica mostrando los productos de su creatividad y el alto conocimiento alcanzado.

La sala central, situada al fondo del edificio, que une las dos alas laterales, es la más destacada. Debe subirse una rampa para entrar y ver la cultura de los mexicas, los que habitaron la región central del país, donde se levantó Tenochtitlan y hoy está la capital. No sólo por esto el museo representa la unificación establecida por el nacionalismo político en el México contemporáneo. También porque reúne en el centro del

poder, en la capital, piezas originales de todas las regiones. Esta concentración de objetos grandiosos y diversos es la base de la monumentalización del patrimonio. Bastó juntar en un solo edificio tantas piezas gigantes: la piedra del solo calendario azteca, la enorme cabeza de la serpiente de fuego, el muro de cráneos, mascarones y dinteles de fachadas, estelas y lápidas con relieves, pinturas murales, esculturas, columnas, atlantes, colosales ídolos para el nacimiento y la muerte, el viento y el agua, el maíz tierno y el maduro, la fertilidad y la guerra. No solo el tamaño de muchas piezas genera el efecto monumental, sino su multitud, la exuberancia visual.

La reunión del patrimonio cultural de todas las regiones de México muestra el Museo de Antropología como de la nacionalidad mexicana. El museo que se presenta como nacional juega a abarcar la totalidad, y busca volver creíble esta pretensión por su tamaño gigantesco, sus veinticinco salas y cinco kilómetros de recorrido. Uno de los comentarios más frecuentes que escuchamos de quienes salen, luego de su primera visita, es que “no se puede ver toda en una sola vez”. La “infinitud” simulada del museo metáfora de la infinitud del patrimonio nacional, pero también de la capacidad de la exhibición para acabarla. El museo parece un testimonio fiel de la realidad. Si el visitante no logra ver todo, ni detenerse en todas las obras, ni leer todas las cédulas, es un problema de él. La virtud de la institución es ofrecer a la vez la totalidad de las culturas de México y la imposibilidad de conocerlas, la vastedad de la Nación y la dificultad de cada individuo por separado de apropiársela.

El Museo de Antropología hace visibles cuestiones centrales en el tratamiento del patrimonio por parte de la cultura hegemónica. Por un lado, representa la tendencia a ampliar el escenario y el repertorio de lo culto, o de la cultura nacional dominante, para incluir lo popular. Más aun: dice que la cultura nacional tiene su fuerte y su eje en lo indígena. Esta apertura se hace, sin embargo, con ciertas demarcaciones que operan en muchos espacios de la sociedad mexicana, pero son particularmente claras en este museo. Un procedimiento consiste en separar la

cultura antigua -lo indígena precolombino- de la cultura actual. Con este fin, el museo utiliza la diferencia entre la arqueología y etnografía, que se traduce arquitectónica y escenográficamente en la separación entre la planta baja, dedicada al material prehispánico, y la superior, donde se aloja lo indígena actual. La otra operación es presentar esta parte alta con el artificio usado por muchos etnógrafos en sus estudios: eliminar los rasgos de la modernidad, describir la vida de los indios sin los objetos de producción industrial y consumo masivo que con frecuencia vemos hoy en sus pueblos. No podemos conocer, por tanto, las formas híbridas que asume lo étnico tradicional al mezclarse con el desarrollo capitalista. La cantidad de fotos y ambientaciones nos sugiere un contacto con la vida contemporánea de los indios. Pero estas imágenes -salvo en la sección nahua- excluyen cualquier elemento capaz de hacer presente la modernidad. Sólo algunas fotos de la colonia: templos católicos, unos pocos instrumentos musicales de origen europeos y un aporte tecnológico español: el tapiche. La información visual y textual excluye toda posibilidad de entender, o si quiera plantear, qué significa desde hace décadas para las culturas tradicionales la crisis de la producción agraria, de sus técnicas y relaciones sociales, las nuevas condiciones que impone a las artesanías interesarse en mercados urbanos o a las fiestas y ferias antiguas su interacción con el turismo.

Nos interesa este ejemplo porque hace patentes los límites del relativismo cultural. Las tácticas museográficas son una metáfora de la manera en que el relativismo antropológico imagina a cada cultura tradicional, como si no tuviera nada que ver con las otras, ni con la modernidad, como si el mundo fuera un vasto museo de economías de auto-subsistencia, cada una en una vitrina, imperturbable ante las otras. La escasa utilidad del relativismo cultural se evidencia en que generó una nueva actitud hacia culturas remotas, pero influye poco cuando los “primitivos” son los sectores “atrasados” del propio país, las costumbres y creencias desvalorizadas en los suburbios de nuestra ciudad.

Hay otra corriente en la interpretación de los conflictos interculturales. Es la que analiza los usos del patrimonio como parte de la repro-

ducción social y la desigualdad cultural. En esta perspectiva, los bienes reunidos en la historia por cada sociedad no pertenecen realmente a todos, aunque formalmente parezcan ser de todos, y estar disponibles para que todos los usen. Las investigaciones sociológicas y antropológicas sobre las maneras en que se trasmite el saber a través de las escuelas y los museos demuestran que diversos grupos se apropian en formas diferentes y desiguales de la herencia cultural. No basta que las escuelas y los museos estén abiertos a todos, que sean gratuitos y promuevan en todas las capas su acción difusora; a medida que descendemos en la escala económica y educacional, disminuye la capacidad de apropiarse del capital cultural transmitido por esas instituciones¹⁰.

Esta diversa capacidad de relacionarse con el patrimonio se origina, en primer lugar en la manera desigual en que los grupos sociales participan en su formación y mantenimiento. Una evidencia: el predominio numérico de antiguos edificios militares y religiosos en toda América, mientras la arquitectura tradicional se extingue o es reemplazada, en parte por su precariedad, en parte porque no recibe los mismos cuidados que en su conservación ni en las restauraciones.

Aún en los países en que el discurso oficial adopta la noción antropológica de cultura, la que legitima todas las formas de organizar y simbolizar la vida social, existe una jerarquía de los capitales culturales: el arte vale más que las artesanías, la medicina científica que la popular, la cultura escrita que la transmitida oralmente. Por eso, la reformulación del patrimonio en términos de capital cultural tiene la ventaja de no representarlo como un conjunto de bienes estables y neutros, con valores y sentidos fijados de una vez para siempre, sino como un proceso social que, como el otro capital, se acumula, se renueva, produce rendimientos y es apropiado en forma desigual por diversos sectores¹¹.

Si bien el patrimonio sirve para unificar a cada nación, las desigualdades en su formación y apropiación exigen estudiarlo también como espacio de lucha material y simbólica entre las clases, las etnias y los grupos. Este principio metodológico corresponde al carácter complejo de las sociedades con-

temporáneas. En las comunidades arcaicas casi todos los miembros compartían los mismos conocimientos, creencias y gustos, tenían un acceso aproximadamente igual al capital cultural común. En la actualidad, las diferencias regionales y sectoriales, originadas por la heterogeneidad de experiencias y división técnica y social del trabajo, son utilizadas por las clases hegemónicas para obtener una apropiación privilegiada del patrimonio común. Se consagra como superiores ciertos barrios, objetos y saberes porque fueron generados por los grupos dominantes y porque estos cuentan con la información y formación necesarias para comprenderlos y apreciarlos, es decir, para controlarlos mejor.

El patrimonio cultural funciona como recurso para reproducir las diferencias entre los grupos sociales y la hegemonía de quienes logran un acceso preferente a la producción y distribución de los bienes. Los sectores dominantes no solo definen que bienes son superiores y merecen ser conservados; también disponen de los medios económicos e intelectuales, el tiempo de trabajo y el ocio, para imprimir a esos bienes mayor calidad y refinamiento. En las clases populares encontramos a veces extraordinaria imaginación para construir sus casas con desechos en una colina marginada, usar las habilidades manuales logradas en su trabajo y dar soluciones técnicas apropiadas a su estilo de vida. Pero difícilmente ese resultado puede competir con el de quienes disponen de un saber acumulado históricamente, emplean arquitectos e ingenieros, cuentan con vastos recursos materiales y la posibilidad de confrontar sus diseños con los avances internacionales¹².

Los productos generados por las clases populares suelen ser más representativos de la historia local y más adecuados a las necesidades presentes del grupo que los fabrica. Constituyen, en este sentido, su patrimonio propio. También pueden alcanzar alto valor estético y creatividad, según se comprueba en la música, la artesanía y la literatura de muchas regiones populares. Pero tiene menor posibilidad de realizar varias operaciones indispensables para convertir esos productos en patrimonio generalizado y ampliamente reconocido: acumularlo históricamente (sobre todo cuando sufre pobreza o represión extremas), vol-

verlos base de su saber objetivado (relativamente independiente de los individuos y la siempre transmisión oral), expandirlos mediante una educación institucional y perfeccionarlos a través de la investigación y experimentación sistemáticas. Sabemos que algunos de estos puntos se cumplen en ciertos grupos -por ejemplo, la acumulación y transmisión histórica dentro de las etnias más fuertes-; lo que señalamos es que la desigualdad estructural impide reunir todos los requisitos indispensables para intervenir plenamente en el desarrollo del patrimonio en sociedades complejas.

3. El entrecruzamiento de culturas: la crítica posmoderna

Las desigualdades en la formación del patrimonio y el acceso a la cultura nos parecen la hipótesis más fértil para explicar por qué las instituciones dedicadas a divulgar el arte y el conocimiento, aún usando técnicas masivas de difusión, no eliminan los desniveles en la apropiación de los bienes simbólicos. Los programas democratizadores aplicados por el peronismo y el gobierno radical en la Argentina; por el de Velasco, en Ecuador, y el de la Unidad Popular, en Chile, lograron mejorar la distribución de la cultura de élite y reivindicar algunas manifestaciones subalternas. Pero nos gustaría saber si produjeron modificaciones sustanciales en los hábitos de consumo en los patrones de percepción y comprensión de las masas. Nos preguntamos si estas acciones políticas, así como las de artistas que buscaron extender sus obras a públicos nuevos (la plástica fuera de los museos, el teatro en la calle, el cine alternativo), han sido tan exitosas como la expansión comunicacional de cultura hegemónica hecha por los medios masivos.

Es imposible aún evaluar los efectos comparativos de estos programas culturales por la escasez de estudios sobre su recepción. En los proyectos gubernamentales y en los comunitarios la voluntad de difundir el arte y el saber, o “rescatar” el patrimonio popular, predomina sobre el conocimiento empírico de cómo son recibidas esas acciones. Tenemos en América Latina una bibliografía incompleta, pero vasta, que ca-

taloga y describe los sitios arqueológicos y monumentos coloniales, las obras artísticas y literarias, pero se cuentan con los dedos de una mano las investigaciones públicas sobre los usos sociales que reciben. Conocemos las cifras globales de público en los grandes espacios culturales, pero ignoramos qué van, qué prefieren o rechazan, de qué modo se apropian del patrimonio diversos grupos y qué dificultades encuentran para relacionarlo con su vida cotidiana. Vemos aquí un desafío fuerte a las ciencias sociales, pero también a los responsables de programas culturales -estatales e independientes- si en verdad queremos conocer para qué sirve lo que hacemos y lograr una participación del público y los usuarios en el desarrollo de la cultura. Es tarea de los movimientos sociales y organismos políticos impulsar estudios sobre consumo cultural: ¿Cómo evaluar si no la acción de las instituciones públicas y privadas sin reincidir en un mero debate sobre presuposiciones ideológicas acerca de lo que el pueblo necesita?

Más que los datos, las experiencias de ensayo y error han ido construyendo tres cuestionamientos a la política difusionista. La primera dice que la democratización, cuando consiste solo en divulgar la alta cultura, implica una definición elitista del patrimonio simbólico, su valor unilateral por el Estado o los sectores hegemónicos y la imposición paternalista al resto de la población.

Una segunda objeción argumenta que el distribucionismo cultural ataca los efectos de la desigualdad entre las clases, pero no cambia radicalmente las formas de producción y consumo de bienes simbólicos. Aún en las ciudades con mayor número de público en los eventos culturales, las cifras siguen representando a una minoría procedente de los sectores medios y altos, con educación superior. Las investigaciones citadas sobre consumo cultural demuestran que las diferencias en la apropiación de la cultura tiene su origen en las desigualdades socioeconómicas y en la diversa formación de hábitos y gustos en distintos sectores. Estos hábitos no se cambian mediante acciones puntuales (campañas publicitarias o abaratar el ingreso a los espectáculos), sino a través de programas sistemáticos que intervengan en las causas estructurales de la desigualdad. Una política realmente democratizadora debe

comenzar desde la educación primaria y media, donde se forma la capacidad y la disponibilidad para relacionarse con los bienes culturales, y debe abarcar un conjunto amplio de medios de difusión, crítica y análisis para redistribuir no sólo las obras sino los recursos subjetivos necesarios para apreciarlas e incorporarlas. Sabemos que no es fácil avanzar a fondo cuando la crisis económica restringe hasta los programas ordinarios de difusión (publicidad de eventos en medios masivos, servicios educativos en museos) y el consumo disminuye hasta en los sectores habituados a ir al teatro, comprar discos y libros. Pero si estamos convencidos de la importancia de los derechos culturales y del papel que la democratización de los bienes simbólicos cumple en la democratización global de la sociedad, las demandas en este campo deberían ocupar un punto central en las luchas políticas. Si no lo hacemos, de hecho reincidimos en el viejo prejuicio de que la cultura es una cuestión suntuaria o secundaria. Reducción de los presupuestos públicos, y empobrecimiento de los salarios, bajo interés en la investigación y difusión son formas de dar la razón a los nuevos adversarios de la democratización del arte y la cultura: los neoconservadores para los cuales este campo debe ser, como todos los otros, un simple mercado para la competencia entre empresas¹³.

El tercer cuestionamiento sobre las políticas difusionistas no es el más radical en el sentido social y político, pero sí en cuanto a la concepción de la cultura. Aún en los casos en que la democratización abarca no sólo el repertorio de bienes hegemónicos, supone que hay condiciones estables donde se establece claramente qué es lo culto y qué lo popular. Esta división entre patrimonios simbólicos se expresa en la separación entre disciplinas científicas y entre aparatos institucionales.

En el estudio de la cultura se ve normal que la historia del arte se dedique a la plástica culta, mientras el folklore y la antropología se ocupan de la popular. La escisión se formó por estrategias académicas diferenciadas y también sobre la base de colecciones diversas, alojadas en museos de arte, por un lado, de cultura popular por otro. Hoy los museos de arte exponen a Rembrandt y Bacon en una sala; en los siguien-

tes objetos de arte popular o diseño industrial, más allá estaciones efímeras de artistas que ya no creen en las obras y rehusan producir objetos coleccionables.

El folklore nació también del coleccionismo. Del estudio de objetos marginales que los museos despreciaban. Su preocupación por preservar la pureza de estos objetos es continuada por antropólogos que se trasladan a regiones arcaicas para investigar -alejados de la modernidad- las vasijas tal cual son usadas en la comida, los vestidos y las máscaras con que se danza en los rituales. Pero, ¿cómo hablar también de las vasijas, las máscaras y los tejidos que se volvieron “artesanía” en los mercados urbanos? Si queremos comprar los diseños no vamos a las sierras o las selvas donde viven los indios que lo producen porque esas piezas se mezclan ahora en las tiendas de FONART en las ciudades de México y Acapulco, en las que artesanías de Colombia tienen en Bogotá y en Cartagena, o FUNARTE, en Río de Janeiro.

Junto con la idea de colección está agonizando la clasificación que distinguía lo culto de lo popular y ambos de lo masivo. Se desvanece todo agrupamiento de la cultura en conjuntos fijos y estables, y por tanto la posibilidad de ser culto conociendo el repertorio de las grandes obras o ser popular porque se asemeja en el sentido de los objetos y mensajes producidos por una comunidad más o menos cerrada (una etnia, un barrio, una clase). Ahora esas colecciones inestables, renuevan su composición y su jerarquía con las modas, se cruzan todo el tiempo, y, para colmo, cada usuario puede hacer su propia colección. Las tecnologías de reproducción permiten a cada uno armar en su casa un repertorio de discos y cassettes que combinan lo culto con lo popular, incluyendo a quienes lo hacen en la estructura de las obras: Piazzola que mezcla el tango con el jazz y la música clásica; Caetano Veloso y Chico Buarque, que se apropian conjuntamente de la experimentación de los poetas concretos y ritmos afrobrasileños. Los adolescentes hacen en sus cuartos museos privados pegando en las paredes pósters de Madona y Beethoven, reproducciones de Klee junto a los logotipos de marcas de autos y postales de un centro histórico que visitaron las vacaciones pasadas.

No obstante, las políticas se organizan todavía según una división neta entre la alta y la baja cultura, lo tradicional y lo moderno. Existen direcciones de bellas artes, y, por otro lado, organismos dedicados a la cultura popular. Por no hablar de la distancia entre las instituciones, que suelen incluirse dentro de los ministerios de educación y cultura, y la administración de las comunicaciones masivas, considerada un problema de seguridad nacional y por eso ubicada en muchos países bajo el ministerio del interior.

Si no quebramos los tabiques que separan las disciplinas con que estudiamos la cultura y los que dividen las instituciones, ¿quién va a pensar en los procesos culturales masivos que -incorporando lo culto y lo popular, lo tradicional y moderno- generan los nuevos escenarios donde las sociedades se piensan a sí mismas? Tampoco vemos como desarrollar políticas públicas y nacionales adecuadas a estos nuevos procesos, que controlan crecientemente las empresas transnacionales. Por estas razones, las políticas culturales de este fin de siglo no pueden limitarse a rescatar la cultura tradicional y difundir mejor la élite.

El mayor desafío es como intervenir en los cruces interculturales, organizados según las leyes de los circuitos masivos, que exigen grandes inversiones y un nuevo tipo de formación social y técnica de los productores y comunicadores. No podemos desarrollar políticas eficaces con la visión artesanal y voluntarista de la producción y difusión de bienes simbólicos que todavía nutre el "amateurismo" de muchos funcionarios, la capacitación de promotores, animadores y militantes culturales. Ni enfrentar los retos de un desarrollo multidimensional y complejo con la actual desconexión entre historia del arte, sociología, antropología y estudios sobre comunicación. Ni tampoco entre Estados con una institucionalidad anacrónica, que fomenta las competencias interburocráticas y corporativas más que la relación conjunta de todos los responsables de la planificación cultural y la participación de productores y consumidores de bienes simbólicos. Es evidente y esto exige reorganizar los vínculos entre el Estado y la sociedad, entre la universidad y el resto del campo cultural.

4. *Apéndice sobre el desencanto*

¿Qué puede significar esta redefinición del patrimonio, de las articulaciones entre lo tradicional, lo moderno y posmoderno, en relación con los últimos años de la sociedad argentina? Una de las preocupaciones más insistentes en la literatura social y psicológica sobre este país se refiere a las relaciones intensas y a menudo perversas sobre los argentinos que hemos vivido con la muerte: desapariciones y asesinatos masivos, exilios y pérdidas múltiples, cadáveres secuestrados y amputados, y, hace pocos meses, el descubrimiento estadístico de que nos convertimos en el primer país del mundo en índice de suicidios.

¿No sería una definición posible para el patrimonio entenderlo como el conjunto de cosas por las cuales vale la pena vivir? Es claro que esta fórmula puede ser interpretada también de tal modo que tenga más que ver con la muerte que con la vida. Un ejemplo: quienes sostienen como lema “tradición, familia y propiedad” conciben las tradiciones como acervo embalsamado, la familia como refugio monótono contra los cambios y la propiedad privada como una especie de panteón donde protegen su herencia.

Cuando hablamos de cosas por las cuales vale la pena vivir, es común, en un país tan atomizado, que pensemos sólo en lo que a nuestro grupo le parece valioso. Pero para encarar políticas culturales que sirvan al desarrollo general tenemos que asumir nuestro patrimonio como la mezcla de una modernidad trunca con tradiciones heterogéneas. Entre esas tradiciones viene varios tipos de impulsos democratizadores y otros tantos autoritarios, la creatividad enfrentada a la represión, pero también a veces mezclada con ella. Estoy pensando en esa historia aún inédita de conocimientos populares producidos desde los grupos indígenas más desarrollados hasta los inmigrantes extranjeros y los migrantes internos, en la suma de saberes regionales sobre el propio medio, y al mismo tiempo en el etnocidio de la colonia, de la eufemísticamente llamada campaña al desierto y de otras destrucciones más próximas. El patrimonio incluye a los argentinos que ganaron premios por

lo que acumularon para el arte y el saber, a quienes fueron reconocidos por lo que hicieron por la paz y la justicia, y también las ideologías y las instituciones que persiguieron a unos y a otros.

Con la condición de asumir primero este carácter contradictorio de nuestra cultura, podemos tratar de que una política democrática sea aquella para lo cual no hay patrimonio más valioso -ni los edificios antiguos, ni la propiedad privada o ceremonial, ni los trofeos militares- que el patrimonio de la vida y los derechos básicos que la hacen disfrutable. Entonces, el patrimonio estaría formado por los argentinos más que por lo “argentino”. Y ante cualquier política cultural habría que averiguar si sirve para conservar, valorizar y desarrollar este patrimonio vivo. Si es así, se ocupará también de los objetos y los símbolos, pero no como simple archivo para efemérides.

En esta línea, podríamos reformular la vieja cuestión acerca de cual es nuestra identidad y cuando el patrimonio contribuye a afirmarla. Quizás en la Argentina, como en otros países agobiados por tantas sustracciones externas, y también por las pérdidas que se ha infligido a sí mismo, las preguntas acerca de cual es nuestro patrimonio y como lo usamos adquiere un tono dramático o desesperanzado. En este fin de siglo en que la historia universal y doméstica de la familia parece “haber agotado las energías utópicas”¹⁴, quisiéramos una política cultural que contrarrestase el desencanto, que sea una política del sentido. Un sentido con minúscula. Una política en la que la búsqueda de identidad vaya junto con el cultivo de lo heterogéneo, la experimentación de diversos estilos de desarrollo, el fomento de los perfiles regionales. O sea que no reincida en las dos corrientes dominantes de los últimos años: lo de una supuesta modernidad que disuelve lo propio en el mercado transnacional o la que afirma dogmáticamente una identidad exclusiva y prohíbe la incertidumbre.

La oscilación crónica entre esas dos frustraciones parece ser la fuente del desencanto que tiñe nuestra cultura política. Tal vez por eso la política cultural que esperamos haya que buscarla en la línea sugerida

por Bachelard cuando se interrogaba, en forma más personal, por lo que uno es: “Yo soy el límite de mis ilusiones perdidas”¹⁵.

NOTAS

- 1 Había unas pocas excepciones entre las que cabe citar en la Argentina los textos de Regina Gibaja, *El público de arte*, Buenos Aires, Eudeba, 1964; J. F. Marsal y otros, *El intelectual latinoamericano*, Buenos Aires, Editorial del Instituto; y varios trabajos de Oscar Masotta y Eliseo Verón, especialmente los reunidos en O. Masotta y otros, *Happenings*, Buenos Aires, Jorge Alvarez, 1967. También algunos estudios sobre comunicación, entre los que sobresale en ese período el libro de Heriberto Muraro, *Neocapitalismo y comunicación de masa*, Buenos Aires, Eudeba, 1974.
- 2 Si bien esta caracterización de la tendencia general hasta mediados de los setenta en toda América Latina, unos pocos antropólogos habían iniciado ya el análisis macrosocial de las políticas culturales: Guillermo Bonfil, Gonzalo Aguirre Beltrán y Rodolfo Stavenhagen en México, Darcy Ribeiro en Brasil, Luis Lumbreras en Perú, entre otros.
- 3 Cifras tomadas del artículo de Ugo Pipitone “Seguridades místicas y recordatorios cepalinos”, *La Jornada*, México, 24/2/86, p. 33, y de “El débito extremo agobia la economía argentina”, *La Jornada*, 28/7/82, p. 22.
- 4 Marshall Berman, *All that is solid melts into air. The experience of modernity*, Nueva York, Simon and Schuster, 1982, introducción.
- 5 Jean Franco, “La política cultural en la época de Regan”, en Nestor García Canclini (editor), *Políticas culturales en América Latina*, México, Grijalbo, 1987.
- 6 La fórmula aparece en un discurso del secretario de Cultura, Raúl Casal, pero fue constante en los textos oficiales de esa época. Véase el estudio y la recopilación documental de Andrés Avellaneda, *censura, autoritarismo y cultura, Argentina 1970-1983*, tomos uno y dos, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1986.
- 7 Carlos Monsiváis, “Sobre la defensa del Centro Histórico”, *Unomasuno*, Sábado, 3/12/83, p. 3.
- 8 “¿Qué es la Unión? boletín informativo de la Unión de Inquilinos y Damnificados del Centro, noviembre de 1985. Citado en la *Revista Mexicana de Sociología*, año XLVIII, 2, abril-junio de 1986, p. 220.
- 9 Miriam A. de Kerriou, *Los visitantes y el funcionamiento del Museo Nacional de Antropología de México*, México, febrero de 1981, mimeo.
- 10 Enunciamos un principio general de la difusión cultural, según aparece en los estudios de Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *La reproducción-Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia, 1977, y de P. Bourdieu y Alan Darbel, *L'amour*

de l'art, les musées d'art européens et leur public, París, Minuit, 1969. No estamos afirmando una determinación mecánica del nivel económico y educativo sobre la capacidad de cada sujeto de apropiarse del patrimonio, sino lo que las encuestas y las estadísticas revelan acerca del modo desigual en que las instituciones transmisoras del patrimonio permiten su apropiación, debido a cómo están organizadas y a su articulación con otras desigualdades sociales. Conclusiones semejantes se encuentran en estudios sobre el público en América Latina, por ejemplo en el de Regina Gibaja ya citado y el de Esther Cimet, Martha Dujovne, Nestor García Canclini, Julio Gullco, Cristina Mendoza, Francisco Reyes Palma y Guadalupe Soltero. En público como propuesta. Cuatro estudios sociológicos en museos de arte, México, INBA, 1987.

- 11 Adoptamos aquí el concepto de capital cultural manejada por Bourdieu para analizar procesos artísticos y educativos, aunque este autor no lo emplea en relación con el patrimonio. Aquí sólo señalamos su fecundidad para dinamizar la noción de patrimonio y situarla en la reproducción social. Un uso más sistemático debiera plantear, como ante cualquier importación de conceptos de un campo a otro, las condiciones epistemológicas y los límites de uso metafórico en una área para lo cual no fue trabajado. Cf. P. Bourdieu. La distinction - Critique social du jugement, París, Minuit, 1979, especialmente los caps, 2 y 4, y Le sens pratique, París, Minuit, 1980, caps, 3, 6 y 7.
- 12 Se encontrará una excelente discusión de este problema en el libro de Antonio Augusto Arantes (org) Produzindo o passado. Estratégias de construção do patrimônio cultural, Sao Paulo, Brasiliense, 1984, especialmente en los textos de Arentes y Eunice Ribeiro Durham.
- 13 Nos extendemos más sobre este punto en el texto "Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano", en el libro Políticas culturales en América Latina, cit
- 14 Jurgen Habermans, "A nova intransparencia", Novos Estudos, # 18, septiembre de 1987, pp. 103-114.
- 15 Gaston Bachelard, Etudes, París, Vrin, 1970, p. 97.

* Coordinador de la División de Estudios Superiores, Escuela Nacional de Antropología e Historia, de México.

LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL DE APOYO

Adolfo Colombres

*Tomado de
"La hora del bárbaro", ediciones el Sol. pp. 119-156. s/f*

*"hoy que los pistoleros se pasean con la
"cultura occidental" en brazos"*

PABLO NERUDA. Canto General.

*Una civilización universal sólo puede ser
una civilización del diálogo, sin lo cual el
universo humano estallaría. Y el diálogo
sólo es posible si cada una de las partes, cada
una de las civilizaciones, se niega aspirar a la
totalidad.*

ROBERT JAULIN. La Paz Blanca.

1. La crisis final de la antropología

Llega ahora el momento de vincular lo cotidiano con lo histórico, la teoría con la praxis, para producir una teoría de la praxis antropológica relacionada con los procesos de liberación de los pueblos indígenas. Se habló de la Introducción del origen colonial de la antropología-esa

“gran prostituta” a que se refería Bastide-, y de como esta ciencia sirvió siempre a los fines del colonialismo y el imperialismo, buscando asimilar a los pueblos dominados al sistema capitalista. Vimos como el evolucionismo trazó esquemas evolutivos unilineales en los que Occidente, por una causa u otra, ocupaba el peldaño superior, mientras que las sociedades que sufrían la violencia colonial eran relegados a los inferiores. Al ser presentado el progreso como único, necesario y deseable, no había más camino para los oprimidos que el ya recorrido por los países centrales. O sea que no podía existir más que la del colonizador, ni otra actitud progresista que la imitación ciega. Occidente no estaba sólo en el derecho de difundir su modelo, sino que tenía incluso el deber moral de hacerlo. El evolucionismo era instrumento así como una justificación ideológica de la expansión colonial y la consecuente difusión del sistema capitalista, como lo reconoce Díaz -Polanco.¹

Se analizaron también las corrientes que crecieron en oposición al evolucionismo. La escuela funcionalista, en su empeño crítico, atacó los elementos positivos del evolucionismo de Morgan, como es el intento de establecer una ciencia de la historia, entendida ya, cual un proceso evolutivo pese a los estancamientos temporarios y ocasionales contramarchadas. Mas al convertir a la Antropología en ciencia de administrador colonial, en ciencia práctica, no cae en el error de propugnar un inmovilismo total que desembocaría a la larga de la destrucción violenta del orden colonial, sino un cambio lento y planificado, sin desajustes, hacia el modelo del opresor y no por cierto hacia las metas propias de la sociedad dominada. La antropología aplicada nació así, como una necesidad del colonialismo inglés, y hace no más de 60 años, aunque son lejanos los antecedentes.² El culturalismo norteamericano vino pronto a enriquecerla, y a camuflar su carácter colonial con la teoría de la aculturación. El “indigenismo científico” nace entonces en América como hijo de ambas corrientes. Pero aunque se hace eco del principio relativista de que no hay culturas superiores e inferiores, sino sólo culturas diferentes, negando en consecuencia que la división sea unilineal, apoya con su praxis la incorporación del indígena, alimentando el colonialismo interno, la adscripción de poblaciones enteras a un modelo

de desarrollo único y planificado desde afuera. Se rasga las vestiduras contra el etnocentrismo, pero ejerce a través de la aculturación dirigida un etnocentrismo activo, que implementa los valores de la sociedad capitalista occidental en función del dominio. Para Bastide, el culturalismo puede interpretarse como un “arma de guerra contra el colonialismo europeo con miras a sustituir una dominación por otra”.³ O sea que con su supuesto respeto a la cultura de los pueblos colonizados, se podría ocupar el sitio en el mercado que dejaría Europa al ser desplazada por los movimientos de independencia. También el indigenismo tratará de sorprender al indio en su buena fe, al cambiar una dominación por otra, destruir las defensas de estas sociedades para sumarlas más fácilmente al desarrollo capitalista.

El neoliberalismo retoma el concepto de evolución, enriqueciéndola con los adelantos de las ciencias sociales. Traza los cambios de progreso más flexibles. Una de sus tendencias, el evolucionismo multilineal, reconoce a las sociedades la posibilidad de evolucionar sobre su propio modelo, aunque éstos sean resumidos en algunos tipos. Dicha corriente introduce varios presupuestos aceptables, pero fue objeto de peligrosas manipulaciones por parte de los defensores del sistema capitalista, que llegaron a postular como no necesaria, científicamente hablando, su destrucción. Se afirmaba así que, no por fuerza, todo debe ir hacia el socialismo, pero que la circunstancia de que muchos países lo hayan alcanzado o avancen hacia él, no es una razón suficiente para convalidarlo en todo contexto. Más allá de las especulaciones que se pueden hacer en torno a esto, muchas organizaciones indígenas de América tienen claro que la destrucción del sistema capitalista es para algunos pueblos, más urgente que para la sociedad nacional. Mientras que para ésta el advenimiento del socialismo significa sólo el final de la explotación y la implantación de una sociedad más justa, para los indígenas, es ya cuestión de vida o muerte: o acaban con el capitalismo, o ésta acaba con su sociedad comunitaria, proletarizándolos.

Tal proletarización, como se vió, suele ser propugnada por el marxismo vulgar. Si bien puede tomarse el desarrollo de las fuerzas producti-

vas como criterio básico al menos importante para medir el avance histórico, no es forzoso para que tal desarrollo tenga lugar, la puesta en vigencia plena de las relaciones de producción capitalistas en las comunidades. No olvidemos que en Rusia el alto desarrollo de las fuerzas productivas fue obra de la Revolución, mediante relaciones socialistas de producción. Si el indígena, retomando en buena parte su tradición, impulsa este desarrollo de las fuerzas productivas con relaciones no capitalistas de producción, podría salvar a su sociedad del colapso que la amenaza, imprimiéndola a la vez una dinámica evolutiva propia. Formaría así celulas socialistas avanzadas dentro de un sistema capitalista en crisis, y se integraría al socialismo nacional una vez que éste sea impuestos por las masas.

De todas maneras, con esta y otras disquisiciones que podamos hacer seguiremos estando dentro de un punto de mira: el del no-indígena, que parece haberse arrogado del derecho de decidir el destino del indígena. Este no tomar en cuenta la voluntad del oprimido es en sí, formalmente, una actitud colonial. Y si la antropología hizo crisis no es tanto por la falencia de las diversas posiciones de su praxis concreta, sino mas bien porque los objeto de estudio “ se han convertido en sujetos colectivos, que exigen derechos pra efectuar los cambios sociales y políticos que son imprescindibles para su desarrollo”, como señala Lévi-Strauss.⁴ Para el indígena que protagoniza esta recuperación histórica, todas las corrientes de la antropología no son más que propuestas por lo general desechables, pues no se hicieron desde sus puntos de vista sino desde afuera, y casi siempre al servicio de su opresor. Preferirían sustituir esta observación desde afuera por una observación desde adentro, en ejercicio de un derecho que lo llevarán a planos superiores de conciencia sobre su propia realidad, y a proposiciones programáticas en los distintos terrenos. Tal enfoque autogestionario no está reñido con el materialismo histórico en cuanto ciencia social, aunque sí puede molestar a ciertos grupos que pretenden erigirse en administradores exclusivos del mismo, convirtiéndolo en una ideología de Estado. Claro que los indígenas no esperarán impasibles que se les “ aplique “ el materialismo histórico, sino que lo aplicarán ellos, conforme a sus intereses de grupo diferenciado y en función de su proyecto histórico.

La antropología, en cuanto ciencia del otro, sufre así un colapso, y comienza a disolverse en la sociología, economía política, la historia, la arqueología, el folklore y otras disciplinas. Si bien este proceso ha sido más o menos completado en muchos países del mundo que se sacudieron del colonialismo, en América recién se inicia. Precisado ya su momento final en cuanto disciplina autónoma, podemos adjudicarle un último papel: el de acelerar su autodestrucción. ¿Cómo? Transferiendo su instrumental, las investigaciones acumuladas en su fraudulenta historia y toda otra información que facilite el avance evolutivo de los pueblos librados a su acción. La nueva conciencia de los grupos étnicos, basada en una reflexión profunda sobre el proceso de su vida real, traza ya el camino; tanto los contenidos teóricos como las estrategias y las tácticas. Si pide apoyo a la antropología, será para usarla contra el mismo sistema que la engendró. Y como su pensamiento, nutrido en la amarga experiencia de la opresión, irá traduciendo los valores y situaciones que surgen de su realidad, de su particular visión del mundo, no precisará ni aceptará “ideólogos” de fuera, sino, a lo sumo, gente que venga en actitud de servicios, a ponerse a sus órdenes, para trabajar sobre sus planes, técnicos que aporten en cuanto técnicos lo que sean capaces de aportar. Lévi-Strauss declara en el trabajo mencionado que la antropología sobrevivirá en este mundo cambiante si se permite pertenecer, para renacer luego con otro rostro. De ahí que hable de una “crisis” de la antropología moderna. Pero no es una simple crisis temporal y superable, sino su última enfermedad, la que llevará a la muerte, como lo ilustra el caso de África. Y no cabe esperar una resurrección. ¿Qué objeto tendrá en el nuevo orden? La singularidad cultural será siempre materia de estudio, pero otras disciplinas tendrán ya la virtualidad de explicarla, y otros investigadores. Los resultados estarán así en manos de los participantes conscientes de la cultura étnica o nacional, como corresponde a una cultura liberada.

En 1952 Sol Tax lanzó un llamamiento para crear la “antropología de la acción” (*action anthropology*), a la que entendía como una variedad de la antropología aplicada, pese a marcar hondas diferencias entre ambas. La antropología aplicada, decía, supone un cuerpo de conocimien-

tos científicos desarrollados por antropólogos teóricos y aplicados luego. El antropólogo de acción, en cambio, no aplica conocimientos adquiridos con anterioridad a una situación, sino que desarrolla su saber en la misma comunidad en que trabaja, convirtiéndola así en un laboratorio. Su objeto es ayudar a un grupo o pueblo a resolver un problema, y aprender algo en este proceso. No habla de colonialismo, de imperialismo ni de liberación, aunque especifica que esta antropología no es aplicable en algunas situaciones coloniales. Pese a sus aspectos renovadores, no se aleja de los llamados estudios del cambio social, ni de la dinámica de la aculturación. La antropología de acción, escribía Tax, no puede ser ciencia pura por razones éticas y académicas, pero sus agentes pertenecen a la comunidad académica (investigadores y estudiantes). Su arma principal es la educación, por lo que todos los resultados de la investigación deben poder ser usados inmediatamente por la comunidad. Tal investigación no se orientará hacia los propios fines del antropólogo, sino hacia las necesidades del grupo estudiado, por lo que éste pasa así a ser postulado como un fin aunque todavía no como un sujeto.⁵ Tal llamamiento, que no rompe expresamente con el colonialismo interno ni con las bases culturales de la antropología norteamericana, no encontró mayor apoyo. En 1960 publica Lévi-Strauss el citado artículo sobre la crisis de la antropología, paso que estimamos más significativo que el anterior en cuanto antecedente de la antropología social de apoyo. En 1971, J. Moore habla de una antropología guerrillera, pero sin establecer una metodología científica de trabajo. Dos años más tarde, D. Lewis publica en *Current Anthropology* un ensayo titulado “*Anthropology and colonialism*”, en que revela la profundización de la crisis de la antropología. Declara pasada a la historia la época del observador outlogía y “objeto”. Directa o indirectamente, afirma, los antropólogos le hacen el juego al sistema colonial. Critica el concepto de cultura que éstos manejan como un peligroso reflejo del racismo colonial. Al igual que el colonizador, el antropólogo encuentra en la singularidad cultural una justificación para perpetuar el estado de las cosas vigente (tiro dirigido al culturalismo) Para salir de este callejón y convertir a la antropología en “ciencia útil” es preciso modificar radicalmente sus orientaciones sociales, su metodologías y sus objetivos. Al sostener que los antropólogos deben tomar en cuenta la opinión y los

intereses de los grupos y pueblos que estudian, D. Lewis da un paso importante hacia lo que llamamos antropología social de apoyo, pero no se extiende en sus presupuestos metodológicos. Al promover la creación de una “antropología activista”, partidaria de los cambios radicales, logra, así, separar con nitidez este camino seguido hasta entonces por la antropología aplicada; “ciencia” al servicio de los sistemas coloniales y neocoloniales. Son varias, sin embargo, las incógnitas que dejan sin resolver. Evidentemente, el antropólogo que apoye la lucha de los grupos oprimidos debe ser partidario de los cambios radicales, lo que implica que ha asumido ya una determinada posición política. Pero cabe preguntarse si la misma no puede chocar o discordar con la opinión y los intereses del grupo de un determinado momento de su historia. ¿No habría en la base de este planteo antropológico la semilla de una contradicción que la praxis política por otra parte ha ilustrado en el extenso? Porque cuando se dice que el antropólogo debe ser radical no se está planteando simplemente un requisito, una cuestión ontológica, sino exigiéndole también una manifestación de este radicalismo, una transferencia ideológica. Pero es probable que esta transferencia sea rechazada total o parcialmente por los indígenas, quienes pueden estar muy de acuerdo con las necesidades de un cambio radical que los saque de la situación del dominio y ponga término a las diversas formas de explotación, pero no con el modelo o los postulados concretos defendidos por el antropólogo, entendiéndolo que los mismos tienden a “colonizar” su lucha de liberación, adscribiéndolos a patrones y objetivos ajenos. No es simplemente una hipótesis, ya que la experiencia nos muestra que hay múltiples formas de ser “radical” y más aún del abuso que se hizo de esta palabra. Para el indígena la liberación es como un parto, no sólo de la historia sino de su historia, y le molestará que la misma empiece a ser regulada desde afuera, en una afirmación del dualismo que vimos siempre presente en la relación colonial. Este no poder entender que hay muchas formas concretas de ser radical, y de no precisar todos los criterios y principios en los que debe ceñirse el antropólogo en el terreno práctico, sume a la propuesta de D. Lewis en un espacio de ambigüedades en el que el colonizado no podrá aprehender el fin fórmulas claras y coherentes que satisfagan sus punto de vista.

Ese mismo año Orlando Fals Borda publica un trabajo en el que define el método de Estudio-Acción.⁶ Se apoya en el Lenin de *¿Qué hacer?*, en Mao, en las investigaciones realizadas por Nfuyen Giap entre los campesinos de Vietnam. No sólo ataca al colonialismo, sino también a lo que llama “colonialismo intelectual de izquierda”, acusándolo de haber castrado a muchos grupos revolucionarios y universitarios. La sociología marxista del conflicto es replanteada como una sociología de la situación real. Esta debe actuar como filtro de las teorías generadas en contextos diferentes. El científico no debe quedarse fuera del proceso que estudia, sino involucrarse en él como agente. Se descarta el trabajo de campo para el administrador, el manipulador externo y el científico prescindente. Pero aunque el autor trabajó con indígenas y negros, su teoría se refiere genéricamente dentro de la realidad indígena, del colonialismo interno. Por otra parte, la liberación que postula no sólo se sustenta en el marxismo, sino que en ningún momento cuestiona la validez de la transferencia de contenidos ideológicos extraños a los grupos, ni toma en cuenta su voluntad.

Pero ¿está la solución entonces en no transferir ideología? Y de aceptarse esto ¿le es en verdad posible al antropólogo no realizar transferencia alguna de ideología? Si el lenguaje es la conciencia, como decía Marx, ¿se puede dejar de expresar esta conciencia a través de lenguaje, en las conversaciones que se tenga con los miembros del grupo oprimido? Y ya desde otro ángulo de mira, esta supuesta renuncia a transferir una ideología revolucionaria específica, ¿no es de algún modo una traición al cambio social radical que se propugna para favorecer meros reacomodamientos de la situación colonial, como aquellos que promovía el funcionalismo? ¿Tal acción no irá en resumidas cuentas, a alargar esta situación de dominio a través de su humanización relativa, de concesiones parciales que no modifican mayormente la estructura del sistema de opresión? El paso es estrecho y por momentos dudoso, pero a la antropología no le cabe más que intentarlo si aspira a una muerte heroica, capaz de redimirla de su culpa original, del daño que causó a las sociedades no occidentales. Conciente del riesgo que entraña la empresa, se tratará de definir las bases metodológicas, ya que en este caso, co-

mo en otros, la validez del marco teórico no dependerá de la bondad intrínseca de sus postulados, sino de su viabilidad en el campo de la acción práctica. La antropología clásica establecía una visión de afuera para afuera.

La antropología social de apoyo trata de arbitrar los medios conducentes a efectos de que una visión de afuera para dentro pueda enriquecer y dinamizar una visión liberadora (de adentro para afuera), y también de asumir, en la medida de lo posible, la perspectiva del grupo oprimido, haciéndola suya, para abolir las distancias y poder servir a un proceso de cambio sin impostaciones ni deformaciones de sus metas históricas.

2.Presupuestos metodológicos

Una efectiva descolonización de la antropología debe partir de un cuestionamiento del carácter científico de la misma, ya que de una forma u otra, como vimos, adujo siempre una “razón” (científica o histórica) opuesta a la razón del colonizado. Sólo la fusión de estas dos razones en una o, más bien, la desaparición de la razón de la antropología como una voluntad distinta a la de los pueblos colonizados, llevará a poner fin a ese odioso pero eterno dualismo entre dadores y receptores de “civilización”. El primer paso consistirá entonces en la aceptación incondicionada de la voluntad y los intereses del pueblo oprimido como categorías válidas de la realidad social y de la acción. No se limitará a tomarlos en cuenta, como pedía Lewis, sino que los convertirá en su base. Normalmente tal voluntad será manifiesta (por ejemplo, cuando hay organizaciones serias que han emitido ya documentos, o líderes capaces de expresar con claridad el sentir de su gente), pero en otros casos no se la conocerá antes de una serie de observaciones, conversaciones y entrevistas dentro de los diversos estratos sociales y sectores de interés del grupo. Una vez captado el sentimiento general de la gente respecto a su liberación, el antropólogo, en cuanto ser pensante, no puede

dejar de confrontarlo con sus propios puntos de vista, con su particular posición política, a fines de marcar las convergencias y divergencias. No para inducirlos luego a sumir su posición, y como quien mide un camino que le toca recorrer, si no para cuidarse de la inducción, recurso con el que la antropología buscó siempre acomodar al indígena a una razón ajena. La inducción es un procedimiento colonial en sí, al margen de los contenidos con que opere. La antropología social de apoyo postula, como se dijo, el respeto a esta voluntad rehuyendo las posturas intelectualistas y las imposiciones ideológicas. Pero no se debe confundir esto con la asepsia farisea del relativismo, que habló de las culturas indígenas como de objetos intocables, digno de todo respeto, pero que cuando se acercó a un grupo fue para acultarlo, para sumirlo en una mayor dependencia del sistema de dominio. Aquí no hablamos de culturas, sino de sociedades. No exaltamos una particularidad, ni propiciamos un quietismo, ni ofrecemos las “delicias” del capitalismo. Tampoco incurrimos en un purismo mistificador. Se trata apenas de proponer un plan de trabajo que cuente con el oprimido en tanto ser humano que debe ser respetado, no sólo en el discurso teórico, sino también en la praxis cotidiana.

“No existen ciencias sociales sin partido o suprapartidistas”, afirma el antropólogo soviético J. Grigulevich.⁷ De acuerdo, pero aquí se toma un partido bien claro: el del indígena. Se asume así un compromiso con un explotado, lo que desecha toda imagen de prurismo. Las metas sobre las que éste se proyecta en un momento dado deberán ser apoyadas, pero no sacralizadas ni entendidas como definitivas, ya que a medida que crezca su conciencia las irá corrigiendo, profundizando. El antropólogo no puede compulsar al grupo a perseverar en sus metas originadas, sino, por lo contrario, ayudarlo a reestructurarlas no bien se patentice la necesidad de hacerlo.

La antropología social de apoyo no puede desconocer ni entorpecer en momento alguno el papel protagónico que le corresponde al indígena dentro de su proceso histórico. Su deber es poner en sus manos los instrumentos de la acción, y no escamoteárselos para prolongar una

función. El antropólogo asume un compromiso con él, mas un compromiso de ponerse en actitud de servicio y no de mando. Al decir que no se debe tratar de imponer una ideología, estamos defendiendo cierta neutralidad ideológica (la humanamente posible), pero no política. La acción política se expresa principalmente en la transferencia de información al grupo tanto sobre su realidad sociocultural como sobre la sociedad dominante. La neutralidad ideológica, como se señaló, no puede ser practicada en forma total, ya que tanto el lenguaje como la conducta traducen siempre, en mayor o menor medida, una ideología. Lo que se le exige al antropólogo es un gran esfuerzo para poner entre paréntesis lo subjetivo; es decir, sus particulares puntos de vista, sus preferencias por un partido, movimiento, tendencia o doctrina determinada y también las actitudes relacionadas con su carácter, como la vehemencia, por ejemplo, tono que añade a los argumentos matices no racionales, y que puede llevar a imponer razones sin mayor peso, disminuyendo las defensas del interlocutor. Tal esfuerzo se asemeja al del psicoanalista frente al paciente, al que debe apoyar, ayudar a sacar su voluntad a flote, pero no inducir hacia patrones ajenos. Los contenidos que se transfiera han de ser objetivos. Claro que esta objetividad, en cuanto apunta hacia la liberación, expresará de algún modo una posición ideológica pero no entrañará una compulsión, y ni siquiera una introducción a tomar un camino. En otros términos, el objetivo de la transferencia ha de ser en lo posible un conocimiento científico. La amenaza de una represión, siempre presente, eleva la responsabilidad del antropólogo y lo obliga a ser muy cauto. Todo riesgo será meditado y libremente asumido por grupo, correrá apariado a una acción que este considere necesaria y propia. La idea bien puede surgir del antropólogo, luego de la etapa de conocimiento, pero si el grupo la hizo suya él queda desligado de toda responsabilidad moral. De actuar en forma inductiva, manipuladora, deberá, sí, cargar con la culpa.

La neutralidad ideológica no puede ser reducida al hecho de no imponer un pensamiento extraño al grupo. Más allá de eso, exige el antropólogo un supremo fuerza por dejar un lado los valores de su sociedad, y estar atentos a toda manifestación de su etnocentrismo. Es decir, convertirá su status de observador en un problema omnipresente, a fin de

que sus criterios personales incidan lo menos posible en la observación. Sólo vaciándose hasta quedarse a penas con algunas categorías científicas y análisis, estará en condiciones de asimilar los nuevos contenidos y orquestarlos en una teoría social válida para el grupo, por recoger sus puntos de vista y defender sus intereses. Para esto es preciso que los datos sean interpretados desde la perspectiva interior de la cultura, aunque conviene también complementar dicha exégesis con las luces de la perspectiva exterior, para medir las variantes. Esta teoría será discutida con los miembros más esclarecidos del grupo, reajustada y transferida como información liberadora. Durante la transferencia se irá dando al indígena la oportunidad de rebatirla, de expresar hasta qué punto traduce el sentir de las mayorías y completar sus requerimientos inmediatos. Tal crítica pondrá a prueba el contenido de la información, y lo enriquecerá cada vez más depurándolo de toda deformación.

Tal metodología llevará por fuerza al antropólogo a un desdoblamiento, desde que deberá manejarse por esquemas diferentes según actúe en el contexto de la sociedad nacional o de la etnia oprimida. En el primer caso podrá expresarse con libertad: en el segundo se hallará condicionado por los valores del pueblo al que está de acuerdo con el pensamiento político de la organización o movimiento que lo representa, puede abandonar la acción, pero no exigirle, a cambio de su ayuda, la suspensión de una práctica tradicional, y menos formar con algunos allegados una facción opuesta al sentimiento general, pues sería una actitud divisionista que debilitaría su frente.

El antropólogo debe cuidarse de sus altibajos emocionales, y no dejarse arrastrar por la pasión hasta el punto de perder la perspectiva del proceso histórico. La principal referencia será la verificación periódica de los avances, estancamientos y retrocesos que se van dando en los distintos niveles. Si el avance es notorio pese a los ocasionales contramarchas no habrá razón para desalentarse. Juzgaría así, si crece o baja el nivel de organización, si la explotación directa e indirecta es mayor o menor que antes, si el sistema de opresión se debilita o fortalece. Un segundo indicador estará dado por la intensidad del ritmo evolutivo de

la sociedad. Aquí se tomará en cuenta que el indígena suele tener un ritmo más lento, y que por ello mismo son más firmes los pasos que da. El antropólogo no exigirá al proceso un ritmo vertiginoso, aunque a veces puede llegar a tenerlo. Tampoco se inquietará por las actitudes que pueda observar en cierto momento. Toda acción apresurada, si se desata en un marco social que no proporcione aún condiciones objetivas mínimas, motivará probablemente la represión y desorganización del movimiento, además de incrementar el control político y militar sobre el pueblo indígena. La historia de América está jalonada de cadáveres de organizaciones que perdieron de vista en algún momento estos principios tácticos, recordándonos que la política es el arte de lo posible. Lo peor es que después de estas oleadas represivas suele cerrarse el cerco sobre el grupo, el que pasa a vivir en las condiciones de un campo de concentración.

Cuando ya hubiera organizaciones, el antropólogo apoyará el fortalecimiento de las mismas, proponiéndoles acciones que tiendan a ampliar la participación popular o sugiriéndoles que asuman nuevos roles para estar en condiciones de responder a la complejidad de la sociedad dominante. Y cuando no las hubiere, incentivará a la gente para que reúna y organice, aunque sin tomar una participación activa en el proceso, para que su militancia no se traduzca en intervencionismo, en una autoadjudicación de los roles protagónicos. El indígena no lo ha convocado como líder ni como héroe, sino como técnico capaz de prestarle un servicio, y que en determinadas circunstancias puede ser también un compañero de ruta, pero nada más. Lo único que justifica su presencia en ese proceso histórico ajeno es el desconocimiento del grupo dominado de los mecanismos sobre los que funciona la sociedad nacional, y también la necesidad de dar una explicación más científica a su realidad sociocultural, pues ya vimos que una sociedad no es transparente a sus gentes.

El principal objeto de la antropología social de apoyo no será describir a la sociedad nacional las bases sobre las que se asienta la sociedad indígena, sino describir a ésta los pilares que sostienen a aquélla, y sus

mecanismos de opresión. Chase Sardi y Rehnfeldt vieron esta necesidad de volver la etimología al revés, para que deje así de ser la vanguardia de la explotación colonial y una agencia de inteligencia.⁸ El papel del antropólogo se asemeja en algunos aspectos al de algún receptor que se ha pasado a las filas enemigas para informar sobre la composición de su ejército, sus planes y la forma en que opera. La ignorancia ha sido siempre el mejor aliado de los opresores. Para combatir es preciso conocer al enemigo, y conocerlo bien. Es ésta entonces la principal función del antropólogo: sacar al oprimido de esa ignorancia que le impide ejercer una autodefensa eficaz, transfiriéndole información. Luego veremos en qué puede consistir ésta, y qué medios se puede usar.

Corresponde ahora ubicar a la antropología teórica o “pura” y a la antropología aplicada. Para la antropología teórica, el oprimido no es más que un grupo-objeto. Su fin, la elaboración de teoría y datos. Su principal consumidor, la sociedad dominante, en cuyo seno el antropólogo suele difundir los resultados. En una segunda instancia, los datos irán a enriquecer el acervo científico universal, sirviendo a estudios comparados de la sociedad humana. Para la antropología aplicada, el oprimido es también un grupo-objeto. Produce teoría y datos, pero el consumidor será ya el “administrador”, eufemismo con el que el funcionalismo y el culturalismo designaron al opresor para enmascararlo. Pero tales conocimientos son apenas un medio; el fin será la aculturación, la asimilación, un cambio social controlado que dé más vida a la estructura de dominación y mantenga el bloqueo histórico del grupo objeto. Es decir, los fines y valores predominantes serán siempre los de la organización innovadora. La antropología social de apoyo, en cambio se inserta en la acción, de un grupo al que reconoce como sujeto histórico. Produce teoría y datos, tanto sobre ese grupo-sujeto (aquí con la colaboración de ésta) como de la sociedad nacional o dominante, que es así convertida en objeto de estudio, con lo que se tiende un puente hacia la sociología. El consumidor de la teoría y los datos es ese mismo grupo-sujeto, al que el antropólogo apoya sin convertirse en un intermediario, en un mediatizador. Su fin es la autodefensa y la acción liberadora, que el antropólogo estimula y refuerza con la información, pero no ejecuta. La acción liberadora generará nuevos datos, una experiencia histó-

rica que debe ser también convertida también en teoría para enriquecer los siguientes pasos del proceso. Así, retroalimentándose con circuitos que se cierran en diversos puntos, la historia avanza dialécticamente hacia la supresión de toda forma de dominio.

En cuanto a la función de lo que la antropología clásica llamó intérprete de una notoria variante en el campo de la antropología social de apoyo. El antropólogo, más que un infatigable productor de trabajo descriptivo de la sociedad con la que trabaja y su cultura, será un intérprete crítico de los estudios ya realizados por otros antropólogos “puros” o aplicados. Los datos deben así ser revalorizados y puestos no sólo en función del grupo, sino también en sus manos, como una forma concreta de “devolver” la antropología al oprimido. La función del intérprete en la antropología teórica es científica, o al menos pretende serlo. La antropología aplicada le dio una función ideológica, en la medida en que las conclusiones debían servir de una forma u otra a la relación del dominio. En la antropología social de apoyo, el papel del intérprete es político, pues se trata de ordenar los datos en una teoría que afirme el proceso de liberación. Para ello, la interpretación se hará desde la perspectiva interior del grupo que ha de aprovechar en primer término tal teoría, y conforme a sus intereses. En la antropología teórica y en la aplicada, en cambio, la interpretación se realiza casi siempre desde una perspectiva exterior. Conviene pasar a un cuadro estas diferencias, para visualizarlas mejor:

<i>Ciencia</i>	<i>Fin</i>	<i>Objeto de la información</i>	<i>Consumidor</i>	<i>Función del intérprete</i>	<i>Perspectiva del intérprete</i>
Antropología teórica o "pura"	Elaboración de teoría y datos	Grupo-Objeto	Sociedad dominante y círculos científicos	Científica	Exterior
Antropología aplicada	Aculturar, asimilar, integrar con teoría y datos que se elaboran o toman prestados	Grupo-Objeto	La administración colonial	Ideológica	Exterior
Antropología social de apoyo	Autodefensa y acción liberadora, apoyada en la información.	Sociedad dominante y grupo-sujeto	El grupo-sujeto	Política	Interior

No deben asustar al antropólogo escrupuloso los desplazamientos de roles que todo proceso de cambio provoca en una sociedad, suprimiendo algunos y jerarquizando otros. Como todo cambio social consiste en definitiva en eso, no se estaría haciendo cómplice de un etnocidio. Se trata de preservar una identidad histórica, pero no una situación social ni determinadas formas sociales que habrán de sufrir por fuerza una transformación en la medida en que se modifique la estructura. Lo importante será saber siempre a quién sirve cada cambio en concreto, si al grupo o a la sociedad dominante, y dentro del primero, si las mayorías o los caudillos, caciques, líderes o burguesía naciente. La respuesta a esta pregunta indicará si está ante un cambio evolutivo o un cambio cultural. Para más referencias, se puede consultar los parámetros que usamos para diferenciar ambos procesos.

Cabe reiterar por último que la antropología social de apoyo se plantea una autosupresión como una meta a corto o mediano plazo (jamás a largo plazo), y la entrega de su baraje teórico a otras disciplinas. La antropología aplicada, en cuanto sirve al opresor dentro de una situa-

ción colonial, no contempla su autosuperación, o se limita a sugerirla para una fecha remota. Siempre se la verá crecer, perfeccionarse, y, encadenarse al sistema, durando lo que dure éste. En ella, la transferencia es lenta y controlada, por lo que la situación social, importante mecanismo de dominación, no se reduce mayormente. Los penosos avances de la sociedad indígena quedarán anulados por la revolución más rápida de la sociedad dominante, como ocurre con todo desarrollo desigual. Es que nunca se observa en la antropología aplicada un real propósito de transferir los instrumentos de la acción. La indirecta rule, a la que a avances recurre, no es más que una variante de tal política morosa, retardataria. Se comienza a aplicarla cuando las presiones del oprimido han vuelto peligroso y relativamente caro el sistema de dominio directo. Lo anterior explica por qué instintos en que la transferencia ha de ser intensiva y manejada en lo posible por el grupo.

3. Los niveles de acción antropológica.

Es preciso, para no perder la perspectiva del conjunto de la acción, señalar que la antropología social de apoyo prevé tres niveles operativos: el étnico, el nacional y el internacional.

En el nivel étnico, del que hablaremos en detalle más adelante, podemos distinguir al menos cuatro sub-niveles. Así, por ejemplo, la transferencia realizada en un comunidad, con materiales audiovisuales obtenidos en ella, contribuirá al fortalecimiento de la conciencia comunitaria. Si se utiliza luego dichos materiales en otra comunidad de la región que tenga la misma cultura, se apoyará el crecimiento de una conciencia étnica a nivel regional. Si se trabaja con dichos materiales en otras regiones del territorio poblado por el grupo, estaremos apoyando la consolidación de una conciencia étnica interregional o amplia, que unirá a todos los participantes de una misma cultura. Y, por último, si tal material es usado con otros grupos indígenas del país o del continente, se favorecerá el intercambio de experiencias liberatorias y alian-

zas basadas en la semejanza de su situación. De aquí se desprende que los sub-niveles de la acción a nivel étnico se relacionan con formas concretas de conciencia.

El segundo nivel de la acción es la sociedad nacional. El líneas generales, se trata en este campo de denunciar el etnicidio y el genocidio, sensibilizando a la opinión pública al respecto, de combatir el racismo y la discriminación y de asistir al grupo en su esfuerzo por descolonizar y reestructurar su propia imagen. También de apoyarlo en sus gestiones para obtener recursos económicos y una transferencia científica y tecnológica ajustada a sus fines y necesidades. El antropólogo moverá asimismo sus influencias para que sus transmisiones administrativas, judiciales y de otro tipo que realicen los indígenas alcancen el mayor éxito posible.

El material utilizado en el nivel anterior puede ser usado aquí pero se debe consultar antes al grupo si está de acuerdo con tal difusión, y en qué condiciones. Las organizaciones indias han empezado a dar mucha importancia a la imagen que se tiene de sus pueblos, combatiendo toda distorsión que le haga el juego al exotismo y adúltere los términos históricos y sociológicos de su realidad. Por otra parte, y cuando se trata de un material político-entrevistas por ejemplo-, existe el peligro de poner en evidencia a dirigentes que prefieren pasar inadvertidos por la sociedad nacional, para no atraer por sí la represión. Se trata de una cuestión de medidas, pero las mismas deben ser evaluadas por los interesados y no por el antropólogo, aunque éste dará también su parecer. La solidez de ciertas organizaciones y la claridad que suelen tener sus planteos son útiles para combatir el racismo, pues una vez que estos son conocidos se deja de verlos como incapaces, como menores de edad que deben ser protegidos por tutores. Pero también el aparato policial toma así un conocimiento mayor del estado de la organización indígena y sus propósitos, y pueden en base a esto estrecharles el cerco y aumentar el control político, además de encarcelar a líderes. Algunas veces el antropólogo deberá trabajar en este nivel prácticamente solo. Son los casos de grupos muy aislados, que no saben aún desenvolverse

frente a la sociedad nacional con un mínimo de eficiencia. No obstante, subsistirá la obligación de consulta. Pero como se trata de un rol protagónico propio del grupo, éste deberá incrementar aceleradamente su participación en dicho frente, desplazando al antropólogo. Es preciso no descuidar tal campo. Muchos de los que adoptan ante el indígena actitudes racistas defienden de este modo un interés económico concreto, pero la mayor parte se hace eco de las mismas por ignorancia, por gobernantes aún con estereotipos coloniales de antigua data. Estos últimos pueden ser ganados para la causa, o al menos neutralizados. Se reducirá así la violencia de la sociedad dominante, lo que resulta más eficaz, y menos peligroso, que incrementar la contraviolencia. La acción en este campo allanará también el camino a un entendimiento con los sectores obreros y campesinos, al permitirles tomar un mayor conocimiento de la realidad sociocultural del indígena y comprender sus puntos de vista. En las intervenciones personales que deba realizar el antropólogo no se explayará sobre el pensamiento político del grupo, ni revelará sus planes y metas, a menos que éstos hayan sido dados a conocer en un documento, y se le haya pedido que difunda en determinados medios. De no ser así, tendrá presente lo ya dicho a propósito de la táctica del silencio. También se cuidará el antropólogo de presentar con reivindicaciones indígenas o partes de su pensamiento cosas que más bien se le ocurren a él, o a un miembro no representativo del grupo, por más positivas que le parezcan.

Otra tarea en este nivel será la de usar los métodos de medición social para detectar el racismo y la discriminación, y organizar, en base a los resultados, campos para combatirlos. Con la autorización de los indígenas denunciará las políticas y los actos etnocidarios y genocidarios del gobierno, los civiles y las misiones religiosas; también de las empresas nacionales y multinacionales. Las gestiones de ayuda económica, científica o técnica que lleve a cabo el antropólogo deben venir avaladas por el grupo. Puede proponer, pero no disponer. Y al proponer, informará a los indígenas todo lo que sepa respecto a las instituciones, partidos o grupos que podrían ayudarlos. El punto es delicado, pues muchas de las agencias nacionales e internacionales que financia-

ron programas económicos y de otra índole en el campo indígena han sido alguna vez denunciadas, con o sin razón. como pro-imperialistas. El antropólogo no puede cargar con la responsabilidad de haber gestionado un apoyo que venga a deteriorar luego la imagen de una organización, ni de haberle impuesto alianzas que trajeron represión o manipulación, provocando un debilitamiento o solución. Todos los escritos sin excepción, deben ser firmados y presentados por los mismos indígenas. El antropólogo se limitará a asesorarlos en los que hace en los términos de pedido y la redacción de la nota.

En el tercer nivel de acción, o sea, el internacional, el antropólogo debe poner al grupo en contacto con otras organizaciones del mismo tipo que existen en América y el mundo, afines de que puedan escribirse y reunirse, intercambiar experiencias y establecer alianzas. Debe también vincular al grupo con instituciones científicas, políticas y humanitarias que defiendan los derechos del hombre, y especialmente los de las minorías oprimidas, o estén dispuestas a apoyar un desarrollo socioeconómico y cultural. Lo vinculará asimismo a órganos de la prensa internacional, para que puedan acudir a ellos cada vez que se trate de evitar una represión inminente o interrumpir la que ya se ha desatado. Alertando así a la opinión pública mundial sobre el problema se equilibrará más la relación de fuerzas en el frente de fricción interétnica. En temor al desprestigio y a las presiones internacionales han aortado muchas veces el poder represivo del Estado.

Estos tres niveles se alimentarán mutuamente como un sistema de vasos comunicantes, facilitando el avance del proceso. Por eso ninguno debe ser descuidado. Una acción realizada sólo en el nivel étnico podrá ser reprimida con bastante impunidad.. En las regiones marginales, suelen ocurrir verdaderas masacres de las que la prensa nacional no da cuenta, porque no llega a enterarse o por el silencio que le impone el gobierno. Una acción a nivel nacional romperá todo silencio fundado en la ignorancia, y las limitaciones a la libertad nacional de prensa pueden ser burladas con facilidad por una acción a nivel internacional.

Las bases metodológicas hasta aquí reservadas está en líneas generales de acuerdo con la Declaración de Barbados. Afirma ésta que “la antropología que hoy se requiere en Latinoamérica no es aquella que toma a las poblaciones indígenas como meros objetos de estudio, sino que las ve como pueblos colonizados y se compromete en una lucha de liberación”. Señala luego que en el contexto es función de la antropología “aportar a los pueblos colonizados todos los conocimientos antropológicos, tanto acerca de ellos mismos como de la realidad que los oprime, a fin de colaborar con la lucha de liberación”, por una parte, y por otra” reestructurar la imagen discorsionada que existe en la sociedad nacional respecto a los pueblos indígenas, desenmascarando su carácter ideológico colonista”. Se destaca también como rol del antropólogo la denuncia del genocidio y de las prácticas conducentes al etnocidio, y la teorización sobre la realidad propia de cada grupo, para no verse reducido a simple ejemplificador de otras teorías. También es mérito de este documento de haber reconocido el rol protagónico del indígena en el proceso de cambio, al sostener que “la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas o no es liberación. Cuando elementos ajenos a ellas pretenden representarlas, tomar la dirección de su lucha de liberación, se crea una forma de colonialismo que expropia a las poblaciones indígenas su derecho inalienable a ser protagonista de su propia lucha”. En la práctica, esto significa reafirmar el derecho de los grupos étnicos a “experimentar sus propios esquemas de autogobierno, desarrollo y defensa”. Pero entre los roles señalados al antropólogo y el papel protagónico adjudicado al indígena no se tiene el puente de una metodología concreta, ni se tocan muchas cuestiones fundamentales. No precisar los alcances de la acción antropológica, el modo de realizar un aporte que construya a la liberación del indígena sin arrastrarlo hacia nuevas formas de dependencia, es quizás una de las fallas o vacíos que llevaron a este valioso documento a ser atacado de utopista..

Cuando el líder yekuana Simeón Jiménez decía a los antropólogos y estudiosos de las culturas indígenas que nadie podía conocer más que ellos su región, ni conocerlos más de lo que ellos se conocían así mismos, estaba afirmando uno de los principios básicos de la antropología

social de apoyo.⁹ El documento titulado *La Liberación del Indio en Bolivia*, de la Organización Minkía, ya comentado, hace suyos los principios de la Declaración de Barbados al definir el rol de la antropología. Así, le pide en el nivel étnico de la acción que aporte los conocimientos sobre el grupo y también de la sociedad que lo oprime: es decir, señala el doble objeto de la transferencia. A nivel de la sociedad nacional destaca la necesidad de reestructurar la imagen del indígena, de renunciar el genocidio y las prácticas conducentes al etnocidio, y de teorizar a partir de la realidad vivencial. En el último aparato exige a la antropología la devolución de las investigaciones a las comunidades, “porque las más de las veces la investigación se realizó bajo intereses ajenos, a pesar de que las comunidades no quieren ser objeto de investigaciones ni nunca lo quisieron, pues buscan el camino de su autoconocimiento y un desarrollo generado por ellas misma”.¹⁰

4. Las etapas de aproximación y conocimiento.

El paso inicial de la antropología social de apoyo será, naturalmente el establecimiento de un diálogo entre el antropólogo y el grupo étnico que hubiere elegido. Pero como es casi imposible relacionarse con todos los miembros del mismo, se plantea la necesidad de saber con qué personas se tomará contacto. Si el trabajo ha de devolverse sólo en una comunidad, se buscará a sus autoridades tradicionales y a los líderes modernos. Si hubiere organizaciones enfrentadas, el antropólogo deberá escoger la más auténtica, la que representa los intereses de los sectores mayoritarios, de menores ingresos, valiéndose para esto de patrones objetos. Si las organizaciones enfrentadas le parecieran serias y radicales por igual, debe analizar antes la posibilidad de propiciar su unión, actuando como mediador. De proponerse esta tarea previa, tendrá que tomar recaudos para que ninguno de los grupos lo vea como elemento o agente del otro. También ha de cuidarse, en esta faz del contacto, de no acercarse mucho a las autoridades e instituciones del gobierno ni a las misiones religiosas que pudieren operar en el frente.

Tampoco, por cierto, a los que explotan el grupo, ni a las personas desprestigiadas. Esto requiere que el antropólogo, antes de viajar a la zona, junte toda la información que le sea posible sobre el cuadro político del lugar. Bastará un mal entendido para que su trabajo fracase en el mismo comienzo. Cierta amistad con alguna persona de prestigio en la comunidad será una excelente puerta de entrada. En caso de no tenerla, puede acudir acompañado por un jefe de otra comunidad del mismo grupo étnico, o de otro grupo del país.

Si quieres operar en toda una región o con toda una etnia, el antropólogo acudirá a organizaciones o a líderes reconocidos que se muevan en estos niveles. De no haberlos tendrá que establecer contacto con las autoridades tradicionales de las comunidades más importantes, y formar con las personas que éstas designen un grupo de trabajo.

Establecido ya el contacto con las personas indicadas, y dejados atrás los prolegómenos, el antropólogo procederá a explicarles con toda claridad y honestidad el trabajo que se propone hacer, señalando su contenido y duración, y cuál habrá de ser su rol durante ese tiempo. En este discurso preliminar procurará distinguir su acción, de la acción indigenista (antropología aplicada) y de las búsquedas de la antropología teórica o pura, explicando así las bases metodológicas de su praxis. Acepta su propuesta, estará ante un acuerdo o convenio que lo comprometerá para el futuro. Si el antropólogo pertenece a un grupo, institución o partido político de la sociedad nacional deberá también manifestarlo en un comienzo, pues de lo contrario no puede haber juego limpio.

No es preciso que el antropólogo resida en la comunidad o región, pero sí mantendrá con las autoridades u organizaciones una relación frecuente y regular, esforzándose por consolidar pronto los vínculos y ganar la plena confianza del grupo. Deberá por lo tanto, evitar toda conducta que pueda conspirar contra esto. Su método no será la “observación participante” de Malinowski, ni la contemplación distante, “astronómica”, que proponía Lévi-Strauss, sino la observación con-

junta, al diálogo reflexivo. Ya desde esta etapa se cuidará el antropólogo de no sumir roles que puedan ser entendidos como protagónicos como es, por ejemplo, el de coordinador del grupo de trabajo. Este será coordinado por las personas que indiquen las autoridades comunales o la organización. De no haberlas, pedirá al grupo de trabajo que elija su coordinador. El antropólogo no aceptará cargo alguno ni siquiera en el caso en que se lo solicite la organización, por carencia de cuadros, pues a la larga esto suscitará conflictos, y pondrá en peligro su labor.

Consolidado el vínculo con las autoridades de una comunidad, con la organización étnica o con su grupo de trabajo, comienza para el antropólogo la etapa de conocimiento de la realidad sociocultural y económica en la que deberá operar. Al indígena le tocará informar, pero nunca será reducido a la condición de informante, conforme a los esquemas de la antropología clásica. El mismo deberá ser la primera interpretación de los datos. En ese coloquio, la función del antropólogo será la de agilizar la dialéctica, planteando las cuestiones. Sólo de este modo podrá decirse que la reflexión es conjunta y conscientizadora, que el grupo es tomado como sujeto y no como objeto, y que la interpretación de los datos se realiza desde una perspectiva interior. La rapidez con la que deba cumplirse esta etapa de objetivación de la vida real impide también al antropólogo ponerse en el papel de investigador, con todo lo que esto implica. Para decifrar desde una realidad sociocultural los mensajes de la otra realidad es preciso contar con reglas de transformación que permitan pasar de un código a otro, y la posesión de las mismas demandará mucho tiempo a un antropólogo que pretenda resolver solo los problemas.

Tanto en la sociedad como en la cultura hay aspectos visibles y aspectos implícitos. Los primeros son de fácil aprehensión. Los segundos requieren un esfuerzo mayor, pero el grupo de trabajo podrá esclarecerlos a través de un análisis activado por el antropólogo, que lleve a sistematizar las diversas opiniones revertidas. Esta forma de explicitar lo implícito a través de la dialéctica de un grupo intercultural trasciende la simple finalidad de proporcionar datos a un antropólogo. Para los

participantes es ya un proceso de autoconocimiento, de cocientización, estimulada pero no excluida hacia fines extraños. Irán surgiendo así los puntos que habrán de ser objeto de transferencia masiva.

El materialismo histórico, en cuanto ciencia de la realidad social, puede hacer aportes metodológicos de importancia en esta etapa de conocimientos. Se analizará así, bajo sus principios, el modo de producción concreto de esa sociedad, así como su forma de articulación con el modo de producción capitalista. Pensamos como Terray, que a las formaciones sociales precapitalistas corresponden varios modos de producción, y no sólo uno, como sostiene Claude Meillassoux en un estudio sobre los grupos. Se debe enfocar primero el nivel económico, y considerar aquí la estructura social, la relación entre grupos de parentesco y unidades de producción, el reparto de los medios de producción entre esas unidades, la organización de las unidades de consumo, las estructuras de dirección y de control por medio de las cuales se asegura la conducción y la coordinación de la producción. En el nivel jurídico-político se tomará en cuenta el rango de los individuos, la reglamentación de la propiedad y la herencia, las relaciones de autoridad y sus efectos sobre la constitución de los organismos que aseguran la regulación de la vida social en general. Por último, y a la luz de los anteriores, se deberá analizar el nivel ideológico, que por un lado refleja esa realidad, y por el otro permite o garantiza la supervivencia del orden social.

Se hará primero un estudio sincrónico de la estructura interna del grupo y su interrelación con la sociedad dominante, para determinar la forma en que se articulan los modos de producción de cada uno de los niveles. Luego se intentará el análisis diacrónico hasta donde sea posible, tratando de precisar las diversas instancias del proceso histórico del grupo. Se centrará el enfoque en las sucesivas contradicciones del sistema, y en los factores dinámicos que proyectan las transformaciones. La comparación del tiempo anterior y posterior a la conquista o iniciación del contacto suele arrojar importantes resultados. La misma puede realizarse en los siguientes rubros o niveles:

a) **Habitad:** Despojo de sus tierras de cultivo y cría. Invasión de sus territorios de recorrido. Desplazamiento del grupo hacia otras regiones. Normadismo provocado. Cambios en el ecosistema. Destrucción de la fauna silvestre. Contaminación.

b) **Economía:** Variaciones de las unidades de producción y de consumo, y en las relaciones entre ambas. Variación en las relaciones de producción. La economía tradicional frente a la economía de mercado introducida por el capitalismo. Viejas y nuevas formas de explotación. Apropiación de los medios de producción y clases sociales. Relaciones intertribales.

c) **Poder:** Funciones y alcances del poder en el pasado y en la actualidad. Sus límites culturales. Desplazamiento del poder indígena hacia el exterior de la comunidad. Organización política intercomunal en la época anterior a la conquista o contacto y en la actualidad. El control político. Diversos tipos de poderes que existían antes y existen hoy.

d) **Salud:** Medición del impacto biótico. Enfermedades preexistentes e introducidas. Epidemias y endemias: sus estragos. La medicina tradicional frente a la medicina moderna. Tasa de natalidad y mortalidad. La población antes de la conquista o contacto y ahora. Mortalidad infantil. Índices alimentarios actuales en relación a la dieta tradicional.

Para recrear la realidad anterior de la conquista se apelará a las crónicas y demás documentos de la época. También a la arqueología, cuyo notorio desarrollo de los últimos años ha permitido llenar muchos vacíos, hasta el punto de justificar ya en múltiples casos la desconfianza de Radcliffe-Brown hacia la reconstrucción histórica, a la que deja así de ser conjetural para convertirse en científica.

Para alcanzar una visión completa de la realidad social se tomará en cuenta las dos categorías señaladas en el capítulo anterior, pero cuidando de llamar clases a todo embrión de las mismas que se detecte. Marx advirtió que las clases no aparecen en estado puro sino con el modo de producción, capitalista establece su hegemonía. Y como se tratarán probablemente de sociedades en las que aún no es heterogéneo tal modo de producción, se impone un manejo prioritario de la perspectiva

étnica. En estas formaciones sociales las relaciones de parentesco tienen una especial incidencia, un verdadero poder regulador, por lo que las relaciones de producción no son de orden exclusivamente económico. Consideremos como ejemplo el caso de una familia extensa en cuanto unidad de producción. Entre los productores, los medios de producción, y los no-productores (niños, ancianos, inválidos de la familia) hay vínculos extra-económicos, como los de tipo afectivo o instintivo. El padre inválido es un consumidor que no produce, que se apropia del trabajo ajeno, pero nunca podrá ser llamado un explotador. Vemos entonces que no se puede excluir el análisis a los términos del parentesco que no se puede excluir de el análisis a los términos del parentesco y otros elementos de la "supreestructura" que constituyen ese complejo que es la etnicidad si se quiere dar una explicación coherente y profunda a los diversos problemas que se plantean.

5. Elaboración del material

Se dará por concluida la etapa de conocimientos cuando el grupo de trabajo considere que existen suficientes elementos como para realizar la transferencia. Comienza entonces la etapa de elaboración del material que se empezará en los cursos. La organización indígena designará a las personas que intervendrán en la misma, ya sea como coautores o supervisores. Es probable que buena parte del material deba hacerse en una ciudad, por el instrumental técnico y los servicios especializados que demanda. El antropólogo tendrá presente que sus intervenciones orales durante los cursos deben ser reducidas al mínimo, por lo que ordenará los materiales de modo que hablen por sí mismos y sobre los distintos puntos que han sido marcados como necesarios.

Pero no todo el material a usarse provendrá del grupo. Se dijo que la transferencia debe centrarse en la estructura y funcionamiento de la sociedad nacional, y este material, aunque ilustrable en gran parte con elementos propios de la realidad indígena, será tomado de otras fuentes. Aún más, conviene elaborarlo con un sentido genérico, para que pueda ser pasado a otros grupos étnicos del país. Proponemos para los cursos el siguiente material didáctico:

a) Audiovisuales, en los que un locutor reemplazará al antropólogo en la recitación de los textos, y las imágenes lo fijarán. No se debe abusar a éstas para no distraer la atención de aquéllos. Aquí hay que tener presente que el ritmo del indígena es lento, por su tendencia a detenerse en los distintos componentes de la realidad. Junto a los audiovisuales de concientización podrá prepararse otro sobre el grupo, que suelen despertar un gran interés. No sólo traen gente a los cursos, sino que refuerzan también la identidad;

b) Grabaciones en cassettes que recojan lo más importante de las diversas entrevistas realizadas a los líderes y autoridades del grupo, y también, de ser posible, a líderes de otros grupo del país y de otros países de América. Se dará preferencia en el montaje a las partes que denuncien las condiciones de opresión del indígena y propongan vías de liberación;

c) Grabaciones, también en cassettes, de no más de diez minutos cada una y numeradas, en las que un locutor hablará con claridad y síntesis sobre las diversas materias de interés;

d) Filmaciones en Super-8 y 16 mm, que ilustren aspectos teóricos o registren la realidad del grupo;

e) Empleo del video-tape, que es un medio rápido y eficaz para generar un proceso de conciencia, ya que el material grabado puede ser pasado casi de inmediato a las personas que en él aparecen. Pueden llegar a reemplazar a los audiovisuales, aunque éstos tienen un costo menor, y el mayor tamaño de la imagen resulta más apropiado para públicos grandes;

f) Ediciones mineográficas o con otras técnicas de documentos emitidos por organizaciones indígenas de la región, del país y de otros países de América que traten diversos aspectos del problema indígena;

g) Obras de teatro popular o de títeres que esquematicen la realidad social. Los actores deben ser indígenas, pues así se causará un mayor efecto en el público;

h) Transparencias, carteles, láminas, cuadros sinópticos, organigramas, planos, etc.

El grupo de trabajo determinará en qué lengua se producirá cada uno de los materiales. La organización, una vez concluída la etapa de transferencia, guardará copia de dichos materiales, para seguir utilizándolos en las etapas posteriores del proceso.

El proyecto Marandu, realizado en Paraguay bajo la dirección del antropólogo Miguel Chase-Sardiz utilizó gran parte del material arriba mencionado, con un apreciable éxito. Se puso así los avances tecnológicos en materia de comunicación al servicio de la concientización liberadora de los pueblos indígenas, y el resultado fue el nacimiento de una organización a nivel nacional, así como la reorganización interna de los grupos. Muchas de las bases metodológicas tratadas en este capítulo fueron también puestas a prueba en este proceso o se derivan de él como una racionalización a posterior, por lo que reconocemos honestamente la deuda.¹

6. La transferencia de la información.

La transferencia de la información es sin duda la etapa más importante de la antropología social de apoyo, y por lo tanto, se debe poner aquí especial cuidado con el cumplimiento estricto de las bases metodológicas. Como se dijo, la información versará sobre dos realidades. La primera será la sociedad nacional. Se procurará mostrar aquí al indígena como está estructurada cómo funciona, para que pueda defenderse mejor de ella, usando sus mismas armas y aprovechando al máximo en su lucha al marco legal. Un buen ejemplo de esto fue en Colombia el reflatamiento por parte del CRIC de la ley No 89, derogada ya por el desuso pero no por otra ley. Aunque la misma sometía a los grupos indígenas a una tutela oprobiosa, considerándolos menores de edad, establecía-como un modo de ser consecuente consigo misma- la

imprescriptibilidad de los resguardos. Apoyándose en tal disposición se lanzaron a ocupar tierras que le fueron arrebatadas varias décadas atrás. Al acudir las fuerzas represivas esgrimían este derecho y el asunto derivaba hacia un afán administrativa o judicial. Es que las leyes fueron siempre usadas contra el indígena. Esta utilizándolas ahora a su favor, puede hacer buena parte del camino de liberación. La segunda materia de la información será el grupo étnico con el que se está realizando el trabajo. Se trata aquí de ayudarlo a alcanzar un conocimiento profundo de su realidad social, económica y cultural, de la verdadera naturaleza de las relaciones interétnicas, los mecanismos de dominación y las formas de explotación.

En lo que hace a la información relativa al grupo étnico, estaremos ante un caso de auténtica comunicación horizontal, pues éste habrá decidido sus contenidos y participado en la elaboración del material, y quedará a su exclusivo cargo del acto de la transferencia (pase del material). Los contenidos de la información sobre la sociedad nacional estará principalmente a cargo del antropólogo, pero no por esto la comunicación será vertical, pues la organización indígena habrá aprobado dichos contenidos, haciéndolos suyos. Por otra parte, los mismos indígenas pasarán los materiales, y los miembros más capacitados del grupo guiarán la discusión posterior y responderán a las preguntas que se formulen. El antropólogo sólo intervendrá cuando sea estrictamente necesario y se lo pidan los líderes de la organización. Con tales procedimientos podrán disolverse la simetría y el dualismo que estuvieron siempre en la base de la antropología social.

Como vemos, el rol que se asigna al antropólogo en la etapa de la transferencia es mínimo. La experiencia ha demostrado que los indígenas creen más en los mensajes cuando son emitidos por otro indígena; sólo así pueden vencer esa desconfianza sistemática mantenida por los mecanismos de la resistencia cultural. En lo posible la organización confiará la transferencia a las mismas personas que participaron en la etapa de conocimiento. En principio, éstos no recibirán sueldo u honorario por esta tarea. La mística de la lucha debe desplazar al interés mo-

netario. Ello no obstante, si hay fondos disponibles se les asignará una remuneración para que puedan subvenir a sus necesidades mientras dure el trabajo. Esta no debe superar nunca en salario normal de la región, para evitar ataques que puedan desmerecer la acción realizada. Tampoco se cobrará dinero a los concurrentes al curso o sesiones, aunque sí puede pedírseles colaboraciones en trabajo, alimentos y cosas que estén a su alcance, y no más allá de lo estrictamente preciso. Es decir, la transferencia no debe ser negociada en forma alguna, condicionada a una prestación de cualquier tipo. Toda ayuda ha de ser voluntaria.

Si no se han podido producir los suficientes materiales por falta de recursos económicos, la intervención del antropólogo (y de otros especialistas bajo su coordinación) tendrá que ser mayor a la deseada. En tal caso, se procurará reclutar los profesionales necesarios en el seno del mismo grupo, o de otros grupos indígenas del país, por lo que se dijo antes. Si al antropólogo le toca hablar sobre contenidos ideológicos, deberá ceñirse a lo discutido en las etapas de conocimiento, y no improvisar sobre puntos no tratados.

Los cursos o sesiones deberán concentrarse en un tiempo breve para no dificultar la concurrencia. Si se les aprovecha bien, diez días pueden ser suficientes, máximo si se emplea materiales audiovisuales.

Conviene quizás aclarar que estas sesiones informativas nada tienen que ver con los cursos de información de líderes, siempre promovidos por los sistemas coloniales, especialmente a partir del funcionalismo. Se transmite aquí una información de modo indiscriminado a la generalidad del grupo, con carácter masivo, ni elitista. Es muy probable (y deseable) que la transferencia provoque el surgimiento de líderes, pero no seían falsos líderes al servicio de un aparato de dominio, sino líderes auténticos, al servicio de un pueblo. No habrá aquí un gobierno o una misión por atrás para apoyarlos y financiarlos, como en el otro caso. Nadie resulta sí promovido a líder por designio del opresor, ni se manejan en momento alguno intereses ajenos o contrarios al grupo. Estos líderes no constituirán una estructura de mediación al estilo de la indi-

rec rule, y sólo ejecutarán las decisiones colectivas, no órdenes del exterior.

Puntualizaremos ahora ciertos contenidos de la información que consideremos importantes, los que deben entenderse como sugerencias dirigidas al grupo de trabajo. Dentro de la vertiente relacionada con la sociedad nacional se incluyen no sólo la estructura y funcionamiento del Estado, sino también su orden legal y conocimientos propios de otras ciencias, como la medicina, por ejemplo. Proponemos aquí los siguientes temas:

a) El poder: Cómo está organizada el Estado a nivel nacional o federal, y en los diversos niveles regionales. Poder ejecutivo, legislativo y judicial: sus atribuciones y límites Institucionales oficiales que actúan en la región indígena. Cómo están organizadas. Servicios que prestan y como getionar los mismo. Agencias indeginistas oficiales y privadas: visión crítica. Las misiones religiosas: análisis crítico de su acción y del poder que detectan. Otros factores de poder de la sociedad nacional, y formas de contrarrestarlos.

b) Derecho constitucional: Análisis de la Constitución Política del país. Derechos y garnatías que contempla. Alcance de los mismos. Sus límites.

c) Derecho penal: Figuras delictivas más importantes, y penas que establecen. El tipo penal. Dolo y culpa. Atenuantes y agravantes de la pena. Legítima defensa. Complicidad y encubrimiento. Condena de ejecución condicional. El procedimiento penal. La denuncia y la querrella. La defensa penal. Excarcelación. Jurisdicción. Qué hacer en caso de hacer privado de la libertad. Crítica del derecho penal de la sociedad nacional, y sus aplicabilidad en el medio indígena.¹²

d) Derecho civil: los principales contratos. Obligaciones: causas que las crean y las extinguen. La propiedad y el usufructo. Análisis de los derechos indígenas a la tierra a la luz del orden legal nacional. Figuras principales del derecho de familia y sucesión: su aplicabilidad como persona de derecho. Asociaciones civiles.

e) Derecho comercial: Sumaria caracterización de las principales transacciones comerciales; derechos y obligaciones que crean. La asociación con fines productivos. Cooperativas y otros tipos de sociedades posibles. Requisitos y trámites para su constitución. Libros de comercio y otras formas de control administrativo y contable.

f) Derecho agrario: Leyes de Reforma Agraria: su análisis detenido. Procedimientos agrarios. Diversas figuras y problemas de derecho agrario cuyo conocimiento resulta útil en la región.

g) Derecho administrativo: Las principales figuras del mismo. Procedimientos. Redacción de escritos: forma que deben tener. Recursos legales en caso de silencio o rechazo de la petición.

h) Derecho laboral: Derechos y deberes del trabajador. Salario mínimo. Horas extras. Licencias por enfermedad, maternidad, exámenes y otras causas. Sobresueldos, vacaciones: derecho a los mismos. El despido y su indemnización. Preaviso. Notificaciones válidas. Procedimiento laboral. Diversos regímenes especiales de los trabajadores rurales. Jubilaciones y pensiones: requisitos para poder solicitarlas y trámites.

i) Los aspectos socioeconómicos: La acumulación capitalista. Trabajo, capital, beneficio. La explotación dentro de la sociedad nacional. Los recursos naturales: propiedad y aprovechamiento de los mismos. Distribución de los bienes y servicios públicos: crítica y medición de la desigualdad. Economía india y economía occidental: valores en las que se sustentan. El capitalismo y el ecosistema. Latifundios y minifundios: consecuencias sociales. El neolatifundismo: formas que asume.

La erosión: modos de evitarla. Recuperación de suelos. Cómo presentar programas económicos a instituciones. Gestión de créditos. Cómo administrar los mismos. Su rentabilidad. Créditos que introducen dependencia. Cuestiones que plantea la transferencia científica y tecnológica.

j) La salud: Centros asistenciales de la región: servicios que prestan y costo de los mismos. Relaciones entre la medicina tradicional y la medicina moderna. Resistencia a la medicina moderna: sus causas. Primeros auxilios: nociones básicas. Enfermedades transmitibles más comunes. Mecanismos de contagio, prevención y tratamiento. Vacunas necesarias, especialmente para los niños. Normas generales de higiene. Filosofía de la reproducción humana. Cuidados durante el embarazo. Higiene del parto. Normas de puericultura. Planeación familiar: métodos de control de natalidad. Aspectos políticos del problema: criterios fijados al respecto por la organización..

En relación a la vertiente indígena de la transferencia sugerimos los puntos siguientes:

a) *El concepto de cultura*: Naturaleza y cultura. Todos los hombres tienen cultura, incluso los analfabetos. Destacar que éstos últimos pertenecen a una cultura no alfabética. Valor de la cultura, y su importancia en el proceso de liberación. La evolución cultural. Evolución unilineal y multilineal. Cultura y sociedad. Sociedad monocultural y plural. Cambio evolutivo y cambio facultativo. Folklorismo y manipulación.

b) *La identidad étnica*: Concepto de identidad y de etnia. Identidad e ideología. Etnia y clase: cómo estas dos categorías en el caso particular. Nación y Estado. ¿se define o se definirá al grupo como una nación?. Estado multiétnico. Identidad positiva e identidad negativa. Niveles de la identidad. Identidad cultura e historia. Factores de identidad y factores de identificación.

c) *El poder*: Estructura del poder indígena ante la conquista o contacto. Realidad actual del poder indígena. Tipos de autoridades y sus funciones. Análisis profundo de la situación colonial y de los mecanismos de dominación. Caminos para la recuperación del poder. Cómo entiende el grupo el proceso de descolonización. Independencia autónoma, autogobierno comunal. Estructuras de mediación y formas de control político que se observan. Los diversos tipos de conflictos y modos de dirimirlos. Conductas para lograr una mayor cohesión del grupo en

la lucha de liberación. Las organizaciones políticas indígenas existentes en el país y en América: experiencias aprovechables. Alianzas posibles con otros grupos indígenas, y también con los sectores campesinos y obreros: bases a las que se sujetarán las mismas. Análisis de las relaciones mantenidas durante la historia con otros grupos étnicos vecinos y con los sectores explotados de la sociedad nacional.

d) *La economía*: Análisis de las vías posibles de desarrollo económico. Los aspectos que señalamos al hablar de la etapa de conocimiento que sea conveniente comunicar. Organización de la producción: cooperativas, tiendas comunales, empresas indígenas. Explotación colectiva de la tierra. Relaciones entre las organizaciones política y las organizaciones económicas. Función social del beneficio: su redistribución. Rubros que se juzgan prioritarios: pautas para el buen manejo de las empresas comunitarias. Organización de asesoramiento técnico y de la capacitación. Otros puntos que se tratan en el capítulo IX.

e) *La estructura social*: Niveles de estratificación de la sociedad indígena. Bases del prestigio y su relación con el poder. El poder como un servicio a la comunidad que motiva un empobrecimiento y el poder como vía de enriquecimiento. Interés personal y grupos de interés. Estado de las clases sociales en el grupo. ¿Existe ya una burguesía indígena? ¿Funciona ésta como una clase social? Vínculos y alianzas entre las burguesías indígenas y la burguesía nacional. Los mecanismos tradicionales de nivelación. ¿Funcionan en la sociedad actual? Nuevos mecanismos de nivelación que podrían instituirse para detener el proceso de formación de clases dentro del grupo. Formas de opresión interna: caciques, falsos líderes. La explotación y sus formas concretas: ejemplos claros. Cambios que deben hacerse en la estructura social del grupo.

Todo esto, se repite, no es más que una sugerencia a nivel genérico. Hay puntos que no tendrán sentido en un determinado contexto, y otros que la organización preferirá no tratar en un comienzo por razones tácticas. El análisis detenido de cada frente de fricción que se realiza en el etapa de conocimiento permitirá preparar un temario ceñido a la situación del grupo.

7. Etapas posteriores.

Se dijo que la transferencia de información es de punto culminante de la antropología social de apoyo, pero la acción del antropólogo no acaba allí, aunque si comience a declinar. Ya con los instrumentos de la liberación a su alcance el grupo fortalecerá sus formas de organización para lograr una mayor eficiencia frente a la sociedad nacional. Probablemente durante la misma transferencia los indígenas se interesarán en realizar reuniones organizativas paralelas, estimulados por el nuevo conocimiento. Si no manifestaren una voluntad en este sentido, la organización (o el grupo de trabajo si ésta no existiera) deberá hacerles ver la conveniencia de que tales reuniones se celebren, o convocarlas directamente. En última instancia el antropólogo podrá motivarlas, pero no convocarlas. Tampoco participará en las mismas ni siquiera como observador, pues eso suscitaría desconfianzas e inhibiciones. En ellas se discutirá, entre otros puntos, la actuación del antropólogo, el grado de entrega a la causa y su rol futuro. Si no hubiera aún una organización representativa que actúe a nivel regional o general se tratará de integrarlas en esa oportunidad, al clausurarse las sesiones, aprovechando la presencia de líderes de las diversas comunidades. Concluida esta etapa de transferencia, se realizará una reunión de evaluación de los resultados obtenidos hasta la fecha, en la que participará el antropólogo. Aquí cada cual hará su autocrítica y después las críticas. El manejo de los fondos que se hubieran obtenido para impulsar el programa estará a cargo de la organización india. Si ésta no existe hasta entonces, el grupo de trabajo, en su carácter de administrador provisional, rendirá cuentas al nuevo organismo y en lo sucesivo éste se ocupará de los trámites para conseguir más recursos.

En esta quinta etapa es preciso revisar el acuerdo celebrado con el antropólogo en el inicio de su trabajo, reduciendo sus funciones y no ampliándolas por comodidad. La organización naciente o consolidada por la transferencia ejercerá con exclusividad sus roles protagónicos. El papel del antropólogo será prestarles un apoyo activo durante el tiempo, hasta que aprendan a usar bien las nuevas armas. Se buscará am-

pliar las clases del movimiento, asegurando su representatividad, y capacitar a los cuadros dirigentes, consiguiéndose becas y otros apoyos.

En esta etapa, destinada a el nacimiento y fortalecimiento de la organización indígena, debe evitarse en lo posible los enfrentamientos violentos con la sociedad nacional y los alardes de radicalismo extremo. El gobierno, sin duda molesto por su crecimiento, aprovechará cualquier acción desmedida para exagerar sus alcances y justificar con ella la represión, que en tales circunstancias tendrá efectos desmanteladores. Las pequeñas fricciones pueden ser en cambio importantes como aprendizaje y como incentivo a la cohesión del grupo. También éste irá ganado así un espacio político.

En el esfuerzo por consolidar la organización se buscará la unión de todos los líderes y autoridades del grupo que no estén al servicio del opresor. No importarán que pertenezcan a partidos y facciones distintas, siempre que sientan la necesidad de salvaguardar su sociedad y su cultura, y de luchar por un mejoramiento de sus condiciones de vida. Como la misma acción será el principal factor de radicalización, no debe preocupar demasiado la inclusión, en una fase inicial, de líderes un tanto conservadores. Más que el líder, cuenta la gente que lo sigue. Ya dentro del proceso, ella misma se ocupará de apartar a los dirigentes que lo obstaculicen. Es que la lucha de liberación de un pueblo colonizado no es tarea para una facción, por más radical que se presente, sino de todo el pueblo en conjunto. Las facciones son aplastadas fácilmente por el opresor, pero los pueblos unidos han logrado muchas veces poner término a la situación colonial.

Ponemos énfasis en la capacitación, forma en la que la transferencia se extiende a esta etapa, pero ya sobre una base más sistemática y selectiva. La misma praxis de la organización dará a sus militantes oportunidades múltiples para capacitarse en los diversos aspectos de su manejo, pero para combatir realmente la dependencia científica y tecnológica será preciso becar a jóvenes que muestren interés y aptitudes en los centros de estudios superiores. Por esta vía el grupo llegará a contar

con profesionales y técnicos de su propia extracción que le ayudarán a resolver los problemas que plantea su ascenso histórico. Pero todo apoyo prestado a estudiantes debe hacerse bajo acuerdo estricto de que una vez graduados trabajarán para la organización, al menos un determinado número de años.

Como en esta etapa del proceso la organización no habrá probado aún su fuerza ni definido con suficiente claridad su posición política, no son aún aconsejables las alianzas con sectores no indígenas, por el peligro de que éstos lleguen a manipularlas o a asumir actitudes paternalistas. Podrán, sí, establecer alianzas firmes con otros grupos indígenas, a nivel regional, nacional e incluso internacional. Será tarea del antropólogo incentivarlas así como nivel interno desincentivará toda tendencia al faccionalismo, buscando la reconciliación de los adversarios. Pero esta actitud debe detenerse ante la explotación. Una organización no será eficaz si reúne a explotadores y explotados. Quizás podría tolerarse esto, y en forma temporaria, en casos de colonialismo externo, pero no en la situación actual de los grupos indígenas.

La etapa final, que llamaremos de autodefensa y acción liberadora, nos muestra una organización fuerte y coherente, ya un tanto depurada por la progresiva radicalización. El antropólogo deberá ir pasando aquí a los indígenas las funciones que le restan, pues, como se dijo, su presencia no ha de prolongarse indefinidamente. Terminada la etapa de transferencia, podrá seguir trabajando con el grupo un año más, o a lo sumo un año y medio. Como probablemente habrá en el país otros pueblos indígenas desorganizados, deberá dirigirse a esos frentes, ya con el apoyo de los grupos organizados y los materiales producidos. El antropólogo tiene que ser consciente de que una vez que el grupo sepa manejarse por sí mismo él no será simplemente uno más, sino una imagen molesta, por la sombra del paternalismo que proyecta. Su sola presencia suele ser interpretada por los enemigos como una falta de mayoría de edad e incluso como una manipulación velada y constante. Las conquistas del grupo le serían muchas veces adjudicadas, lo que naturalmente molestará a sus verdaderos protagonistas.

El final de la acción el antropólogo será casi paralelo al de la propia antropología, pues los indígenas habrán tomado también a su cargo el análisis científico de la realidad, desarrollando una etnosociología sin mistificaciones ni deformaciones. Irán a los libros y artículos que se escribieron sobre ellos no sólo para juzgarlos, sino también para extraer lo que sirva, y reinterpretar esos datos a la luz de su nueva conciencia, y desde su propio campo valorativo. La investigación quedará cerrada a los extraños o la aceptarán por medio de convenios que les permitan participar de su diseño y realización, y aprovechar sus resultados.

Esta etapa de autodefensa y acción liberadora es el momento más indicado para establecer alianzas sólidas con los sectores explotados de la sociedad nacional, pues están ya en condiciones de defender sus puntos de vista y de no dejarse arrebatar o menoscavar sus roles protagónicos. Se acercarán así a organizaciones sindicales de primero segundo y tercer grado, a ligas agrarias a los partidos y movimientos políticos que realmente defiendan o puedan defender sus intereses, reclamando siempre un trato igualitario dentro de los mismos. En esto el papel del antropólogo será escaso o ya nulo. Se limitará en informar al grupo, siempre que éste se lo pida, sobre las ventajas e inconvenientes que ofrece cada alianza particular, para que éste pueda actuar así con un mayor conocimiento. No expresará sus criterios personales sino los generales admitidos por los sectores progresistas de la sociedad nacional, los que deberán ser especificados. La decisión por sí o por no corresponderá siempre al indígena y cualquiera sea esta el antropólogo deberá aceptarla. Combatirla porque le disgusta constituirá una actitud divisionista, a la que no tiene derecho por no ser parte del proceso. Si no le interesa trabajar ya en el nuevo marco político puede retirarse definitivamente, pues de todas maneras está muy próxima la hora en que deba hacerlo.

El campo cultural ofrecerá algunas posibilidades al antropólogo que decida prolongar su acción con el grupo un poco más allá de los límites trazados. Se dijo ya que la función de la cultura es proporcionar un contenido a la lucha, una mística cohesionante. El proceso de recuperación histórica es también un proceso de recuperación cultural, o de

reculturación. Claro que tal descolonización de la cultura no puede quedar en manos del antropólogo; será, como todo, producto de una autogestión del antropólogo apoyará. A través de ella el grupo alcanzará el control integral de su imagen, de modo que en adelante será conocido por lo que realmente es y quiere aportar a la cultura nacional y universal. Acabará también con la exploración de su arte y artesanías, para ser el único o al menos el principal beneficiario de ellos. Este trabajo reconoce cinco niveles:

- a) *El rescate* de los elementos culturales que ha sido desplazado de la conciencia colectiva, sustituyendo apenas en algunos miembros del grupo, destruidos ya mucho por el colonialismo. Esto supone una investigación. Los datos obtenidos deben ser interpretados desde una perspectiva interior;
- b) *La sistematización* de los datos, a los que se clasificará por materias, armonizándolos en un sistema coherente y de fácil manejo. Se formará así archivos o bancos de datos;
- c) *La difusión* de estos datos en la sociedad indígena como una forma de alimentar el proceso de liberación y también fuera de la misma, a través de modernos medios de comunicación y otras vías, para ser conocidos mejor por la sociedad nacional;
- d) *El desarrollo* de la cultura a través de un apoyo o incentivo a la creación artística o artesanal. La cultura se enriquecerá así con nuevos aportes, lo que impedirá su anquilosamiento y conversión en subcultura, superando los condicionamientos propios de la situación colonial;
- e) *La defensa* de la cultura para ir rompiendo los estereotipos coloniales, rectificando las deformaciones históricas y abriendo el espacio que necesita para su florecimiento.

Todo este trabajo puede articularse a través de un centro cultural que sea parte del movimiento político y sirva al mismo. Se lo dividirá en áreas y habrá un responsable al frente de cada una de ellas. Un coordi-

nador orquestará el trabajo de los responsables, entre todos integran un consejo cultural que será el órgano ejecutivo del centro.¹³

Otro campo posible de acción posterior para el antropólogo es la organización económica; es decir, el apoyo a la creación de empresas comunitarias y su unión en una identidad que regule su funcionamiento, combatiendo las formas de explotación interna que pueden suscitarse, y proyectando los excedentes hacia el mejoramiento de las condiciones de vida del pueblo y su conjunto.

A esta altura de la exposición podemos trazar ya la triste parábola del antropólogo. Vimos que completada la etapa de aproximación queda más o menos aislados al grupo, y se lo considera un compañero de lucha. “Desertando” de la sociedad a la que pertenece por nacimiento y formación (la dominante), informa a el oprimido sobre la estructura y funcionamiento de la misma, y a la vez lo ayuda a reflexionar sobre su propia situación, a comprender a fondo su realidad. Más adelante apoyará la transferencia, la organización , la autodefensa y acción liberadora del grupo, con la fidelidad que solo suscitará desconfianza y hasta calumnias de los sectores politizados de la sociedad nacional, que le perdonarán su no -manipulación, la “gratuidad” del trabajo, esa total presidencia de sus propios códigos en apoyo de una autonomía étnica que escapa a el control que no sabe bien en que terminará. Su ascenso social se verá a sí trabado, a diferencia de los antropólogos del colonialismo, a los que toda praxis sirve de factor de ascenso, en un contexto en que las “críticas” reformistas a el sistema, unidas a sus días de campo, les permiten llegar a “admiradores”. El antropólogo de apoyo es en cierto modo un traidor a sus sociedad y para los traidores está la cárcel, el desprestigio, la muerte o el silencio. Será un solitario, un marginal, que ni siquiera contará siempre con el apoyo o el agradecimiento del indígena. El idilio inicial es transitorio y a veces ilusorio. Por fuerza irá perdiendo importancia a medida que crezca a conciencia de grupo y su nivel de organización y capacitación, hasta llegar a molestar por la imagen de paternalismo y dependencia que proyecta, y por la misma caducidad de sus armas, que cada vez tendrán menos que ofrecer. Recupera

su condición de extraño a la cultura justo cuando más la conoce, y si no sabe retirarse será apartado junto con los desvencijados aparejos de su ciencia, mientras el grupo sigue avanzando por las sendas de su historia hacia la total liberación, que no será ya otra etapa del proceso, sino su meta final.

8. El agente de la antropología social de apoyo.

Se dijo que los agentes de procesos de liberación son los mismos miembros del grupo, y que nadie puede arrebatárles el papel protagónico. Pero aunque éstos tienen un papel fundamental en la programación y ejecución de la antropología social de apoyo, no son sus agentes natos. Hasta el momento se habló de “el antropólogo” cada vez se trataba de designar el agente de esta acción, sin ubicarle en forma precisa sin un intento de caracterización. ¿es una persona? ¿Un grupo de personas independientes? ¿Miembros de una institución? ¿Y de cuál institución?.

Comenzaremos interrogando que función se asigna dentro de este enfoque a lo que la antropología aplicada llamaba “la organización innovadora”, es decir, a las instituciones de la sociedad dominada. Para ello es preciso tomar en cuenta *ab initio* un dato fundamental de la realidad como es el de los datos de grupos indígenas de América, con la reciente excepción de los de Nicaragua, viven bajo la férula de un sistema capitalista dependiente del imperialismo internacional, y parecen en consecuencia un doble explotación: una relación colonial interna, que continúa la instaurada por el colonialismo europeo y una relación neocolonial externa, por la misma dependencia de la sociedad global hacia las potencias centrales, que más que apuntar el proceso de acumulación capitalista en los países marginales, promueven una super explotación favorecida por las condiciones del subdesarrollo,

En esta situación, ¿Puede una agencia del estado burgués instrumentar una antropología de apoyo? Se sabe que el estado no está por encima de las clases, y que su función no es meramente técnico-administrativo, pues también ejercen una dominación política. En cuanto aparato de la clase que detenta el poder buscará siempre, hasta donde sea posible, satisfacer los intereses de esa clase, que llevan a el desarrollo capitalista. Claro que su función reguladora del orden social lo obliga a veces hacer concesiones para amortiguar el conflicto y mantenerla dentro de los límites institucionales. Pero esto no llega a justificar el gesto romántico de la declaración de Bárbaros, cuando señala como deber del estado, o responsabilidad suya, una serie de acciones que implicarían una renuncia a su poder de dominación y un ataque directo a los intereses de las clases que lo sustentan, y que solo serían factibles en un proceso de revolución de su estructura.

Todos los gobiernos de América tienen frente a el indígena una política determinada, que hoy, por lo general, plantea su asimilación. A partir del Congreso de Pátzcuaro muchos países crearon instituciones especiales, a fines de incrementar dichas políticas bajo lo que se ha dado en llamar acción indigenista, que carece de puntos tangenciales con lo que hemos definido antropología social de apoyo, y se inscribe más bien en lo que caracterizamos como antropología aplicada. Pasaron varias décadas y distintos tipos de gobiernos, y no se formularon planes serios de transferencia, intentos no manipulados de poner en manos de los indígenas las armas de su liberación. Lo que se hizo sirvió más bien para fortalecer el control político sobre estos grupos e incrementar su dependencia estructural. No se apoyó la organización independiente y cuando esta surgió pese a todo fue combatida. Es que la acción indigenista, se sabe, es una acción para la dependencia-claro que una forma más meliflua de dependencia- y para la liberación.

Pero a la afirmación concluyente de que el estado burgués no puede ser agente de esta antropología cabe hacer algunas acotaciones. Primero, que el Estado es una abstracción que se manifiesta en múltiples instituciones que, aunque sirven globalmente a el mismo fin, no tienen

siempre el mismo signo ideológico. A veces hallaremos personas progresistas al frente de una de ellas que desarrollen con tibieza que exige la prudencia acciones concretas que en algo mejoran las situaciones del indígena.¹⁴ Segundo que el resultado de toda acción oficial dependerá también del grado de organización de conciencia de los indígenas. Si estos están organizados y ven claro cual debe ser el camino, tales bienes y servicios alimentarán su proceso de liberación, al menos en un principio y mientras no sea a el precio de una mayor dependencia. El grupo podrá prolongar este juego de galanteo sin compromisos hasta que vea garantizada las condiciones mínimas de supervivencia y adquiera el suficiente conocimiento de los mecanismos de la sociedad nacional y una fuerza política como para llevar a un nivel más frontal. Porque la mayor parte de las organizaciones indígenas han comprendido la necesidad de suprimir el sistema capitalista, para poder brincar esta etapa que amenaza de muerte a su sociedad. La radicalización política y la renuncia a el apoyo oficial deberán producirse cuando la etnia haya alcanzado un nivel de vida semejante al del campesino nacional y el obrero urbano, pues ir más allá con su táctica importaría crearse cierto estado de privilegio que conspirará luego contra las alianzas con otros sectores explotados.

La definición de las estrategias y tácticas precisas de una caracterización correcta del estado de ellos resultará la parate del camino que sepuede hacer juntos. El grado de participación popular en el poder varía de un estado a otro. Algunos destinan importantes partidas presupuestarias al áera indígena, como México, por ejemplo que llega a afinanciar congresos y organizaciones, y otros practicamente nada. En estos últimos, por cierto, no puede haber un diálogo real y provechoso entre gobierno e indígenas. Del análisis de la naturaleza del estado surgira, como se señaló, que es lo que puede obtenerse en concreto del mismo para elevar el nivel de vida del pueblo indio, y si vale en verdad la pena establecer algún tipo de diálogos.

Antropología social de apoyo

<i>Nivel</i>	<i>Etapa</i>	<i>Papel del antropólogo</i>	<i>Papel del indígena</i>
ETNICO	1. Aproximación. (Establecimiento del diálogo)	Explicación de los propósitos y de la metodología a encontrarse	Aceptación o rechazo. Fijación de las condiciones de la acción
	2. Conocimiento (Obtención e interpretación de los datos)	Investigación y análisis de la realidad indígena junto con el grupo	Coparticipación en la investigación y análisis de su propia realidad
	3. Elaboración del material	Producción del material	Apoyo a la producción del material. Supervisión y aceptación del mismo
	4. Transferencia de la información	Supervisión y complementación	Pase del material. Dirección del curso y las discusiones
	5. Organización indígena (Nacimiento y fortalecimiento)	Apoyo activo	Papel protagónico exclusivo y creciente. Impulso del proceso
	6. Autodefensa y acción liberadora	Apoyo secundario y final progresivo de su acción	Radicalización de la lucha. Alianzas
NACIONAL		a) Reestructuración de la imagen b) Denuncia del etnocidio y el genocidio c) Ataque al racismo y la discriminación d) Gestión de recursos económicos e) Gestión de obras y servicios públicos f) Fiestón de transferencia científica y tecnológica g) Acciones judiciales y administrativas h) Alianzas con sectores explotados	
INTER-NACIONAL		a) Alianzas internacionales y apoyo político b) Intercambio de experiencias liberatorias c) Gestión de ayuda económica y científica d) Campañas de prensa	

¿ Pueden las iglesias ser agentes de la antropología social de apoyo? Tradicionalmente estas han actuado como aliadas de los sectores que detentan el poder, conformando un importante instrumento de dominación. Aún hay muchas sectas norteamericanas o instituciones como el instituto lingüístico de Verano sirven a los fines del imperialismo, y estas han sido denunciadas como agentes de la CIA. Mal, se puede pensar en ellas. Pero hay sacerdotes recidentes especialmente católicos, que al parecer tienen claro que no se debe imponer a el indígena otro orden de cosas, una visión del mundo distinta que supone la destrucción de su universo tradicional. Estos sacerdotes asumen en consecuencia una actitud de respeto, de “testimonio silencioso de Dios”. No es aquí el momento de analizar la aculturación religiosa, pero si cabe destacar que el testimonio religioso encierra en sí una contradicción. “La misión es la propia razón de la iglesia: iglesia y misión son sinónimos. reconocemos el mandato primordial de Cristo “de en su nombre ir a predicar el evangelio a toda criatura” , reza el documento de asunción.¹⁵ O sea, una iglesia o algunos miembros de ella pueden estar sinceramente del lado de los explotadores, y hasta hay sacerdotes que dieron la vida en defensa de los indígenas, pero no pueden jamás renunciar a una obra misional, que de hecho impulsará un proceso acumulativo inducido, atentando sí contra la autonomía cultural del grupo y dividiéndolo a menudo a dos grandes facciones: La de los que aceptan la nueva fe, y la que los rechaza. Podemos afirmar entoces en forma concluyente que tampoco una iglesia o un grupo aislados de religiosos son agentes de esta antropología. No obstante, y como en el caso del estado, hay veces en que el trabajo de los obreros puede servir a el indígena en la primera etapa, cuando se trata de obetener las herramientas mínimas para iniciar un proceso de autodeterminación. La Federación de Centros Shuar, hoy reconocida por sus posiciones radicales, no hubiera alcanzado tan rápido niveles aptos de organización sin el apoyo inicial de los misioneros salesianos. El Consejo Indígena Misionero (CIMI) realiza en Brasil una valiosa obra de apoyo a la organización indígena, por la que haya pagado ya un tributo de sangre. Si se aceptan en principio dando neutralidad ideológica deberán renunciar a toda

intención misionera, pues el testimonio silencioso de Dios dejará fatalmente un día de ser silencioso, y convertirá a el indio a una religión que no es la suya.

En cuanto a las instituciones privadas cabe destacarlas también en su enorme mayoría. inscritas en el régimen de la legalidad burguesa, no puede sobrepasar este marco sin arriesgarse a sufrir graves perjuicios. Sus fines nunca será la liberación del indígena, sino a su incorporación a el desarrollo capitalista a su propio beneficio y prestigio. Alguna institución progresista podrá aventurarse a veces a apoyar a un grupo en un trecho de su recorrido, pero seguramente lo abandonará no bien surga una posibilidad de conflicto con el estado. Un rubro a parte dentro de esta categoría son los partidos políticos; no los burgueses, por cierto, sino los de arraigo popular. Deberán adiestrar para estos fines cuadros militantes especiales, prestándoles un apoyo económico y político. De hecho encontraremos tales cuadros de los partidos de izquierda actuando entre los indígenas, pero muy rara vez la metodología de su acción parte de las bases de respeto a lo oprimido y su diversidad cultural que se trató de definir en este capítulo. Lo que campea más bien es una falta de criterios metodológicos, hasta de conocimientos e interés por el mundo completo que pretenden transformar. La transferencia, cuando existe, es sólo parcial y manipulada ideológicamente, cayéndose también a menudo en la usurpación de roles protagónico

En mérito a la relativa autonomía que por lo general las universidades detentan frente a el Estado, cabe pensar también en ellas como agentes de la antropología social de apoyo. Siempre será difícil que una institución de este tipo se comprometa a fondo en acciones como las señaladas, pero un grupo de estudiantes interesados en la decolonización de la antropología puede intentarlo, con algún apoyo institucional.

El agente genuino de la antropología social de apoyo es un pequeño grupo de especialistas independientes decidido a jugarse por la causa indígena. Puede llegar a contar con un respaldo institucional, más no

debe confiar demasiado en él, pues sin duda le será retirado el día en que las cosas alcancen un punto crítico. Un antropólogo puede hacer bastante, pero la complejidad del trabajo demanda más bien un equipo. Tampoco conviene que sea un grupo numeroso, al estilo de una brigada, pues por un a parte atraerá más la represión, y por la otra moverá a desconfianza a los indígenas, dificultando el proceso. Entre cinco y diez personas es un buen número. Claro que no todos serán antropólogos. Conviene formar un equipo interdisciplinario, con dominio de las diversas materias que integran la información. Un abogado y un médico, por ejemplo, son necesarios. En estos casos el antropólogo actuará como coordinador del grupo

Se presenta el problema de saber de qué vivirán dichas personas durante el tiempo que dure el trabajo y sobre todo de dónde sacarán el dinero que se precisa para el material audiovisual y los demás gastos. Esto implica que deberán primero ingeniárselas para conseguir algún apoyo económico, o - lo que es mejor- apelar a las mismas organizaciones indígenas, a fines de que éstas gestionen tal ayuda ante diversas instituciones públicas o privadas, o la soliciten a su propia gente. En Estados Unidos, Canadá y otros países se dan ya casos de antropólogos contratados como asesores técnicos por las mismas organizaciones indígenas, que se convierten así en organizaciones patrocinadoras. De este modo el grupo no sólo tendrá un hombre a su servicio, obligado por un contrato y no por su buena voluntad, sino que puede exigir más, y ponerse más cubierto de posibles manipulaciones. El antropólogo por su lado, se salvará del difícil connubio con una institución que, si bien le ofrecerá un apoyo inicial, no estará por cierto dispuesta a llegar hasta las últimas consecuencias. El hecho de ser un "asalariado" le proporcionará también una mayor cobertura frente a la represión, pues ésta, por lo común, suele cobrar a sus primeras víctimas entre los antropólogos que apoyen un grupo sin recibir sueldo, por ello y sin contar con un serio respaldo institucional, los que se tiene por meros agitadores.

NOTAS

1. Cfr. Hector Días Polaneo. "Morgan y el evolucionismo". en nueva Antropología. No 7. A-o II México Diciembre de 1977 : p. s.
2. En 1838 se creó en Londres la Sociedad de Protección de los Aborígenes y en 1884 Flower presidente del Real Instituto Arqueológico, hablaba de la importancia de la etnografía en un imperio tan basto y heterogéneo.
3. Roger Bastide. Antropología aplicada. Amotrolra Ediciones, Buenos aires, 1972
4. Claude Lévi-Strauss. "La crise de lí antropologie moderne". El correo. UNESCO París 1960 No 11
5. Cfr. Sor Tax, "Action Anthropology", En América Indígena, Vol. XII2, México, Abril de 1952, pp. 103-109
6. Cfr Orlando Fals Borda "Reflexiones sobre la aplicación del método Estudio-acción en Colombia" en revista Mexicana de Sociología, Instituto de Investigaciones Especiales. UNAM, México, Vol XXXV, enero- marzo de 1973; pp. 49-62
7. J. Grigulevich ¿Cuál es el futuro de la Antropología Social", en Nueva Antropología No 5 A-o LL México, Julio de 1976; p. 23.
8. Cfr. Miguel Chase-Sardi y Marilyn Rehnfeldt Marandú Reseña de una experiencia informativa, edición mineográfica. Asunción s/f; p. 3
9. Cfr. Simeone Jiménez. " Algunas reflexiones sobre la lucha del indígena americano", por la liberación del indígena. Documentos y testimonios. Ediciones del Sol, Buenos Aires Argentina 1975; p. 80
10. Ver hacia la aut sugestión indígena. Documentos . Copilación, prólogo y notas de Adolfo Colombres. Ediciones del Sol. Quito. 1977; p. 244
11. Ver "Sobre el Proyecto Marandú" nota de Adolfo Colombres en Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios, op. cit., pp. 223-239
12. Tanto en el campo del derecho penal, como el civil y el agrario, se deberán tomar en cuenta las categorías jurídicas del grupo, en la medida en que éstas puedan funcionar como atenuantes, existentes o argumentos que refuercen un interés legítimo. El derecho, como la moral, no es universal. No hay un "Derecho natural" válido en toda sociedad humana, y que se puedan imponer a grupos que no lo reconocieron formalmente. Someter a el indígena a una ley extraña ha sido siempre un modo de aculturación forzada. La defensa tenaz de una ley o costumbre indígena ha invalidado muchas veces a

una ley del estado en el interior de un grupo étnico. Si bien no abundan los casos de rechazo activo, los de simple incumplimiento se han generalizado en varias regiones.¹⁹

13. Por más datos sobre este tipo de acción, ver Adolfo Colombres, *Manual del Promotor Cultural*, Centro Cultural Mazahua, Toluca, 1980-1981, 3 Volúmenes
14. Es el que el estado no está exclusivamente ligado a la voluntad de las clases dominantes. De hecho éstas no crean un Estado para que sirvan a sus intereses, sino que utilizan un aparato jurídico-político ya existente, modificándolo para lograra sus objetivos. Así la función tecno-administrativa viene a servir de base a la nueva función de dominación política. Con esto no queremos decir que toda acción del Estado favorece en forma directa los intereses de la clase en el poder, pues está ante toda la necesidad de mantener la vida del sistema, de que los conflictos no rabasen el marco institucional. Nicos Poulantzas subrayada también que el estado posee la función particular de constituirse en el factor de cohesión de los niveles de una formación social. (Cfr. Marta Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Siglo XXI Editores, México. 1976 (35 de.); pp. 113-116. También Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el Estado Capitalista*, Siglo XXI Editores, México. 1977 (15 ed.); p 43
15. Ver por la liberación del indígena, *Documentos y testimonios*, op. cit; p. 31.

En sociedades como las nuestras atravesadas por la diversidad y la diferencia, la antropología debe contribuir, a la defensa por el derecho a esa diversidad y diferencia. A proponer soluciones políticas para que nuestros “objetos de estudio” ya no sean vistos como tales, sino como sujetos históricos y políticos a plenitud, como pueblos con destino, y no como menores de edad a los que proteger en forma paternalista para asimilarlos al “desarrollo” y la “civilización” objetivo por el que también ha trabajado la antropología aplicada, además debemos entender que no son los seres humanos como tales nuestros “objetos” de estudio, sino los procesos socio culturales en los que estos se encuentran inmersos.

Si en el pasado la antropología fue un instrumento de dominación, puede ser también, un instrumento que contribuya a la liberación del ser humano. Esta nueva perspectiva, pasa por una redefinición de su función, de su tarea histórica, de su epistemología, de su metodología, esto implica una praxis más comprometida con la humanidad, que posibilite a la descolonización de la teoría y de su praxis, para nutrirla de un contenido científico que permita afirmar nuestro compromiso con la vida, que contribuya, no solo a estudiarla, conocerla, interpretarla, sino que aporte fundamentalmente a transformarla.

