

¿Puede la antropología decolonizar la ciencia?

RESUMEN

En la formación histórica de la disciplina antropológica han ido surgiendo diversos estratos que nos permiten hablar de una disciplina entre disciplinas. Entender un campo del conocimiento inserto en una tradición permite conocer cómo dicha tradición varía, lo que a su vez crea facilidades dialógicas y de interconexión con otros campos del saber.

Historizar la antropología es un acto reflexivo que nos permite entender que la ciencia dice muchas veces más de los propios sujetos de investigadores que de los sujetos investigados. La separación entre objeto y sujeto hoy en día no está tan clara.

Pero de dicha genealogía también surgen posos que crean una identidad disciplinaria que nos hace hablar de un canon, surgido en la modernidad occidental. La crítica a ese canon, proveniente del entrecruzamiento de saberes “otros” y de historias divergentes plantea el debate de si realmente la antropología, ciencia del “Otro” por antonomasia, se puede colocar en un plano de igualdad discursiva con respecto a aquello que estudia.

PALABRAS CLAVE: episteme; decolonialidad; trabajo de campo; canon antropológico.


ABSTRACT

In the historical development of the discipline of anthropology have appeared various layers that allow us to speak of a discipline among disciplines. Understanding a field of knowledge embedded in a tradition allows to know how this tradition varies, which in turn creates dialogic and interconnection with other fields of learning facilities. Historicizing anthropology is a reflexive act that allows us to understand that science says many times over subjects that researchers themselves the subjects investigated. The separation between object and subject today is not so clear.

But creating such a grounds genealogy disciplinary identity that makes us speak of a canon emerged in Western modernity also arise. Criticism of the canon, from the intersection of knowledge “other” and divergent histories raises the debate of whether or not anthropology, the science of “Other” par excellence, can be placed on a footing of equality discourse regarding what studies.

KEY WORDS: episteme; decoloniality; fieldwork; anthropological canon

 **MARÍA ÁNGELES DELGADO BURGOS, PH. D**

 Investigadora Prometeo SENESCYT
Coordinación Zonal 4.

 angelesdb2@hotmail.com

 **ELEDER PIÑEIRO AGUIAR, PH. D**

 Universidad San Gregorio de Portoviejo
Instituto de Altos Estudios Nacionales (Ecuador)

 elederpa1983@gmail.com

 **CRISTINA SAN JUAN VELASCO**

 Investigadora UVA (España)

 cris_sjv13@hotmail.com

INTRODUCCION

Estudiar la cultura que sirve de referente a los individuos es fundamental para poder llegar a conocer el comportamiento humano. Existen numerosas definiciones de cultura que pueden referirse a ésta como: la complementariedad de la herencia cultural y la genética, conjunto de normas, comportamiento, hábitos adquiridos, aprendizaje o socialización, estructura, génesis de los procesos evolutivos, sistema de relación de individuos, sistema de representaciones mentales, etc.

En cualquier caso será importantísimo entender que la especificidad como antropólogos está en estudiar la acción humana atendiendo al significado que le da la gente a su comportamiento y/o a las posibilidades de cambiar la realidad que los actores sociales perciben en sus vidas. Por supuesto nuestra disciplina estudia toda la realidad social en su conjunto (economía, política, religión, parentesco, poder...), pero toma como referente que ésta cobra un especial sentido en la mente de sus actores. Así pues se puede decir que lo que le interesa a la Antropología es tanto la Cultura Humana con mayúscula, o sea, conocer qué nos hace diferentes como especie y qué ha servido para adaptarnos a los diferentes entornos. En otras palabras: cómo las diferentes formaciones culturales han sido desarrolladas por diferentes sociedades para poder adaptarse a (y adaptar) el medio en el que viven. Lo que se defiende frente a la imagen que ve las culturas como entes rígidos es una visión porosa, la cultura como algo maleable y de una enorme creatividad.

La Antropología rastrea sus orígenes en ciertos precursores que trataron de construir la imagen del bárbaro, del extranjero, del ajeno a la cultura propia; y por tanto también la imagen del “Nosotros”, de nuestro pueblo, nuestra cultura; de lo que nos hace diferentes y similares en definitiva. Es decir, intuitivamente se hablaba ya en cierto sentido de la homogeneización y de la diversidad, aspectos que serán motivos centrales de la ciencia social en todos los cruces transdisciplinarios que hoy la pueblan.

Tenemos por un lado relatos de geógrafos e historiadores clásicos: Herodoto opone los griegos a los bárbaros (barbaroi), que están más allá de las fronteras, y a los animales. Ibn Khaldún o Marco Polo con sus libros de viajes también son referentes en este sentido. Los testimonios medievales sobre otros pueblos también son claves, sobre todo por su clasificación entre paganos, cristianos y bárbaros. Como vemos el “Nosotros”-“Ellos” ha sido una constante en la historia de la humanidad que la Antropología ha tratado de descifrar. Tenemos también referentes de nuestros inicios con la etnografía colonial en la conquista de América, por ejemplo con Cabeza de Vaca o Bartolomé de las Casas. Según Anibal Quijano, América fue el primer espacio-tiempo de un nuevo patrón de poder con vocación mundial, en donde dos procesos históricos se dieron cita: por una parte la codificación de las diferencias entre

conquistadores y conquistados en la idea de raza (o sea, una supuesta diferencia de estructura biológica que inferiorizaba a unos frente a otros); por otro lado la articulación de formas históricas de control del trabajo en torno al capital.

Se fueron sumando informes, descripciones, crónicas, relatos de viaje, datos de administradores coloniales o de evangelizadores, etc. Llegamos a la Ilustración, con todo el peso que ciertos teóricos contractualistas le dan al “Buen Salvaje” y así tenemos a Rousseau o las “Cartas Persas” de Montesquieu. Serán los habitantes del Pacífico y de América quienes responden al mito de ese salvaje y por ello la etnología desempeña en esta época un papel ideológico en el pensamiento y la creación de “Occidente”, pues se magnificaba la civilización y se denostaban los estados “anteriores” de barbarie y salvajismo.

Pero es en el siglo XIX cuando se fijan los grandes paradigmas de la antropología académica. Por una parte aparece el evolucionismo unilineal que considera a la sociedad victoriana el culmen del progreso por el que todas las sociedades deben pasar en su camino evolutivo hacia el desarrollo. Cobran peso en esta etapa figuras como Morgan (con sus tres estadios: salvaje, bárbaro y civilizado, cada uno subdividido en inferior, medio y superior), Tylor, Maine, Frazer, McLennan. Las aportaciones de Darwin y Spencer son claves. Se habla de aspectos ya clásicos para la disciplina antropológica como son parentesco, ley, pensamiento, tecnología. Por otra parte el difusionismo trataba de investigar los cambios que se producen desde un centro, asegurando que la capacidad inventiva del hombre es muy limitada.

Aparece más adelante la escuela de Particularismo Histórico de Boas en Norteamérica, que critica el determinismo racial y geográfico defendido por escuelas anteriores a la vez que defiende un relativismo cultural y lingüístico. Antes nos encontramos con Tylor y su modelo evolutivo del pensamiento. Pero Boas funda la Antropología Cultural norteamericana y se acuña la frase de estudiar la cultura “en los términos del nativo”. Se defiende que existen culturas y no una única cultura humana y será clave la delimitación que Boas hace de los cuatro campos antropológicos: biología, lingüística, etnología y arqueología. Serán importantes autores como Lowie o Wissler. A la vez se iba rompiendo con la figura del etnólogo de salón y cobraba importancia el trabajo de campo. Antes del antropólogo en el terreno ya habían pasado por el lugar exploradores, misioneros, agentes coloniales, científicos naturales, etc., con los que tuvo que defender y negociar su identidad y su lugar en los escenarios. “El trabajador antropológico fue el último en llegar”, comenta James Clifford (1999), pero es gracias a autores como Boas, Malinowski o Mead que se rompe con la figura del antropólogo de butaca y surge la del profesional en el terreno.

Y continuando con la Antropología en Norteamérica fueron apareciendo escuelas como la de Áreas Culturales (Kroeber, Herskovits); la escuela de Cultura

y Personalidad, con influencias freudianas por lo que a la existencia de “caracteres nacionales” se refiere (Ruth Benedict, Margaret Mead, Ralph Linton, Cardiner); también surge la escuela de la Ecología Cultural con Steward a la cabeza.

Pero en Europa también pasaban cosas. La Antropología británica comienza a cobrar peso y se ocupará en un primer momento del estudio de las sociedades “primitivas”. Si la antropología en USA se definía y percibía como cultural, en Gran Bretaña se definió como social y más cercana a la Sociología. Bronislaw Malinowski, con su Introducción de “Los Argonautas del Pacífico”, es un clásico de la metodología del trabajo de campo. Cobran relevancia el ver las culturas holísticamente, es decir, como conjuntos integrados y separados entre sí, así como el concepto de función e institución. El paradigma funcionalista se va uniendo al estructuralista en Gran Bretaña principalmente de manos de Radcliffe-Brown, que hacia los años 30 ya empleaba el concepto función de Durkheim; y también tenemos a autores como Beattie o Firth, que diferencia entre estructura social y organización social, que es la práctica real de las relaciones sociales, mientras la estructura sería el conjunto de derechos y deberes de los individuos, los cargos técnicos que dan lugar a una sociedad. Por tanto la función de las instituciones sería la contribución de la estructura social y del mantenimiento de los individuos.

Paulatinamente se va pasando de la función al significado, es decir, se tratará de conocer la importancia que los hechos tienen para la gente que los vive, el sentido que les dan a sus acciones. Si en etapas anteriores brillaban los estudios sincrónicos de las sociedades, o sea, investigaciones que veían a las culturas estudiadas como si de fotografías del momento se tratase, en las que el peso del tiempo y de la acción se tomaban como estáticos, se comenzará a hablar de diacronismo y de procesos históricos, especialmente de la mano de Evans-Pritchard. También será importante el estudio de las sociedades de linajes y aspectos como la magia, la hechicería y la representación de la organización social. Se comienza a tomar partida por estudios del simbolismo y de la política y se van abriendo las miras hacia una cosmovisión a través de la experiencia, dejando de lado análisis simplemente basados en la línea de religión frente a superstición. Tenemos por ejemplo en este aspecto a Lienhardt.

Por lo que a la Antropología francesa se refiere cobra peso significativo la figura de Lévi-Strauss. Éste propone dos tipos de sociedades, las de “historia caliente” (maleables, flexibles, innovadoras o susceptibles y con una historia de ritmo más rápido, que en un intervalo de tiempo van cambiando); y sociedades de “historia fría” (que operan casi con una temporalidad cíclica, estancadas en una historia lenta, más constantes en el tiempo, con fuertes creencias en aquello que permanece y que se basan en ellas). La Sociología occidental está marcada por este dualismo que se remonta al Renacimiento, oponiendo así los

“salvajes” o “primitivos” a los civilizados. Son claves en la obra de Lévi-Strauss los nexos con la lingüística estructural de Saussure y así dirá que las estructuras culturales son a sus manifestaciones lo que la gramática es a la lengua. Tendrán peso en su obra los precursores de la escuela francesa de Sociología: Durkheim, interesado en las estructuras del parentesco, en las instituciones sociales, en el lenguaje, en las representaciones, o sea, todo lo que depende de la capacidad simbólica y del lenguaje de la humanidad propiamente constituida; y Mauss, quien ya hablaba de “los hechos sociales totales” o del “don” y el intercambio como hecho cultural fundamental de la humanidad. Lévy-Bruhl o Leenhardt se centrarán también en el pensamiento primitivo, en alianzas, intercambios.

Pero el poscolonialismo y la incipiente teoría feminista llevaron a un momento de crítica a este periodo anterior que podemos denominar clásico. Se atentaba frente a las pretensiones de neutralidad, a la construcción del sujeto, a la participación del antropólogo como occidental-blanco-de élite al servicio del imperio, etc.

Hacia los años 60 la Antropología Social británica irá abriendo horizontes hacia el estudio de los símbolos y hacia un nuevo concepto de estructura con ciertas aproximaciones a la escuela francesa. Serán importantes autores como Leach, Mary Douglas o Jack Goody. También cobra importancia el simbolismo ritual de la mano de Victor Turner y sus conceptos de liminaridad y communitas.

Surgen nuevas tendencias como la Antropología Cognitiva, la denominada Nueva Etnografía o Etnociencia, afines a aspectos más psicológicos. Es aquí cuando Pike establece la necesidad de fundar una ciencia emic para estudiar la cultura, frente a las concepciones etic. Emic se refiere a la cultura propia de aquellos que viven en ella y emic a la del que está fuera, en este caso el investigador. Ambos términos proceden de la lingüística. La fonética constituye el estudio objetivo de los sonidos mientras que la fonémica se refiere a cómo se utilizan los sonidos subjetivamente. El debate emic/etic u objetividad/ subjetividad está servido constantemente en el debate antropológico.

Hacia los 70 aparece una especie de sentimiento generalizado hacia la necesidad de restar énfasis a las periferias y de adentrarse más en los desfavorecidos del primer mundo. Así como un creciente interés por el estudio de los de arriba, de los que detentan el poder. Crecía el compromiso con los desposeídos enfrentados a los poderosos. Aún así hay que decir que la visión de la Antropología en esta etapa como un momento de crisis también fue muy debatida. También ha sido muy fuerte el impacto de la teoría marxista, el interés por movimientos de resistencia, la crítica a la dominación, la crítica a la ecología mundial, el peso del feminismo.

En cuanto a los enfoques que continúan ciertas tradiciones marxianas tenemos el Neoevolucionismo



de White o la diferenciación que el primer Sahlins hace entre evolución general y evolución específica. Cobran peso la Ecología Cultural y el Materialismo Cultural (por ejemplo Marvin Harris) y en cuanto a la Antropología Económica neomarxista tenemos a Polanyi y su crítica al concepto de escasez primitiva, Meillasoux o Godelier.

Por otra parte va a surgir la Antropología Interpretativa, Hermenéutica o Semántica, de la mano de autores como Luis Dumont, Mary Douglas, Victor Turner, Clifford Geertz o David Schneider. Geertz encuentra la significación de la cultura en la acción de las gentes, el sentido de la realidad en la realidad misma. Para él, a diferencia por ejemplo de Lévi-Strauss, los significados no están en la mente de la gente sino que son intersubjetivos, una creación que se comparte. Por su parte será importante cómo toma el concepto de “descripción densa”, que se basa en una fuerte contextualización, “leer la cultura como textos”, “sobre los hombros del nativo”

En cuanto a las tendencias recientes serán importantes el influjo de Bourdieu, con su crítica al mundo del consumo o sus conceptos de campo, habitus o distinción; los postestructuralistas Foucault, que pone de relieve el peso de las sociedades de vigilancia y de control, con su crítica al denominado biopoder o su visión de las instituciones totales (hospital, cárcel, escuela, ejército, manicomio); o Derrida.

Estos autores han tenido gran peso en la Antropología crítica o reflexiva, surgida en Santa Fe en 1984 y que supuso un momento de ruptura con respecto a la obra de Clifford Geertz por parte de sus “discípulos”. Se habla del peso del diálogo, de la polifonía, se critica la autoridad etnográfica, etc.; se critica también la ligazón colonialista de la disciplina y cobra un peso específico la deconstrucción a la hora de conceptualizar los hechos. Tenemos a autores como Marcus, James Clifford, Taussig, Rabinow, Crapanzano, Tyler...

Y será también importante otra tendencia que ve la historia como práctica cultural, con autores como Dona Haraway y su teoría del cyborg o Marshall Sahlins y su determinismo cultural.

II. ¿POR QUÉ HISTORIZAR LA ANTROPOLOGÍA?

Si se ha hecho este breve recorrido es por varias razones. Primero para poner de manifiesto el peso que tiene el debate constante. Segundo para mostrar que las diferentes visiones, paradigmas, teorías, enfoques, etc. sirven para dar constancia de los múltiples prismas con que podemos observar la realidad que estudiamos. Tercero, observar la potencialidad que supone la existencia de la variedad de autores para poder profundizar en el estudio de ciertas temáticas y dentro

de lo cual será clave el ver nuestros objetos de estudio de forma flexible y abierta, tanto como lo es la cultura la creatividad humanas.

En un primer momento la Antropología estudiaba sociedades exóticas que se enfrentaban a su pronta desaparición por ser asumidas por el “progreso occidental”, es decir, se trataba de una antropología de urgencia. Hoy en día el contexto antropológico es planetario. A esto se suma que la realidad no viene dada sino que es en cierta medida construida por el investigador. Muchas de las clasificaciones ofrecidas son más analíticas que reales, si bien es clave manejar conceptos que sean operativos para el análisis. Se tratará de multiplicar los puntos de vista sin aspirar nunca a abarcar la totalidad del objeto. Es entre lo dicho, lo no dicho y lo que se sabe en donde se construyen los datos etnográficos. Y hay que poner de relieve que pese a que el etnógrafo no es ni mucho menos el dueño del juego, sí que ejerce un fuerte poder simbólico en tanto que posee el derecho de describir al Otro. En la investigación social los objetos que estudiamos son “sujetos” que producen relatos de su mundo. Los informantes han sido el principal sujeto de investigación de la Antropología, cuya principal preocupación era encontrar aspectos representativos de la vida primitiva como artefactos materiales, mitos o leyendas. Los etnógrafos han pasado a apoyarse más en la propia observación y se utiliza a los informantes para conseguir información sobre actividades que no se pueden observar directamente.

Todo lo que cuentan los informantes debe ser interpretado en términos del contexto en que estén situados y es importante saber ver cómo la comunicación puede ser tanto entre los propios actores como entre éstos y el etnógrafo. Hemos de conseguir entender nuestra influencia en la información obtenida. La creciente especialización lleva a una proliferación de denominaciones de la Antropología que convendría entender como diferentes objetos empíricos más que como subdisciplinas, pues la verdadera dimensión de la Antropología es respetar la humanidad entera como campo de visión. En esta línea se puede manifestar la frase de Stocking que habla de la “energía sin límites de una disciplina no delimitada que es poco probable que sea históricamente delimitada, al menos en un futuro próximo”.⁽¹⁾

De todos modos es clave el construir objetos de estudio a partir de hechos que no se presentan como especies naturales ni como objetos empíricos. De ahí la tarea en dos tiempos que acarrea nuestra disciplina de simplificar y de reintroducir la complejidad, es decir, de estructurar la información. Pero ni siquiera desde una perspectiva muy empírica puede ningún campo de estudio concebirse como un objeto sincrónico ya que necesariamente es también histórico.

Los nuevos objetos de la antropología: migraciones, refugiados, cosmopolitismo, nuevas religiones, redes..., son de carácter histórico y afectan también a otras disciplinas como la ciencia política, la historia, la

1. En Revista de Antropología Social N° 11 (2002) pg. 35

demografía, la geografía o la sociología, así que se hace cada vez más precisa una “transdisciplinariedad”. Comenta James Clifford que “Eric Wolf definió con optimismo a la antropología como una ‘disciplina entre disciplinas’ ”⁽²⁾. Otra convergencia que se manifiesta se refiere también al hábitat, al lugar, al paisaje, al espacio que los investigadores de diferentes disciplinas comparten con nosotros. Pero siempre respetando lo que nos hace específicos como científicos y metodológicamente es donde más podemos marcar la división por lo que a herramientas se refiere. En este punto es necesario hablar del trabajo de campo y de su herramienta principal, la observación participante.

III. FRONTISPICIO ANTROPOLÓGICO: EL TRABAJO DE CAMPO

La metodología en la que se basa la antropología es la etnografía: trabajo de campo durante cuyo transcurso el investigador participa en la vida cotidiana de una cultura diferente, observa, registra, trata de acceder al punto de vista indígena y escribe. La palabra campo designa a la vez un lugar y un objeto y su eficacia no reside tanto en la investigación consciente y activa como en un aprendizaje espontáneo. El arte del campo no se puede aprender en libros sino que se adquiere por familiarización, por impregnación, y que se traduce en la sensación íntima de conocer el guión de los acontecimientos. El trabajo de campo supone dejar el hogar para viajar a un escenario diferente en aras de ganar en experiencias y conocimientos. Requiere interacción profunda aunque también puede comprender visitas varias veces repetidas. Se trata de algo más que hacer entrevistas o encuestas y este requisito hoy en día persiste en prácticas como la co-residencia o en diferentes formas de colaboración. Por otra parte puede ser visto en cierto sentido como un rito de paso que nos introduce en el campo académico, además que puede ser considerado una marca del hecho de convertirnos en profesionales de la materia. Es una especie de deber ser del antropólogo, si bien en la actualidad esto se está reconsiderando y es fruto de debate. Incluso en la actualidad se está limando la ruptura con respecto al escritor de viajes en lo que a la narración de experiencias se refiere. La crítica posmoderna a la autoridad etnográfica ha tenido mucho que ver en esto.

Dentro del trabajo de campo nos encontramos con que la observación participante es la herramienta fundamental de la metodología cualitativa. Se trata de una investigación que involucra la interacción social entre el investigador y los informantes, durante el cual se recogen datos de forma sistemática. Se pueden establecer al menos dos etapas, aunque en la práctica éstas están más bien difuminadas. En la primera parte, el diseño de la investigación, la observación participante permanece flexible. Esto sucede también durante el

proceso real. Aunque tal vez los observadores participantes tengan una metodología y tal vez unos intereses generales, los rasgos específicos de su enfoque evolucionan a medida que operan. Hasta que no entramos en el campo, no sabemos qué preguntas hacer ni cómo hacerlas. La mayor parte de los observadores participantes tratan de entrar al campo sin hipótesis o preconceptos específicos, aunque hay que entender que todos tenemos ciertas ideas previas en torno a lo que vamos a investigar. Pero una cosa es tener pre-juicios y otra bien distinta es tener prejuicios, como bien nos muestra Gádamer en Verdad y Método. Es imposible deshacernos de nuestra propia subjetividad por completo pero esto no puede hacernos caer en dar las cosas por supuesto tal cual nosotros las vivimos o pensamos.

La mayoría de los investigadores cualitativos con frecuencia descubren o tienen en mente algunos interrogantes generales a la hora de entrar al campo, aunque en muchas ocasiones se descubre que las áreas de interés no se ajustan por completo a los escenarios. Las preguntas pueden no ser significativas para las expectativas y conductas de los informantes. Aún así no hemos de sorprendernos si una vez iniciado el estudio resulta que el escenario no es como se pensaba. Lo aconsejable es no ser rígidos en torno a ciertos intereses teóricos sino explorar los fenómenos tal y como van emergiendo. Hoy en día cobra gran importancia ver el campo como un lugar multisituado en el que las tácticas pueden ser varias: seguir a las personas, centrarnos en los objetos y su recorrido, seguir la metáfora, estudiar las tramas, las vidas de ciertas personas o los conflictos. De lo que se trata es de comprender las conexiones entre las cosmovisiones diversas y ver cómo los actores condicionan y son condicionados por las prácticas del sistema global-local.

Por otra parte el escenario ideal en buena medida será aquel que permita un fácil acceso y en el cual se establezca una buena relación con los informantes. Esto permitirá recoger datos directamente relacionados con nuestros intereses como investigadores. Pero el temor a ofender podría por su parte limitar nuestros informes, pues con frecuencia se desarrollan ciertas simpatías hacia las personas que se estudian. El grado de implicación personal será clave en cuanto a la parte participativa de la investigación, así como también tendrán peso nuestros valores personales y nuestros criterios éticos a la hora de hacer referencia a unos u otros aspectos de la realidad estudiada. Como podemos percibir, el cruce personal e íntimo que traspasa a la investigación en cuanto relación entre cuerpos es eje axial de la disciplina.

Los límites no son siempre fáciles de discernir y a ello se suma la dificultad de que no se trata siempre de una decisión personal sino que implica a más miembros de la comunidad científica, académica, institucional y a los propios miembros de la cultura estudiada. También será importante poner en la balanza la pertinencia del estudio, las responsabilidades que pueda acarrear, la

búsqueda de conocimiento que se requiere... En cualquier caso la investigación es en cierta medida secreta en el sentido de que los investigadores nunca comunican todo a aquellos que estudian. La aparición póstuma de los diarios de Malinowsky así lo atestiguan.

En cuanto al acceso a los informantes dependerá de las mañas del investigador en buena medida. Será importante tener respuestas preparadas y saber anticiparse a lo requerido, pero el acceso estará condicionado por diversos factores, como el estatus de los estudiados, el tipo de escenario (si es público o privado por ejemplo), el grado de confidencialidad y de privacidad requerido, etc. Ya la propia estructura mental del observador debe ser tal que todo lo que ocurra en el campo constituya una fuente de datos importante. Incluso una conversación trivial puede llevar a comprender las perspectivas de las personas.

Pero decíamos que la observación participante tiene una segunda etapa como es la presencia en el campo. En los primeros momentos de lo que se trata es de reconocer el terreno y a las personas, lo que puede generar cierta incomodidad tanto al investigador como a los informantes y que debe irse limando. Será también importante negociar el rol que se va a desempeñar dentro del campo y tener claros ciertos aspectos que se quieran conocer. Por otra parte debemos estar atentos a ciertos informantes que pretendan controlar la investigación.

Por otra parte un aspecto importante de la observación participante consiste en aprender el modo en que la gente utiliza el lenguaje. Se debe partir de la premisa de que las palabras y símbolos utilizados en un contexto pueden ser diferentes en otro, por lo que nos estamos relacionando con campos afines al lenguaje y la semiótica. El vocabulario proporciona indicios importantes sobre el modo en que las personas definen situaciones y clasifican su mundo, lo que puede sugerir líneas de interrogación. El sentido y el significado de los símbolos verbales y no verbales sólo pueden determinarse en un contexto.

El trabajo de campo etnográfico sigue siendo un método inusualmente sensitivo. La observación participante obliga a sus practicantes, a un nivel tanto intelectual como corporal, las vicisitudes de la traducción. Requiere un arduo aprendizaje del lenguaje, y a menudo un desarreglo de las expectativas personales y culturales. Hay, por supuesto, todo un mito del trabajo de campo. Al realizar trabajo de campo, sí es verdad que hay “todo un mito” pero si somos capaces de olvidarlo en lo que dura nuestra estancia, la labor será más eficaz. Y sobre todo, también, no caeremos en moralidades del tipo “yo he estado allí”, algo criticado desde corrientes posmodernistas en cuanto a la autoría (por ejemplo Clifford, 2001), pues ésta ha de verse como dialógica y los criterios de pertenencia (del grupo, de lo que se escribe, de las fotos que se toman, de lo presentado) han de verse como múltiples y siempre en diálogo, en construcción constante. Cada vez más se habla de una antropología

colaborativa en donde el escritor y el informante son coautores.

Ni la experiencia ni la actividad interpretativa del investigador científico se pueden considerar inocentes. Se hace necesario concebir la etnografía no como la experiencia y la interpretación de “otra” realidad circunscrita, sino más bien como una negociación constructiva que involucra por lo menos a dos, y habitualmente a más sujetos conscientes y políticamente significantes. (Clifford, 2001: 61).

Sumado a esto se ha de evitar la “caricatura de la antropología que consiste en pensar que esta disciplina tiene algo que hacer cuando hay un grupo en extinción” (García Canclini, 1997: 79), pues existe un gran debate acerca de la conveniencia o no de la unión entre antropología y activismo. La aplicabilidad de la disciplina, insistía el profesor Lisón Tolosana, fundador de la disciplina en España, descansa en una buena teoría y en un buen trabajo de campo. Y, afirmaba, “dejemos la aplicación a otros especialistas”.

La experiencia concreta, cercada de contingencias, rara vez alcanza la altura de lo ideal; pero como medio para producir conocimiento a partir de un compromiso intenso e intersubjetivo, la práctica de la etnografía conserva un status ejemplar. En la realidad social tenemos tres formas principales de conocer: leyendo, escuchando a otros y por la propia experiencia. Y tomado en sentido amplio el trabajo de campo aglutina las tres.

IV. DIALOGAR Y ESCRIBIR

La etnografía, además, está, desde el principio hasta el fin, atrapada en la red de la escritura. Esta escritura incluye, mínimamente, una traducción de la experiencia a una forma textual. Este proceso está complicado por la acción de múltiples subjetividades y de constricciones políticas que se encuentran más allá del control del escritor. No sólo hemos de “leer la cultura como textos” (Geertz, 2003) sino leer también los textos como cultura viva de la realidad estudiada.

A lo que se suma la página en blanco. En muchas ocasiones, los alumnos que se inician en la disciplina antropológica se enfrentan a la idea de que cuando entregan algo al profesor encargado de la materia parece que con “ese algo” (trabajo, examen, comentario) va una parte de ellos: un trozo de su ser puesto a examen público, un acto de nudismo mental, como si el papel tuviese características animistas. El “mana” del que habla Marcel Mauss (2010), ese poder que tienen las personas y las cosas y que es inmanente y símbolo de prestigio.

El oficio del etnólogo presenta en efecto una curiosa paradoja. El público lo percibe como un pasatiempo del explorador erudito, mientras que sus prácticas se imaginan enmarcadas más bien en la prudente comunidad de aquellos que Bachelard llamaba los trabajadores de campo. Nuestro universo familiar son menos las estepas, las junglas o los desiertos que las

2. Eric Wolf, 1964: x citado en Clifford, J., 1999: 81

aulas donde se dictan cursos y el combate nocturno con la página en blanco, ordalía infinitamente repetida y en otro modo más temible que cualquier encuentro cara a cara con un anfitrión poco ameno del bestiario amazónico (Descola, 2005 :31).

Pero, ¿con quién dialoga más la antropología, con otras disciplinas o con los denominados “informantes”? En muchas ocasiones lo que buscamos a toda costa en el campo es un conocimiento experto que además sea un conocimiento “otro”. Cuando nos adentramos en el contexto del indigenismo, esto lo tenemos, por ejemplo, con los denominados “intelectuales” o “eruditos” de la cultura. Nos referimos con este concepto a personas que dentro de una sociedad son valoradas por sus conocimientos y sabiduría obtenidos y que tienen en sus labores principales la de transmitir el legado narrativo (mitológico, histórico, cosmológico...) al resto de miembros de la comunidad. En este tipo de culturas ágrafas, son muy valorados por el resto de miembros, y aunque no se refieran a ellos en estos términos, sí que los tratan con respeto debido a sus capacidades memorísticas y de oratoria y, en general, suelen ser venerados debido a su papel como “cuidadores de la tradición”.

En el segundo capítulo de La Domesticación del Pensamiento Salvaje Jack Goody se pregunta sobre si pueden existir intelectuales en sociedades sin escritura, afirmando que “un área que podríamos examinar como evidencia de actividad intelectual es la esfera religiosa”. (Goody, 1985: 30). Para este autor las diferencias entre sociedades “avanzadas” y “primitivas” no están en la mente o en el pensamiento sino en los actos comunicativos:

Mientras que la creatividad oral individual es más continua, siendo a menudo intrínseca a la representación, parte del proceso de composición y creación puede ser privado aún cuando su expresión final sea siempre pública (...) En las sociedades orales los hallazgos de un hombre, sean baladas o santuarios, tienden a ser incorporados (o rechazados) de una forma anónima. Eso no es que esté ausente el elemento creativo, sino que su carácter es diferente, y esto no es que una misteriosa autoría colectiva, en contacto estrecho con la conciencia colectiva, haga lo que hacen los individuos en las culturas literarias. Más bien se trata de que la firma individual está siempre borrada en el proceso de transmisión generativa (Goody, 1985: 36-37)

Lo común se pone al servicio de lo individual transformando los actos creativos del sujeto en conocimiento que redunde en el grupo. En esto juega un papel muy importante la denominada “invención de la tradición” (Hobsbawm y Ranger, 2002), así como la constante reactualización del mito.

La crítica decolonial al canon eurocéntrico ha surtido un fuerte impacto en la observancia que tenemos de las ciencias sociales. En ciencias sociales las teorías vienen de hombres occidentales de cinco países: Italia, Francia, Alemania, Estados Unidos e

Inglaterra. Algo ya señalado por Boaventura de Sousa Santos (2002) La población de esos países supone apenas un 12% de la población mundial. “Es Occidente el que hace la etnografía de los otros, y no los otros los que hacen la etnografía de Occidente. (Cesaire, 2006: 33).

Las teorías históricas se producen al calor histórico de ciertas realidades sociales pero aún así son sólo esos cinco países los que nos dan las bases teóricas para explicar las relaciones sociales en todo el mundo. Se trata de explicar y exportar los contextos planetarios desde realidades muy concretas y minoritarias que se presentan como universales, o sea, aplicables más allá del tiempo y del espacio del que salen.

La universidad tal como la entendemos hoy en día es una institución occidentalizada, lo que no significa lo mismo que Occidental. No tiene que ver con un criterio simplemente geográfico sino de explotación colonial. No importa donde un sujeto se coloque pues el aparato de poder institucional tiene el mismo canon en todo el sistema mundial. Las elites se socializan en un mismo episteme particular; bajo un disfraz de universalismo se habla desde el localismo. Lo que ocurre es que cada estas epistemes tienen objetivos colonialistas.

Es peor aún que el 12% poblacional referido a ese canon estatal, pues las mujeres no forman parte de dicho canon. Hablamos, pues, apenas de un 6%. La pretensión de que esta teoría explique lo que sucede en el mundo es una empresa imperial-colonial basada en una traslación de conceptos a realidades diferentes. Se han vivido experiencias diversas en todas partes del mundo a las que ésta teorías pretenden aplicarse. Incluso en esos cinco países que forman el canon ha existido diversidad, se han vivido experiencias diferentes. Que obviamente se han soslayado.

Pero no se teoriza desde un no-lugar. Hay un número extenso de teóricos que no aparecen como parte del canon. Esta episteme es racista (ningún hombre no occidental aparece en el canon) porque inferioriza los conocimientos científico-sociales de otros sujetos, colocándose en un plano superior. Es sexista (ninguna mujer aparece en el canon). Es una teoría provincial pues ¿qué sucede con el otro 94% del conocimiento? Esta estructura se ha convertido en un sentido común que se da por supuesto, se internaliza, y la elite trata de socializarla. La diversidad epistémica del mundo no aparece por ningún lado.

Es con Descartes, en el Siglo XVII, cuando se extrapolan los atributos del Dios cristiano al hombre: éste puede producir un conocimiento universal más allá de tiempo y espacio. El Yo puede realizar un conocimiento desde el Ojo de Dios, para lo cual se precisó del dualismo basado en decapitar la mente del cuerpo y separar al individuo de las relaciones sociales. Es decir, no se produce un conocimiento dialogado. Se establece, pues, la idea de objetividad= neutralidad. Se supone que se ha de hablar no desde un contexto concreto sino desde un no-lugar. Es un Yo que nunca dice quién es. Enrique Dussel dice que esa pretensión

V. DESCOLONIZAR LA CIENCIA

¿Qué significa, por tanto, descolonizar las ciencias sociales? Se trataría, grosso modo, de imprimir diversidad epistémica. Boaventura de Sousa Santos habla de “ecología de saberes”. Se trata de introducir teóricos de otras epistemes, más allá del multiculturalismo neoliberal. Se busca con ello obtener pluri-versalismo en lugar de uni-versalismo.

Hegel, tras Kant, decía que las categorías a priori de éste se han elaborado a través de la historia. No están incrustadas en los seres humanos. Y la civilización empezó en Oriente pero los pueblos “amarillos” no han evolucionado. El espíritu viene a madurarse en la civilización europea. Nunca pasó ni por África ni por América. Son pueblos sin historia, primitivos... Dice Hegel, contra Kant, que no existe dualismo entre nuestro conocimiento y el conocimiento de las cosas. Restaura el universalismo de Descartes pero con una narrativa no basada en el “Ojo de Dios” sino en el Apocalipsis. Dirá que de aquí en adelante todo será repetido, todo se reconstruye, es el fin de la historia. Se trata del juicio final: el saber absoluto. Según Hegel el saber llega a través de una reconstrucción de la historia de la que él es el filósofo final. Nuevamente un hombre europeo tiene el privilegio epistémico, el saber superior.

Más adelante Carlos Marx dirá que donde estaba la evolución del espíritu en Hegel él coloca la evolución de los modos de producción. Desde el capitalismo británico se puede emitir un juicio sobre otros modos de producción “menos evolucionados”. La producción de conocimiento se hará a través de la lucha de clases y de los modos de producción. Marx, así, reproducía los ideales de racismo/sexismo de la época. A ello hay que sumar la ruptura con saberes ancestrales de producción basados en conocimientos artesanales, gremiales, manufactureros. Es por ello que en esta etapa tenemos nuevas formas de vigilancia y control de las poblaciones, tan bien analizadas por Foucault, que supusieron un abismo entre los modos anteriores de vida y conocimiento. Según Marx, el sujeto de enunciación de este periodo va a ser el proletariado europeo, que podrá hacer una crítica de enunciación a la burguesía. Una nueva teoría de las ideas surge así, colocando al trabajador en el principal plano de enunciación de acción social. Es la época, también, del nacimiento de las ciencias sociales y de la atomización de las disciplinas.

Hoy en día en la universidad “occidentalizada” (Grosfoguel) hay un proceso de censura. Si no se produce en inglés el conocimiento no tiene la misma validez. Aunque se produzca una obra maestra en castellano, se está fuera de la conversación y del debate académico de primer nivel. Existe, por lo tanto, una colonialidad lingüística. Que afecta al modelo que se está tratando de implantar a nivel regional.

Frente a ello, autores diversos hablan de la necesidad de descolonizar la ciencia. Si en los 60 la retahíla en los departamentos norteamericanos era que “la antropología es hija del colonialismo”, ¿cómo

epistemológica va precedida del “Ego Conquiritus”. Ciento cincuenta años antes del Ego Cogitus hay un proyecto de conquista. Se trata de un privilegio epistémico. Pero entre el Yo Conquistado y el Yo Pienso hay una mediación: el Yo Exterminio. Los diferentes genocidios/epistemicidios son partes de la episteme occidental.

Los indios masacrados. El mundo musulmán vaciado de sí mismo, el mundo chino mancillado y desnaturalizado durante todo un siglo; el mundo negro desacreditado; voces inmensas apagadas para siempre; hogares esparcidos al viento; toda esa chapucería, todo ese despilfarro, la humanidad reducida al monólogo (...) Europa, si no toma precauciones, perecerá por el vacío que creó alrededor de ella. (Cesaire, 2006: 41).

En la construcción de su historia, dicha episteme se ha basado, en la generación e imposición de miedos. Sea generando “Estados de Shock” (Klein) que paralicen a las poblaciones y las conviertan en personas dóciles y fáciles de manejar; sea construyendo narrativas del tipo “la guerra contra el terror”, la construcción de una “paz duradera”, etc. Desde los inicios de lo que se ha devenido en llamarse Occidente ha sido una constante. Por ejemplo en la Biblia lo tenemos con el miedo a ser expulsados del Paraíso debido al pecado original, que ha venido siendo interpretado en clave sexual, si bien en su inicio se basaba en la prohibición en comer el fruto de la ciencia, es decir, en acceder al conocimiento, a la sabiduría, a la verdad. En otras palabras: la imposibilidad, ya por mandato divino, de tener un pensamiento crítico.

A esta generación de miedos, se suma otro proceso como es el de invisibilizar a ciertos sujetos. Lo tenemos por ejemplo con la doctrina del Destino Manifiesto, según la cual la población americana podía expandirse hacia el Oeste, tierra pretendidamente discursivizada como desierta, dando por supuesto que los grupos indígenas eran susceptibles de ser aniquilados, o sea potencialmente y prácticamente invisibilizados. Procesos como las “desapariciones” de personas de numerosos regímenes dictatoriales son otro ejemplo de ello, contruidos bajo una lógica de no-existencia hacia el exterior (si están desaparecidos es que no se ha actuado hacia ellos) pero con prácticas punitivas, principalmente por tratarse de personas contrarias a la ideología hegemónica, hacia el interior de las relaciones cuerpo estatal-cuerpo del desaparecido.

Pero previamente a estas praxis, en el Siglo XVII, con Holanda en el nuevo centro, el sur de Europa es también desplazado. Desde Kant no se incluye en la producción de conocimiento. Dirá que “la razón está al norte de los Pirineos”, pues el Sur está contaminado por África. El hombre (y la mujer) amarillo, negro y rojo son irracionales. Toda esta historia es la base del sentido común desde el que se produce episteme.

reflexionar hoy en día ante ese pasado oscuro? (el proyecto Camelot es un claro ejemplo), ¿cómo generar un conocimiento lo suficientemente crítico como para afirmar y reconocer las implicaciones de ese canon pero tratando de superarlo? El reto es mayúsculo, la pluridiversidad de saberes en un mundo interconectado una posibilidad.

Si hubo una separación de disciplinas hace más de 150 años, la necesidad de la transdisciplinariedad epistémica es hoy en día requisito fundamental de la ciencia. El aporte fundamental que puede hacer la antropología en la actualidad, es que, siendo la ciencia de la diversidad y del “otro”, ha de ser capaz de generar un conocimiento inclusivo, dialógico, cooperativo y plural. La dualidad occidental “nosotros-ellos” ha sido marca de referencia de nuestra disciplina. Hoy la labor está precisamente en saber actuar en el contexto del guión que une, más que separa, a ambos términos. ✓



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Barrera, Trinidad. 2005 "Introducción". En *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*. Madrid: Alianza Editorial.
2. Césaire, Aimé. 2006. *Discurso Sobre el Colonialismo*. Madrid: Akal
3. Clifford, James. 1999. *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Gedisa
4. --- (2001) *Dilemas de la Cultura. Antropología, Literatura y Arte en la Perspectiva Posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
5. Descola, Phillip (2005) *Las Lanzas del Crepúsculo. Relatos Jíbaros. Alta Amazonia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
6. Fanon, Frantz. 1999 *Los Condenados de la Tierra*. Nafarroa: Txalaparta.
7. Foucault, Michael. 1992 *Genealogía del Racismo. De la Guerra de Razas al Racismo de Estado*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.
8. García Canclini, Néstor. 1997. *Entre lo Local y lo Global*. Buenos Aires: Ediciones de Periodismo y Comunicación; Universidad de la Plata
9. Goody, Jack. 1985. *La Domesticación del pensamiento Salvaje*. Madrid: Akal
10. Grosfoguel, Ramón. 2007 "Latinos (as) y la Descolonización del Imperio estadounidense en el Siglo XXI". En *Tábula Rasa*. Bogotá Colombia N° 6: 115-135. enero-junio
11. Hobsbawn, Eric & Ranger, Terence. 2002. *La Invención de la Tradición*. Barcelona: Crítica.
12. Maus, Marcel. 2010. *Ensayo sobre el Don*. Madrid: Katz
13. Quijano, Anibal. 2007 *Colonialidad, poder y clasificación social*. *Journal of World-System Research*, VI, 2, Summer/Fall 2000. Páginas. 342-386

