



Antropología en Dilemas parágrafos transdisciplinarios

Andrés Recasens Salvo

Antropología en dilemas: párrafos transdisciplinarios
Andrés Recasens Salvo
2019

Ariadna Ediciones
Santiago de Chile

ISBN: 978-956-8416-78-2

<https://doi.org/10.5281/zenodo.2616933>

<http://ariadnaediciones.cl>

Portada: Francisco Osorio

Bajo una licencia Creative Commons cc-by

Índice

Prólogo	7
Introducción.....	9
Parágrafo 1	
En torno al constructivismo	11
Parágrafo 2	
Sobre la intuición	19
Parágrafo 3	
La interpretación por el etnógrafo	23
Parágrafo 4	
Aristóteles y la interpretación.....	29
Parágrafo 5	
Ciencia y antropología	31
Parágrafo 6	
Conocimiento de sí y del otro	35
Parágrafo 7	
El descubrimiento del otro	41
Parágrafo 8	
En torno a la antropogénesis	47
Parágrafo 9	
El origen de la vida en la tierra.....	51
Parágrafo 10	
Problemas con la realidad “real”	53
Parágrafo 11	
El entusiasmo por los enfoques.....	59
Parágrafo 12	
En torno a la cosmogonía	65
Parágrafo 13	
En torno al mito.....	69
Parágrafo 14	
Formas de intervención por el antropólogo.....	75
Parágrafo 15	
Umberto Eco y la interpretación	81

Parágrafo 16	
Martin Buber y el “entre”	83
Parágrafo 17	
Acerca de la cognición	91
Parágrafo 18	
En torno a la expresividad	95
Parágrafo 19	
La metáfora en el relato etnográfico.....	101
Parágrafo 20	
Etnografía de un grupo en acción	105
Parágrafo 21	
El carácter de la relación con el otro	111
Parágrafo 22	
El otro del sí mismo y de la relación.....	115
Parágrafo 23	
El problemático rol de la mujer	117
Parágrafo 24	
Acerca del Sida (VIH)	125
Parágrafo 25	
Las disciplinas indiciarias	129
Parágrafo 26	
El estatuto teórico de la antropología.....	133
Parágrafo 27	
Las creencias en el creyente.....	141
Parágrafo 28	
Bacterias, insectos y plantas	145
Parágrafo 29	
Diálogo sobre la objetividad.....	157
Parágrafo 30	
El mundo del hombre sin el hombre	163
Parágrafo 31	
En torno al concepto de desarrollo	167

La etnografía
raíz y savia
de la antropología

Prólogo

El pensamiento de Andrés Recasens aborda las preguntas constantes de la antropología, aquellas sobre la forma particular en que esta disciplina conoce sobre lo humano. Como tal, es un libro que podría escribirse constantemente. Recasens tiene esa característica de tomar una idea y desarrollarla con calma, agregando un pincelazo en cada visita a la tela de la página. El problema de ello es que la escritura toma más tiempo del habitual y, por ende, las publicaciones se distancian en el tiempo. Así entonces, y en mi rol de editor, tomamos la decisión con Recasens de cerrar el libro en la actual estructura de párrafos. En estos, los argumentos se presentan más condensados y los ejemplos breves.

Recasens ya no está en la Universidad, pero como la actividad académica es independiente de las relaciones laborales, ha seguido pensando, escribiendo y publicando interesantes trabajos de antropología y etnografía. Esta última es su principal pasión. El Rector de la Universidad de Chile, en el año 2014, firmó un decreto otorgándole la distinción de Profesor Honorario de la Facultad de Ciencias Sociales de dicha universidad.

La obra que comento es más filosófica que las anteriores, sin por ello caer en la escritura abstrusa. Recasens escribe para la próxima generación de estudiantes e incluso para los académicos nóveles. El destino ideal de estos pensamientos es una sala de clases de antropología, donde se lee uno de estos párrafos y se inicia una conversación que solo termina cuando llega el siguiente académico a pedir la sala.

Recasens toma partido, se posiciona, en cada uno de los temas analizados. Está a favor o en contra y ello es muy claro de observar, lo cual se agradece en estos tiempos en que todo nos ofende. Recasens no se adscribe a una epistemología en particular, sino que reúne lecturas eclécticas, tales como fenomenología, filosofía griega clásica, constructivismo, pensamiento oriental o cientos de obras literarias que han sido su lectura favorita como poeta. A ratos, también, algo de su gusto por la música clásica se cuela entre las letras.

Es también un experimentador. Una vez, en el año 2013, fue a dar una conferencia a la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Estaba todo listo y, justo antes de comenzar, decidió no leer su ponencia, sino que desarrollar *ad libitum* una idea que apareció en el momento: una etnografía en los recuerdos. Por ese concepto se refiere a que es el etnógrafo mismo el que toma una forma particular de experiencia, esto es el recuerdo, para realizar una descripción de la cultura. El recuerdo es una línea de investigación establecida hoy en día, pero es novedoso el enfoque de Recasens de tomar el propio recuerdo como el objeto de la etnografía.

Lo que podemos esperar en este libro son más sorpresas, más pensamientos y un llamado a la creatividad, sin importar la edad que se tenga o la condición laboral, más bien es el estado del alma que quiere a la antropología como su hija.

Francisco Osorio
Editor

Introducción

El presente trabajo lo he construido no solo para el mundo académico y personas interesadas en la antropología, sino pensando también en su utilidad pedagógica. Un docente puede elegir un párrafo o reunir algunos de ellos, con el fin de relacionarlos entre sí, comentarlos y discutirlos junto con los alumnos. También, los que estén en la etapa de elaboración de sus memorias de título o tesis de postgrado, a veces, tienen dificultades para acotar, ampliar o definir el tema de ellas y, es posible, que la lectura de los párrafos colabore en su búsqueda. Siguiendo esta intención, es que he preferido que queden abiertos al análisis, a los aportes y nuevas líneas de exploración que los enriquezcan. De modo que he tratado de evitar los cierres que pueden generar dos afirmaciones que, a veces, se utilizan para impedir cualquier discusión: ¡esto es así! o su contraria: ¡esto no tiene sentido! Aunque reconozco que es posible que no siempre lo haya conseguido.

Utilizo el término “párrafo” en el sentido de un párrafo que actúa como un segmento guía dentro de un tema determinado, al cual los siguientes párrafos lo discuten, rebaten, relacionan o incrementan, todos los cuales colaboran en su comprensión; y en donde el conjunto ofrece una cierta unidad temática.

Parágrafo 1

En torno al constructivismo

La síntesis que realiza Ernst von Glasersfeld acerca del constructivismo, de conformidad a su pensamiento, es interesante porque introduce e incentiva a profundizar en el tema. Dice que es: un modo de pensar y no una descripción del mundo, un modelo hipotético que no hace afirmaciones ontológicas, no se propone describir ninguna realidad absoluta sino solo los fenómenos de nuestra experiencia, sostiene que no se puede conocer una realidad independiente, no niega la verdad, sino que no formula declaraciones ontológicas, no nos dice cómo es el mundo; solo nos sugiere una manera de pensarlo y nos suministra un análisis de las operaciones que generan una realidad a partir de la experiencia. El autor expresa que: “El constructivismo es el primer intento serio de separar la epistemología de la ontología. En la historia de nuestras ideas, la epistemología que es el estudio de lo que sabemos y de cómo llegamos a saberlo, siempre ha estado ligada a la noción de que el conocimiento debe ser la representación de un mundo ontológico externo. El constructivismo procura prescindir de dicha idea. Excluye esa condición y afirma, en cambio, que el conocimiento solo tiene que ser viable, adecuarse a nuestros propósitos. Tiene que cumplir una función. Por ejemplo, tiene que encajar en el mundo tal como lo vemos, y no en el mundo tal como debería ser.”¹

1 Glasersfeld, Ernest von. 1995. “La construcción del conocimiento.” En: Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad. Dora Fried Schnitman, Editora. Editorial Paidós. Buenos Aires.

Glaserfeld profundiza sobre lo dicho anteriormente mediante los siguientes argumentos: si suponemos que uno habla italiano, inglés y alemán, puede comprobar que cuando habla italiano parece ver el mundo de manera distinta que cuando habla inglés o alemán. Y que no se trata de una cuestión de gramática o de vocabulario, sino de una forma de contemplar el mundo; y que eso, inevitablemente, le plantea la siguiente pregunta: “¿Cuál de estas maneras será la correcta?” Ahora bien, como hasta entonces uno vivió sin dificultades entre gente que veía el mundo de modo diferente entre sí, uno cae en la cuenta de que esa pregunta no es pertinente, ya que es obvio que para el hablante de una lengua cualquiera su manera de ver el mundo es la “correcta”. Sin embargo, después de un tiempo uno llega a la conclusión de que cada grupo puede estar en lo cierto en lo que al propio grupo respecta, y de que no existe “certeza” más allá de los grupos.²

El vuelco sufrido por su pensamiento, explica Glaserfeld, se debió al conocimiento que tuvo de los escépticos. Porque lo que ellos sostuvieron se mantuvo esencialmente intacto durante dos mil quinientos años; y la razón por la cual no se modificó se debió a que su argumentación, bien formulada ya por los presocráticos en el siglo VI a.C., es lógicamente incontrovertible. “Éstos sostenían que lo que llegamos a conocer pasa por nuestro sistema sensorial y nuestro sistema conceptual, y nos brinda un cuadro o imagen; pero cuando queremos saber si ese cuadro o imagen es correcto, si es una imagen verdadera de un mundo externo, quedamos completamente trabados, ya que cada vez que contemplamos el mundo externo, lo que vemos

2 Op. cit.: 117

es visto, de nuevo, a través de nuestro sistema sensorial y de nuestro sistema conceptual”.³

Lo que concluye Glaserfeld es que nos encontramos en una trampa, en una paradoja. Pues queremos creer que somos capaces de conocer algo sobre el mundo externo, pero jamás podemos decir si dicho conocimiento es o no verdadero, debido a que, para establecer dicha verdad, deberíamos hacer una comparación que simplemente no podemos hacer. Pues, reitera el autor, no tenemos forma de llegar al mundo externo si no es a través de nuestra experiencia de él; y que al tener esa experiencia podemos cometer los mismos errores; por más que lo viéramos correctamente, no tendríamos modo de saber que nuestra visión es correcta. Para el autor, esta situación deja a la epistemología en un estado catastrófico.⁴

Una manera de complementar lo expresado por Glaserfeld es traer aquí a Sócrates cuando comenta a Protágoras, filósofo contemporáneo suyo: “Él afirma, poco más o menos, lo siguiente: El hombre es la medida de todas las cosas; de las cosas que son, medida de su ser; de las cosas que no son, medida de su no ser”. Sócrates insiste en la idea de Protágoras y dice: “¿Y no habrá querido decir con ello, lo siguiente: ‘Tales cuales me parecen las cosas, tales son para mí; tales cuales te parecen, tales son para ti’ (...) ¿No ocurre, a veces, que el mismo soplo del viento, que a uno produce escalofrío a otro no; que para uno resulta leve y para el otro violento?”. Y el filósofo se formula una pregunta que alude al sí mismo de la cosa sentida: “¿Qué será en tal momento el viento por sí mismo? ¿Diremos que es frío o que no es frío?”

3 Op. cit.: 118

4 Op. cit.: 117-119

¿O hemos de conceder a Protágoras, que para aquel que tirita es frío, y para el que no tirita no lo es? (...) Este parecer, ¿no es ser sentido?”⁵

Por su parte, Heinz von Foerster expresa que la autonomía humana implica responsabilidad, por lo que es poco común que la pongamos como condición de nuestro actuar en el mundo. Y si uno es el único que decide cómo actuar, debe aceptar la responsabilidad que ello implica. Lo común es responsabilizar a los demás de lo que acontece, lo que hace la proposición de autonomía impopular. Otra forma, según el autor, sería el solipsismo, es decir, la teoría que establece que “este mundo existe exclusivamente en mi imaginación y que el ‘yo’ que crea esa imagen es la única realidad.” Proposición que cambia fundamentalmente tan pronto haya dos organismos, dos personas, situación que enfrenta a un punto decisivo en el que puede elegir libremente, si acepta o no este principio. El autor señala que “si lo rechazo, soy el centro del universo, mi realidad son mis sueños y mis pesadillas, mi habla es un monólogo y mi lógica es mono-lógica. Si lo acepto, ni yo ni el otro podemos ser el centro del universo. Al igual que en el sistema heliocéntrico, tiene que haber un tercero que sirva de magnitud de referencia central. Esta es la relación entre el Tú y el Yo, y esta relación se llama identidad: Realidad = Comunidad.” Y se hace la siguiente pregunta: “¿Cuál será una de las consecuencias de todo esto?” Y su respuesta es: “construimos a partir de un actuar -actuando conjuntamente-, nuestra realidad.”⁶

5 Platón. 1960. “Teaitetos”. En: Platón: Diálogos. VI. Ediciones Ibéricas. Madrid.

6 Foerster, Heinz von. 1990. “Construyendo una Realidad.” En: Suplemento Anthropos nº22. Editorial Anthropos. Barcelona.

El neurobiólogo Francisco Varela propone un juego científico-intelectual: “¿Qué fue primero, el mundo o la imagen?” Una de las dos soluciones que ofrece a la pregunta la llama “la postura de la gallina”, que plantea lo siguiente: “El mundo afuera de nosotros tiene leyes fijas, precede a la imagen que proyecta sobre el sistema cognitivo. La única tarea de éste es capturar esta imagen apropiadamente, ya sea como símbolos o en estados emergentes.” La otra solución propuesta la denomina “la postura del huevo”, que dice: “el sistema cognitivo crea su propio mundo, y toda su aparente solidez es la reflexión primaria de las leyes internas del organismo.” La orientación que propone el enfoque enactivo planteado por Varela es que vayamos más allá de estos dos extremos, para asumir que “el huevo y la gallina se definen el uno al otro”, debido a que se trata de fenómenos correlativos. Pues “es el permanente proceso de vivir lo que ha dado forma a nuestro mundo, en el ir y venir entre lo que describimos como restricciones externas, desde nuestro punto de vista perceptual, y la actividad generada internamente.” Buscar los orígenes de este proceso es imposible, pues se han perdido para siempre y a nadie se le ocurriría en ese ámbito científico imaginar cosas. De todos modos, según el autor, el enfoque enactivo está bajo la amenaza de conducir a una posición en donde rondan los fantasmas del solipsismo. Pero para él no sería un problema, sino un desafío que habría que asumir. Dice más adelante que el funcionamiento del cerebro está centralmente preocupado con la constante escenificación de mundos a través de la historia de los linajes viables; un órgano que hace mundos en lugar de reflejarlos.⁷

7 Varela, Francisco. 2000. El fenómeno de la vida. Dolmen Ediciones. Santiago.

En una, a mi parecer, dramática apelación al carácter esencial del vínculo social, Alfred Schutz propone el concepto de un mundo humano como “recíprocamente compartido”. Señala que la relación con el mundo social se basa en la hipótesis de que, a pesar de todas las variaciones individuales, nuestros semejantes experimentan los mismos objetos de una manera sustancialmente similar a nosotros, y viceversa. Asimismo, que nuestro esquema de interpretación y el de ellos muestran la misma estructura típica de significatividades. Enseguida advierte que, si se llegara a desplomar esta creencia en la identidad sustancial de la experiencia intersubjetiva del mundo, “quedaría anulada la posibilidad misma de establecer la comunicación con nuestros semejantes. Y que, en una situación de crisis como esta, nos convencemos de que cada uno de nosotros vive bajo el caparazón impenetrable de su prisión solipsista, pasando a ser los Otros meros espejismos para nosotros, nosotros para los Otros y nosotros para nosotros mismos”.⁸

Pienso que cada ser que nace trae la posibilidad de generar un mundo nuevo en el mundo existente, al que acrecienta y matiza. Cada ser que nace comienza el aprendizaje de cómo habitarlo y convivir en él. Solo analíticamente se puede hablar que vive dos mundos: el mundo del sí mismo y el mundo de la persona; mundo interior y mundo exterior. En el primer mundo toma conciencia de la existencia y del desarrollo en él de un mundo en donde se conjugan pensamientos y deseos, experiencias y actuaciones en donde figuran algunos que se sienten y atesoran como propios. Es un mundo que se va

8 Schutz, Alfred. 1964. “Don Quijote y el Problema de la Realidad.” En: Estudios sobre Teoría Social. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

formando más que construyendo. Vivencias que, a veces, no se comparten por temor al castigo, a la burla o, principalmente, porque no tienen cabida en la vida cotidiana que se comparte. Es el mundo del sí mismo en donde ronda el solipsismo.

El segundo mundo es el mundo de la persona en donde se aprenden y se interiorizan usos y costumbres, normas y valores, en el curso de los procesos de crianza, endoculturación y socialización que lo hacen competente para desenvolverse en el mundo social; mundo exterior que se vive y se habita o en donde se es un transeúnte, mundo de personas, cosas, situaciones y sucesos. Mundo cultural con el que se comparten formas de pensar y de ver, de actuar y de objetivarse, de crear y materializar ideas y acciones en el mundo. En el mundo de la persona se desvanece la sombra del solipsismo.

En la realidad vivencial del ser humano, el mundo del sí mismo está imbricado con su entorno inmediato o mediato que es el mundo de la persona. Su lenguaje es un habla compartida socialmente tanto para aprehender el mundo exterior, como para explorar el mundo interior. Los sentimientos que se van interiorizando y desarrollando en el mundo del sí mismo, tienen un origen primordial en el mundo exterior: sentimientos de amor o de amistad, de admiración o desprecio, de cariño o indiferencia, de lo bello y de lo feo. Sentimientos que solo se pueden realizar en la experiencia con algo fuera del sí mismo; vale decir, en el ejercicio de ser persona. De otro modo estarían a la espera, en un estado de indecisión enfermizo. Es cierto que el ser en sí es el que experiencia y piensa; pero solo les da sentido cuando habla y comunica. También es cierto que

desde ahí filtra y tiñe lo que percibe en el mundo exterior. Pero estos pueden ser modificados y algunos reemplazados a medida que interioriza nuevas informaciones del mundo exterior y por el proceso de reflexión sobre sus pensamientos y experiencias.

Entonces, ¿cómo escindir el mundo del sí mismo del mundo de la persona y cortar las vías de comunicación que les permiten retroalimentarse y nutrirse mutuamente? ¿Cómo colocarlos de espaldas si ambos confluyen en un cauce común para dar existencia al ser humano?

Parágrafo 2

Sobre la intuición

Algunos antropólogos desearían expulsar de la Antropología a los poetas, por las mismas razones por las cuales Sócrates proponía dejarlos fuera de su República. Porque recelan de los dones que portan, entre los cuales está la intuición. Sin embargo, cuando el poeta antropólogo mantiene un estricto control sobre la observación detenida de la realidad que estudia o de una reflexión determinada, solo se abre a la intuición cuando ésta lo ayuda a llegar al centro de una cosa, iluminándola. Esta desconfianza puede ser atribuida a un cierto complejo ante la ciencia. No obstante, el concepto de intuición no solo es utilizada en las ciencias humanas como la filosofía, sino que también es usada en las llamadas ciencias duras. Por ejemplo, R. Sagdeev, físico teórico de la ex unión soviética, cuando habla de los científicos expresa las ideas de “genio”, “creatividad”, de “intuición”. Y, cuando se refiere a Leontovich, un físico teórico de su época, dice: “tenía intuición o, como decíamos entre físicos, habilidad para expresarlo todo «en el lenguaje de unos pocos dedos»”⁹. Lo que, a mi parecer, es una referencia a la síntesis poética.

Un claro ejemplo de lo anterior se puede encontrar en la socióloga Helen Peak, quien señalaba lo que para ella constituían problemas en la observación objetiva. Porque en la decisión de identificar las variables de importancia, como de idear las preguntas que se debían hacer, como asimismo cuando

⁹ Sagdeev, Roald Z. 1996. Aventuras y Desventuras de un Científico Soviético. Alianza Editorial, Madrid, p.: 31

se definen las formas de estructurar y la conducta que convenía observar, se encontraba sujeta a unos pasos que dependían “en importante medida de intuiciones súbitas y de corazonadas que se originan en el conocimiento adquirido y la experiencia en los problemas de que se trata.” Además, señalaba que las normas utilizadas para la formulación de problemas y planteos que se indicaban en los textos de metodología, eran simplemente criterios convenientes que servían para poner a prueba las propias ideas, pero “no tienen ninguna relación con el proceso de concebirlas.”¹⁰ No deja de ser significativo que la socióloga utilice conceptos que sugieren más bien una perspectiva etnográfica.

G. Papini, refiriéndose al bergsonismo, plantea que la responsabilidad de los problemas que se suscitan en el estudio de lo humano debe recaer por completo sobre la inteligencia, pues ésta, que se ha ido formando sujeta a determinadas finalidades y en un mundo determinado, lo inorgánico, trata de llevar su dimensión al mundo de lo vivo. Pero fracasa porque para el mundo de la vida y del espíritu se hace necesaria la intuición. Bergson plantea que en tanto que con la inteligencia ordinaria examinamos las cosas, como si dijéramos desde fuera, girando en su derredor para describirlas y meditando en sus relaciones, con la intuición tratamos de meternos a nosotros mismos, cuerpo y alma, en la corriente de la que forma parte la cosa que queremos conocer; tratamos de identificarnos con ella, de simpatizar, de apresarla de manera directa, toda junta y no en sus partes, de hacernos una misma cosa con ella, de

10 Peak, Helen. 1977. (1953) “Los problemas de la observación objetiva.” En: Festinger y Katz. Los métodos de investigación en las ciencias sociales. Editorial Paidós. Buenos Aires.

vivir de su vida y no de verla vivir a ella. Expresa Papini que la tentativa de Bergson estriba en el esfuerzo hecho para remontar las inclinaciones milenarias de la inteligencia, y para dar con el jugo fresco y el cuerpo vivo de la realidad, fluida e innumerable, bajo las cáscaras fósiles y las capas de plomo de las fórmulas, del lenguaje, de los hábitos mentales, de las abstracciones de la razón. Pues Bergson, en el mundo del pensamiento, quiere volver desde las superestructuras practicistas y matemáticas del conocimiento racionalista, a la espontaneidad y a la plenitud del instinto vital, anterior a todas las deformaciones, útiles, pero empobrecedoras, que ha impuesto la necesidad de vivir.¹¹

El neurobiólogo Francisco Varela viene en ayuda de los planteamientos anteriores cuando expresa que la capacidad intuitiva no se refiere a una fugaz inspiración quimérica. Por el contrario, se trata de una capacidad humana que opera constantemente en la vida cotidiana y que ha sido ampliamente tratada en los estudios de la creatividad. Piénsese en las matemáticas: en última instancia, el peso de una prueba es su naturaleza convincente, la inmediatez de la evidencia que es impuesta en nosotros, más allá de las cadenas lógicas de razonamiento simbólico (...). Sigue expresando que esta es la naturaleza de la evidencia intuitiva: nacer no de un argumento, sino del establecimiento de una claridad que es completamente convincente. Damos por sentada esta capacidad, pero hacemos poco por cultivarla de manera sistemática. Obviamente, aquí no existe contradicción entre razonamiento y deducción:

11 Papini, Giovanni. 1959. "Los Amantes de Sofía: IX Henri Bergson". En Giovanni Papini, Obras Completas. Tomo IV. Editorial Aguilar. Madrid.

la intuición sin razonamiento es ciega, pero las ideas sin intuición están vacías.¹²

Ambos, Papini refiriéndose a Bergson, y Varela, otorgan validez a la recomendación de que el etnógrafo debe hacer uso de la intuición cuando escucha, conversa, observa y participa durante una etnografía.

12 Varela, Francisco. 2000. Op. cit.

Parágrafo 3

La interpretación por el etnógrafo

Lo que hacen aquellos que practican la antropología social, según Clifford Geertz, es etnografía. Expresa, además, que si se entiende lo que es hacer etnografía estaríamos en condiciones de saber a qué equivale el análisis antropológico como forma de conocimiento. Él define la etnografía como una ciencia interpretativa en busca de significaciones, razón por la cual lo que el etnógrafo indaga es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. Sigue diciendo el autor que la cultura sería de este modo un texto, y el etnógrafo sería el lector que lo interpreta.¹³

Con respecto a lo señalado por Geertz, estimo que el etnógrafo difícilmente podría ser el intérprete de una cultura como tal, convirtiendo a ésta en un texto, pues no es algo que se pueda observar ni leer como tal texto. Porque no está ahí, frente al etnógrafo, para ser leída e interpretada. Lo que puede observar el etnógrafo es la interpretación que realizan de su cultura los Otros en su otredad, incorporándole cada uno matices idiosincrásicos que, solo a veces llegan a ser asumidos por su grupo e integrados a la tradición; o, simplemente, son obviados aun cuando se informe acerca de ellos al etnógrafo como existentes. El Otro es un intérprete de una parte del sustrato cultural desde el cual actúa un rol en situaciones determinadas, que siempre es un fragmento de una cultura que se va haciendo, deshaciendo y rehaciendo en el curso de

13 Geertz, Clifford. 1987. (1973) "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura." En: La Interpretación de las culturas. Editorial Gedisa. México.

las generaciones. Cada Otro se acomoda con mayor o menor flexibilidad a las normas que regulan su convivencia y desempeño social. Los Otros, a los que observa y con los cuales conversa el etnógrafo, son actores de una obra que es interpretada desde sus peculiares calidades de intérpretes frente a una audiencia que aprueba, corrige o desaprueba sus actuaciones. Tendríamos, desde mi perspectiva, a lo menos dos grupos de intérpretes nativos y un intérprete foráneo: los actores que desarrollan la obra según sus respectivos papeles bajo la mirada del etnógrafo, los fiscalizadores encargados formal o informalmente de velar por el cumplimiento de las normas: familias, jefes y shamanes, cuyos criterios no siempre son coincidentes en la interpretación que transmiten y resguardan; y el etnógrafo que interpreta los datos de la información obtenida en terreno. Sin embargo, lo esencial del aporte del etnógrafo es lo que informa acerca de su observar, escuchar, conversar y participar. Se me ocurre que la cultura es como el viento que no se ve, pero que se descubre en el movimiento de las ramas y de las hojas de los árboles del bosque, a los cuales agita. Ningún árbol se mueve del mismo modo, pues, aun cuando el viento sea el mismo, no llega a todos del mismo modo, ni las diferentes estructuras de cada árbol responden de la misma manera. Pero el bosque demuestra en su respuesta global al viento que hay una coreografía, una orquestación que lo hace ver como «ese» bosque y no como otro.

Aun cuando estimo que se trata de dos disciplinas diferentes, la etnografía y la antropología social, se encuentran comúnmente en una relación de complementariedad. Sin embargo, suelen ser desempeñadas por el mismo profesional, entendiéndose

que éste es competente en ambas. Ya Malinowski hacía esta necesaria diferencia, cuando planteaba la necesidad de distinguir los dos tiempos de la investigación, el del descubrimiento, lo recogido en terreno, y el de la comunicación, una vez que se ha llevado a cabo la sistematización de los datos, su ordenamiento y el análisis e interpretación de ellos. En su caso, él desempeña ambos roles. Agrega, además, que la “gran distancia existente entre el material bruto de la información, que es como se le va presentando al investigador en sus observaciones, en las declaraciones de los indígenas, en el caleidoscopio de la vida tribal, y lo que llega a ser la exposición final y teorizada de los resultados por parte del etnógrafo.”¹⁴ De este modo, Malinowski es un etnógrafo que luego de recoger la información en terreno realiza una reflexión interpretativa de los datos.

Por su parte, Remo Guidieri expresa que, según la tradición, los estadios epistémicos aparecen en un ordenamiento más bien progresivo y sitúan lo simple “-la percepción-”, en la base de lo complejo “-la comprensión-”, que se halla en la cima. La descripción sería el primer escalón que presenta la percepción; escalón que sería crucial pues da acceso a los estadios posteriores. Según el autor, es una ingenuidad esta concepción de una percepción y de un entendimiento que estarían separados, y de un sentido que surge al final de la experiencia. Lo que se basa en una representación del funcionamiento de la mente que excluye todo reinicio, todo repliegue, toda vuelta atrás, toda posibilidad de coincidencia del comienzo y del final. Manifieste el autor que esta proposición se hace por no haberse comprendido que no se

14 Malinowski, Bronislaw. 1982 (1922). Los Argonautas del Pacífico Occidental. Editorial Península. Barcelona.

puede no comprender, lo mismo que no se puede no pensar, por lo que se ha levantado en la antropología este rompecabezas epistemológico, según el cual hay que mantener separadas y, sin embargo, en comunicación, a la descripción y a la comprensión. Agrega Guidieri que nuestra mente nos obliga a comprender, y lo hace de la manera más sencilla: haciendo que toda percepción, toda información, coincidan con una aprehensión de una posibilidad de sentido, aun cuando dentro de esta comprensión irreprimible nos veamos también obligados a percatarnos de la insuficiencia, pobreza o desarreglo de nuestra aprehensión.¹⁵ Lo que estimo que habría que agregar a esto, es que el etnógrafo corrige dichos defectos cuando comunica los resultados de su tarea en terreno mediante el relato etnográfico posterior. Pero la corrección debe aclarar la información obtenida directamente, pero nunca desvirtuarla o transformarla para hacerla coherente con la interpretación, pues la información de terreno debe entenderse como lo esencial a respetar.

Como un aparte de lo que he estado planteando en este párrafo, debo expresar mi pensamiento con relación a las críticas que se hicieron a Malinowski luego que su esposa accediera a que se publicara su cuaderno de campo de manera póstuma. Sin perjuicio de que fue un error de su viuda, los contenidos de su cuaderno de campo no pueden ser tomados de otra manera que la de un pensamiento íntimo de un etnógrafo sobre sucesos y aprehensiones con respecto al particular grupo que estaba estudiando. En su mismo libro “Los Argonautas del Pacífico Occidental”, confiesa que el nativo al que estudia no es un “compañero moral”. Lo que no se le puede re-

15 Guidieri, Remo. 1986. La ruta de los muertos. Fondo de Cultura Económica. México.

prochar, ya que en la zona no hacía muchos años que se practicaba la caza de cabezas y el canibalismo; y aun cuando fuera motivado por razones culturales, son válidas sus aprehensiones señaladas de manera privada en su diario de campo. Sin embargo, decidió abandonar la seguridad que le ofrecía el habitar en Kiriwinaa junto al gobierno local, para irse a vivir junto a los nativos y aprender su lengua, a fin de estudiarlos de manera cabal. Y no adoptar la cómoda decisión de agenciarse un “informante clave” que le evitase el contacto directo. Todo esto a comienzos del siglo XX. Por lo que encuentro exagerada la reacción en contra de un notable etnógrafo y antropólogo de origen polaco, además de injusta.

Parágrafo 4

Aristóteles y la interpretación

El acto de interpretar es más complejo de lo que se supone. En el mundo griego antiguo, la idea de interpretar, adivinar, descifrar o predecir, se encuentra en Hermes, un diosecillo ingenioso, halagador y ladronzuelo, hijo de Zeus y amigo de Apolo. Hermes se interesa por los poderes de la predicción mediante la interpretación de signos.¹⁶ Pero la proposición aristotélica acerca de la interpretación lleva el asunto a terrenos mucho más complejos. En su breve tratado “De la expresión o interpretación”, Aristóteles se refiere a esta última, expresando que “las palabras habladas son símbolos o signos de las afecciones o impresiones del alma; las palabras escritas son signos de las palabras habladas”; vale decir, que cuando hablamos realizamos una interpretación de lo que pensamos y, cuando escribimos, consumamos una interpretación de las palabras con que hablamos. De ello podemos deducir que el pensamiento mismo es una interpretación del entorno vital, del mundo externo, como una necesidad primordial de comprenderlo y subsistir en él. De ahí el proceso que va desde el grito onomatopéyico hasta la palabra que nombra una cosa determinada, desprendiéndola de un contexto aún innominado, para señalarla e integrarla como parte de un mundo humano, y también para referirse a ella cuando no está presente y ponerla en el aquí y en el ahora de un sí mismo o de un grupo. Aristóteles afirma que el nombre “es un sonido que posee un significado establecido tan solo de una manera convencional”;

16 Graves, Robert. 1967. “Naturaleza y hechos de Hermes.”
En: Los mitos griegos. Editorial Losada. Buenos Aires.

vale decir, en un hecho de cultura. Expresa, además, que los sonidos inarticulados que emiten los animales no son un nombre, aunque pueden significar algo.”¹⁷

Entonces, la cosa rescatada culturalmente mediante un nombre seguiría siendo la misma cosa con otro nombre, con otro sonido. Shakespeare anticipa esta idea en la bella escena del balcón cuando hace exclamar a Julieta: “¡Oh, Romeo, Romeo! ¿Por qué eres tú Romeo? Niega a tu padre y rehúsa a tu nombre; (...) ¡Solo tu nombre es mi enemigo! ¡porque tú eres tú mismo, seas o no Montesco! ¿Qué es Montesco? No es ni mano, ni pie, ni brazo, ni rostro, ni parte alguna que pertenezca a un hombre (...) ¡Lo que llamamos rosa exhalaría el mismo grato perfume con cualquiera otra denominación! (...) ¡Romeo, rechaza tu nombre; y a cambio de ese nombre, que no forma parte de ti, tómame a mí toda entera!”¹⁸

17 Aristóteles. 1967. “De la expresión o interpretación.” (Lógica. Libro III.) En: Aristóteles, Obras Completas. Aguilar, S. A. de Ediciones. Madrid.

18 Shakespeare, William. 1961. “La tragedia de Romeo y Julieta”. En Shakespeare obras completas. Aguilar. Madrid.

Parágrafo 5

Ciencia y antropología

Ken Wilber plantea que, si existe rigor en la aproximación fenomenológica, ésta puede ser puesta a prueba en una comunidad de intérpretes afines que piensan de manera semejante, por aprehensión fenomenológica directa. Por ejemplo, dos interlocutores intercambian significados simbólicos y llegan a un entendimiento interpretativo en base a preguntas: ¿qué quiere decir con eso?, en base a respuestas: tal cosa. Este es un acontecimiento que no es reducible empíricamente, ni tampoco puede explicarse por la física, la química o la biología. El autor expresa que el personaje de Hamlet no está hecho de electrones, sino de unidades simbólicas de significado que, si se reducen al papel en que se han escrito, simplemente se destruyen. Un hecho científico, para serlo, debe ponerse a prueba frente a la comunidad de otros hechos. La prueba de la hermenéutica puede ser tan estricta y exigente como la prueba empírica. Y se diría que la prueba empírica es más fácil, ya que la realiza un sujeto sobre un objeto apoyado por sofisticadas tecnologías, mientras que la aproximación fenomenológica la realiza un sujeto hacia y con otro sujeto. Y esto es mucho más difícil y complejo.¹⁹

Se debiera reconocer que la diferencia no está solamente entre estas dos ciencias que se observan críticamente y sin simpatía, sino también entre los

19 Wilber, Ken. 1992. "Reflexiones sobre el Paradigma de la Nueva Era." Entrevista de Re Vision Journal. En: El Paradigma Holográfico: una exploración en las fronteras de la ciencia. Ken Wilber, editor. Editorial Kairós. Barcelona.

mundos distintos que cada una de éstas observa. Es distinto dejar caer piedras y ver si caen a la misma velocidad en el vacío, que comprender la cosmovisión *aymara*, o los complejos procesos de aculturación y deculturación sufridos por un grupo étnico en la urbe, o el comportamiento de jóvenes barristas cuando se dispara la violencia, o el aumento de la muerte por suicidio entre los adolescentes en el mundo del desarrollo. Wilber dice que, en el empirismo, los símbolos que se utilizan para representar el mundo de los objetos, más o menos representan el mundo a que se refieren. Pero, en el mundo mental y lingüístico de los sujetos que estudia –digamos, la etnografía–, los símbolos que utiliza para un rescate de su mundo social y cultural también intervienen en la creación de ese mundo que, además, en ese mismo instante se está interviniendo y se siente intervenido, reaccionando. Por otra parte, las leyes que hacen caer a las piedras le vienen dadas a éstas y nada pueden hacer para cambiarlas. Mientras que las leyes que organizan la vida humana son generadas por los propios hombres, y aquellas que le vienen dadas es factible, si se lo propone, que pueda cambiarlas. Es diferencia en aquello que se observa y en el de método que se utiliza.²⁰

A la siguiente pregunta: “¿Una mera interpretación no convertiría a la verdad en un asunto extremadamente subjetivo?” Ken Wilber respondió que dependía de la capacidad de la comunidad de intérpretes a la que recién aludía; por ejemplo, la ciencia empírica descansa sobre una comunidad de factores; y, si obtienen malos factores, no hay duda de que se obtiene una mala ciencia o, al menos, una ciencia parcial. De manera similar, una ciencia de las

20 Op. cit.

humanidades depende en gran medida de la calidad de la comunidad de intérpretes. Así, si tiene buenos intérpretes, buenos pensadores, tiene la base de una buena fenomenología. Porque estos descubren aquellas verdades aplicables al campo subjetivo y, no podría ser de otro modo, las verdades a las que se refieren son verdades subjetivas. Sin embargo, nadie habla de un mero capricho individual. Puesto que una mala interpretación no va a alterar tan fácilmente el consenso subjetivo general, ya que estará refutado por una realidad que es subjetiva pero real y aceptada por la norma que todos acuerdan y que la valida. De igual forma que un mal dato científico es refutado por otros datos. En síntesis, dice el autor, una verdad fenomenológica, para que se reconozca como verdad, debe ser probada en una comunidad de intérpretes afines, al igual que un hecho científico, para serlo, debe probarse frente a la comunidad de otros hechos. No consiste en un mero pensamiento voluntarioso o una licencia subjetiva.²¹

21 Op, cit.: 331-332

Parágrafo 6

Conocimiento de sí y del otro

La inquietante recomendación del oráculo de Delos ¡conócete a ti mismo!, no fue otra cosa que un laberinto del cual era imposible encontrar el camino de salida. Pues, cuando el hombre se observa a sí mismo, o usa la observación que los otros hacen de él como si fuesen espejos, lo que se obtiene son perspectivas unilaterales sobre un cuerpo geométrico multilateral del que se desconoce gran parte de sus lados. Y lo que se termina describiendo son aquellos lados a los que el observador puede acceder. Son perspectivas resultantes de un proceso de exploración y descripción de una realidad inacabada, que a su vez camina sobre un mundo que también marcha junto, al lado o paralelamente a él, afectándolo. Algo así como intentar precisar la marcha de un caminante sobre un barco, en base a la navegación del barco sobre un mar que pertenece a tal océano y que se encuentra en tal posición de la tierra con respecto a tal parte del universo. Tal vez esto sea tarea para los físicos. Pero en lo que atañe a una observación de sí mismo no hay disciplina que contribuya a lograrlo plenamente. Habría que recordar a S. Freud cuando nos advierte que, en cuanto hombres, desconocemos las dos terceras partes de nuestro ser, las que se encuentran subsumidas en el inconsciente. Por lo tanto, cuando el etnógrafo observa al Otro en su otredad, debe tener en cuenta que aun cuando coinciden en la misma situación, cada uno llegó a ella respondiendo a una biografía diferente que les provee de mundos disímiles y que es desde los cuales que se orientan hacia dicha situación.

Sin embargo, debo reconocer que lo anterior no es tarea fácil y que se requiere de un entrenamiento riguroso para llevarla a cabo. Porque, cuando el Otro se me presenta desde su otredad, siempre hay un sesgo que hay que tratar de develar. Pues, en alguna medida hay algo en su manera de mostrarse que hace recordar lo que sucede con las autobiografías. Me explico: podemos tomar cualquiera autobiografía, ya sea hecha por propia voluntad del Otro o a sugerencia y guiada por el etnógrafo. Pienso en el guiar, no en el sentido de pilotear el barco, sino en el sentido de soplar sus velas. Desde el allá que él puede recordar, hasta el aquí y el ahora en que se encuentra, el relato lo hace caminando cuidadosamente por las piedras blancas con las cuales se cuida de pavimentar su camino desde el pasado, y concede espacio solo a algunas piedras grises, pero escondiendo las piedras negras; que éstas las descubrirán sus detractores si se empeñan en dicha tarea.

Lo que no se toma en cuenta al asumir una autobiografía, es que desde el comienzo el sujeto ha ido tomando de manera consciente decisiones sobre qué camino tomar frente a diversas bifurcaciones en las que se ha encontrado, o éstas han estado en manos del azar, y lo mismo sucede con los caminos rechazados, o que fueron dejados de lado porque no interesaron, o no se tenía la información suficiente para tomarlos en cuenta, o porque nunca se supo que existieron. Si uno tuviese la posibilidad de reconstruir su pasado con la totalidad de las bifurcaciones a las que se enfrentó, se evidenciaría una arborescencia con innumerables ramificaciones, cada una de las cuales habría llevado al sujeto por un camino distinto, hacia un destino diferente y, tal vez, a con-

cretarse como personas desiguales. Porque, cuando el sujeto se encontraba en la mitad de cualquier camino, ya había dejado atrás una gran cantidad de alternativas que no fueron adoptadas. Entonces, la autobiografía irá por un camino derecho, el camino dibujado por las decisiones tomadas y el polifacético y complejo racimo que siempre se tuvo y que se tendrá delante, va desapareciendo a medida que se avanza y se envejece.

Hermann Hesse, en su *Juego de los Abalorios*, pone en boca de José Knecht, el Magister Ludi, una reflexión interesante acerca de lo común que es no poder comprenderse entre dos personas, situación que se acrecienta cuando se trata de personas pertenecientes a dos pueblos y a dos lenguas distintas: “Pero también entre compatriotas, entre personas que hablan el mismo idioma, existen barreras que impiden una comunicación plena y una total inteligencia mutua: barreras de cultura, de educación, de capacidad, de individualidad. Se puede afirmar que dos hombres cualesquiera sobre la Tierra son fundamentalmente capaces de cambiar impresiones; pero también se puede sostener que no hay siquiera dos hombres en el mundo entre los cuales sea dable un entendimiento y una comunicación íntima, auténtica, sin lagunas.” Sin embargo, en el diálogo que sostiene el maestro con su discípulo, concede a éste que, si él fuese un occidental y, por su parte, él un chino, y aun cuando ambos no entendiesen sus respectivos idiomas, podrían decirse mutuamente muchas cosas, y “por encima de las dificultades que se opusieran a una comunicación y a una interpretación exacta, podríamos adivinar e intuir muchísimo.”²²

22 Hesse, Hermann. 1962. “El Juego de los Abalorios”.

En: Hermann Hesse, *Obras Completas*, Tomo I. Aguilar

Solemos aplicar a algunas personas roles difusos, de una baja especificidad, por lo menos para nosotros, como cuando designamos a alguien con el nombre genérico de “anciano vulnerable” que se presenta como tal en un lugar de la urbe. A causa de un programa de intercambio de estudiantes universitarios, llegó a mi cátedra un alumno de una universidad de Nueva York. Dentro de un plan de ejercicios prácticos de etnografía, lo envié a conversar con un anciano vestido modestamente, que tenía un marcado aspecto campesino, al que yo había visto en varias oportunidades sentado en el primer escaño del Paseo Ahumada, entrando por Alameda, en donde tocaba la guitarra y colocaba su sombrero para que los que iban pasando le dejaran unas monedas. Le pedí, además, que hiciera un relato sobre esa experiencia. Luego de un par de semanas, el alumno entró a mi oficina al tiempo que exclamaba: “-¡Profesor! ¡Ese anciano tenía una historia!” Como diciendo: no es un número estadístico de la pobreza urbana, no es una sombra delante de la cual pasamos sin verla, aunque le dejemos unas monedas. Por el contrario, para el alumno tenía una existencia social y una historia. Lo que lo impresionó fundamentalmente -y para lo cual lo mandé a terreno-, era que la opacidad que ofrecía el anciano como personaje, casi diluido en el paisaje urbano, pequeño de porte e insignificante frente al torrente de transeúntes que cruzaban por su lado desde el norte y desde el sur, fue transformándose ante el alumno cuando comprendió que alguien se interesaba por él y por su vida. Y, a medida que transcurría la conversación, su existencia fue adquiriendo un perfil, delineando un rostro, dando paso al inicio de un proceso mágico que fue incorporando a

ese espacio-tiempo que ellos dos constituían y ocupaban, a una serie de personas, situaciones y cosas que se iban desgajando de la memoria del anciano: –él y unos primos, cuando eran niños, saliendo a “conejar” con sus perros al campo, –su esposa que regresó a su tierra, abandonándolo, porque no se acostumbró a vivir en Santiago, –otra mujer a la que amó, pero que hacía muchos años que no veía, –sus hijos fueron apareciendo, uno a uno, mientras los iba describiendo, tanto los vivos como los muertos, –sus nietos, a los que no veía desde hacía muchos años, –sus padres, ya muertos, –el tío que lo azotó con una correa cuando tomó su caballo sin permiso, –y a medida que iban aflorando los recuerdos, irrumpieron los vecinos de la hijuela, también unos parientes con los que su padre había tenido pleitos por unos deslindes de tierras, el olor que salía del establo donde ordeñaban a las vacas, y la leche espumosa y tibia que salía de ahí en sendos baldes; las fiestas familiares, las trillas en las que los vecinos aportaban con trabajo, animales y enseres. Y, a medida que el alumno me iba relatando emocionado su experiencia, se iba llenando mi oficina de paisajes, personas, situaciones y cosas.

Le pregunté al alumno qué pasaría si en todo el mundo unos y otros hiciesen la experiencia de conversar e interesarse en sus respectivas vidas. Como no respondió, tal vez porque no entendió el alcance de la pregunta, le expliqué que la tierra entera se haría pequeña para contener a tanta gente, de emociones varias, de paisajes, cosas y situaciones, pero que no importaría, pues así nadie jamás se sentiría solo.

Parágrafo 7

El descubrimiento del otro

El hombre, dice Albert Einstein, tiene la necesidad de proporcionarse una imagen adecuada y fácilmente aprehensible del mundo que habita, sustituyendo en cierto grado la que podría proporcionarle la experiencia de la realidad: “Esto hacen, cada uno a su modo, el pintor, el poeta, el filósofo y el investigador de la naturaleza. Hacia esta imagen y su elaboración desplazan lo principal de su vida sensible, buscando así la paz y la seguridad que no pueden encontrar en el círculo demasiado estrecho de su agitada experiencia personal.” Lo que está planteando Einstein, es que existe una construcción subjetiva y supuesta de la realidad; supuesta y distinta en cada uno. Se trata, entonces, a la manera de un constructivismo social, de configurarse un mundo “a la manera de cada cual” pero que debe ser, de algún modo, acomodado al ser del mundo de los otros con los cuales vive el mundo que habita. Pero cuando se trata de hacer ciencia, en el caso específico del físico teórico, Einstein dice que éste debe superar esta mirada y exigirse ante todo rigor y exactitud en la elaboración de lo que comunica, lo cual consigue mediante el uso del lenguaje matemático. No obstante, para alcanzar su objetivo debe medirse en cuanto al monto del material que abarca, y darse por contento si reconstruye los hechos más sencillos, ya que los más complejos, en cuanto a causas y consecuencias, más bien pueden ser reproducidos por el intelecto humano, quien estaría más cerca, a su modo de ver, de alcanzar una imagen del mundo, aunque sin la exactitud matemática, pero reducida, del físico.

Un asunto que habría que resolver con relación a lo manifestado por el autor, es si el hombre como fenómeno humano, en la eventualidad de ser estudiado por la ciencia, digamos la física, puede ser reducido a un lenguaje matemático. Para Einstein, lo que obtiene el físico es una mayor nitidez, claridad y certeza, pero a expensas del conjunto. En su discurso inaugural ante la Academia Prusiana de Ciencias, expresó: “Las leyes encontradas mediante el uso de la lógica no tienen ningún contenido con respecto a lo real. Todo el saber de la realidad nace de la experiencia y desemboca en ella. Gracias a este descubrimiento empírico, y sobre todo a que luchó violentamente por imponerlo, Galileo se convirtió en el padre de la física moderna e incluso de todas las ciencias de la naturaleza.”²³ Estimo que se puede hacer valer esto último para la etnografía, ya que el etnógrafo informa sobre una experiencia tenida por sí mismo sobre el ahí y el ahora de un grupo o de una comunidad que se expresa culturalmente en un lugar determinado. Y este rescate tiene una importancia que es única e irrepetible. Puesto que a medida que se va experimentando por el etnógrafo, podría decirse, que se va desvaneciendo.

Martin Buber se refiere a un trabajo último, inacabado, de Edmund Husserl, en donde trata de la crisis de las ciencias europeas; ahí ofrece tres contribuciones que podemos asumir con destino a la antropología: la primera, que el problema histórico más grande es la humanidad que pugna por su propia comprensión; por sobre los sucesos de la historia que han cambiado la faz de la tierra una y otra vez (a los que estima de menor importancia), estarían aquellos empeños renovados del espíritu

23 Einstein, Albert. 1997. Mi Visión del Mundo. Tusquets Editores. Barcelona.

humano por comprender el secreto del ser humano. La segunda, que si el hombre se convierte en problema «metafísico», en problema filosófico específico, es porque se halla en cuestión como ser racional. Buber sugiere aquí que solo podemos comprender al hombre si se reconoce que en todo lo humano –incluido el pensamiento–, hay algo que forma parte de la naturaleza general del ser vivo, y que hay que comprenderlo partiendo de ello; pero, por otra parte, tampoco hay que olvidar que nada humano hay que pertenezca por completo a la naturaleza general del ser vivo, y que pueda ser comprendido únicamente partiendo de ella. Y, la tercera contribución, es que la índole del hombre consiste, esencialmente, en un ser hombre en entidades humanas vinculadas generativa y socialmente. Buber aclara que en esta proposición Husserl quiere decirnos que no es posible encontrar la esencia del hombre en los individuos aislados, porque la unión de las personas con su genealogía y con su sociedad es esencial y, por tanto, debemos conocer la naturaleza de esta vinculación si queremos llegar a conocer la índole esencial del hombre.²⁴

¿Por qué nos aventuramos en reflexiones que nos llevan a campos fronterizos como la biología? François Jacob²⁵ es quien nos invita a este tipo de curiosidad, al afirmar que la biología moderna puede tener, para la ciencia del hombre, un sentido fecundante análogo al de la química para la ciencia de lo vivo. La biología viene a diluirse en el estudio del hombre tanto como la física en el de la célula. De este modo podemos decir que, si el estudio del hombre y de sus sociedades no puede reducirse a

24 Buber, Martin. 1967. ¿Qué es el Hombre? Editorial del Fondo de Cultura Económica. México. (p. 76-81).

25 Premio Nobel de Fisiología en 1965.

la biología, tampoco puede prescindir de ella. Que es imprudente asegurar que la ciencia del hombre pueda prescindir de la noción de hombre, siendo que desembocan en la vida síquica y social del *antropos* nuevos sistemas de comunicaciones, regulaciones, memoria, que funcionan a un nivel más alto que el organismo.²⁶

En un libro anterior²⁷ cité al neurobiólogo F. Varela, quien expresaba que, en un sentido muy primordial, el sistema inmunológico es el generador de un “yo” corporal. Y que “uno de los fundamentos de la identidad del cuerpo, que se encuentra en el origen mismo de nuestra identidad molecular y celular, es el conjunto de mecanismos que se denomina inmunidad y el establecimiento de la discriminación del yo y de lo que no pertenece al yo.” Agrega que esta identidad primordial es la que nos define como seres vivos; lo que debe hacernos “considerar al organismo como portador de un primer registro del Ser”²⁸. Al releerlo ahora, considero que no es solo un aporte al fenómeno de la identidad, de interés para la antropología, sino que sugiere otra consideración no menos importante. Que el cierre que origina el sistema inmunológico, creando un «adentro» que especifica al Ser y distinguiéndolo o, más bien, separándolo de un «afuera» que es su entorno medioambiental, sugiere la siguiente pregunta: ¿puede este cierre primordial influir para la emergencia de un egocentrismo como un resultado de carácter radical, o de un etnocentrismo como un resultado

26 Jacob, François. 1989. La Estatua Interior. Tusquets Editores. Barcelona.

27 Recasens Salvo, Andrés. 2015. Reflexiones sobre situaciones políticas complejas y patógenas. Bravo y Allende editores. Santiago.

28 Varela, 2000. Op. cit.

menos radical? La desconfianza defensiva con que responde el sistema inmunológico frente a cualquier afuera, ¿influye o se replica en la actitud recelosa ante el acercamiento de un desconocido, más aún si porta estigmas sociales?

Parágrafo 8

En torno a la antropogénesis

Levi-Strauss en una entrevista se refería a la contradicción habida entre estas dos proposiciones: que el lenguaje no ha existido siempre y que no se comprende que haya podido nacer, puesto que no basta para que nazca, con que alguien invente el discurso, sino que es necesario también que aquel a quien tiene delante el que habla, comprenda qué es lo que éste se está proponiendo decirle. Agrega que lo que sabemos es que todos los pueblos del mundo, que toda la humanidad, en sus manifestaciones más antiguas y más humildes, han conocido el lenguaje articulado, que la aparición del lenguaje coincide plenamente con la aparición de la cultura. En nosotros, el lenguaje está dado.²⁹

El Premio Nobel de Biología, Jaques Monod, adelanta una hipótesis biocultural de la antropogénesis, que es un aporte interesante al dilema planteado por Levi-Strauss, atreviéndose a ir mucho más allá de lo que ningún antropólogo podría haber soñado. Dice que el lenguaje, al aparecer antes que el hombre, habría contribuido de manera decisiva por presión de la selección, al surgimiento del *Homo sapiens*. El autor propone una noología, en la que la tentación de sustituir la herencia genética por la herencia cultural está presente; más aún, al considerar las formas culturales fundamentales como inscribiéndose en un receptáculo que les es predestinado o preformado.³⁰

29 Lévi-Strauss, Claude. 1971. "Entrevista de Georges Charbonnier". En: Arte, lenguaje, etnología. Siglo XXI minúscula editores. México.

30 Morin, Edgard. 1971. La Revolución de los Sabios.

Así como Jacques Monod pudo aportar con su hipótesis al dilema planteado por Levi-Strauss, pienso que yo podría aportar con algo a la hipótesis de Monod. En un libro anterior,³¹ me refería a dos notables científicos: el antropólogo físico Philip V. Tobías y el premio Nobel de fisiología Sir John Eccles. Deberé resumir para este parágrafo. Los antecedentes culturales y sociales del *Homo habilis* permiten sostener que hace más de dos millones de años hubo no solamente cultura, sino una transmisión de dichas habilidades, las que se iban adquiriendo mediante “mecanismos de enseñanza-aprendizaje más eficientes que los empleados por los monos antropoides”; vale decir, que el *Homo habilis* no solo tenía la base neuronal del lenguaje hablado, sino que hacía uso de un habla para comunicar y transmitir las experiencias acumuladas en el acervo cultural del grupo. Lenguaje hablado que pudo ser rudimentario en un comienzo, en lo que respecta a su repertorio fonético y a su versatilidad sintáctica. Sir John Eccles va más allá y sostiene que el “ancestro putativo del *Homo habilis*, el *Australopithecus africanus*, pudo haber tenido los rudimentos de un lenguaje”. Según Tobías, si bien hubo una serie de etapas de creciente complejidad en los aspectos conceptual y sintáctico de las lenguas, como asimismo en la ampliación del rango de modalidades fonémicas en el repertorio de sonidos de éstas, “es obvio que tanto las formas primitivas como las formas posteriores más evolucionadas del lenguaje, esta-

Editorial Universitaria. Santiago. (pp. 69-72)

31 Recasens Salvo, Andrés. 2010. Cultura, valores e intermundo. Una antropología interdisciplinaria. Capítulo XI “El hombre es aquel que llegó a ser hombre. Nuestros paleoancestros.” (pp. 229-284). Bravo y Allende editores. Santiago.

rían todas dentro de la categoría de lengua humana hablada.”³²

32 Tobías, Phillip V. 1997 “Orígenes Evolutivos de la lengua hablada.” En: Senderos de la Evolución Humana. Ludus Vitalis, Revista de Filosofía de las Ciencias de la Vida. México. Memoria del Coloquio Internacional de Paleoantropología. Palma de Mallorca. España. 1996.

Parágrafo 9

El origen de la vida en la tierra

Darwin, cuando se hace cargo acerca de lo ocurrido con lo vivo aquí en la Tierra, sugiere la posibilidad de que la evolución biológica no se inició en este planeta, sino que podría haber llegado a éste desde el espacio en la forma de una bacteria. G. Bateson, que se refería a lo anterior en una reunión de científicos, expresó su parecer de que Darwin se había “rajado” al escribirlo. Si tomo la palabra “rajar” en la acepción que sugiere el contexto en que la expresa Bateson, lo que le estaría imputando a Darwin es que éste “se fue de boca” o “habló más allá de la cuenta”. Extraña actitud de un científico de fines del segundo milenio, al ejercer una censura en un papel de inquisidor que no le viene; más aún si a continuación descalifica lo escrito por Darwin al referirse a un asunto familiar de éste que realmente cae en un pelambre de viejas: “un miembro de la familia Darwin me dijo una vez que posiblemente lo escribió porque tenía miedo a su esposa, que era una cristiana ardorosa.”³³

Darwin, difícilmente habría tenido que contentar a ninguna “cristiana ardorosa” con lo que escribió. El mismo escribe al final del libro “El origen de las especies” en donde reconoce, desde su particular punto de vista, un rol al Creador en la creación evolutiva: “Hay grandeza en esta concepción de que la vida, con sus diferentes fuerzas, ha sido alentada por el Creador en un corto número de formas o en

33 Bateson, Gregory. 1989. “Los Hombres son Hierba: La metáfora y el mundo del proceso mental”. En: GAIA: Implicaciones de la Nueva Biología. J.Lovelock, G.Bateson, L Margulis et al. Editorial Kairós S.A. Barcelona. (p. 38)

una sola, y que, mientras este planeta ha ido girando según la constante ley de la gravitación, se han desarrollado y se están desarrollando, a partir de un principio tan sencillo, infinidad de las más bellas y portentosas formas.”³⁴

Mejor crítico tuvo Jaques Monod de parte de Edgard Morin por un pensamiento similar: “Monod es el Pascal trágico que contempla el silencio de los espacios infinitos donde, repentinamente, una molécula de ácido se ha puesto a parlotear, y en donde el hombre, gitano del cosmos, no puede encontrar ninguna respuesta, ningún refugio, ninguna piedad.” Y más adelante expresa ver la crisis de la civilización y de la ciencia en Monod, cuando profiere una frase al final de su ensayo biológico: “El mal más grave (...) el más profundo de todos...es el mal del alma.”³⁵

34 Darwin, Charles. 1964 (1859). El Origen de las Especies. Editorial Diana S.A. México.

35 Morin, Edgard. 1971. Op. cit.: 49 y 52.

Parágrafo 10

Problemas con la realidad “real”

Cada vez que escucho a alguien o leo en un texto acerca de la existencia de la realidad, en el sentido de una “realidad real”, algo como “la cosa en sí misma”, se me ocurre tener frente a mí a un mago ilusionista sacando conejos de un sombrero negro. Para explicar la razón de mi preocupación podría servirme la película “Rashomon”.³⁶ La película de Kurosawa trata de un forajido de nombre Tajomaru, quien es acusado de matar a un señor feudal y de violar a su esposa. El crimen es relatado ante el tribunal por distintos testigos: Tajomaru, la mujer del señor, el muerto (a través de una medium) y un leñador. El resultado es turbador para alguien que desee conocer la verdad, pues las versiones vienen a constituir tantos crímenes como personas lo cuentan. Todas las descripciones las comentan entre sí tres hombres: el leñador que participó como testigo ante el tribunal, un bonzo (monje del culto de Buda) y un peregrino. La película tuvo influencia en la sociología debido a que su trama aportaba un aspecto interesante a la metodología sociológica. Tal fue así, que el método consistente en obtener varias versiones de un mismo hecho recibió el nombre de “método Rashomon”.

¿Quién podría responder al desafío de descubrir cuál de las versiones sobre el crimen se hace cargo de la verdad? El problema que descubro en la película y que pienso que fue lo que hizo perder el entusiasmo a la sociología por el método Rasha-

³⁶ Rashomon. Película dirigida por Akira Kurosawa sobre un libreto de Shinobu Hashimoto, basado en el libro de Akutagawa. Película que fue estrenada el año 1950.

mon, es que no hay a la vista un episodio criminal básico sobre el cual se sustenten las diversas versiones contadas ante el tribunal; y así comprobar las posibles desviaciones en los distintos relatos. Lo que puede ser comprobado es la existencia de un muerto. Lo que en la película no se puede comprobar es cómo llegó a ese estado. Creo que debo reclamar al niño del cuento, aquel que puso al descubierto a los pillos que engañaban al rey con un traje de oro imaginario, no para que grite: “¡El rey está desnudo!”; sino para que apunte con el dedo a la “realidad real” y grite: “¡La realidad real está desnuda! ¡Somos nosotros los que la vestimos!”. Pienso que la única manera de conocer la realidad primigenia y distinta sobre el crimen en cuestión es si ella misma nos pudiese confidenciar cómo era cuando se construía a sí misma, pues aquellos que la cuentan la transforman con sus filtros, subjetivándola. Thomas Mann nos advertía: “la historia nunca es igual a cuando se contaba a sí misma.”³⁷

En la realización de una etnografía me puede suceder que al solicitar a varias personas que me informen sobre algún suceso, lo que resulta es un mosaico que se va formando de lo que uno dice, de lo que agrega el otro, de lo que unos contradicen, y de lo que otros protestan entregando una opinión distinta y, también, de la versión personal que entrega el que tiene más reconocimiento por parte del grupo, el que sabe del respeto que los otros le guardan y que se ha dejado para el final con el propósito de cerrar la discusión con su propio cuento. ¿Cómo hilo yo mi relato? ¿La suma de todos los cuentos? ¿O un cuento que surja de los cuentos y que entiendo está más cerca de lo que pudo haber ocurrido?

37 Mann, Thomas. 1962. José y sus Hermanos. Tomo I.

Ediciones Ercilla S. A. Santiago de Chile.

Si se trata de abordar un hecho histórico de facciones en conflicto, ¿cómo llegar a las diferencias, al proceso político que las llevó al límite? ¿Cómo resolver las profundas diferencias entre las versiones de los partidarios, amigos y parientes del vencedor y las versiones de los partidarios, amigos y parientes del vencido? ¿Qué historia sería ésa si no logra despejar el horror, el odio, el miedo, la altivez, la soberbia y la desesperación emanados del conflicto? Si se trata de la Francia de la década de los años 1790, ¿cómo llegar a las carretas mismas que conducen a los penados a la guillotina y, ahí, en ese hedor a sangre agria que emana del cadalso, como por un arte de magia juntar en parejas y en el mismo tiempo a algunos condenados para que presenten las historias de sus desavenencias y reclamos y los discutan? ¿Podrían explicar Luis XVI y Saint-Just, Olympia de Gouges y María Antonieta, Danton y Robespierre, qué fue lo que los condujo a un mismo y aciago destino? O, al final de cuentas, ¿tendrá que ser el historiador quien teja la trama, eligiendo algunos hilos y desechando otros?

Recuerdo un cuento de Luigi Pirandello³⁸ en el que reclama en su papel de relator de la trama, sobre la dañina circunstancia de que tanto vale la realidad como el fantasma, y que toda realidad puede muy bien ser realidad, como también puede ser un fantasma. Dos de sus personajes, la señora Frola y el yerno de ésta, el señor Ponza, tienen en ascuas a los habitantes del pueblo de Valdana porque, por un lado, la primera dice que la mujer que trajo al pueblo su yerno es hija suya, y que éstos quieren hacerle creer a ella que no es su hija sino la segunda espo-

38 Luigi Pirandello, dramaturgo, novelista, cuentista y ensayista italiano, recibió el Premio Nobel de Literatura el año 1934.

sa del señor Ponza. Y, por otro lado, porque el señor Ponza declara que la hija de la señora Frola murió hace cuatro años, y que su segunda esposa, cuando la señora Frola le habla, hace como que es su hija solo por caridad. Y en medio de tal malentendido se encuentra el pueblo de Valdana, dividido en dos bandos, unos que creen la versión de la señora Frola y otros que creen lo que declara el señor Ponza. Y la mujer en disputa, para unos es la hija de la señora Frola y, para otros no lo es, sino que se trata de la caritativa segunda esposa del señor Ponza.³⁹

A Don Vitalicio de Quirihue, casado con Doña Otilia Pantoja, lo observo ahí, con su ancianidad repleta de eventos campesinos, de reventar terrones haciendo surcos, de siembras, limpias y cosechas. Don Vitalicio se me muestra con su rostro surcado por canales que han ido construyendo sus arrugas a lo largo de muchos años y que aumentan cuando se ríe. Al observar su rostro se me viene encima la imagen del tronco de una añosa acacia y busco en sus manos por si traen racimos de flores rosadas o blancas. Pero el Don Vitalicio que yo observo, lo veo aquí, dentro de mí, y así le sucederá a cualquiera que lo mire. Don Vitalicio, entonces, cuando yo lo veo y para los otros que lo han ido viendo, resulta diferente para cada cual, y el Don Vitalicio real, si se le pretende como imagen definida, clara y nítida, no existe. Porque, al mirarlo para poder verlo, tengo necesariamente que hacerlo nadar en mis aguas y, como sucede con las aguas de cada uno de los otros que lo miran, éstas tiñen.

39 Pirandello, Luigi. 1991. "La señora Frola y su yerno el señor Ponza". En: Antología del Cuento Moderno. Selección de César Cecchi y María Luisa Pérez W. Editorial Universitaria. 3ª edición, junio. Santiago.

El etnógrafo aborda su trabajo de campo con las únicas herramientas que posee, que no son otra cosa que su propio cuerpo, con sus sentidos, su percepción y su intuición, debidamente entrenadas. Todo lo cual le permitirá establecer relaciones significativas; como cuando trabaja con los datos obtenidos, su habilidad para describir sus experiencias vividas, sus vivencias espontáneas e intencionadas, y su capacidad para interpretarlas. Cualquier otra cosa es pretender que haga magia. Esto significa dejar en claro nuestras limitaciones. En el transcurso del trabajo de campo uno va confrontando las recomendaciones de los textos de etnografía con la propia experiencia, en donde descubre aciertos y errores en los primeros y debe reconocer los mismos en la segunda. El resultado del encuentro con el Otro y su otredad tiene que ver en gran medida con el carácter del etnógrafo, con su personalidad, su forma de ser. Pues de poco valen las técnicas utilizadas si no se logra establecer un clima de confianza para ir desatando los «nudos» que produce la presencia de un intruso en una localidad. La observación participante no tiene que ver con solo una de las partes en interacción, sino que los que están ocupando el ambiente (uso el término en el sentido social y cultural), co-participan en su creación y mantenimiento, aun cuando alguien no hable, no intervenga. Y todos, cual más cual menos, están conscientes que el etnógrafo ha introducido una perturbación en la cotidianidad del Otro y de su otredad. En algunos informes, el etnógrafo aparece como si hubiese sido una especie de cuerpo celeste, una entidad invisible que pudo moverse sin dejar huellas, ni en las cosas ni en las personas. Y, también, donde los lugareños hubiesen acordado que el extraño no les resultaba ajeno, aunque lo fuera; que no despertaba recelos,

curiosidad, indiferencia, temor, aunque sí los despertara. Pero eso no es más que una ficción. Cuando no se es un observador participante natural, sino foráneo, el comienzo de la relación siempre es problemática. Se comienza introduciendo una presencia ajena. Presencia de persona y cuerpo, además de voz, de habla, de mirada, de olor, de gestos, de maneras. A lo más, se puede aminorar, pero no eliminar el factor reactivo que produce la corporalidad del etnógrafo en el espacio sociocultural de la otredad. Entonces, lo que se debe buscar es que lo «filudo» de la diferencia, con el tiempo, vaya quedando «romo». Como se ve, este no es un problema que deba preocupar ni atender el científico natural frente a una roca espacial o a una célula. Somos distintos, pues nosotros actuamos sabiendo que la relación es de sujetos con sujetos; en tanto que la de ellos es de sujetos sobre objetos, aun cuando estos últimos de todos modos resultan ser «objetos subjetivados».

Parágrafo 11

El entusiasmo por los enfoques

Clifford Geertz hace notar que a veces nuevas ideas se apoderan del paisaje intelectual, como asimismo de gran parte de los intelectuales que terminan rindiéndole pleitesía, los cuales sufren una suerte de equilibrio que va desde la pasión al sano sentido crítico, tan pronto como la seducción cesa y el mundo intelectual se familiariza con ellas.⁴⁰ Estimo importante esta advertencia, a la que agregaría que la pléyade de seguidores en su entusiasmo mal comprende, confunde y exagera las proposiciones teóricas o metodológicas del autor elegido para un acto de idolatría.

Un ejemplo sobre la advertencia de Geertz lo encuentro en el siguiente caso. Kenneth Pike acuñó los términos *étic* y *émic*, extraídos de los vocablos fonético y fonémico, respectivamente de la lingüística, con el fin de proponer dos criterios para la descripción de la conducta social. El primero de los conceptos lo refiere a la descripción de una conducta desde fuera de un sistema particular, ya sea una comunidad o un miembro particular de ella. En cuanto al segundo, está orientado al estudio de la conducta desde el interior del sistema, comunidad o miembro particular de ella.⁴¹ Esto entusiasmó a algunos profesionales que realizaban trabajos de campo, entre ellos, etnógrafos y trabajadores sociales. Aun cuando Pike había planteado que ambos

40 Geertz, Clifford 1987 (1973) Op. cit.

41 Pike, Kenneth L. 1972. "Puntos de vista éticos y émicos para la descripción de la conducta". En: Comunicación y Cultura. Smith, Alfred G. 1972. (Comp.) Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

enfoques estaban en una relación de complementariedad, se radicalizó el enfoque émic, escuchándose decir en algunas oportunidades que la tarea era “ser el Otro”, declarándose “emicistas”.

El enfoque étic propuesto por K. Pike, tiene que ver con los antecedentes del pasado que debe rescatar el investigador desde fuera del sistema, no omitiendo su contrastación con los antecedentes que pueden proporcionarle los sujetos pertenecientes a la unidad de estudio.⁴² Sin embargo, en este último caso, el etnógrafo deberá tener en cuenta que se trata de recuerdos traídos al presente, cargados con los sentimientos y emociones del que los comunica, lo que no responde exactamente a los sucesos tal cual fueron. No obstante, esta información importará, sea o no totalmente veraz, si está incorporada en el imaginario de los sujetos e influye en sus modos de vida. De otra parte, se puede decir que la información obtenida por el etnógrafo de los marcos normativos, las creencias, la organización social y política, en fin, de las formas de objetivarse en el mundo, pueden darle una comprensión más o menos completa pero nunca total, en el sentido de totalidad de la cultura, ni siquiera en el «corte del material del mundo» que el etnógrafo lleva a cabo.

Kenneth Pike señala la importancia de entender las particularidades existentes en la observación realizada por los etnógrafos. Porque es muy posible que dos etnógrafos que describen un mismo sistema cultural, pueden registrar hechos distintos o percepciones diferentes de una situación cultural similar, aun cuando ambos estén utilizando el enfoque émic, debido a que ambos poseerán diferen-

42 Op. cit.

cias en las habilidades y entrenamientos recibidos y, también, porque ambos pueden, y es lo más seguro, poseer sensibilidades distintas. Un observador puede tener más agudeza auditiva, mientras el otro poseerá mejor memoria o manejará recursos mnemotécnicos en los cuales el otro no fue entrenado; uno puede fijar su atención en un conjunto de detalles, y el otro puede que no se fije en ellos. En fin, uno puede estar interesado en un componente de la cultura más que en otros y ser exhaustivo en su registro y descripción. En tanto el otro puede omitirlo por tener centrado su interés en otro componente diferente.⁴³

Italo Calvino hace reflexionar a Marco Polo frente al Gran Kan, sobre las formas que adquiere la ciudad según el ánimo, el humor de quien la mira: “si pasas silbando, con la nariz levantada detrás del silbido, la conocerás de abajo para arriba: antepechos, cortinas que se agitan, surtidores. Si caminas con el mentón sobre el pecho, con las uñas clavadas en las palmas, tus miradas se enredarán a ras del suelo, en el agua de la calzada, las alcantarillas, las espinas de pescado, los papeles sucios.”⁴⁴ Luego, si hiciésemos hablar sobre la ciudad vista a cada uno de los citados, sus relatos nos dibujarían dos ciudades distintas de la misma ciudad.

Montaigne, filósofo del siglo XVI, se muestra tajante al plantear que “nuestra condición y estado acomodan las cosas a sus propias conveniencias y las transforman según éstas”, y que todo llega a nosotros falsificado y alterado por los sentidos. De tal manera, que muchas veces las ideologías, reli-

43 Op. cit.

44 Calvino, Italo. 1985. Las Ciudades Invisibles. Ediciones Minotauro. Barcelona.

giones, creencias y dogmas científicos mediatizan lo observado produciendo modificaciones, o crean una invisibilidad sobre algunos aspectos de la cosa observada, por estar negada, estigmatizada o simplemente no está a la moda.⁴⁵

Característico de lo anterior es el sesgo que puede producir la intención que está detrás de la forma en que enfoca su trabajo el etnógrafo. Dos antropólogos se vieron enfrentados al ser comparados sus estudios etnográficos sobre Tepoztlán (una aldea rural de México), los que resultaron ser contradictorios, según el punto de vista con que se hacía la comparación. Me refiero a los trabajos llevados a cabo por Oscar Lewis, primero, y por Robert Redfield, después. Si no me equivoco, fue G. Foster el que dirimió la disputa al señalar que la diferencia se debía a que, cuando O. Lewis había ido a Tepoztlán, había buscado ver cómo se esforzaba y sufría su población; y que, en cambio, R. Redfield había buscado ver qué hacía esa misma población para disfrutar de su vida.

Una etnografía que realicé sobre pescadores artesanales asentados desde la sexta a la octava regiones de nuestro litoral, si la hubiese realizado nada más que en la octava región, habría concluido que los pescadores artesanales hablaban del mar como «la mar», percibiéndola como la madre nutricia, la mujer celosa que no los dejaba entrar con sus mujeres y, si osaban desafiarla, les daba vuelta los botes. En cambio, si otro etnógrafo hubiese trabajado solo en la sexta y séptima regiones, habría concluido que los pescadores artesanales hablaban del mar como «el mar», percibiéndolo como el padre, el patrón

45 Montaigne, Michel de. 1993 (1580). Ensayos. Libro I.

Ediciones Cátedra. Madrid.

y, a veces, como el amigo. Tal vez, en algún evento académico nos habríamos puesto a discutir acaloradamente sobre quién decía la verdad. Y lo cierto es que los pescadores, de un lado y del otro de una línea imaginaria entre la octava y la séptima regiones, y aun no sé por qué razón, perciben, significan y le dan un sentido a su relación con el mar de manera diferente, al asignarle unos el género femenino y los otros el masculino. Y haber podido delimitar esta diferencia, que hacía distinta la forma de relacionarse con el mar, me permitió comprender la discrepancia en los patrones de comportamiento ligados al mar en ambos casos.⁴⁶

Como un aparte en este párrafo, me referiré a la mnemotécnica mencionada por K. Pike como parte del entrenamiento para el profesional que realiza trabajos de campo. Esto es algo que no había leído ni escuchado con respecto a la etnografía. Pero sí tuve una experiencia sobre dicha técnica gracias a una gran actriz nacional, María Cánepa, quien recibió el premio nacional de teatro. A fines del año 1979, María Cánepa me pidió que escribiera algo para ella. Después de un tiempo le hice entrega de un monólogo, una adaptación dramática del evangelio según San Mateo, el que titulé «Un mensaje para todos los tiempos». La obra se estrenó en el teatro El Ángel, el lunes 3 de noviembre de 1980. Lo que me sorprendió, además de la magnífica actuación de la actriz, fue su capacidad de memorizar el texto, que en el acto de su actuación duró alrededor de una hora y cuarto. Ella me explicó que los actores usaban recursos nemotécnicos para memorizar las obras. Cuando le expresé la importancia que podrían tener dichas técnicas para el etnógrafo, no solo

46 Recasens Salvo, Andrés. 2003. Pueblos de mar. Relatos etnográficos. Bravo y Allende editores. Santiago.

me dio información, sino que, se podría decir, trató de instruirme en ellas. Para mí era evidente que se requería adecuar el método a la etnografía, pues en ella se trataba de utilizar dichos recursos para recordar lo observado y escuchado a la hora de escribir el relato; esto es, era necesario estar atento a todo lo que me llegaba de manera relevante, como pilares desde los cuales construir el puente: palabras clave, gestos expresivos, cosas asociadas a imágenes. Lamentablemente, en esa época la etnografía tenía un estatus marginal, por lo cual no tuve oportunidad de dar a conocer la experiencia. Y estimé que tampoco habría tenido acogida. No obstante, tuve ocasión de aplicar, aunque pienso de manera rudimentaria, dicho método en una etnografía en pescadores artesanales.

Parágrafo 12

En torno a la cosmogonía

Toda cosmogonía es preservada fielmente por los especialistas de los pueblos mal llamados primitivos. La que es transmitida oralmente al pueblo como una historia sagrada, sostenida por mitos de diferente tipo, que tienen que ver con el nacimiento del mundo, de las plantas, de los animales y de los hombres; mundo que es recreado de manera continua mediante ritos que devuelven la fuerza a lo creado, al reestablecer ceremonial y ritualmente la relación primordial. El mito, relata una historia sagrada, un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo y que, gracias a los hechos de los dioses, una realidad que ha venido a la existencia, ya se trate del cosmos, de una institución, de un ser, de una cosa; esto es, de una creación, de algo que sale de las manos directas de los dioses, o por su mediación de la mano de los hombres señalados por ellos. Los pueblos primitivos, según Mircea Eliade, aun cuando tienen consciencia de los cambios que ocurren en su cultura, no reconocen dicha «historia» como tal; sino que la retrotraen a una era primigenia y ahistórica, interpretándola como actos de seres míticos. De este modo, por el hecho mismo de haber aceptado la innovación, quedando así cautivada dentro del modelo, estiman que ésta ha tenido lugar en el principio de la creación.⁴⁷

Lo que se comprueba, en general, es una lentitud en los cambios sufridos por la tradición, en oposición al desorden que puede producir un quiebre

47 Eliade, Mircea. 1978. Mito y Realidad. Editorial Guadarrama. Madrid.

cultural en las sociedades arriba citadas. En ellas, la tradición privilegiaba la lentitud y prudencia en los cambios, los que no siempre podían ser observados como tales. Y en el caso de tener que aceptar una innovación porque resultaba ser provechosa para la supervivencia del grupo, éste la incorporaba en la forma de un mito, asumiendo el cambio en el ámbito de lo sagrado.

Con respecto a Rapa Nui o Te Pito Te Henua, W.J. Thomson recoge en la isla, en 1886, una tradición relativa al cambio en el tipo de anzuelo usado por los pescadores. En los tiempos del decimoséptimo rey de Rapa Nui, Atua Ure Rangi, le fue encargado a los pescadores el sustento de los constructores de moais, los cuales estaban dedicados exclusivamente a su labor. En ese tiempo, la pesca se hacía con anzuelos de piedra, material que requería de mucho tiempo para lograr su tallado y pulido. Pero, a pesar de la ardua labor y el mucho tiempo dedicado a la pesca, los resultados eran magros debido a la poca eficacia del anzuelo que se usaba. Un joven pescador llamado Urevaiaus, decepcionado de la escasa pesca lograda, oró durante toda la noche al dios Mea Kahi.⁴⁸ Según Alfred Métraux, el joven tenía como nombre Ure a Vai a Nuhe.⁴⁹ A la medianoche, se le apareció al joven el espíritu de un anciano pescador, Tirakoka, quien le hizo notar que la escasa pesca se debía al anzuelo de piedra que usaba, y que eso podía solucionarse. Le ordenó, entonces, ir a la cueva donde estaba enterrado su padre, coger un

48 Thomson, William J. 1980 (1889). "Te Pito Te Henua o Isla de Pascua". En *Memorias Científicas y Literarias. Anales de la Universidad de Chile*; n° 161-162. Ediciones de la Universidad de Chile. Santiago.

49 Métraux, Alfred. 1971. *Ethnology of Easter Island*. Bishop Museum Press.

hueso del muslo y confeccionar con él un anzuelo. Así lo hizo y trabajó en el hueso hasta que consiguió confeccionar el anzuelo que buscaba. Luego, en un lugar alejado de donde pescaban sus compañeros, utilizó el anzuelo innovado y su bote comenzó a llenarse con los más hermosos pescados. Su éxito provocó la envidia de los otros pescadores quienes le conminaron a que entregara el secreto de su éxito. El joven se negó, y en la lucha que hubo entre ellos resultó muerto. Descubierta por los pescadores el tipo nuevo de anzuelo que usaba Urevaiaus, lo probaron y, cuando comprobaron su eficacia, reemplazaron definitivamente el anzuelo de piedra por el anzuelo de hueso.⁵⁰

Pienso que el beneficio logrado con el cambio de anzuelo tenía necesariamente un costo de carácter sacrificial: la muerte del joven que innovó en la tradición. Pues el anzuelo de piedra debió pertenecer a un entramado de creencias ligadas a un mito de origen, por lo que era preciso realizar un ritual de compensación: la muerte del innovador.

50 Thomson. Op. cit.

Parágrafo 13

En torno al mito

Aunque parezca extraño, puede acontecer que el etnógrafo, dadas ciertas circunstancias muy especiales, se encuentre o tenga la impresión de encontrarse frente a un mito. La antropóloga danesa Kirsten Hastrup⁵¹ hace un planteamiento sumamente interesante con respecto al material empírico, u objeto de la antropología como lo llama. Dice que éste es en gran parte aquello que el antropólogo lleva consigo de regreso a su escritorio en la universidad o en su casa. Agregando un axioma con el cual se está generalmente de acuerdo: “que si el trabajo de campo –o la etnografía – es el método de la disciplina para recoger la información de primera mano, la antropología vendría a ser el medio para llevarlo a casa.” Lo cual le plantea la siguiente pregunta: “¿Dónde está y qué cosa es la realidad si puede ser trasplantada de un contexto a un texto?” Su respuesta es sugerente: “que la distinción que hacemos entre lo real y lo irreal se disuelve cuando esto último se materializa. Pues lo irreal resulta empírico mediante la experiencia personal del antropólogo, y por supuesto del «creyente»”.

Su idea es que el antropólogo se encuentra entre dos exigencias: por un lado, la ciencia de manera intransigente le dice que debe suspender la mención de lo irreal en el informe, a menos que se establezca su calidad de tal. Y, por otro lado, la calidad de la descripción etnográfica depende de haber admiti-

⁵¹ Kirsten Hastrup, antropóloga danesa, doctorada en la Universidad de Oxford. Entre otras etnografías, realizó trabajos de campo en Islandia, en la década de los años de 1980.

do la verdad de lo irreal. A propósito de lo anterior, relata una experiencia que tuvo cuando se hallaba en una región de Islandia, sola, en una explanada, cuidando una oveja que se había extraviado: “desde ahí gozaba de una bellísima vista de las tierras bajas de la costa; (...) ligada a ese panorama que había aprendido a leer.” Vio que una niebla espesa bajaba, oscureciéndose el entorno. Dice haber sentido miedo, pero no un miedo común, sino un miedo “al lugar cultural, donde la otra realidad se experimenta y solamente se observa.” Esto es, no al lugar físico, natural, en donde se encuentra, sino al ambiente cultural que surge de los relatos que ha escuchado y sobre los que ha leído. Entonces, «ve» una figura incierta, a una distancia como para «sentir» que lo que tiene al frente es un hombre mítico del «pueblo escondido», el *huldrefolk*, y, según ella, este tipo de aparición corresponde a unos seres que se les aparece a las pastoras islandesas con el fin de seducirlas. La antropóloga reconoce que el *huldremenn* no la tocó, pero que, sin embargo, no tenía duda alguna de la materialización de lo irreal.⁵² Mucho se puede discutir sobre esta experiencia, pero lo que no se le puede negar a la autora, es que la pastora que era ella en ese momento “experimentó una realidad específica de las pastoras islandesas.”

Las preguntas que se hace K. Hastrup son similares a las que cualquier etnógrafo podría hacerse en una situación parecida: “¿Mi *huldremenn* es un hecho, o

52 Kirsten Hastrup publicó su experiencia en un documento “El desafío de lo irreal” el que proporcionó al prestigioso grupo danés de teatro experimental, el Odin Teatret, quien lo puso en escena y publicó. En: Tlabot, una coproducción del Centro Teatrale San Geminiano. Módena, Italia y el Nordisk un Teater Laboratorium. Holstebro. Dinamarca. Documento publicado en español y proporcionado al autor por el grupo danés en Santiago. Chile. 1988.

son simplemente hechos las historias del «pueblo escondido» que la gente está dispuesta a contarme? ¿Estos relatos deben ser clasificados como «realidad», como «creencia» o como «narrativa?»⁵³ No habría una respuesta unívoca a estas preguntas. Lo cierto es que la figura del *huldremenn* se ha ido definiendo en base a relatos tanto de primera como de segunda mano, a las lecturas hechas y a las experiencias personales en las montañas neblinosas de Islandia. Para ella, es condición necesaria el sumergirse en otro mundo para poder identificar los hechos etnográficos, para lo cual requiere haber compartido ese espacio cultural viviendo con sus informantes. Y si se logra una plena interiorización de los estándares culturales, no habría por qué resistirse a la seducción de la visita de un posible *huldremenn*, que para ella tendría una importancia primordial.

También K. Hastrup se pregunta cómo convertir una experiencia de terreno en un texto. Y habla de la conversión que sufre el etnógrafo al hacerlo, pues se transforma en antropólogo.⁵⁴ El problema que plantea la antropóloga tiene que ver con que la antropología adoptó como método a la etnografía, una disciplina que hunde sus orígenes en la antigüedad clásica. En algunos ambientes académicos se ha hablado de etnografía cuando se trata del trabajo de campo como método de la antropología, tal cual lo señalan Gregorio Rodríguez y Javier Gil: “La etnografía, es el medio metodológico por el cual el antropólogo obtiene de primera mano información sobre una unidad social determinada, grupo, localidad urbana o comunidad rural.”⁵⁵ Esto significa que

53 Op. cit.

54 Op. cit.

55 Rodríguez, Gregorio y Gil, Javier. 1996. Metodología de la

el antropólogo hace ambos papeles, que es a lo que se refiere K. Hastrup. Esto requeriría una fuerte formación en etnografía, lo que lamentablemente no sucede. Desde mi punto de vista debería respetarse a la etnografía como una disciplina particular, complementaria pero distinta a la antropología. Desconozco si en alguna universidad del mundo se forman etnógrafos profesionales.⁵⁶

Encuentro de gran interés las reflexiones anteriores de la antropóloga danesa, fundamentalmente porque me he encontrado en situaciones de naturaleza muy especial durante la realización de una etnografía, cuya descripción, por el carácter de la información recibida, he preferido utilizar la narrativa con un carácter más bien literario. No es excepcional que, en las zonas rurales, frente al enriquecimiento sorpresivo de alguien del pueblo, se le adjudique un pacto con el diablo. Única explicación que encuentran para un suceso que les produce celos y envidia. Lejos está en ellos pensar en un esfuerzo personal o en la suerte. Uno de estos casos, del que tuve un conocimiento cercano, fue evidente un ambiente enrarecido por las habladurías en torno a una familia, como asimismo las sucesivas muertes de sus miembros. El hecho de que pudiesen existir herederos y familiares no era conveniente explicitarse más allá de lo prudente.⁵⁷ En otro tipo de sucesos que son parte de la chismografía pueblerina, son las relaciones que se buscan y que se pueden darse entre

Investigación Cualitativa. Ediciones ALJIBE. Barcelona.

56 Recasens S., Andrés. 2018. "La etnografía. Explorando sus orígenes y su pertenencia." En: Revista chilena de antropología. Departamento de antropología. Universidad de Chile. Santiago.

57 Recasens Salvo, Andrés. 2003. "El pacto con el diablo" En: Pueblos de mar. Relatos etnográficos. Bravo y Allende editores. Santiago.

pescadores y mujeres que se encuentran vacacionando; sean ciertas o no, son parte del folklore que entretiene al pueblo durante las noches de invierno. Sobre un caso particular, tuve conocimiento de él mediante una especie de confesión de un joven pescador, con su manera de hablar entrecortada y repetitiva acentuada por el alcohol. También utilicé en este caso la narrativa literaria por prudencia, pues conocía a ambos personajes y de seguro existían herederos y parientes.⁵⁸

58 Recasens Salvo, Andrés. 2003. "El pescador enamorado".
En: Pueblos de mar. Relatos etnográficos. Bravo y Allende editores. Santiago.

Parágrafo 14

Formas de intervención por el antropólogo

Al etnógrafo se le pueden presentar situaciones que lo enfrentan a un dilema de carácter ético, cuando los resultados obtenidos en su trabajo de campo son utilizados para diseñar políticas, programas y proyectos con los que se interviene el medio ambiente de las comunidades o pueblos estudiados, y en cuyas resoluciones no participan ni el etnógrafo ni la comunidad. Si el etnógrafo advierte que se va a transformar de manera negativa el nicho ecológico de la comunidad, debe negarse a ser intermediario entre la agencia pública o privada y la comunidad que se le pide estudiar. De lo contrario, se convierte en una especie de “Caballo de Troya” bajo promesas engañosas tales como “conducir al progreso a la población”, o de “transferirles tecnología de punta”, o de “integrarlos a la sociedad”. Una cosa distinta es el apoyo que la propia comunidad ha solicitado con respecto a algunas necesidades o problemas que no ha podido resolver por sí misma. Pero la colaboración del etnógrafo no debería ir más allá de un «soplar velas», evitando tomar el timón de las acciones, aun cuando se lo requieran. A veces, sin embargo, las circunstancias nacidas desde lo local pueden presionar para que el etnógrafo haga una recomendación que estima es para el bien de la localidad, luego de haberla estudiado con detenimiento en conjunto con los miembros de ella. Pero siempre como una sugerencia.

Recuerdo que luego de un estudio realizado en Rapa Nui a comienzos de la década de los años 1980, en

una reunión con que dimos término al trabajo, y a la que invitamos a líderes de la población de Rapa Nui, principalmente jefes de las familias de la isla, tuve la ocasión de conversar con un líder religioso de gran influencia en esos años, Alberto Hotu, acerca de las dificultades que ellos tenían con las autoridades del gobierno militar (1981), una de las cuales había dispuesto, sin ningún resultado, que no se hablara la lengua rapa nui. Según supe por isleños, cuando ellos hablaban en su lengua ante el gobernador, éste se enojaba porque pensaba que estaban hablando mal de él, lo que en general era cierto. Ordenanza similar y con igual resultado negativo me tocó constatar en Barcelona (1966) cuando Franco dispuso que no se hablara la lengua catalana. En respuesta a lo que Alberto Hotu me comentaba, le sugerí lo siguiente: “No estoy seguro si hay registros de los antropólogos que han estudiado la isla acerca de la existencia de una especie de consejo de ancianos entre tus ancestros. Pero creo que podrías proponer a tu gente la formación de un consejo de jefes de familias, lo que concertaría las voluntades para apoyar las demandas que formulen a las autoridades representantes del gobierno militar. También les daría mayor fuerza que si lo hace un grupo familiar de manera aislada. Además, creo que así podrán defenderse mejor de las arbitrariedades.” Al poco tiempo de mi regreso al continente, leí en un periódico acerca de una demanda presentada a las autoridades de la isla, por un Consejo de Jefes de Familia de Rapa Nui.

En una ocasión distinta a la anterior, en el transcurso de una etnografía me vi enfrentado a circunstancias que sentí progresivamente envolventes, cuyo

relato trataré de resumir aquí.⁵⁹ Me encontraba en la localidad de Bucalemu. Los pescadores me plantearon que el alcalde de Paredones, comuna de la que dependía su pueblo, no los recibía ni atendía a sus demandas; en fin, que no los tomaba en cuenta. Estábamos a comienzos de los años de 1990 y aún seguían en sus cargos los alcaldes designados por el gobierno militar. Me preguntaron si yo los podía ayudar. Les respondí, prudentemente, que sí, pero dentro de mis posibilidades. Ellos organizaron una reunión a la que me invitaron. Me prometí mantenerme estrictamente en el rol de colaborador, evitando involucrarme de tal modo que los pescadores me percibieran como un conductor. Debo estar muy atento y sabiendo que debo improvisar, pues era la primera vez que me veía en una situación similar y reconociendo que no había tenido una preparación académica para dicha tarea. Luego de mucho hablar y discutir se concluyó que lo mejor sería organizar una “asamblea general” del pueblo para hacerse oír por la autoridad municipal. En esta etapa sentí que algo se estaba generando en el ambiente. Cuando un pueblo se encuentra en situaciones muy especiales o críticas, se produce una aceleración de las ideas y de las acciones, como si se echaran a rodar los acontecimientos sin tener muy claro de qué manera pueden terminar. Y éstos, a veces, arrastran no solo a los que los provocan, sino también a los que se encuentran junto a ellos; en este caso, a mí. La idea de una reunión general de la comunidad fue tomando cuerpo, quedando como lo más sustantivo, lo más medular, pues era lo que se debía hacer. Y, al rato, toda la gente hablaba de una u otra manera de esta reunión como algo que los involucraba y que los hacía importantes como pueblo.

59 Recasens 2003. Op. cit.

A poco andar, se hablaba de un “cabildo abierto” al que se debía invitar a todas las autoridades de la región, incluidos los senadores y los diputados. Se crearon comisiones para elaborar carteles con “ideas fuerza” tales como “Bucalemu se construye como comunidad”, o que en el cabildo abierto el pueblo hablaba y la autoridad escuchaba, y otras similares. Y los carteles se colocaron en otros pueblos y en la ciudad de Rancagua. Los hombres y las mujeres del pueblo se comprometieron en la organización del cabildo. Y así se hizo. Yo esperaba una asistencia que no sobrepasaría a la gente del pueblo. Pero el ambiente generado parecía haberse expandido por cerros y valles como si el viento se hubiese convertido en un mensajero entusiasta. La invitación señalaba el comienzo del cabildo al mediodía. La plaza estaba engalanada con banderas. Había llegado la hora y la gente estaba expectante e intranquila. Yo me encontraba esperando junto al presidente de la junta de vecinos. Dos pescadores llegaron corriendo hacia nosotros para informar que había llegado un auto con un senador, y me pidieron que yo fuera a recibirlo. Yo les hice presente que ellos eran los dueños de casa y los organizadores del cabildo, por lo cual eran ellos los que debían recibir a los invitados. Se trataba del senador Anselmo Sule. Lo invitaron a sentarse en la primera fila de las sillas dispuestas para los visitantes. No en el estrado que se había construido para que hablara el pueblo. En una seguidilla llegaron los dos diputados de la zona, otro senador, autoridades del gobierno regional, entre otros. La plaza desbordaba de gente. Y habló el pueblo expresando sus demandas: los niños, los jóvenes, las mujeres, los pescadores artesanales y los comerciantes. Fue, realmente, una bella experiencia para mí. Y un acontecimiento que se hizo his-

toria en el pueblo. Sin embargo, yo no esperaba que se alcanzaran resultados concretos. Pues los pescadores artesanales de Bucallemmu, de la región y del país entero han sido, eran y, de seguro, serían los invitados marginales a la gran mesa del mar, donde tienen los asientos principales, si no toda la mesa, la pesca industrial con el consentimiento de los gobiernos centrales.⁶⁰

60 Op. cit.

Parágrafo 15

Umberto Eco y la interpretación

Como una reacción a las múltiples interpretaciones que recibió su libro “El nombre de la rosa”, algunas de las cuales resultaron ser entusiastas pero arbitrarias, y otras desacordadas con el texto, Umberto Eco propuso con respecto a la interpretación una triangulación crítica que tomara en cuenta tanto la intención del autor, como la intención de la obra y la intención del lector. Porque, cualquiera que fuese el destino interpretativo que corra un texto en las manos de un lector, debe tenerse en cuenta que éste representa a solo una parte de un universo multifacético de intereses, intenciones y perspectivas culturales posibles y que, asimismo, posee competencias intelectuales que le son peculiares.⁶¹ Antes que nada, se debe aceptar la existencia de una intención del autor que vuelve a estar presente cada vez que alguien abre el libro para leerlo, y una intención de la obra que puede habersele escapado al propio autor, pues de alguna manera viene impregnada por el contexto histórico, económico, sociocultural y político en el cual fue escrita.

A la proposición de Umberto Eco, estimo que se debiera agregar la intención del intérprete que pone en escena una obra hecha o no para ser representada: teatro, ópera, ballet, o el mismo libro de Eco, que sufrió interpretaciones tanto del director de la película que se hizo del libro, como de los actores que dieron vida a los personajes de la obra. No sé si Eco estuvo de acuerdo con la manera en que los ac-

61 Eco, Umberto. 1997. Interpretación y sobreinterpretación. Cambridge University Press. (pp. 19-20).

tores dieron los personajes; sí algunos cumplieron a cabalidad con las expectativas que él tenía, o algunos lo decepcionaron. A veces, es a través del intérprete (actor, cineasta, cantante u otro) que el autor viene a reconocer y a comprender con mayor profundidad lo creado por él; o, mejor dicho, la forma que adopta lo creado en el acto de su objetivación puede alcanzar una forma no prevista, que el autor descubre emocionado al ver o escuchar su creación en manos de un intérprete que hace de su ejecución una obra de arte. Lo anterior, está magistralmente logrado en la película "Farinelli", el film de Gerard Corbiau. En ella, el cantante le ofrenda a Haendel una interpretación del aria "Lachia chi'o pianga" de su ópera Rinaldi. Y es tan bella, profunda y perfecta la interpretación del aria que el compositor, al tomar conciencia del mágico valor que adquiere su obra, siente un vértigo y se le ve entrar en algo luminoso que lo ahoga hasta el desmayo.

Parágrafo 16

Martin Buber y el “entre”

El etnógrafo, cada vez que logra entablar una conversación a profundidad con el Otro, no siempre está consciente del fenómeno que despierta y se hace presente. Martin Buber, filósofo fenomenólogo, postula que lo que singulariza al mundo humano es, por encima de todo, que en él ocurre algo entre ser y ser que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. Que el lenguaje no es más que su signo y su medio, y toda obra espiritual ha sido provocada por ese algo, que es lo que hace de un hombre un hombre. Las raíces de ese «algo» se hallan, cada vez que un ser busca a otro ser para comunicar con él en una esfera común a los dos, la que sobrepasa el campo propio de cada uno. Esta esfera que ya está plantada con la existencia del hombre como hombre, pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, el autor la denomina “la esfera del entre.” No se trata de una construcción, sino del lugar y soporte reales de las ocurrencias interhumanas que, de manera distinta a lo que sucede al nivel del alma individual y del mundo circundante, no muestra una continuidad sencilla, sino que vuelve a constituirse incesantemente al compás de los encuentros humanos. Para Buber, lo esencial no ocurre en uno o en el otro de los participantes, ni tampoco en un mundo neutral que abarca a los dos y a todas las demás cosas, sino, en el sentido más preciso, «entre» los dos, como pensando en una dimensión a la cual los dos tienen acceso; o, diría yo, una dimensión a la cual ambos podrían acceder, sumidos uno y otro en un ámbito que los enlaza.

Sin embargo, Buber advierte que en su proposición no cabe introducir motivos afectivos, puesto que en toda la nutrida escala en que se da el fenómeno, la situación dialógica es accesible solo ontológicamente. De aquello que, trascendiendo a ambos seres, se cierne entre los dos. En los momentos más poderosos de la dialógica, en los que, según el autor “la sima llama a la sima”, se pone en evidencia que no es lo individual ni lo social, sino algo diferente lo que traza el círculo en torno al acontecimiento. Dice que más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el “filo agudo” en el que el «yo» y el «tú» se encuentran, se halla el ámbito del «entre». Buber agrega que podremos acercarnos a la pregunta acerca de ¿qué es el hombre? si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo “estar-dos-en-recíproca-presencia”, se realiza y se reconoce cada vez que se produce el encuentro del Uno con el Otro.⁶²

No puedo menos que pensar el «entre» como algo que está latente, como una potencia que presiona para actualizarse, algo que se encuentra a la espera de que dos personas entren en relación. Algo similar a lo que produce la concepción de un ser humano. Estimo, al contrario de lo planteado por Buber, que sí es esencial la presencia de la empatía, que es la que enlaza y hace significativo el encuentro. De otro modo, son presencias gélidas, mónadas que circulan una frente a la otra sin notarse y por ello incapaces de constituir un «entre» de manera significativa. No me imagino qué tipo de «entre» podría surgir cuando los bandidos se encuentran para concertar una tregua y ambos pensando en traicionar al otro.

62 Buber, Martin. 1967. Op. cit.:146-151

En el habla común se dice que alguien “tiene química” con otra persona, en el sentido que se sienten mutuamente atraídas. Es una manera de referirse, tangencialmente, a las sustancias químicas secretadas por los seres vivos llamadas feromonas. Las motivaciones que producen este tipo de fenómeno pueden ser de carácter sexual o por razones de otra índole. Este fenómeno ha sido estudiado por científicos en hormigas, abejas, mariposas y otras especies animales y vegetales. Pero, con respecto a la especie humana, no hay muchos estudios y sí bastante controversia entre los que afirman que en dicha especie existe este fenómeno, y otros que refutan dicha afirmación. Esta reticencia podría deberse a cuestiones de carácter ético; entre otras, que el mercado haya hecho un festín con el fenómeno, convirtiéndolo en un negocio de aromas y perfumes para que las mujeres pudiesen provocar una mayor atracción en los hombres. Sin embargo, esto último produce un dilema: si estos productos del mercado tienen un real efecto, quiere decir que en el hombre existen receptores de feromonas para la atracción sexual, lo que le daría la razón a los que afirman que en la especie humana se da el fenómeno; o, por el contrario, el mercado se enreda en una estafa. No obstante lo anterior, debo reconocer una intuición que me lleva a pensar que el fenómeno del «entre» postulado por Buber, se produce debido a que en el ámbito afectivo que cobija a dos personas concurren las feromonas. Algo así como el encuentro de dos energías que se requiere para que el relámpago pueda cumplirse en un resplandor.

El fenómeno del «entre» es sentido de manera muy especial; pues, cuando éste se produce, se ge-

nera una energía empática que de alguna manera no solo sostiene la relación, sino que influye en el tono de las voces, en los gestos y en la conversación misma. Se crea una manera distinta de articular las palabras, igual con la conversación que se construye con partes de cada uno calzando de tal forma como si lo dicho perteneciera a ambos y que permanece lo que dura el encuentro. Pues no es algo que pertenezca esencialmente a uno o al otro de los interlocutores. Tal vez, la intensidad del sentido que portan las palabras hace que algo de lo dicho se incorpore a la memoria o, quizás, transforme algo que había en ésta. En una etnografía, en el momento en que me aproximó por primera vez a un mariscador que va caminando por la arena húmeda a orilla del mar, con el fin de entablar una conversación con él, la inicio tan libre de trabas, tan sin necesidad de información previa sobre cada uno de nosotros dos, como no sea lo evidente por sí mismo, que él es un mariscador como todos los que he ido conociendo en mi trabajo de campo, que va caminando hacia un roquerío donde se juntará con otros mariscadores para una actividad de extracción.; y yo, el que se aproxima a él, un otro generalizado que responde, en primera instancia, a la identificación de «gente de la ciudad» que no sabe nada sobre las cosas del mar y que se acerca a hacer preguntas sobre cosas que para él son obvias, pues las conoce y domina; y forman parte de su vida diaria y es lo que le proporciona el sustento para su familia. Esto es lo que se establece como base de cualquier encuentro transitorio y trivial, ligado nada más que por las buenas maneras y la forma hospitalaria, atenta del hombre rural con cualquier desconocido que se acerca a él y que demuestra buenas intenciones. Sin embargo,

debo hacer notar que se inicia con la experiencia del extranjero, pero mi actitud no es quedar en el papel del extraño, sino que debo traspasar la línea que nos distancia y transformarme en un prójimo, haciendo desaparecer al intruso. Para tal efecto, debo permanecer siempre atento a las oportunidades que se me van presentando para enlazar la díada. En este ritual de la interacción se produce una oscilación entre el instante fugaz que alcanza apenas para decirse una o dos palabras, o la charla, breve o no, pero sin sustancia; o también, que es lo que busco, la ruta que inicia el camino hacia una conversación a profundidad desde lo central de ambos, que amarre los primeros nudos por el significado y sentido que logra alcanzar, hasta terminar estructurando el ámbito en donde la díada pueda cobijarse y crecer amparada por el fenómeno del «entre».⁶³

En otra ocasión, dentro de un trabajo de campo en la localidad de Lo Valdivia, se me presentó la oportunidad de vivenciar el fenómeno de la identidad personal, como resultado de la relación establecida con una anciana a quien conocí y traté. En la hondura alcanzada en algunas conversaciones con ella, podría decirse que el «entre» postulado por Buber adquiriría una presencia real. Pude apreciar en ella algo que era producto de su individualidad, algo que la personalizaba y le pertenecía. Sus juicios sobre su vida y el pueblo que la vio nacer y envejecer, sus gestos, la postura de su cuerpo, las reflexiones sobre su trabajo, como también acerca de sus penas y alegrías. Ella exteriorizaba hacia mí, conscientemente, una dignidad de ser alguien singular en ese pueblo, cuya figura no era asimilable a ninguna

63 Recasens Salvo, Andrés. 2003. Op. cit.

otra. Y, al mismo tiempo el resto que la circundaba, mirado desde ella, era su fondo. Y desde esta su identidad personal fue generando vínculos desde los primeros años de su vida, en las que mantuvo diversas experiencias en sus interacciones con las cosas, personas y situaciones, tratando y participando con grupos e instituciones, como también en la exteriorización social de sus creencias religiosas. Es desde ella y con ellos, los otros, que va incorporándose hacia el mundo exterior, en alas de una identidad cultural, la cual reconstruye en su «interior» impregnándola de su identidad personal. La que se construye mediante enlaces de identidades personales, que transforman mundos singulares en un universo simbólico, junto a otros que se integran y comparten socialmente. Yo solo podría pretender que al conocer a doña Otilia había conocido una parte de la trama social del pueblo de Lo Valdivia, del que era una anciana vecina. Pero sí que al conocerla había podido rescatar la singularidad que ella representaba en dicha localidad.

Solo traeré aquí un pequeño fragmento de lo que fue su conversación: “Si ellos nos dicen algo, nosotros no le vamos a contestar.. Sí. Eso es así, pues”. Luego me mira a los ojos, un rato, como queriendo asegurarse que lo que me va a decir lo voy a entender: “Pero mire usted, lo que aquí existe es una cosa mal entendida. Si todos somos iguales. Y los ricos, la gente que es prudente y todo, aprecia al pobre. Porque no importa, porque la clase media existe en todo el mundo. Fue lo primero que nació. Bueno, que a ellos les existe un orgullo porque son ellos aquí no más los que tienen la plata.” Dejé pasar un tiempo antes de volver al pueblo de Lo Valdivia. Cuando volví me dijeron que Doña María Odilia había

muerto. Fue una bella experiencia con una bella persona.⁶⁴

Por su parte, el antropólogo Anthony Wallace plantea un tipo de encuentro social que es meramente instrumental y es la antítesis de lo postulado por Buber. Él la denomina “estructura equivalente” en la que no está la intención de un encuentro que permita establecer una relación que tenga algún sentido, además de lo instrumental. Generalmente, el que crea la situación no se compromete más allá de aquello que le interesa solucionar.⁶⁵ Un ejemplo de lo anterior podría ser cualquiera de las estructuras equivalentes que establecemos cotidianamente: nos acercamos a un kiosco de diarios, elegimos uno y dejamos las monedas correspondientes; en lo que respecta a la persona que está al interior del kiosco, como si no existiera. No se busca conocer del otro sobre sus problemas o sus alegrías. Basta articular las acciones preestablecidas para conseguir lo que se quiere de la situación, sin involucrarse en una relación. Lo mismo sucede cuando nos acercamos a alguien para obtener información sobre una dirección determinada y, una vez logrado el propósito, nos alejamos musitando un breve agradecimiento. A mi parecer, el «entre» postulado por Buber representaría el logro alcanzado por un etnógrafo bien entrenado y competente; mientras que la “estructura equivalente” propuesta por Wallace identificaría sin duda alguna al entrevistador o al que realiza una encuesta, pues la persona no interesa, sino el objetivo son las respuestas a las preguntas que figuran en el texto de la entrevista. Se puede decir que en la experiencia social de cualquier persona están

64 Op. cit

65 Wallace, Anthony. 1963. Cultura y Personalidad. Editorial Paidós. Buenos Aires.

ambos fenómenos: el «entre» y la “estructura equivalente”. Esta última se presentará de manera más frecuente en gran parte de las interacciones sociales; mientras que el «entre» ocurre en situaciones muy especiales.

Parágrafo 17

Acerca de la cognición

Con respecto a las capacidades cognitivas, Francisco Varela expresa que éstas se encuentran unidas de manera inseparable a una historia que es vivida, y parafraseando el poema de Machado, dice: “algo muy parecido a un camino que no existe, pero que se hace al andar.” La idea es de traer a un primer plano, creativamente, un mundo en que la única condición exigida es que constituya una acción efectiva. Y que ésta permita la continuidad de la integridad del sistema involucrado, y no de la resolución de problemas a través de representaciones. Busca resumir su planteamiento: “-¿Que es la cognición?” Y se responde: “-Una acción efectiva. Una historia de acoplamiento estructural que escenifica (genera) un mundo.” Se formula otra pregunta: “-¿Cómo funciona?” Y se responde: “-Mediante una red de elementos interconectados capaces de cambios estructurales que experimentan una historia ininterrumpida.” Y una última pregunta: “-¿Cómo puedo saber cuándo un sistema cognitivo está funcionando adecuadamente?” A lo que responde: “-Cuando se vuelve parte de un mundo de significados existente y continuo (en la ontogenia) o forma uno nuevo (en la filogenia).”

Una idea que surge de lo anterior es que la inteligencia no es la capacidad para resolver un problema, sino la capacidad de ingresar a un mundo compartido. Varela dice que la idea de compartir o no un mundo, tiene que ver con un agregado social que depende de lo ideológico más que de la necesidad vital del ser vivo: “quedó en evidencia que la

inteligencia más fundamental es la del bebé que adquiere el lenguaje a partir de elocuciones sueltas, y que es capaz de crear objetos significativos a partir de un mundo previamente inespecífico.” Porque en la medida en que nos desplazamos desde una visión abstracta a una visión plenamente materializada del conocimiento, los hechos y los valores se vuelven inseparables. Saber es evaluar a través de nuestro vivir, en una circularidad creativa. El núcleo del enfoque propuesto es que las unidades de conocimiento son de naturaleza eminentemente concreta, encarnada, incorporada, vivida. Este conocimiento concreto, su historicidad y su contexto, vale decir, su tradición y la comunidad en donde se encarna “no es un «ruido» que oscurece la pureza de un esquema que ha de ser captado en su verdadera esencia, una configuración abstracta, como tampoco es un paso hacia otra cosa: es cómo llegamos y dónde permanecemos.” Se trata de rescatar el papel de lo concreto, focalizando a escala apropiada la actividad cognitiva desarrollada en un espacio peculiar, que podemos llamar los portales del presente inmediato. Porque es en el presente inmediato que vive realmente lo concreto.⁶⁶ Pienso que lo que se vive realmente es lo que está al medio de lo que ya fue y de lo que aún no ha sido; ambos portales que me hacen recordar al poeta T. S. Eliot: “el hombre es memoria y deseos”. La memoria y el deseo son como dos bambalinas que se van moviendo a medida que voy actuando; la de atrás, va absorbiendo todo lo que hago y lo resume en decepciones y logros, y lo devuelve disimulado en semi olvidos, reminiscencias y recuerdos; y, la de adelante, es el repertorio en que se depositan mis sueños, anhelos, esperanzas e ilusiones con

66 Varela, F. Op. cit.

las cuales quisiera construir el drama que vivo en el momento en que vivo.

La idea que plantea Varela acerca de que siempre operamos en la inmediatez de una situación dada, nos remite al antropólogo alemán Erich Rothacker, quien se refiere a la experiencia vital que sufre el hombre como cualquier otro ser viviente, pues es un organismo en incesante interacción con su contrario, el mundo, al que refiere su actuar. De esta actividad frente al mundo, expresa el antropólogo, se van configurando sentimientos y estados de ánimo de los que resultan hechos y obras. Que la presión que el hombre recibe del mundo pone a prueba la elasticidad y alcance de su cultura; la que se ve confirmada en cada una de las situaciones sociales simples o complejas que debe enfrentar y resolver.⁶⁷

67 Rothacker, Erich. 1957 (1941). Problemas de Antropología Cultural. Un Fondo de Cultura Económica. México.

Parágrafo 18

En torno a la expresividad

El filósofo Félix Schwartzmann propone desde una antropología filosófica coadyuvar a la dilucidación tanto de la naturaleza como del sentido de la expresividad. Para él, la expresividad es tanto aquello que se manifiesta a causa de un estado interno singular, como aquello que se revela como un modo de ser personal. No habría una disociación entre la realidad existencial de una persona que se da a conocer a través de expresiones, y el modo de ser de ésta. De tal modo que “la existencia de la persona se revela como expresividad en cuanto no es la mediación de los signos sensibles lo que caracteriza a las expresiones, sino que son las expresiones como actualización de una realidad existencial, las que confieren sentido a esos signos.” Para Schwartzmann, la teoría de la expresión, al aspirar a un fundamento que oriente el estudio de las expresiones hacia su arraigo humano más profundo, se hace frontera con la antropología filosófica. La ampliación propuesta en la escala de observación no puede ser más enriquecedora para el trabajo del etnógrafo en terreno: las distintas formas de expresividad que actualizan los vínculos de la persona consigo misma, con el otro, con la naturaleza, con la cultura y con lo sobrenatural, deben ser distinguidas por el etnógrafo para ser comprendidas tanto en sus actualizaciones propias como en las implicaciones que en cada caso se deriven.

Insiste el filósofo que la búsqueda de la unidad antropológica que subyace a los fenómenos expresivos no aleja la atención de lo empírico, sino que,

por el contrario, lo que oscurece la real complejidad del fenómeno es el atenerse a la sola identificación de expresiones en función de una taxonomía. Señala el autor que cuando Wittgenstein comienza su obra póstuma, *Investigaciones Filosóficas*, con un pasaje de las *Confesiones de San Agustín* sobre el aprendizaje de la lengua, realiza un cambio filosófico impresionante. En el texto citado (I, 8, 13), San Agustín describe cómo aprendió el significado de las palabras interpretando rasgos expresivos de los movimientos del cuerpo de los otros, “que son como las palabras naturales de todas las gentes”. De esta manera, empezó a usar términos, viéndoles reflejar deseos y acciones. Así, contemplando el comportamiento ajeno y atendiendo a los propios anhelos, observando situaciones concretas en sí mismo, cuenta Agustín, se fue incorporando a la convivencia expresiva.⁶⁸

Por su parte, Goffman decía que la expresividad del individuo (y por tanto su capacidad de producir impresiones) involucran al parecer dos tipos radicalmente distintos de actividad significativa: la expresión que da y la expresión que emana de él. El primero incluye los símbolos verbales –o sustitutos de éstos– que confiesa usar y usa con el único propósito de transmitir la información que él y los otros atribuyen a estos símbolos. Esta es la comunicación en el sentido tradicional y limitado del término. El segundo comprende un amplio rango de acciones que los otros pueden tratar como idiosincráticas del actor, considerando probable que hayan sido realizadas por razones ajenas a la información transmitida de esta forma. El individuo, por supuesto, transmite intencionalmente información errónea

68 Schwartzmann, Félix. 1967. *Teoría de la expresión*.

Ediciones de la Universidad de Chile. Santiago. (pp. 4-57)

por medio de ambos tipos de comunicación; el primero involucra engaño, el segundo fingimiento. El ejercicio de algunos roles está acompañado de símbolos que por sí mismos sirven de identificación del rol (el uniforme en un militar, la sotana en un sacerdote, la banda presidencial, el delantal blanco y el estetoscopio en un médico). A veces algún impostor utiliza la fuerza significativa que tienen algunos símbolos para usurpar el ejercicio de un rol, sin tener que dar mayores demostraciones, ya que la gente se dice a sí misma: “si lleva esos símbolos tiene que ser lo que ellos representan.”⁶⁹

En consecuencia, es factible que en una situación de interacción social, se produzca una mutua indagación en el curso de la interlocución, en el sentido de un examen cuidadoso con respecto a lo que se dice y a la comunicación gestual que se acompaña. Esto no es frecuente en los encuentros de pareja o entre amigos que se conocen desde hace mucho tiempo, a menos que se den situaciones límites en las que haya lugar al recelo. Pero, podría decirse que consciente o inconscientemente, los interlocutores prestan atención al rostro del otro. Goffman ofrece un ejemplo de lo primero, cuando se refiere a una nativa que sirve comida familiar a un extraño, la que escuchará complacida las expresiones de aprobación del huésped sobre la comida; pero que, al mismo tiempo, estará atenta a la rapidez con que el visitante se lleva la comida a la boca, la avidez con que lo hace y el placer que demuestra al masticarla. Todos estos signos los busca en su huésped como verificación de los sentimientos que éste ha manifestado sobre la comida que le ha ofrecido.⁷⁰

69 Goffman, Erving. 1971. *La Presentación de la Persona en la Vida Cotidiana*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

70 Op. cit.

El ejemplo de Goffman me recuerda una imagen en un noticiario de la televisión, en la cual la Reina de Inglaterra visita un país africano, y en una ceremonia en la que hay danzas y tambores, se le ofrece un plato con comida de la cual ella prueba apenas un bocado, sin expresar ningún gesto que denotara asco o mal gusto, frente a sus anfitriones, pero tampoco ningún gesto de agrado como el que esperaba la citada nativa de su huésped. No debe de haber sucedido lo mismo con el personal de seguridad de la Reina que debió probar el alimento, pudiendo, en la intimidad, si lo ameritaba, hacer expresivas muestras de desagrado.

Estimo que tanto Schwartzmann como Goffman aportan a la tarea del etnógrafo cuando observa, escucha y conversa con el Otro, pues le permite describir los fenómenos expresivos desde su modo de aparecer, encontrando en ellos mismos, en el rostro, en la sonrisa, en la mirada, en la expresividad de las manos, lo que el otro le está comunicando. Especialmente, cuando descubre una asimetría entre la palabra y los signos expresivos, o cuando dichos signos revelan de mejor manera lo que las palabras dicen.

En un trabajo de campo me encontraba conversando con un pescador artesanal. Cultivo un silencio y, sin forzar nada, como una continuidad sobre lo que él me está contando, le pregunto: “¿Qué es el mar para ti?” Lo veo volverse hacia el mar y quedarse pensativo. Su expresión me dice que es la primera vez que se enfrenta a esta pregunta y su demora en contestarme presumo que se debe a que está ligando mi pregunta con todo lo que el mar ha significado para él. Me mira y me contesta: “¡El mar es lo

más lindo para mí!” Cuando me encontraba escribiendo mi experiencia del día, me di cuenta que, por sí sola, su respuesta la sentía como un esqueleto sin carne. Sobre todo la palabra “lindo”, la que en el mundo de donde yo venía carecía de todo valor y sentido “de tanto pasar por entre los dientes”. De modo que volví a rememorar la escena y, entonces, pude recordar su larga y penetrante mirada hacia el mar, para luego volverse ensoñadora; también el humedecimiento de sus ojos, la inflexión de la voz, la emoción que lo embargaba, todos signos que expresaban el real valor que tenía para él la palabra “lindo”. Era como un homenaje a algo muy amado.⁷¹

En otra ocasión, me encontraba en una cantina junto a un grupo de pescadores artesanales, con los cuales había participado en una faena de extracción de mariscos. Dos de ellos estaban muy borrachos y se tambaleaban con las frentes juntas sosteniendo sus cabezas. De pronto, uno le dice al amigo, hondamente, con todo el sentimiento posible de un compañero de mar a otro, de un camarada de buceo, de fiestas, de aventuras amorosas en pueblos vecinos: “¡Amigo, mi amigo lindo!” Era la expresión de un sentimiento que se ofrecía a flor de piel desde el corazón mismo. Y es el gesto el que me instruye sobre las palabras, y también la inflexión de la voz, esa ronquera que es ronquera de vino, de cigarrillos, pero más que nada de sentimiento, de afecto que solo ahí, en ese momento y solo en esa circunstancia se deja traslucir. Así, al asociar esto con lo anterior, descubro lo más cercanamente que me es posible, lo que ambos quisieron expresar con la palabra «lindo».⁷²

71 Recasens Salvo, Andrés. 2003. Op. cit.

72 Op. cit.

En mi conversación/observación con el Otro en su otredad, no debo dar nada por supuesto; por el contrario, debo estar muy atento y ser muy preciso en la observación. Saber que voy hacia él por caminos que me son desconocidos. Debo esforzarme en descifrar sus signos, decodificar la danza que ofrecen, configurados, su cuerpo, su rostro, su mirada, sus ojos y sus manos dentro del paisaje que lo implica y al que implica. Y lo que voy descubriendo me da una comprensión de él que tal vez nadie, ni él mismo, alcanza. A veces, las señales del Otro me llevan a una construcción equívoca; situación que puede deberse a mi intención de ver al Otro tal como creo que es, o como me he propuesto que sea. Entonces, tal vez no esté listo para el encuentro o, quizás, el exceso de información me tiene atado. Sin embargo, lo que me muestra o me esconde el Otro, lo que atisbo, descubro e intuyo en él, pasan a ser el negativo con el cual yo revelo al Otro; resultado que afectará mis juicios y actitudes con respecto a él. No hay un Otro que de buenas a primeras se me dé en plenitud; sino un Otro que se me va completando y que yo debo ir construyendo a medida que interactúo con él y pienso en él. A veces, en el primer encuentro puedo dejarme impresionar por algún rasgo, que por un efecto de halo se extiende a todo el Otro, perdiendo la visión de otras características que podrían resultar ser más pertinentes con respecto a lo que es él o lo que busco en él.

Parágrafo 19

La metáfora en el relato etnográfico

Al relato etnográfico se le ha reprochado, a veces, por recurrir a la metáfora. Sin embargo, es mediante su uso que pueden describirse características de la realidad que con el lenguaje común permanecerían ocultas. Las metáforas sacan a la luz la riqueza contenida en las cosas, poniéndolas de manifiesto como parte de sus atributos. En la vida cotidiana solemos encontrarnos con personas que gustan emplear la metáfora. Incluso la hemos visto usar en la política cuando no se quiere enfrentar un traspies y se oculta malamente con una metáfora. El lenguaje figurado, en buenas manos, es como el cincel en las manos de un buen escultor que se encuentra ante un bloque de mármol. En la literatura la metáfora puede hacer resaltar la belleza de la realidad o enmascarar su fealdad. En la ópera Andrea Chenier, de Giordano, un espía de Robespierre que es llamado como tal a manera de insulto, se defiende diciendo: “¿Espía? ¡No! Yo soy un observador del espíritu público.” En la narrativa filosófica o en la comunicación científica, no es ajeno recurrir a la metáfora. Basta encontrarla en el ‘gen egoísta’ de R. Dawkins, en el ‘río de Heráclito’, en el Leviatán de Hobbes, en la ‘tabula rasa’ de Locke, o en el ‘búho de Minerva’ de Hegel. Entre los antropólogos cabe destacar a Lévi-Strauss, quien nos da a conocer la polifonía con que lo reciben los hechos y sobre la necesidad que el etnógrafo elija entre los diferentes hilos, para que, desde el elegido, comience a tejer la trama que constituye la sociedad que estudia. Expresa así su confusión al comienzo del trabajo de campo realizado por él entre los Bororo: “¿En qué

orden describir impresiones profundas y confusas del que llega a una aldea indígena cuya civilización ha permanecido relativamente intacta?”. Y frente a una sociedad aún viviente y fiel a su tradición, dice: “El choque es tan fuerte que desconcierta: en esa madeja de mil colores, ¿cuál es el hilo que hay que seguir y desenredar?”⁷³ Interesante resulta la respuesta que da el filósofo Zenón de Elea (490-430 a.C.) cuando se le pregunta qué es para él un amigo: “Un Otro Yo.”

Sin ir más lejos, la aprehensión de la realidad del mundo de la vida cotidiana en nuestra ruralidad está sembrada de metáforas. Recuerdo una metáfora con la que un campesino de la comuna de San Vicente Tagua Tagua, sexta región, se refería a la impresión que le produjo la introducción de la máquina en el trabajo agrícola, de esta manera: “Estábamos trabajando en Cuchipuy, lejos, estábamos quebrando maíz y entonces llegaron tres máquinas. Les quitó la pega «al tiro» [dejó de inmediato cesantes a los trabajadores] ¡Si tres máquinas hacían el trabajo de 50 hombres!... ¡Esa cuestión fue una «cortadera de brazos!»⁷⁴. Las últimas palabras del campesino me sugirieron, fugazmente, una máquina a vapor que, resoplando como un enorme animal, iba cortando brazos en vez de maíces. Recuerdo también que en Rapa Nui los nativos decían: moa toke he tangata [“pollo robado es el hombre”] para indicar que una vez que llevaba a cabo su matrimonio, el hombre

73 Lévi-Strauss, Claude. 1970. *Tristes Trópicos*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Buenos Aires. (p..205)

74 Trabajo de campo en la comuna de San Vicente de Tagua Tagua. Grabación hecha por los alumnos E. De Val y H. Salinas, octubre de 1994. Cátedra de Antropología del Prof. Andrés Recasens Salvo. Segundo semestre de 1994. Universidad de Chile.

era llevado de su hogar al hogar de la familia de la mujer. Otro ejemplo, es la hermosa imagen con que un niño de nuestra ruralidad da a conocer lo que piensa acerca del paraíso; lo escribió así: “Pienso que la alma se va al cielo y se vuelve viento y por eso a biento eso es lo que yo creo.” (Sic) [Pienso que el alma se va al cielo y se vuelve viento; y por eso hay viento. Eso es lo que yo creo.]⁷⁵

75 Niño de 10 años, estudiante de 5° básico en la escuela del pueblito rural de Troyo, en la zona de Lonquimay, 9ª región. Trabajo de campo realizado por los alumnos Gonzalez, Latorre, Fuentes y Garrido. Cátedra de Antropología del Prof. Andrés Recasens Salvo. Segundo semestre de 1999- Universidad de Chile.

Parágrafo 20

Etnografía de un grupo en acción

El etnógrafo, se podría decir, de alguna manera hace de partera de un Otro al que hace parir su adentro profundo, el que fue construyendo en una otredad que se le fue abriendo a medida de su participación en lugares y en tiempos diferentes. Y esta idea nos conduce a Sócrates, quien decía que su método –la mayéutica– consistía en ayudar a engendrar los pensamientos en el alma de su interlocutor, tal como hacen las comadronas al ayudar al nacimiento de un ser. Decía que “es a través del diálogo que él se convierte en un comadrón de ideas, al hacer parir a los hombres.”⁷⁶ Es una hermosa imagen para representar lo que tratan de hacer los etnógrafos, pues el ámbito creado mediante una atmósfera de empatía en el que cobijo al Otro y que yo habito con él, se genera y mantiene por una conversación a profundidad y los silencios que la reemplazan con su particular forma de enlace que es camino abierto para que el Otro se explaye. Sin embargo, habría que tener cuidado en no caer en la tentación de Sócrates, que de pronto es partero y parturienta al mismo tiempo. En el etnógrafo esta ambivalencia puede que se de en tiempos distintos: es partero cuando está en terreno, y es parturienta cuando da a luz su relato.

En la experiencia del etnógrafo en terreno, éste no siempre focaliza su atención en un Otro u otros determinados, sino que se encuentra frente a eventos que requieren una mirada global, una percepción comprensiva integral, la que incluye personajes, vo-

76 Platón. 1960. Op. cit.

ces, relaciones, cosas y situaciones en una cromática simultaneidad. El etnógrafo necesita, entonces, abrirse intuitivamente al fenómeno y capturar su esencia. Difícil tarea porque, además, la realidad vista se siente como un mosaico vibrante, pero se piensa y se describe en palabras. Se siente y se tiene la impresión del fenómeno en su globalidad, pero se entrega desgajado en hechos y personas colocados en fila uno detrás del otro, mediante palabras y oraciones, frases y capítulos. Ahí no está la experiencia vivida; está más bien empobrecida. En una investigación sobre las barras bravas del fútbol me sentí presionado a componer un relato sobre lo que había observado casi inmerso en el “pozo”, llamado así por la “barra brava” que se ubicaba en ese lugar de las galerías del estadio de fútbol. Me sentí inundado por oleadas de gritos y cantos, y envuelto por movimientos que escenificaban rituales de un oratorio pagano. Me sentí sumergido en un campo intersubjetivo de insospechada fuerza y emotividad, de una agitación continua de fervientes devotos. Después intenté relatarlo mediante pinceladas simultáneas, multivalentes y multifacéticas. A pesar del esfuerzo realizado, pienso que apenas pude acercarme al fenómeno integral. Pues, lo que exige este tipo de eventos, es que uno se integre en ellos plenamente, abierto a los sentidos y emociones que le son comunicados. Sin embargo, al ser volcada esta rica experiencia en un texto, siempre se descubre lo incompleta y gris en su linealidad.⁷⁷

Después de esta experiencia, sentí la necesidad de reflexionar sobre el fenómeno para prepararme mejor si me encontraba en una situación similar.

77 Recasens Salvo, Andrés. 1999. “Etnografía de una barra en acción.” En: Las barras bravas. Bravo y Allende editores. Santiago

Pensé en lo que tendría que haber hecho si hubiese tenido que relatar una carrera de caballos, en un club hípico lleno de público y apostadores, envuelto por una atmósfera vibrante. Entonces, me sentí montado en unos de los caballos y tuve la sensación de estar corriendo junto a los jinetes, oí sus gritos y sus cábalas, sentí los latigazos al lado de mi cuerpo, olí el sudor de los caballos, escuché el clamor de los apostadores que urgían a sus favoritos agitando como si fuesen banderas los boletos de sus apuestas, veía la tierra deslizándose bajo un torrente de cascos al galope, sentí que golpeaba mi cara una lluvia de terrones; y, en medio de un torrente de jinetes de coloridas sedas, oí a las fustas que hacían brotar espuma caliente de los belfos temblorosos. Necesariamente este tipo de eventos solo se pueden describir, a mi modo de ver, solo recurriendo a un relato literario en el que no esté ausente la síntesis poética.

Debo estar atento en el observar, escuchar, conversar y participar, para detectar los filtros que deforman la conversación, aunque ésta se haya logrado de manera profunda. Está claro que lo que observo, y también lo que transmito al Otro, no solo está filtrado en mi adentro, sino que sale filtrado desde mi adentro hacia el afuera, impregnado por mis preconceptos, mis ideas acerca del bien y del mal, de lo bello y de lo feo, de lo deseable y de lo indeseable, de lo atractivo y de lo repulsivo, además de mi propia capacidad sensorial e intelectual para observar determinadas cosas, y del tipo y calidad del entrenamiento que ello implica. Pero no es menos cierto que lo que me llega del Otro también viene filtrado desde el adentro de él. Lo que me dice me llega ya con prejuicios desde su adentro hacia mí. Aquellas

cosas predilectas para él son resaltadas mediante un especial tono en la voz, como asimismo en los adjetivos que utiliza para adornarlas, y aquellas cosas que no merecen su atención me llegan apenas balbuceadas, desnudas de elogios, casi inaudibles para mí; y están también esas otras, las estigmatizadas. Y si algo de lo último me interesa, tendré que darme maña para desentrañar lo oculto. Y lo que no es menos importante de tener en cuenta, es que aquello que ya viene filtrado del afuera, en mi adentro se harnea, mezcla y procesa en mis propias tintas, antes de salir para el afuera en la forma de un relato. Sin embargo, a pesar del esfuerzo del etnógrafo o por aminorar el efecto que producen los filtros, algunos de ellos no se pueden apartar, pues se han hecho carne en lo más hondo e insondable del sí mismo, de donde surgen las ideas y las palabras que utilizo.⁷⁸

No obstante, casi siempre he podido intuir cuando yo y el Otro hemos podido estabilizar una relación, que ha llegado a ser esencial al permitirnos construir conversaciones a profundidad sobre temas que nos interesan a ambos: a mí, saber sobre él y su Otredad y comprenderlos, y a él, hablar sobre lo que hace y vive, o habitar del pasado al traerlo donde está ahora, conmigo, recordándolo. Es enriquecedora la experiencia de ayudar al Otro a que se vuelva hacia sí mismo, tendiendo redes a sus recuerdos, y que en cada remembranza se sienta motivado a abrirse hacia mí. Y el haber estabilizado la relación en un ámbito de confianza impide que cruce por nuestro camino la sombra de una duda sobre la honestidad con que estamos actuando. Lo único que puede preocuparnos es que el recuerdo

78 Recasens Salvo, Andrés. 2003. Op. cit.

rescatado por el Otro pueda no reflejar todo lo que sucedió realmente. Porque, bueno, una historia no es la misma cosa cuando se recuerda, que cuando se perfilaban por primera vez sus trazos.

Parágrafo 21

El carácter de la relación con el otro

Existe una distinción, a la vez que un vínculo, entre el afecto y la empatía dice Francisco Varela, pues son elementos esenciales en el establecimiento de la intersubjetividad. El primero es “una dinámica pre-reflexiva de autoconstitución del self, un autoafecto en sentido literal”. Tiene un carácter primordial, en el sentido de que “yo soy afectado o conmovido antes de que surja un Yo que conoce.” El hecho primordial o pre verbal del afecto, expresa el autor, lo vuelve inseparable de la presencia de los otros, y su comprensión requiere centrarse en los correlatos corporales del afecto: las conductas externas y lo sentido directamente, como parte de nuestro cuerpo vivido: “Este aspecto de nuestro cuerpo vivido desempeña un papel decisivo en la forma en que aprehendo al Otro, no como una cosa, sino como otra subjetividad semejante a la mía, un alter ego.” Para Varela, el cuerpo del Otro le permite establecer un vínculo con él como organismo semejante al de él, al que percibe “como presencia encarnada, lugar y medio de un campo experiencial.” Señala, entonces, a esta doble dimensión del cuerpo “como un aspecto esencial de la empatía, el camino real para acceder a la vida social consciente, más allá de la simple interacción, como íter subjetividad fundamental.”⁷⁹

Si la intuición hace posible la llegada hasta el objeto, cuando se trata del sujeto, hace falta una actitud y una intención en un trasfondo de afectividad para que se inicie desde ambos, el etnógrafo y el Otro,

79 Varela, Francisco. Op cit.

un viaje hacia la relación ofrecida; y aquí interviene la empatía. Es mediante una relación empática que se puede construir una base para que se desarrolle una díada ligada por la confianza alcanzada. No se trata de solo comprender al Otro, sino de crear un ámbito de mutua comprensión, y ésta no se logra por el mero interés del etnógrafo, sino que requiere que ambos interlocutores confluyan hacia un ámbito construido y habitado por experiencias vividas intersubjetivamente.

Pero, aunque en ocasiones excepcionales, no siempre se da una relación abierta, sin tropiezos; pues de pronto quedo alerta cuando un Otro se aproxima de soslayo, con ojos que se quedan en la oscuridad, desviados, sin darse, y uno sabe que la palabra vendrá oblicua tal como viene la mirada. Que no deberé atender a ella propiamente, pues no viene del corazón sino directo de la mente a la lengua, ambas frías, y si hay una sonrisa en un énfasis, hay que tomarla como el pozo sobre el cual se ponen hierbas para que el animal caiga entrampado. La falsedad puede venir por causa de la costumbre o por hacerme caer a mí, como etnógrafo extraviado en una conversación que nunca debió darse. Nada más que mirar ese desvío de la mirada, esa desarmonía en la postura del cuerpo que delata la intranquilidad de aquel que no se encuentra en paz, sino que, por el contrario, está al acecho. Entonces, sin premura, sin quiebre alguno para no dar pábulo a malentendidos, a recriminaciones, hay que alegar una urgencia y salir de ahí, rápido, pero no huyendo.⁸⁰

Desde la hondura del pasado podríamos escuchar a Empédocles (495-444 a.C.) cuando enseñaba que

80 Recasens S. A. 2003, Op. cit: 56.

dos principios gobernaban los sucesos en la vida del universo y en la vida de la mente, y que esos principios estaban continuamente en guerra entre ellos: amor y lucha, fuerzas éstas que concebía como “fuerzas naturales que operaban como instintos y de ningún modo inteligencias con un propósito consciente”; el amor que tiende a aglomerar las partículas primarias de los cuatro elementos en una unidad simple, y la lucha que busca disolver todas estas fusiones y separar las partículas primitivas de los elementos. El filósofo pensaba que el proceso del Universo era una alternancia continua e incesante de períodos, en la cual una u otra de las fuerzas obtenía la supremacía llevando a cabo sus propósitos y dominando el Universo, para que después la contraria, antes vencida, siguiera el mismo destino.⁸¹

81 Freud, Sigmund. 1973. “Análisis terminable e interminable”. En: Introducción al Narcisismo y otros Ensayos. Alianza Editorial. Madrid.

Parágrafo 22

El otro del sí mismo y de la relación

En una etnografía es necesario conocer del Otro en su otredad, cuáles son sus maneras de pensar y de ver, de hacer y de objetivarse en su mundo, con el cual y en el cual tiene una experiencia única que nadie puede repetir de la misma manera, pero que se articula socialmente. Así, siempre que escribo un relato etnográfico, estoy refiriéndolo a personas particulares que me han hablado de esto y de aquello, y no a la gente en general; a menos que se trate de descripciones de actividades sociales como aquello de que “casi todos van a misa los días domingo” o “los matrimonios se llevan a efecto de tal o cual manera”. Pero no la forma en que cada uno participa (en lo íntimo) en el ritual y el significado que tiene hacer determinada cosa. Esa es la realidad de cada uno y que no es posible generalizar, a menos que se haga por algún tipo de compromiso o por comodidad.

Puede que el cansancio debido a una continua y larga atención haga que se desvanezca la relación que había alcanzado con un Otro. Entonces, la díada se diluye, él se angustia y yo divago. Me doy cuenta y trato de retomar la conversación. Pero él ha vuelto a su tarea que yo había interrumpido. Y mientras observo lo que está haciendo, pienso que tengo frente a mí a un Otro tal cual se estima que es él, pero también a un Otro tal como se ofrece buscando responder a unas expectativas que él piensa que yo tengo respecto a él, y a un Otro “en sí” que no aflora ni para él ni para mí. Y pienso que yo frente a él puedo sufrir las mismas transformaciones según la forma

en que él me perciba. Este deambular de mis pensamientos dura solo algunos segundos. Y enseguida recupero la díada y vuelvo a estar atento, interesado, vinculado al Otro, sin que lo note pues esa es la idea, no perturbarlo con una ansiedad explícita. Los Otros que transitan cerca de nosotros, o más lejos, desatendidos, se vuelven opacos, grises, hasta que una circunstancia cualquiera los vuelve, a uno u otro, de perfiles nítidos frente a mí, en una fuente de relatos que conforman una historia. El Otro con el cual estoy construyendo una conversación a profundidad, de pronto toma el timón y me lleva a una realidad cualquiera de su mundo, fuera del mundo que yo exploro, pero siempre fascinante, pues me abre la puerta hacia nuevas y enriquecedoras facetas de su mundo. Recuerdos que iban conformando una historia que, tal vez, ha traído por primera vez a un presente.

Parágrafo 23

El problemático rol de la mujer

En los meses de mayo y junio del año 2018 los movimientos feministas de Chile y de Europa organizaron marchas por las avenidas principales de las ciudades, con la finalidad de reclamar los derechos de la mujer a participar activamente en todas las actividades políticas, económicas y sociales a las cuales acceden hoy en día de manera restringida, cuando no están ausentes.

En otra parte, hacía presente la necesidad de conceder a la diversidad, a la diferencia, ser la única forma de enriquecer aquello que se denomina naturaleza humana. Como asimismo hacía presente que aun cuando algunas expresiones culturales parezcan bizarras y ajenas, eran merecedoras de una comprensión y respeto. Sin embargo, hacía notar que aquellas sociedades en las cuales se atentaba en contra de los derechos humanos de las personas y, especialmente, sobre la salud y la dignidad de la mujer, no deberían estar incluidas en dichos merecimientos. Me refería de manera especial a la ablación genital femenina. Según antecedentes de los organismos internacionales, en más de 15 países se practica ese tipo de mutilación, alcanzando a alrededor de 84 millones el número de las mujeres afectadas.⁸²

Estimo que es pertinente proponer para la situación mencionada una categoría de análisis sobre la cual

82 Recasens Salvo, Andrés. 2015. Reflexiones sobre sistemas políticos complejos y patógenos. (una antropología social). Capítulo III “Antropología y violencia.” Bravo y Allende editores. Santiago.

conceptualizaron y teorizaron los antropólogos sociales que podríamos llamar clásicos, pero que en nuestro medio parece estar olvidada. Se trata del concepto de rol. Se reconoce el hecho de que todas las sociedades se estructuran en torno a actividades que dan lugar a instituciones, organizaciones y grupos. Y todas estas actividades están definidas en sus objetivos y en las formas de llevarlos a cabo.

El antropólogo social Siegfried F. Nadel definió el concepto de rol como el comportamiento socialmente relevante que es siempre intencional; es, repetitivo, recurrente y tiene cierto grado de frecuencia. Manifiesta, además, que un rol determinado, en una situación de interacción social, representa para otros actores situados en sus respectivos roles un conjunto de datos que pueden identificar, estimar y sobre los cuales pueden orientar sus propias acciones intencionales. El concepto de rol para el autor se refiere esencialmente a una conformidad normativa, en el sentido que los atributos reconocidos que se encuentran presentes en los individuos portadores de un rol, se suponen como consecuencia de las leyes de la sociedad o implican a éstas de un modo u otro. Más precisamente, expresa Nadel, que los individuos suponen –y la sociedad espera de todos ellos lo mismo– que los demás presentarán esos atributos (de un modo consciente e intencional) como derechos y obligaciones, títulos o responsabilidades que les han sido asignados.

Colocados en los dos extremos de una relación social, implican derechos y obligaciones entre ambos. El derecho de uno determina la obligación del otro, pues las actitudes del uno condicionan las respuestas del otro; sobre todo, en el caso de

los roles complementarios de alta definición o alta especificidad, como sucede con los roles sujetos al protocolo diplomático. Mientras que los roles de profesor-alumno, médico-paciente, esposo-esposa, padre-hijo, serían roles complementarios de menor estructuración de los mutuos comportamientos, y se sujetan a obligaciones y derechos que tienen una amplia configuración; esto es, tienen una baja definición o una baja especificidad.⁸³

De lo anterior, se puede deducir que los roles que se desempeñan al interior de la familia pueden estar sujetos a una baja especificidad normativa y pertenecer a una categoría que se ha dado en llamar “cuasi-rol”. Esta condición es general para todos los miembros de una familia. En la definición de estos “cuasi-roles” influye la tradición, si corresponde a sociedades tribales o de carácter rural; y de la tradición familiar cuando se trata de sociedades urbanas heterogéneas. En general, lo que ha primado es un rol femenino que se desempeña hacia dentro de la familia, en el ámbito del hogar, y un rol masculino que se desempeña en la sociedad a través de instituciones y organizaciones en las que ejerce un papel determinado. Esto no deja de sugerirme una comparación con lo que sucedía en la prehistoria: la mujer se encargaba de las labores domésticas, mientras que el hombre salía al mundo a cazar, a buscar el sustento; y cuando se avecinaba un grupo extraño defendía a los suyos a punta de lanza. Esta forma primitiva de estructurar los roles del hombre y de la mujer ha sido el fundamento de la organización en sociedades posteriores, cada vez más subyacente. Pero no hay que olvidar que la humanidad ha entrado al tercer milenio, el

83 Nadel, Siegfried F. 1966. Teoría de la Estructura Social.

Ediciones Guadarrama. Madrid.

cual fue proclamado como el inicio de la era del conocimiento, de la libertad y de la equidad para todos y cada uno de los seres humanos.

El problema radica en que la mujer puede estar desempeñando solamente el “cuasi-rol” familiar, y que, además, la situación a veces de subordinación impregna cualquiera otra actividad que desempeñe fuera del hogar. Mientras que el hombre puede desempeñar muchos roles, algunos de los cuales pueden ser roles de una alta especificidad normativa y de una alta definición.

No hay duda de que es necesario buscar soluciones. No se trata de ser reactivos, porque conduce a la improvisación y a propuestas no maduras suficientemente. Pero tampoco se trata de crear comisiones con el único objetivo de aplazar las decisiones requeridas, producir cansancio, frustración y el abandono de las tareas. Se trata de reunirse para dialogar y llegar a un análisis profundo de la situación, colocándose metas cortas con conclusiones precisas y factibles para esta hora, y crear vías para alcanzar metas de mayor alcance, en donde las personas puedan visualizar avances concretos.

Es preciso primero reconocer que las posiciones de poder alcanzadas por los hombres en la sociedad no siempre responden a méritos personales y que, a veces, se obtienen por la vía de la política, de las relaciones de amistad o de parentesco. Y así mismo, hay que reconocer que ha habido obstáculos para la mujer cuando busca legítimamente obtener posiciones de liderazgo tanto en la política como dentro de algunas instituciones u organizaciones públicas o privadas. Que no ha habido, ciertamente,

una equidad en las oportunidades para la mujer. Y que esta igualdad de oportunidades, las más de las veces, se ve limitada por una historia pasada.

Se dice que los hombres son más aptos para determinadas ciencias, mientras que las mujeres no lo son. Nadie podría aceptar esta especie de determinismo de género. Pues hay hombres que no solo no son aptos para las ciencias, sino que también no tienen ninguna vocación para ellas. Lo que ha habido, más antes que ahora, es una disposición cultural para que las mujeres se orienten hacia las pedagogías u otras carreras de las humanidades. Y, por la misma razón, hay hombres que piensan que eso debe ser así, como también hay mujeres que piensan de esa misma manera. Pero esto solo tiene que ver con nuestro folklore un tanto machista que no tiene deseos de compartir el mundo con la mujer.

En algunas oportunidades, se ha planteado desde la política la idea de crear cuotas para la mujer en algunas estructuras de la sociedad. Eso tiene sentido como una reparación en algunos organismos en que las exigencias de formación son básicas, como en el parlamento. Sin embargo, esto no es prudente en actividades que necesitan una alta calificación profesional donde es conveniente el concurso. Pienso que más que crear cuotas por género, es preferible establecer órganos idóneos encargados de fijar reglas claras, honestas y equitativas para elegir a las personas que han concursado a determinadas posiciones. Y establecer un Consejo al que puedan apelar las personas que concursaron y se sientan perjudicadas por las decisiones que se adoptaron. Con respecto a este tipo de concursos, cabe reconocer el notable número de mujeres que han alcanza-

do altos grados de perfeccionamiento profesional, tanto en las ciencias como en las humanidades, lo que las califica y, a veces, las ha calificado para obtener cargos de relevancia en la sociedad.

Pienso que se debería comenzar, entre otras posibles, con las siguientes medidas: que todo cargo público o privado esté sujeto a una comisión idónea, honesta y equitativa para realizar los concursos que deben ser obligatorios. De modo que las mujeres que se estimen calificadas para un cargo puedan concursar en igualdad de condiciones que los hombres. Y dos, que el Ministerio de Educación establezca normas que aseguren en los niveles básico, medio y superior una formación y orientación equitativa tanto para mujeres como para hombres, a fin de que puedan encontrar su vocación. No es moralmente aceptable seguir la costumbre de elegir a dedo los nombramientos para favorecer a parientes y amigos o a los que militen en algún partido político determinado. En estas circunstancias casi siempre se trata de corrupción.

Una cuestión que considero de la mayor importancia es la de revisar la condición de cuasi-roles de los derechos y obligaciones tanto de hombres como de mujeres al interior de la familia. Encuentro irracional que la unidad social básica que sustenta el desarrollo y destino de toda sociedad carezca de una mayor y más adecuada especificidad de los roles. Su baja definición, entre otros males, ha ido generando a lo largo del tiempo un deterioro en la continuidad del patrimonio cultural de la sociedad. Hablo del patrimonio no solo en el sentido material sino, esencialmente, de los valores, normas, usos y costumbres que resguardan la convivencia

entre las personas y entre las instituciones, como asimismo, de los cambios que se propongan y que se convengan dentro del ejercicio de la democracia. Cualquiera definición que se proponga sobre los roles del hombre o de la mujer en la familia, se debe tener una preocupación responsable por la crianza y formación que debieron tener y deben tener las nuevas generaciones. Si ambos padres trabajan por razones económicas o porque ambos sienten el derecho a salir al mundo, debe legislarse sobre la situación de esos niños. Rescatando lo postulado en la antigüedad clásica de que el hombre y la mujer son un ser original, único e irrepetible; y rescatando de la sabiduría de la India aquello de que cada ser que nace trae un mundo por hacer, debiera obligarnos a reflexionar sobre los millones de mundos que han sido abortados por el abandono, la pobreza y la irresponsabilidad social. Los niños no pueden dejarse en manos inexpertas. Como tampoco frente a un televisor para que se queden quietos. La obligación del Estado es proveer de un remplazo a la crianza y formación que no pueden dar los padres. Pero asegurándose de que se trata de instituciones en donde los niños estén resguardados de cualquier tipo de abuso, maltrato, descuido o abandono. Además de que estén asistidos por profesionales calificados. Cuando el Estado invierte en el niño, está asegurando un futuro desarrollo tanto para él como para la sociedad futura.

Finalmente, estimo muy necesario dejar de lado la común y reiterada reticencia por parte del sector público a la colaboración de las universidades, en donde existen académicos del más alto nivel, los que podrían aconsejar en la solución del problema que aquí nos ha ocupado, como de muchos otros.

Parágrafo 24 Acerca del Sida (VIH)

Dos investigadoras pertenecientes a distintas disciplinas y con diferentes objetivos, y métodos, comunicaron sobre el estado de las investigaciones que estaban realizando. Una de ellas, la doctora Beatrice Hahn, de la Universidad de Alabama, quien lideraba un equipo de científicos; y, la otra, Karmele Llano, una veterinaria española y primatóloga. Ambas comunicaciones fueron recogidas por la prensa de mi país en el mes de mayo de 2006; la primera el día 26 y la segunda el día 14. La primera investigaba sobre el VIH y, la segunda, es una conocida activista en el salvamento de primates. Estimo que dichas investigadoras no se han conocido ni leído los informes citados porque, de haber sido así, se habría sabido por el impacto que habría producido la segunda en la investigación de la primera. Fundado en esta presunción, es que me he propuesto juntar a ambas en este parágrafo⁸⁴.

La Dra. Hahn y su equipo de científicos descubrieron rastros del virus de inmunodeficiencia en chimpancés, al sur de Camerún. Considerando que los chimpancés forman comunidades que se dispersan geográficamente, los investigadores decidieron seguir a cada uno de los grupos, logrando analizar restos fecales frescos de 1.300 chimpancés en estado salvaje. Se optó por esta estrategia para no atrapar especímenes de un grupo ya afectado por el riesgo de extinción. Se obtuvo como resultado que en algunos de los grupos el 35% de los individuos

84 Diario la Tercera. Viernes 26 de mayo de 2006 (p. 27); y Diario Las Últimas Noticias. 14 de mayo de 2006 (p. 15), respectivamente.

estaba infectado con el virus. Con las muestras, los expertos realizaron análisis genéticos que registraron las semejanzas entre el virus que afecta a los especímenes en cautiverio y el que estaba presente en las especies en su estado salvaje, descubriendo que tienen el mismo origen. Además, se pudo comprobar que la estructura genética del virus era similar al de la variante más conocida del virus de inmunodeficiencia en humanos.

La veterinaria Karmele Llano se dedica al salvamento de orangutanes, cuyo hábitat natural se encuentra en Sumatra y Borneo. Ella asegura que el uso de estos animales en burdeles es una práctica extendida no solo en Borneo, sino también en Tailandia. Lo mismo sucede con chimpancés. Karmele manifiesta que “sabemos que en Tailandia es frecuente que los burdeles utilicen hembras de orangután como diversión sexual para los clientes”. Asegura que los individuos que se rescatan son llevados al Centro de Rehabilitación de Nyaru Menteng.

Karmele hace una sobrecogedora y patética revelación sobre el rescate que hizo de un chimpancé hembra, la que era utilizada para prácticas sexuales de clientes de un burdel. La encontró encadenada a una cama para que así los clientes pudieran abusar de ella a como diera lugar. Estaba depilada completamente, lavada, perfumada y con rastros de lápiz labial, al igual que otras hembras de su especie que también eran utilizadas para la prostitución. Una práctica común en las selvas de Borneo y otros países asiáticos. Los parroquianos del burdel, ubicado en la ciudad de Kerempangi en Borneo central, eran fundamentalmente trabajadores de las empresas madereras y los que laboran en las planta-

ciones de palmas aceiteras, un árbol africano que ha sido exportado al sudeste asiático y está acabando con las selvas nativas de la zona. Pienso que si estos clientes de los burdeles en cuestión supieran que la chimpancé a la cual ellos someten a abuso es nada menos que su pariente vivo más próximo, y con el cual comparten el 98 por ciento de su código genético, además de compartir un antepasado común, y que entendieran el significado de esos antecedentes, se podría predecir que no variaría mucho su conducta.

Finalmente, la veterinaria relata las dificultades que tuvo para rescatar a la chimpancé en cuestión, y el compromiso demostrado hacia el burdel y con lo que se llevaba a cabo en él, de parte de su entorno social: “Cuando intentamos liberarla se produjo una reyerta, nos amenazaron con cuchillos y machetes y tuvimos que recurrir a la policía del Estado, que envió treinta agentes”. De ese modo se logró rescatarla.

Las razones por las cuales reuní aquí a ambas investigadoras se evidencian en las preguntas que formulo:

¿Es importante para los científicos que investigan acerca del VIH que la infección del virus pudo ser debida a la práctica sexual de humanos con chimpancés hembras? ¿O con otro grupo de primates?

¿El origen del contagio pudo haberse producido en Borneo u otro país asiático, y no en África? ¿O se trató de episodios paralelos?

¿No habría sido conveniente investigar si en Ca-

merún, Congo u otro país africano existieron o existen burdeles que ofrezcan tipos de primates hembras para la práctica sexual de sus clientes?

¿No debiera ser importante investigar a los clientes de los burdeles citados, para detectar a los infectados por el virus y a los que resultaron ser inmunes a él?

¿No habría sido importante obtener muestras de alguno de los individuos de los grupos de chimpancés en Camerún del sur, para detectar si alguno perteneciente al 65% no infectado era inmune al virus?

Sin dejar de reconocer mi conocimiento limitado en este tema, pienso que Karmele Llano, sin proponérselo, originó una nueva mirada en las investigaciones sobre el VIH.

Parágrafo 25

Las disciplinas indiciarias

Carlo Ginzburg, a través de sus relatos orientales, expone una forma de hermenéutica. En él, la idea de intuición es utilizada como sinónimo de una recapitulación relámpago, de una visión fugaz obtenida sin pensar detenidamente tal como el fulgor inspirador del poeta. El autor distingue una intuición baja de una intuición alta. Hace presente que el árabe antiguo utilizaba el término *firasa* para designar la capacidad de pasar de manera inmediata de lo conocido a lo desconocido, a través de ciertos indicios que se era capaz de descifrar. De origen sufi, el concepto era usado tanto para referirse a intuiciones místicas como a formas de penetración y de sagacidad. Estos eran atributos que la fábula imputaba a los hijos del rey de Serendippo. En la segunda acepción, la *firasa* se refería al órgano del saber indiciario. La intuición baja se encuentra radicada en los sentidos, superados. Es algo distinto a la intuición suprasensible de los diversos irracionales del siglo pasado y del presente. No es una clase de conocimiento superior y, más bien, sería un elemento subsistente de la raíz del hombre con otras especies animales.⁸⁵

Horace Walpole en 1754 acuñó el neologismo «serendipity» para designar los “descubrimientos imprevistos, hechos gracias al azar y a la inteligencia”. Lo que retomó el sociólogo Robert Merton en su obra *Teoría y Estructuras Sociales*, donde aconseja a los investigadores estar atentos,
85 Ginzburg, Carlo. 1983. *Crisis de la Razón: Nuevos modelos en la relación entre el saber y la actividad humana*. Editorial Siglo XXI. Madrid.

por su importancia, a los aspectos imprevistos de la investigación, por la riqueza que pueden aportar.⁸⁶

El hombre, desde sus más remotos antecesores subsistió cazando y recolectando, reconociendo a los suyos y distinguiéndose de los diferentes con los cuales colaboraba o luchaba. Y en la experiencia acumulada en la detección del camino seguido por bestias o enemigos por las mínimas señas dejadas a su paso. Así aprendió a reconstruir las formas y los movimientos de éstos partiendo solo de huellas en el fango, ramas rotas, bolas de estiércol, mechones de pelo, plumas enredadas, olores estacionados. En una cadena interminable de sucesivas generaciones, el hombre aprendió y enseñó a husmear, registrar, interpretar y clasificar huellas casi tan invisibles como los hilos de baba colgando de una hoja. Y cuando la ocasión apremiaba, innovó enriqueciendo el patrimonio heredado.⁸⁷ Aquí tenemos las recomendaciones que Kant hacía al etnógrafo a las que me he referido en otro texto.⁸⁸ Ginzburg se refiere a una fábula oriental que se difundió entre kirguises, tártaros, hebreos, turcos y otros pueblos, en donde tres hermanos se encuentran con un hombre que buscaba su camello perdido. El cual les preguntó si lo habían visto, y ellos de inmediato le dan algunas señas muy claras y precisas: blanco, ciego de un ojo, tiene dos odres sobre el lomo, uno lleno de vino, el otro lleno de aceite. El hombre les pregunta, ansioso, si lo han visto. Y ellos responden que no. Entonces, son acusados de hurto y sometidos a juicio. Pero pudieron demostrar ante el juez cómo, mediante indicios mínimos, les había sido posible reconstruir el aspecto de un animal al que nunca

86 Op. cit.

87 Op. cit.

88 Recasens Salvo, Andrés. 2018. Op. cit.

habían visto. Y el juez los dejó en libertad convencido de la experticia que poseían.⁸⁹

Este arte de descifrar un rastro, según la tradición china, sería el antecedente de la invención de la escritura, a propósito de lo que habría imaginado un alto funcionario al observar las huellas de un pájaro impresas sobre la orilla arenosa de un río. Según Ginzburg, el grupo de disciplinas llamadas indiciarias, por utilizar elementos poco apreciados o inadvertidos, detalles secundarios de la observación para «penetrar» realidades que están ocultas o no disponibles para la observación a primera vista del etnógrafo, no entra en absoluto en los criterios de científicidad deducibles del paradigma galileano. No cabe duda de que se trata de una pertenencia a lo cualitativo. Eran formas de saber más ricas que cualquier codificación escrita; no eran aprendidas de los libros sino de viva voz, de los gestos, de los golpes de vista, de la experiencia junto al maestro, ya fuese un viejo siux o un «tutor» en el kraal africano; se fundaban en sutilezas por cierto no formalizables, a menudo no traducibles verbalmente. Un sutil parentesco las unía: todas nacían de la experiencia. En esta concreción estaba la fuerza de este tipo de saber. El autor se pregunta si puede un paradigma indiciario ser riguroso. La orientación cuantitativa y antiantropocéntrica de las ciencias de la naturaleza desde Galileo en adelante, se puede decir que ha puesto a las ciencias humanas, a mi modo de ver, ante un falso dilema: o asumen un estatus científico débil frente a la comunidad científica occidental (haciendo lo que saben hacer y les es pertinente, aunque sean consideradas como una ciencia “blanda”), pero consiguiendo el objetivo de

89 Ginzburg, Carlo. Op cit.

arribar a resultados relevantes, o asumir un estatus científico fuerte (haciendo lo que no siempre saben hacer y que difícilmente se les reconocería, aunque alguien los califique en la ciencia “dura”), sin otro logro que arribar a resultados de escaso relieve. Frente a esto, dice Ginzburg, surge “la duda si la exigencia sobre este tipo de rigor no será, además de inalcanzable, también indeseable, para las formas de saber más ligadas a la experiencia cotidiana o, más precisamente, a todas las situaciones en las que la unicidad y lo insustituible de los datos es inquestionablemente decisivo a los ojos de las personas implicadas.”⁹⁰ El autor aconseja quedarse en la primera opción. Sin embargo, la inquietud de Ginzburg ha dejado de ser una realidad en los medios científicos de hoy. Pienso que, sin perjuicio de lo anterior, es importante el aporte que hace al proponer el paradigma indiciario.

90 Op. cit:

Parágrafo 26

El estatuto teórico de la antropología

En un interesante coloquio en el que participaban varios antropólogos,⁹¹ se volvía a colocar en el centro de la discusión el estatuto teórico de la antropología y, especialmente, de su epistemología. Esteban Krotz⁹² partía poniendo en cuestión lo que piensa que son puntos críticos permanentes de la antropología: relativismo cultural, comparabilidad de las culturas, universalidad de lo humano, etnocentrismo, contacto cultural, el concepto mismo de la cultura como herramienta de análisis y como categoría básica de estudio. Otro punto crítico sería el que se considere poco confiable el trabajo de los etnógrafos y, por ende, de la etnografía misma. A este respecto, M. Carrithers interviene diciendo que la valoración del conocimiento en las ciencias naturales no es la certidumbre absoluta, sino más bien la utilidad que presta en el contexto de prácticas humanas específicas; y que, similarmente, el conocimiento que entrega la etnografía se fundamenta en el reconocimiento que podemos realizar de un patrón de comportamiento intersubjetivo. Teniendo en cuenta, también, que el etnógrafo y, en general, las personas del medio cultural, se trata de patrones de la acción e interacción humanas. Como asimismo reconocer comportamientos intersubjetivos como tales por el solo hecho de conocer la trama de relaciones sociales implicadas y las reglas que subyacen en ellas.

91 Esteban Krotz, Michael Carrithers, Andrew Barry, Clifford Geertz, Roger M. Kessing, Elvi Whittaker, entre otros.

92 A la fecha la publicación, académico de la University of Missouri. St. Louis.

Carrithers expresaba que tal conocimiento, basado en tal tipo de evidencia, si no puede ser considerado como absoluto, sí puede ser aceptado como confiable. Sin olvidar que la etnografía debe ser juzgada solo y en cuanto es un conocimiento práctico de personas que actúan en un ambiente social. Por otra parte, no solamente los antropólogos poseen una habilidad para reconocer patrones intersubjetivos, sino que las personas en general los reconocen en el curso de las interacciones sociales que establecen. Carrithers recurre a Ziman para apoyar su tesis: “estamos conscientes que todos poseemos una habilidad para reconocer patrones”⁹³ y que dicho “reconocimiento de patrones intersubjetivos repercute más profundamente en las raíces de la «logicidad» de la ciencia, de lo que los positivistas parecen apreciar. (...) ¿Hay algo en la práctica etnográfica que corresponda al reconocimiento de patrones intersubjetivos?” A lo cual Carrithers se pronuncia afirmativamente, agregando que lo que interesa es hallar la manera de garantizar las afirmaciones que se hacen en la etnografía.

Sobre lo anterior, Carrithers ofrece un ejemplo sacado del trabajo de campo de Raymond Firth entre los Tikopia, en donde el etnógrafo rescata un patrón intersubjetivo en el hijo del jefe. Éste, durante un lapso habría estado *teke* (malhumorado y discutiendo hasta la violencia). Un estado que no es difícil de detectar mediante la experiencia personal en cualquier circunstancia social. Lo diferente, que es captado por Firth, son los eventos que acompañan la citada perturbación del sujeto, y que correspon-

93 Carrithers, Michael. 1990. “Antropología ¿Arte o Ciencia?”. Artículo, comentarios y réplica del autor. En Anuario de Antropología. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

den, evidentemente, a los usos y costumbres de los tikopia, lo que se ha dado en llamar el “escenario cultural”. Según el propio Firth, el patrón en cuestión es, en sí mismo, inteligible. Carrithers apunta al hecho que el etnógrafo en muchas ocasiones inicia su trabajo de campo en medio de una atmósfera confusa y desperfilada, lo que hace difícil captar los patrones intersubjetivos en la primera oportunidad que se le presentan. Pero una vez que son detectados, el requisito es que sean intersubjetivamente inteligibles. Además, estos patrones tienen un carácter narrativo, pues desarrollan eventos que pueden ser mucho más complejos y elaborados que el señalado por Firth y, aun así, posibles de detectar. Por otra parte, a pesar de que hay autores que han descartado por irrelevantes o esencialmente indescriptibles las interacciones, emociones, actitudes y motivaciones, Bennet ha demostrado que en el acto de conversar más simple y rutinario, puede estar implicando mutuas atribuciones –por parte de ambos interlocutores– de actitudes y motivaciones de naturaleza muy elaborada.⁹⁴ Pienso que los trabajos de Erving Goffmann son un muy buen fundamento a lo que plantea Carrithers, e igualmente lo que hemos estado planteando con respecto a los «roles» como categoría de análisis antropológico.⁹⁵

Pienso que es relevante rescatar una reflexión de Alfred Schutz, acerca de que toda acción se refiere a experiencias previas organizadas en lo que él llama el acervo de conocimiento actualmente a mano, que de tal modo es la sedimentación de actos experienciales anteriores, junto con sus generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones, que se encuentran a mano, actual o potencialmente recordados o rete-

94 Op. cit.

95 Goffmann, E. Op. cit.

nidos. Además, estimo que su idea de reciprocidad de perspectivas,⁹⁶ tiene mucho que ver con la idea planteada por Carrithers de patrón de comportamiento intersubjetivo.

Otro participante del coloquio, Andrew Barry,⁹⁷ encuentra que ya no sería necesario preocuparse por el carácter científico del conocimiento antropológico, toda vez que el de las ciencias naturales es en sí problemático. Sugiere que habría que preocuparse de la especificidad del discurso antropológico: su atención por el detalle del trabajo de campo, de su “rigor particular” y de su “canon particular de evidencia”. Coincidiendo con Carrithers, piensa que la disciplina bien puede evitar las demandas de los racionalistas para que la antropología sea una ciencia en sentido tradicional, como los reclamos de los posmodernistas que quieren traducirla a una forma de experiencia literaria, y que, paradójicamente, en un tiempo en que las ciencias naturales comienzan a perder la autoridad que tenían como formas de conocimiento, puede ser posible y, a la vez relevante, examinar nuevamente sus conexiones con la antropología. Por su parte, Elvin Whittaker⁹⁸ interviene para preguntar acerca de cuáles serían las condiciones que deberían reunir la mayoría de las culturas y personas para poder ser observables y descriptibles, cuestión que involucra tanto a los etnógrafos como a la etnografía y nos hace volver a las preguntas hechas al comienzo del coloquio.⁹⁹

96 Schutz, Alfred. 1974. El problema de la realidad social.

Amorrortu editores. Buenos Aires.

97 A la fecha del coloquio, académico de Brunel University.

98 A la fecha del coloquio, académico de University of British Columbia.

99 Carrithers, M. Op. cit.

Una manera de contestar a la pregunta formulada por Whittaker es que el contexto de una etnografía es un grupo humano que se desenvuelve en su vida cotidiana expresando un modo de vida particular, y en el cual teje tanto sus actividades por recursos, como su trama de relaciones de parentesco, de amistad, de interacciones sociales diversas, y sus rituales y ceremonias relacionados con lo sobrenatural. Son respuestas mediadas por su cultura, que es la que orienta sus modos de pensar y de ver, de hacer y de ordenarse y objetivarse en un mundo socialmente construido y compartido. Ahí es donde el etnógrafo trata de insertarse; es en esa malla social pulsada y sostenida por interacciones y vivencias intersubjetivas. Su problema es entrar en ella sin romper ningún hilo, sin estorbar en ningún lugar cuando se mueve entre la gente y sus actividades, sin producir disonancias. Desde este fundamento se puede realizar una observación participante en donde el escuchar y el conversar fluyan sin recelos. De otro modo, estaría actuando desde fuera de ella. Debe lograr que deje de ser importante para ellos saber en detalle de qué mundo viene él, y su desempeño responda a un entrenamiento adecuado y riguroso para que vayan desapareciendo las tensiones, en la medida que nada interrumpe el proceso de aceptación del etnógrafo con la ayuda de ellos, hasta plasmarse de alguna manera en su vida cotidiana. Y, entonces, la aparición diaria del etnógrafo será saludada sin desconfianzas, y su pasar de largo será seguido con una ligera mirada, con un “allá va donde tal o cual persona, a tal o cual cosa”, porque a todos les gusta cerrar lo que ven y no dejar abierto nada que pueda suscitar dudas o recelos. Pienso conveniente reiterar aquí lo que planteaba en un texto an-

terior: que la etnografía es la única disciplina que nos permite obtener información sobre lo anterior de primera mano y en el mismo tiempo en que sucede; se trata pues de sucesos irrepetibles. Lo que hay que exigir es que el etnógrafo tenga una formación profesional idónea para llevar a cabo su trabajo de campo y concebir el relato etnográfico.

Pienso que la tarea de concebir un relato debe tener presente las diversas experiencias vividas: la más cercana que aún vibra en las manos del etnógrafo al registrarla, como la de otros días. Debe descubrir que no siempre hay la posibilidad de construir un camino unívoco que vaya de una sola conversación a un solo relato. Pues, a veces, éste contiene un ramillete de conversaciones y, en otras ocasiones, de la conversación con uno o del diálogo con varios, puede fluir un ramillete de relatos. O, cuando le llega una anécdota que es rica en contenido humano, pues trae en su interior una información de especial sustancia valórica y normativa, o de emociones y sentimientos, debe tratar de captarla con el mayor cuidado y atención posibles para no quedar con la cera en las manos y perder la miel que traía. Aun cuando no es común, la historia que le vino de un lugar, después le aparece en otra parte, con tal similar textura, que no le es posible dejar de emparentarla con la anterior, y de aquí y de allá deberá ir construyendo el relato que las asuma. Y la construcción puede converger en un cuento, pero sin dejar de hacer correr dentro de él no solo la trama que lo arquitectura, la música y el ritmo en la prosa que bordea la literatura, sino de manera primordial, el tejido de interacciones que la anécdota traía y los usos y costumbres implicados, la adhesión a valores, las prescripciones que tejían una relación que

se daba al centro o, por el contrario, en los bordes de un encuentro luminoso entre diferencias.¹⁰⁰

Cabe recordar aquí una especie de confesión negativa hecha por Geertz en contestación a las críticas que le hicieran en un coloquio producido por M. Carrithers (1990), diecisiete años después de la publicación del texto a que aludía antes. En su comentario, Clifford Geertz no deja dudas de su molestia por lo planteado tanto por Carrithers como por otros. Anoto aquí parte de su comentario aclaratorio, porque es de importancia para la comprensión de su pensamiento acerca de la antropología:

“Yo no creo que la antropología no sea ni pueda ser una ciencia, ni que las etnografías sean novelas, poemas o sueños o alucinaciones, ni que la confiabilidad del conocimiento antropológico sea un interés secundario, ni que el valor de los trabajos antropológicos radique solo en su capacidad de persuasión (...). De hecho, yo pienso que la eficiencia retórica tiene algo que ver con la credibilidad o incredibilidad de una persona, y que debe tener alguna importancia el especificar qué, dónde, cuándo y con qué propósito [se lleva a cabo una investigación.] Pero la noción de que poseo una concepción de “realismo absoluto” de la ciencia, es una total falacia. Nunca he escrito algo sobre el carácter de la ciencia, pero si lo hiciera, me acercaría más al trabajo de T. Kuhn que al de ningún otro (...). También [es falso] que difiero con las visiones de Taylor, Hacking, Polanyi o Roth, que sostienen que la ciencia es una actividad humana y, por tanto, una actividad social y cultural, que no implica la búsqueda de una verdad absoluta; que la conformación específica que adquiere va-

100 Recasens Salvo, Andrés. 2003. Op. cit.

ría de campo en campo, e incluso de problema en problema, que requiere más que pensar y teorizar, y que las representaciones son una cosa y otra lo que se interpreta de ellas. (...) Ya que he empleado mucho de mi carrera para oponerme rotundamente a la idea de que “existe una sola verdad a la que aspiramos (...) [una] correcta representación del mundo” (o, podría añadir, cualquier forma correcta de representarlo) dentro o fuera de la ciencia, o de que debe haber una marca divisoria a trazar en el pensamiento para polarizar el “arte insubstancial” y la “vivencia pura”, es algo más que un desaliento el ser ahora presentado como si la defendiera.”¹⁰¹

101 Geertz, Clifford. 1989. Comentario publicado en el Institute for Advanced Studies, Princeton.

Parágrafo 27

Las creencias en el creyente

Sócrates propone lo siguiente: “Voy yo a hacerte escuchar lo que, a propósito de ello, dirían quienes afirmasen este principio: *Todas las creencias, sean cuales sean, son verdaderas para el sujeto creyente*”¹⁰². Me llama la atención la cercanía que tiene con la proposición anterior el siguiente teorema sociológico: “Si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias.” No tengo duda que las dos proposiciones rondan en torno a una misma idea, la que mucho antes Jenófanes de Colofón (570-475 a.C.) la proponía de este modo: “Jamás nació ni nacerá varón alguno / que conozca de vista cierta lo que yo digo / sobre los dioses y sobre las cosas todas; / porque, aunque acierte a declarar las cosas / de la más perfecta manera, / él, en verdad, nada sabe de vista. / Todas las cosas ya por el contrario / con Opinión están prendidas.”¹⁰³

Recuerdo una situación trágica en la que, a causa de una creencia, un campesino fue hallado culpable, condenado y llevado a la cárcel. Don José Mardones, que vivía en una localidad rural cercana a la ciudad de Casablanca, fue condenado por un tribunal por haber dado muerte a sus dos vecinos a quienes acusaba de haberle hecho el “mal de ojo”, causándole una enfermedad mortal. Esta creencia aún se puede encontrar en los sectores rurales de nuestro país, la que llegó desde España y, a ésta, llegó desde

102 Platón. Teaitetos. Op. cit.

103 Jenófanes 1993 “Poema”. En: Los Presocráticos.

Traducción y notas de Juan David García Bacca. Editorial del Fondo de Cultura Económica. México.

oriente. El problema de este campesino era que no pertenecía a una etnia indígena desde la cual apelar a un relativismo cultural. No obstante, don José Mardones era una especie de indígena, producido por la sociedad que lo dejó atrás, transformándolo en un extraño. Él, simplemente, pensó que actuaba en defensa propia pues, sin duda alguna, el “mal de ojo” tenía efectos tan mortales como un escopetazo. Corría la década de los años 1970 y la escuela rural malamente cumplía la labor de incorporar a los niños a las formas de pensar, de ver, de hacer y de objetivarse en el mundo social. Sin embargo, tanto en los sectores urbanos como rurales aún persiste la creencia en el referido mal. Distinto destino tuvo el crimen cometido por Juana Catrilef, perteneciente a una comunidad indígena, en la persona de su abuela, a la que acusó de ser la causante de la enfermedad de su hijita a la que había hecho el “mal de ojo”. El juez de la causa la sobreseyó aplicando consideraciones de carácter étnico: Juana Catrilef había reaccionado de acuerdo con su cultura. Relativismo cultural que fue alegado por la defensa de la mujer, la que había requerido al tribunal que solicitara un informe de expertos encabezados por Alejandro Liptzchut, el que fue decisivo en la resolución del juez. Dos crímenes por causas similares pero dos destinos distintos para los causantes. Juana Catrilef fue sobreseyda al aplicársele la doctrina del relativismo cultural; esto es, por pertenecer a una etnia que creía en el mal de ojo. La duda que cabe es si Don José Mardones debió o no tener el mismo trato por pertenecer a una subcultura que también creía en el “mal de ojo.”

Aun cuando pueden estimarse como situaciones excepcionales, hay circunstancias que no tienen que

ver con las acusaciones que la antropología fue en algunas partes y momentos una colaboradora de la administración colonial, sino que se trata de casos en que se evidencia una actitud colonialista que trasgrede los cánones éticos tanto de la antropología como de la etnografía. Por ejemplo, un etnógrafo puede sentirse interesado en obtener algunos, para él inocentes, talismanes o amuletos que observa colgados del cuello de los nativos mediante una tira de cuero. Es posible que, para cumplir con su objetivo, extienda a la vista de ellos las mercancías que ofrece para el trueque: sombreros, cuchillos, clavos, botellitas de aguardiente y otras bagatelas que a los nativos pueden parecerles atractivas. Escena y actitudes muy similares a la desplegada por los hombres de C. Colón frente a los tainos, en la isla La Española, en 1492. El intercambio puede ser que se haga, pero, seguramente, con la reticencia del chamán de la tribu. Más aún, el etnógrafo promete que las mercancías que ofrece tienen efectos más poderosos que los propios amuletos que ellos portan.

Para el nativo, y en no pocos casos para el hombre moderno urbano, llevar amuleto en su cuerpo, significa que lo defenderá de daños físicos y de enfermedades, de desastres y ruina en sus bienes. Ya sea que provengan de los buenos espíritus como de personas que hagan el “mal de ojo”. Además, se cree que el amuleto trae buena suerte a su poseedor. Para que el amuleto tenga el poder que se le asigna, debe ser preparado por un especialista reconocido culturalmente para dicho fin. Puede ser el chamán que, mediante cánticos, oraciones, sahumerios y conjuros hechos sobre el objeto, lo transforma con su magia en un amuleto sagrado. Pienso que difícilmente los nativos pudieron convencerse

realmente que una de las mercancías hayan sufrido ese tránsito por la magia. Más bien, frente al montaje seductor del etnógrafo y la tentadora oferta que se les ofrecía a sus ojos, operó en ellos un mecanismo de defensa que los hizo hacer creer como que creían en la parodia representada. Menos lo creyó el chamán que para salvar su prestigio buscó convencerlos que él tenía el poder de generar un poder para cada uno de los objetos que reemplazaron a los amuletos objeto del trueque.

Parágrafo 28

Bacterias, insectos y plantas

Nos hemos empeñado con rigurosidad a investigar las formas de comunicación que existen en los otros habitantes del planeta, además de nosotros? ¿O tenemos temor a descubrir una realidad que nos obligaría a cambiar nuestra actitud que, en la mayoría de los casos, es brutalmente depredadora? Con respecto a árboles y plantas, se han llevado a cabo diversas investigaciones cuyas conclusiones son impresionantes. En una, tomando en cuenta que los árboles frente a un tipo de infección producen una enzima para defenderse, en un bosque se infectó a uno de sus árboles, el cual produjo dicha enzima y, sorprendentemente, el resto de los árboles produjo la misma defensa. Lo que llevó a los investigadores a plantear un tipo de comunicación a ese nivel. En otra investigación, se colocaron sensores en varias plantas de un invernadero para comprobar si se producía en ellas una reacción frente a una acción humana. Un jardinero entró al invernadero abriendo y cerrando fuertemente una podadora manual. Los sensores registraron una agitada reacción, lo que podría constituir una respuesta temerosa, una capacidad de recordar mutilaciones pasadas. Y, finalmente, mediante sensores colocados en plantas se ha descubierto una reacción que se podría llamar de agrado o placer, frente a determinada música.

H. Bergson reflexionaba sobre otras formas de vida, cuyas acciones me parecen sorprendentes. Se trata de un drama en el que actúan dos pequeños seres: una avispa y una oruga. La avispa debe in-

movilizar a una oruga para depositar en ella sus huevos de manera que cuando emerjan las larvas puedan alimentarse de ella. La cuestión planteada es que la avispa «sabe» (sin saber que sabe) o da la impresión que así sucede, dónde picar de manera certera para paralizar los tres pares de patas que tiene la oruga y que, de ese modo y no de otro, obtiene el resultado clínico que busca o que espera; así, pica primero en el cuello, luego pica detrás del protórax y, finalmente, pica hacia el nacimiento del abdomen.¹⁰⁴ Lo que lo anterior me permite apreciar, es que la avispa logra que la oruga quede convertida en una especie de vientre vivo en donde los huevos y después las larvas tendrán un ambiente adecuado, protección y alimento hasta completar su desarrollo. No se dice si existe un depredador de orugas que cuando se encuentra con ésta, inmovilizada e indefensa, la convierta en su merienda juntamente con huevos o larvas. Una forma de asumir este complejo fenómeno es desde “fuera” y aplicar los mecanismos del instinto y de la supervivencia. Sin embargo, estimo que esto no responde acerca de cómo el instinto provee a la avispa del procedimiento exacto de cómo llevar a cabo la tarea; ubicar las partes que debe picar y los resultados que obtiene con ello, ni tampoco de cuál es la disposición de la oruga, pues todo esto me llega como el resultado de un *pas de deux*.

Una explicación de lo anterior podría llevarnos a un modelo científico de aciertos y errores en que la oruga, durante millones de años, ha ido agujereando orugas hasta encontrar aquella que le permite aplicar la fórmula perfecta. Una reflexión diferente me lleva a formularme algunas preguntas, aunque

104 Bergson. Op. cit.

me descubran como el lego que soy en esta materia: ¿Cómo llega a ubicar la avispa a esta singular oruga que le sirve para la experimentación? ¿Cómo llega a «saber» la avispa que hay centros nerviosos que mueven un par de patas cada uno por separado? ¿Y cómo «sabe» que picando a cada centro, aisladamente, logrará inmovilizar a la oruga? ¿Acaso habrá habido una cierta empatía que enlazó los destinos de la avispa con, precisamente, esa oruga? Además, se debe tener en cuenta que toda búsqueda lleva implícita una intencionalidad, un objetivo a lograr. Entonces, ¿podría haber sido el resultado de una especie de fulguración que produjo el encuentro e iluminó el camino que llevaba a la acción? ¿Cuáles son los antecedentes del instinto? Sería de interés saberlo, pues quizás nosotros debemos cuidarnos de que nuestras búsquedas más importantes hayan terminado o terminen siendo meras rutinas, eternas prescripciones convertidas en dogmas, y que luego hayan terminado o terminen siendo instintos. Para Bergson, lo interesante es que la avispa, llega a la oruga por dentro, no por un proceso de conocimiento, sino por una intuición –vívida más que representada– que debe parecerse a lo que él llama simpatía adivinadora.¹⁰⁵

Por su parte, el etólogo Konrad Lorenz¹⁰⁶ agrega a la anterior preocupación a un microorganismo cuando se formula las siguientes preguntas: ¿Cómo es, por ejemplo, que la ameba no envuelve todos los corpúsculos a su paso sino solo aquellos –salvo raras excepciones– apropiados para su nutrición? ¿Dónde ha aprendido el microscópico ser a abrirse paso por la vida con ayuda de una cinesis? [Actividad o movimiento que realiza un organismo como

105 Bergson. Op. cit.: 198-200.

106 Premio Nobel de Medicina en 1973.

respuesta a un estímulo] ¿Cómo sabe cuándo debe nadar de prisa o despacio, de tal o cual forma?¹⁰⁷

Tengo la intuición de que el relato que nos transmite Bergson entra con un sesgo a la realidad descrita. De los dos personajes del drama, la avispa es la heroína que logra lo que busca, mientras que la oruga es una víctima pasiva. Entonces, no se puede hablar de empatía ni de simpatía de ningún tipo, pues para ello se requiere que ambos personajes entren en un ámbito en donde se construya, se cultive y se disfrute la relación. La avispa tiene nombre, sphex, en tanto que la oruga no. ¿Cuál fue el verdadero papel que jugó la oruga en esta tragedia en la que queda aprisionada? Porque, después de cumplir el rol de vientre, muere. Y a nadie le importa. Recorro a mi intuición para que me ayude a descubrir el papel real que desempeña la oruga en esta trama. Pero, lamentablemente, no me sirve aquello a que se apele mediante el concepto de filogénesis, que es algo así como un agujero negro que se traga todo lo que se ignora sobre un proceso que abarca a miles de millones de años. Pienso que el secreto podría estar en que la oruga alcanza, gracias a la avispa, algo que esta última nunca podrá obtener: la sensación, la experiencia maravillosa de un palpitar en su seno, de una especie de maternidad, aunque sea a costa de su propia vida. Está claro que en la relación consentida la oruga muere, pero sin antes dar, subjetivamente, un salto evolutivo que de otra forma le habría sido inalcanzable.

El neurobiólogo F. Varela manifiesta que todos los fenómenos cognitivos son también emocional-afectivos. Lo que permite deducir que el fundamento de

107 Lorenz, Konrad. 1980. La otra cara del espejo. Plaza & Janés, S. A. Editores. Barcelona. (pp. 89-92, 96, 201.)

la génesis de la mente es un fenómeno afectivo-em-pático. Cita un estudio de Provinelli y Preuss, donde ellos concluyen que el resultado clave de muchas décadas de investigación con primates superiores no es la controversia lenguaje/no lenguaje, sino que los primates superiores tienen una capacidad sumamente desarrollada para interpretar la mente del otro. Varela hace referencia a un tipo especial de inteligencia relacionada con la habilidad para reconocer estados mentales como los deseos, intenciones y creencias a partir de la presencia corporal del otro: rostro, postura y sonido. Siguiendo esta línea de pensamiento, se refiere a un estudio realizado sobre los efectos del amor y el cuidado en la estructura de los elementos locales de los bebés, donde se pudo demostrar que el contacto físico y los cuidados amorosos eran un determinante directo tanto al nivel de las propiedades cerebrales –transformaciones al nivel de sinapsis y de neurotransmisores–, como al nivel de la expresión genética. Lo que significa que estos niños son modificados en su misma constitución corporal por acciones que ocurren al nivel emocional entre seres humanos. Otro hallazgo que anota el autor es el de la neurofisiología reciente, que vincula la percepción de la propia imagen corporal a la percepción del cuerpo del otro como en un espejo. El punto básico que recorre estos tres estudios, según Varela, sería siempre el mismo: que la cognición es generativamente enactiva, una code-terminación Yo–Otro.¹⁰⁸

El filósofo H. Bergson, más de medio siglo antes, se refiere al mismo tema, pero con un enfoque diferente. Propone que la teoría del conocimiento debe tomar en cuenta las dos facultades, inteligencia e

108 Varela Francisco. 2000. Op. cit.

intuición, las cuales deben ser distinguidas con precisión para no enredarse en dificultades insalvables al crear fantasmas de ideas y de problemas; que, si la inteligencia se dirige a la materia, y la intuición a la vida, habrá que apretarlas mucho una contra la otra para extraerles la quintaesencia de su objeto. Plantea, además, que si la conciencia se ha escindido en intuición e inteligencia, es por la necesidad de aplicarse a la materia a la vez que de seguir el curso de la vida. De este modo, el desdoblamiento de la conciencia dependerá de la forma doble de lo real, y la teoría del conocimiento dependerá de la metafísica. Unidos el entendimiento y la intuición, tanto la ciencia de la materia como la ciencia de la vida confluirán hacia una filosofía sin mutilaciones que nos dará quizá soluciones que satisfagan al hombre íntegro.¹⁰⁹

Dos científicos actuales comunicaron en un congreso¹¹⁰ algunos aspectos de sus investigaciones, las cuales pueden responder a las inquietudes planteadas más arriba. En una breve exposición, la Dra. Cristina Inés Dorador¹¹¹ expresaba que los microorganismos son la vida invisible y que, como no los vemos, es como si no existieran para nosotros. Sin embargo, ocupan todos los ecosistemas del planeta, hasta los más extremos y hostiles. Los microorganismos son las formas de vida más diversas y abun-

109 Bergson. 1942. Op. cit.: 204-205.

110 Dorador, Cristina Inés. 2018. Congreso de Futuro. Panel 42. Sesión: Las Inteligencias. 20 de enero, a las 16:55 horas. Senado de la República de Chile. 15 al 21 de enero. Santiago.

111 PhD en Recursos Naturales en la Universidad de Kiel, Alemania. Investigadora titular del Centro de Biotecnología y Bioingeniería (CeBiB). Investigaciones en Ecología Microbiana. Docente e investigadora en el Departamento de biotecnología de la Universidad de Antofagasta.

dantes del planeta. Y, algo que obviamos cuando nos referimos a nosotros mismos, es que son parte nuestra: las bacterias son microorganismos asociados a cada parte de nuestro cuerpo. Lo cierto es que somos una impresionante convivencia de microorganismos y células, todo ello bajo un equilibrio dinámico que trasciende nuestra individualidad. La forma en que se organizan los microorganismos para subsistir, asociarse, regular su expansión y comunicarse entre sí en cada ecosistema del planeta, incluso los de nuestro cuerpo, según la científica, los evidencian como inteligentes. Más aún, cierra su exposición con una frase impresionante (que en la Edad Media la habría conducido a la hoguera): las bacterias están íntimamente imbricadas con nuestra inteligencia.

Una mirada hacia lo insondable y muy breve porque no tengo la cita. Leí una publicación acerca de un experimento en el cual se utilizó a una bacteria como si fuese un disco duro, pudiendo ingresar en ella una información del volumen de la que guarda computacionalmente el Pentágono. Cuando la leí recuerdo que me inquietó algo. Pero al pensar en lo planteado por la Dra. Dorador, me surgió una triangulación entre lo que ella planteaba de las bacterias, con la información anterior y con lo sugerido por Darwin sobre que la vida no se habría originado en la tierra, sino que el origen de la vida podría haberse debido a una bacteria que venía viajando en un cometa.¹¹² No creo prudente ir más allá; no obstante, debo hacer unas preguntas: ¿La bacteria de Darwin venía como un disco duro? Y éste ¿qué información traía para orientar una evolución? ¿Se trataba de un protoadán?

112 Darwin, Charles. 1964 (1859). Op. cit.

Por su parte, el neurobiólogo Stefano Mancuso¹¹³ expresaba que la inteligencia es una propiedad de la vida en general. Y se reconoce por la capacidad de los seres vivos de resolver problemas. Las plantas son capaces de jugar, son sociales, se comunican entre sí, son capaces de recordar y se reconocen entre ellas. Por lo tanto, no hay duda alguna que las plantas son inteligentes.¹¹⁴ En el diario español El País se dice que Stefano Mancuso es un apasionado embajador de las plantas y que se ha impuesto una importante misión: cambiar la percepción que la mayoría de la gente tiene de ellas. Reclama que se piense que estos seres vivos son estúpidos e insensibles. Expresa que “simplemente nos resulta muy difícil comprender lo que es una planta porque son demasiado diferentes a los animales”. Haciendo mención del nuevo libro de Mancuso “El futuro es vegetal” (Galaxia Gutenberg), se refiere a que el autor aporta múltiples razones para que aprendamos a percibir al mundo vegetal de otra manera. Por ejemplo, en la antigüedad, el centeno era considerado una mala hierba que crecía junto al trigo por lo cual era arrancado. El centeno decidió imitar el aspecto de las semillas de trigo para engañar a los agricultores, quienes tuvieron dificultades para diferenciarlas. Como resultado, el centeno, transportado por el hombre, llegó a muchas más zonas desplazando incluso al trigo en los sitios de clima más hostil. Otro ejem-

113 PhD en Neurobiología. Director del Laboratorio Internacional de Neurobiología Vegetal. Es Profesor en la Universidad de Florencia, y editor en jefe de la revista Internacional Plant Signaling and Behavior publicada en Estados Unidos por Landes Biosciences.

114 Mancuso, Stefano. 2018. Congreso de Futuro. Panel 42. Sesión: Las Inteligencias. 20 de enero, a las 16:55 horas. Senado de la República de Chile. 15 al 21 de enero. Santiago.

plo, es que las plantas, según Mancuso, operan como si tuvieran en cuenta la máxima: “el enemigo de mi enemigo es mi amigo”. Tal es así, que cuando una oruga empieza a comer un tomate, las hojas de éste producen moléculas que tienen un efecto de llamada para los enemigos de la oruga.¹¹⁵

El físico y astrónomo H. Shapley, en un libro muy notable, decía que el árbol obedece al impulso de la gravedad de acuerdo a las mismas leyes que obedecen las estrellas; que además está compuesto por los mismos agregados moleculares que las aves posadas en sus ramas, que los parásitos en su corteza y el científico que observa admirado todos esos mundos.¹¹⁶ También es cierto que el hombre sufre de indeterminación en lo que toca a la definición de sus objetivos y proyectos de vida y a las decisiones a adoptar para tales fines, y, por lo que se sabe hasta ahora, las partículas elementales la sufren de alguna manera. Si bien es cierto que el mundo subatómico es complejo, nunca lo es tanto como en los niveles superiores. Un ser humano contiene electrones, pero un electrón, dentro de su complejidad, no contiene seres humanos. Las complejidades del electrón están contenidas en los humanos, pero éstos contienen además otras complejidades que solo se encuentran en ellos: amor, odio, culpabilidad, ansiedad, deseos, esperanza.¹¹⁷

¿Qué alcance habrá tenido lo que expresaba el paleontólogo, filósofo y teólogo jesuita P. Pierre Teilhard de Chardin, cuando decía que hasta las

115 El País. Diario semanal global del 2 de abr de 2018. España.

116 Shapley, Harlow, 1963, De estrellas y hombres. Editorial del Fondo de Cultura económica, México.

117 Op. cit.

pedras irradiaban psiquismo? ¿Y que el hombre era materia hominizada?¹¹⁸

No obstante lo anterior, sobre lo que no se informa es sobre el dolor, el sufrimiento, el padecer de las especies mudas para nosotros, sino en la forma en que se presentan en el ser humano, en alguna forma aunque les sea propia, que produzca efectos semejantes. En el resto de los mamíferos es evidente: los aullidos de terror de la liebre cuando es acosada por una jauría, o los aullidos lastimeros de un perro cuando es atropellado por un auto. Pero las plantas no tienen voz. Si no fuera así, quién podría resistir el clamor aterrado del bosque cuando se incendia o es incendiado, o cuando los árboles son arrancados de raíz para ser convertidos en papel, o cuando sienten el ruido de las máquinas que convertirán su cuerpo en pequeños trocitos para ser comercializados en Japón. Pensé que esto último se había prohibido, pero recientemente (2017) lo vi ejecutarse en la ciudad de Valdivia, Chile.

Todo ese mundo microscópico que ocupa toda la tierra y a nosotros mismos, y los otros dos mundos que vemos y que manipulamos, el vegetal y animal, los cuales unos nos sienten y otros nos observan, si pudiesen comunicarse con nosotros o nosotros mismos tratáramos de entenderlos a ellos ¿qué reclamos nos harían?, ¿qué advertencias?, ¿qué consejos nos darían?, ¿por qué nos cuesta tanto entender que somos parte de la naturaleza y que, para que ésta pueda sobrevivir a nuestro trato utilitario, instrumental y depredadora hacia ella, debemos reaccionar y aprender a convivir con ella? Entre nosotros ¿quiénes se opondrían y por qué? Hace ciento

118 Teilhard de, Pierre. 1965. El Fenómeno Humano. Taurus Ediciones. Madrid.

cuenta años escribí la siguiente apelación:

“(…)
era necesario dar un testimonio
personal y permanente.
Cómo poder regresarle a la tierra,
por un instante siquiera,
un alivio de vello verde y pies desnudos;
(…)”¹¹⁹

119 Recasens Salvo, Andrés.1968. Oratorio para observador, hombre exhausto y coro de astronautas. Editorial Neupert. Santiago. También en una versión bilingüe alemán y español.1993. “Oratorium für Beobachter erschöpften Menschen und Astronautenchor”. Bamberger Editionen, Band 7, Bamberg. Alemania. La que fue presentada en el mismo año en el Instituto Iberoamericano. Berlín.

Parágrafo 29

Diálogo sobre la objetividad

En la tarde del 14 de julio de 1930, se reunieron para dialogar sobre la objetividad dos eminentes representantes de disciplinas no siempre comunicadas entre sí: Rabindranath Tagore perteneciente a las humanidades y Albert Einstein perteneciente a las ciencias físicas; al primero, filósofo y poeta, le fue otorgado el Premio Nobel de Literatura en el año 1913; y al segundo, físico teórico, le fue concedido el Premio Nobel de Física en el año 1921. El diálogo se llevó a cabo en la residencia de Einstein, en Kaputh, Berlín, y fue publicado en *Modern Review*, Calcuta, en 1931. Cabe destacar que ambos eran creyentes en sistemas religiosos con raíces históricas y culturales diferentes. Tagore era hinduista y Einstein era judío. Este diálogo fue rescatado en forma íntegra por Ilya Prigogine, Premio Nobel de Química, en 1983 y en 1988 lo cita para realizar un análisis de él.¹²⁰ Por razones de espacio he escogido, arbitrariamente, algunas partes del diálogo que he encontrado relevantes para la antropología:

(...)

Einstein le pregunta a Tagore: –Entonces, la Verdad, o la Belleza, ¿no son independientes del hombre?

Tagore le responde: –No.

E. –Si no existiera el hombre, ¿el Apolo de Belvedere ya no sería bello?

T. –No.

E. –Estoy de acuerdo con esta concepción de la Belleza, pero no con la de la Verdad.

120 Prigogine, Ilya. 1997 (1983). *¿Tan solo una Ilusión? Una exploración del caos al orden*. Tusquets Editores S. A. Barcelona.

T. -¿Por qué no? La Verdad se concibe a través del hombre.

E. -No puedo demostrar que mi concepción sea la correcta, pero es mi religión.

(...)

E. -El problema que se plantea es si la Verdad es independiente de nuestra conciencia.

T. -Lo que llamamos verdad radica en la armonía racional entre los aspectos subjetivos y objetivos de la realidad; ambos pertenecientes al hombre supra personal.

E. -Incluso en nuestra vida cotidiana, nos vemos impelidos a atribuir una realidad independiente del hombre a los objetos que utilizamos. Lo hacemos para relacionar las experiencias de nuestros sentidos de un modo razonable. Aunque, por ejemplo, no haya nadie en esta casa, la mesa sigue estando en su sitio.

T. -Sí, permanece fuera de la mente individual, pero no de la mente universal. La mesa que percibo es perceptible por el mismo tipo de conciencia que poseo.

E. -Nuestro punto de vista natural respecto a la existencia de la verdad al margen del factor humano, no puede explicarse ni demostrarse, pero es una creencia que todos tenemos, incluso los seres primitivos. Atribuimos a la Verdad una objetividad sobrehumana; nos es indispensable esta realidad que es independiente de nuestra existencia, de nuestra experiencia y de nuestra mente, aunque no podamos decir qué significa.

T. -La ciencia ha demostrado que la mesa, en tanto que objeto sólido, es una apariencia y que, por lo tanto, lo que la mente humana percibe en forma de mesa no existiría si no existiera esta mente. Al mismo tiempo, hay que admitir que el hecho de que la

realidad física última de la mesa no sea más que una multitud de centros individuales de fuerzas eléctricas en movimiento, es potestad también de la mente humana.

Lo que aquí plantea Tagore tiene relación con lo dicho por Demócrito (460-370 a.C.): “Por ley hay color, por ley hay dulzor, por ley hay amargor; pero por realidad de verdad hay átomos y vacío.”¹²¹

Tagore plantea que en la aprehensión de la verdad existe un eterno conflicto entre la mente universal humana y la misma mente circunscrita al individuo. El perpetuo proceso de reconciliación lo llevan a cabo la ciencia, la filosofía y la ética. En cualquier caso, si hubiera alguna verdad totalmente desvinculada de la humanidad, para nosotros sería totalmente inexistente. Está la realidad del papel, infinitamente distinta a la realidad de la literatura. Para el tipo de mente identificada en la polilla que devora este papel, la literatura no existe para nada; sin embargo, para la mente humana la literatura tiene mucho mayor valor que el papel en sí. De igual manera, si hubiera alguna verdad sin relación sensorial o racional con la mente humana, seguiría siendo inexistente mientras sigamos siendo seres humanos.

Einstein: –¡Entonces, yo soy más religioso que usted!”¹²²

Antes que nada, debo reclamar la atención sobre la forma que adquiere el diálogo entre Albert Einstein

121 Demócrito. 1993. “Fragmentos auténticos de obras no determinadas”. En *Los Presocráticos*. Traducción y notas de Juan David García Bacca. Editorial del Fondo de Cultura Económica. México.

122 Prigogine, Ilya. 1997. *Op. cit.*

y Rabindranath Tagore. Pues hacen lo que los sabios: hacer simple lo complejo. Por el contrario, los no sabios tienden a presumir de sabiduría haciendo complicado lo simple. Además, el clima de respeto es digno de mención y, la sinceridad y mesura que se desprenden de los argumentos que cada uno de los interlocutores expone. Algo no siempre común en los círculos académicos.

Como un epílogo a esta parte, estimo interesante introducir una carta del 24 de abril de 1924, en la que Einstein reconoce un prejuicio cuando advierte que, aunque le interesa mucho lo que opina el físico N. Bohr sobre la radiación, no tiene ningún deseo de dejarse arrastrar a prescindir de la causalidad estricta, mientras no se presente de ella una mejor defensa de las presentadas hasta ahora. Admite que “la sola idea que un electrón expuesto a la radiación elija por propia iniciativa el instante y la dirección en que quiera desprenderse, me resulta inaceptable. Si así ocurre, prefiero ser zapatero o incluso croupier de casino a ser físico”. Similar rechazo expresó cuando se dio a conocer la mecánica cuántica de Heisenberg, Jordan y Born: “La mecánica cuántica inspira respeto. Pero una voz interior me dice que tampoco es la panacea universal. La teoría es muy fecunda, pero apenas nos revela nada sobre el secreto de El Viejo [Dios]. En cualquier caso, estoy convencido de que Él no juega a los dados.”¹²³

En opinión de Ilya Prigogine, el diálogo entre Einstein y Tagore representa el más genuino debate entre dos concepciones: la verdad y la objetividad. Prigogine se hace dos preguntas con respecto a la posición de Einstein en el diálogo citado, a saber, ¹²³ Born, Max y Hedwig. 1971. Ciencia y Conciencia en la Era Atómica. Alianza Editorial. Madrid.

“¿podemos hoy seguir asimilando esta elección metafísica al ideal del conocimiento científico? ¿Por qué afirmar como necesaria esta peligrosa proximidad entre razón y sinrazón que lleva a la física a identificar como ideal de conocimiento el fantasma de un saber podado de sus propias raíces?” Y concluye: “Por esto, nosotros nos orientamos en la dirección definida por Tagore.”¹²⁴

124 Prigogine, Ilya e Isabelle Stengers. 1991 (1988). Entre el tiempo y la eternidad. Alianza Editorial. Argentina. (pp. 45 y 197)

Parágrafo 30

El mundo del hombre sin el hombre

Debo confesar que algo del diálogo entre Einstein y Tagore me ha afectado de manera singular. Me refiero al ejemplo de un mundo vacío del hombre argumentado por Tagore. Un mundo generado por los hombres, pero sin los hombres. Se atropellan en mis sienes las ideas de inutilidad, desperdicio y locura. Pienso en la bomba de neutrones, una creación pensada por hombres singulares al servicio de potencias económico-políticas igualmente singulares, entendiéndose que la singularidad no implica ningún valor en particular. Solo adquiere un valor o un contravalor cuando se expresa. Me refiero aquí a este singular artefacto porque destruye todo lo vivo, pero deja intactas las cosas hechas por el hombre. De modo que serviría como un experimento que valide lo planteado en el diálogo expuesto. El resultado sería un mundo de parques, casas, edificios, carreteras y puentes; museos, y teatros para compañías de ballet, ópera, música y dramaturgia; bibliotecas, universidades, colegios y los juguetes que hacían felices a los niños. Pero sin el Hombre. Y el tiempo, la arena y el polvo, los cataclismos y la reunión de océanos que antes estaban separados por continentes no dejarían ningún vestigio del paso del hombre por la Tierra. Dije, sin nada vivo, más, podría recomenzar la historia si es que quedan vivas las pertinaces sobrevivientes: las bacterias.

Lo anterior es más que una ficción. Lo evidencia la proliferación de artefactos atómicos, la nueva arma laser a la que “se dio el vamos” seguramente por la relación crispada entre las potencias mundiales, si-

tuación a la que arrastran a los conglomerados bajo su influencia. Sí. La realidad que vivimos cada uno de nosotros en este mundo, puede hacernos desaparecer de él y quedar un mundo sin humanidad que lo habite. Pero, nada tan extraordinario y terrible como el Apocalipsis de Juan. Solo algo simple a cargo de la vida misma. Entonces, cada especie según el instinto o el aprendizaje, o ambos, buscará lo que es su alimento, su objeto sexual y su refugio. Y las que fueron mascotas de los hombres dejaron de añorar su presencia y sus caricias. Y otros sentirán alivio por la desaparición de la crueldad de los hombres. Las hierbas, las plantas y los árboles solo estarán atentas a los ciclos del sol y de la lluvia. El mundo creado por el esfuerzo e inventiva humanos quedará chatarra sobre el mundo. En tanto, un primate superior oculto en la floresta escudriña un papel escrito cuya comprensión le es mezquina; sin embargo, se le ve exigir a su psiquismo una y otra vez, y lo mismo harán sus retoños y los retoños de éstos y así sucesivamente, sin lograr descifrar los signos turbadores; pues, algo les decía que el día en que desentrañaran lo que había en el papel, podrían hacerse cargo del mundo creado por los hombres y dominar por sobre todas las especies de la tierra y del mar. Y lo primero, cubrirse con la vestimenta de los hombres pues, cuando los observaba detrás de las rejas, mientras éstos lo miraban a él, supo que estaba desnudo y le dio vergüenza. Sin embargo, con los siglos el papel se tornó amarillo y se borraron las ecuaciones del campo de Einstein. Lo que no se borró fue la enigmática sonrisa de la Mona Lisa, la que parecía decir desde un sombrío Louvre: "Yo se los advertía." Y el fatídico cuervo de Poe seguía exclamando sentencioso: ¡Nunca, nunca jamás!

Estimo necesario traer aquí la historia de los Yámana, un pueblo indígena que habitaba en el extremo sur de la región de Magallanes, pues es una advertencia que se debe recoger. Además, porque se trata de un hecho real y no algo hipotético utilizado como argumento por Tagore. Cuando ese pueblo fue envilecido mediante el aguardiente y luego gradualmente exterminado, no solo desapareció de la faz de su tierra su gente, sino que su mundo también desapareció con ellos irremediamente. La ventana abierta por ellos mediante el lenguaje y los significados y sentidos que daban vida al mundo que se habían creado y que los creara a ellos. Un ámbito que se iba acrecentando con cada signo con que iban aprehendiendo cada cosa del mundo innominado. Cada sonido iba rescatando del fondo de ese mundo a ese pájaro, pez, animal, fruto o árbol. Y la gente se involucraba con su mundo cuando así mismos se ponían nombres con sonidos que les daba un rostro y los diferenciaba a unos de otros. Y ese era el mundo que habitaron y convirtieron en su morada. Y todo este mundo desapareció para siempre por la crueldad inhumana de extraños venidos de otro mundo.¹²⁵

¿Cuántas veces y en qué oportunidades el hombre de aquí y de allá, bajo la definición de una buena vida en rectitud y conveniencia, descubierta o heredada, ha iluminado su vida, aun cuando ésta no haya sido más que una sufrida existencia, con destellos de bondad, de amor, de amistad, de caridad y, no pocas veces, de una larga convivencia con los suyos y con los otros, gracias a que estos dones humanos expresados con plena lucidez y sin falsas intenciones creadas por el temor al castigo, la represión, o el

125 Recasens Salvo, Andrés. 2010. Cultura, valores e intermundo. Una antropología interdisciplinaria. Bravo y Allende editores. Santiago.

“qué dirán”, sino porque es conducido por la propia naturaleza en armonía con la razón y la prudencia, virtudes humanas y no de las leyes. ¿Cómo se fue estructurando la sociedad *yámana* descrita antes, hasta alcanzar un equilibrio razonable entre la explotación de los recursos, el orden social no coercitivo y la enculturación de las nuevas generaciones en las tradiciones que habían ido tejiendo su convivencia, superando los fracasos y alentando los aciertos; y las felicidades que producían los encuentros afectivos, la amistad y el amor, las emociones de las solemnidades y la alegría en las fiestas?

Los crímenes cometidos contra los *yámana*, como muchos similares a lo largo y ancho de la tierra y desde un tiempo que se hunde en lo más profundo del pasado hasta nuestros días, califican como crímenes de lesa humanidad y, por ende, no prescriben. Pero ¿cómo poder levantar un tribunal? ¿Cómo resolver el dilema que se nos presenta cuando aquellos que juzgan a los culpables, luego serán puestos por éstos en el banquillo de los acusados? ¿Cómo detener esta locura? Pienso que una manera de buscar una solución es dejar de lado el doble estándar de la política, de los gobiernos y de los organismos internacionales que denuncian a unos y esconden sus propios muertos. Si esto es un mal de la justicia, se debe curarla de su enfermedad y volver a cubrirle los ojos con una venda que impida definitivamente mirar de reojo, y calibrar la balanza quitándole lo mañoso en su peso. Esto es necesario, pues no basta exigir que se actúe en conciencia, como si ésta de por sí estuviera limpia. Lo que no es efectivo ya que hay conciencias limpias y conciencias sucias. Ni tampoco se debe olvidar que los actos de corrupción son socialmente transversales.

Parágrafo 31

En torno al concepto de desarrollo

La preocupación de las últimas décadas acerca de la preservación del medio ambiente ha tenido defensores y detractores. Por las características de los parágrafos no me extenderé más de lo necesario sobre el tema, y porque me he referido a él en algunas publicaciones anteriores.¹²⁶ Uno de los efectos más desastrosos a nivel global del planeta es el cambio climático, cuya magnitud ha reunido los esfuerzos de la mayor parte de los países del mundo en un plan común para aminorar –si no erradicar– los efectos de la contaminación de la atmósfera. En las políticas medioambientales se suele hablar de cambio climático como sinónimo de calentamiento global antropogénico; vale decir, como resultado de una actividad humana irresponsable. Cabe hacer notar que entre los principales países emisores de gases de efecto invernadero del mundo se encuentran China y Estados Unidos. Una respuesta que se ha estimado realmente significativa ha sido lo logra-

126 Recasens Salvo, Andrés. 2010. Cultura, valores e intermundo. Una antropología interdisciplinaria. Bravo y Allende editores. Santiago. 2004. “Interacciones cultura-biodiversidad marina”. En el Libro n° 3 de la Serie Biodiversidad. Editado por el Programa Interdisciplinario de Estudios en Biodiversidad. Universidad de Chile. Editorial Universitaria. Santiago. 1983. “Medio Ambiente y Ecodesarrollo”. En Revista del Instituto de Investigaciones del Medio Ambiente. Serie Desarrollo y Medio Ambiente. Universidad de Talca. Talca. 1983. “Universidad y Ecodesarrollo Regional”. En Actas del Primer Encuentro Científico sobre el Medio Ambiente Chileno. Vol. II. Centro de Investigación y Planificación del Medio Ambiente (CIPMA) y Universidad de La Serena. La Serena 1-5 de Agosto de 1983. Co-Autor. (entre otros trabajos citados en el presente libro.)

do en el Acuerdo de París, que es el pacto mundial suscrito por 195 países el 12 de diciembre de 2015, mediante el cual se comprometen a reducir sus emisiones de gases de efecto invernadero. Entre los países firmantes se encontraban los dos países citados. Sin embargo, la actual administración de los Estados Unidos decidió retirarse de dicho acuerdo, alegando los perjuicios económicos que le causaba su pertenencia y porque había algo de ficción en los peligros que se denunciaban.

Lo anterior me hace recordar a Indira Gandhi, cuando se refería al hombre como aquel que ha cortado los lazos con los elementos de la naturaleza y ha despilfarrado los recursos que son el legado de millones de años de evolución, como son todas las cosas vivas o inanimadas que mantienen su energía interna, la tierra, el agua, el aire, las flores y la fauna. Esta pérdida de su respuesta intuitiva a la naturaleza le ha creado al hombre un sentimiento de alienación y lo hace destruir su patrimonio. Agregaba la autora a modo de sentencia: “al pensar en una política de conservación, debiéramos preguntarnos si el propio hombre se está convirtiendo en un ser que no vale la pena conservar.”¹²⁷

Estimo que una definición del medioambiente que escinda de la naturaleza no solo al hombre, sino también a sus instituciones y organizaciones políticas, económicas y culturales, se enmarcaría en la tradición que se debería cambiar. Pienso que la antropología puede utilizar con propiedad el concepto de medioambiente porque comprende dos universos de su preocupación: el medio referido a la naturaleza biofísica y el ambiente referido a as-

127 Gandhi, Indira. 1981. “Ciencia y Medioambiente”. En: Revista Mazingira. Editorial del Serbal. Barcelona.

pectos culturales. Tomando en cuenta lo anterior, propuse en una ocasión definir el concepto de medioambiente como el medio biofísico transformado por el hombre en un universo cultural socialmente habitado y compartido. Por lo tanto, cuando se habla del deterioro sufrido por el medioambiente se está refiriendo tanto a la degradación de la naturaleza biofísica, como a la degradación de la naturaleza humana. Por eso, cuando nos preocupamos del medioambiente, también debemos incluir los efectos de la acción humana sobre el propio hombre; como por ejemplo, entre otros, el hacinamiento en las grandes urbes, la extrema pobreza y la desnutrición, las enfermedades mal atendidas y los programas educacionales deficientes.¹²⁸

Concibo el concepto de ambiente como referido a lo cultural por las siguientes razones. Decimos comúnmente acerca de un determinado lugar: este es un “mal ambiente” o éste es un “buen ambiente”. El primer caso, cuando la expresividad de las personas que lo ocupan, el aspecto material del lugar, los comportamientos percibidos, lo que se habla y lo que se hace, lo convierten en un lugar culturalmente indeseado o no conveniente. El segundo caso, se refiere a un lugar en el cual lo que se hace y lo que se habla, la expresividad de los que están ahí, el comportamiento en general percibido, la habilitación material del lugar, en su conjunto lo hacen un lugar conveniente y adecuado para integrarse a él. Sin embargo, dependerá de lo que busquen las personas de acuerdo con los usos y costumbres en los cuales hayan sido endoculturados y socializados que se califique a un lu-

128 Recasens Salvo, Andrés. 1982. Efectos de una Educación no Pertinente: Isla de Pascua. Centro Interamericano de Estudios e Investigaciones para el Planeamiento de la Educación. CINTERPLAN - OEA. Caracas.

gar como un buen ambiente, el mismo que puede ser catalogado por otros como un mal ambiente. Existen también ambientes peligrosos, como también ambientes a los que se puede acceder sin peligro. Y también hay grupos a los cuales no les importan las calificaciones anteriores, pues solo les interesa si son entretenidos o aburridos.

En un interesante encuentro en París con Ignacy Sachs, en el que tuve la oportunidad de conocer y conversar sobre su línea de trabajo en ecodesarrollo que él ampliara y promoviera desde el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Sachs proponía un estilo de desarrollo que las poblaciones podían realizar por sí mismas, utilizando racionalmente sus recursos naturales y adaptándose a un medioambiente que ellas transformarían sin deteriorarlo; vale decir, una estrategia propia para la puesta en marcha de un proyecto de vida estimado como mejor. Se trata de implementar una gestión del medioambiente que esté impregnado, motivado y sostenido por un equilibrio dinámico entre la vida y las actividades colectivas de los grupos humanos y el contexto espacio temporal de su implementación. De tal modo que el ecodesarrollo es presentado como una herramienta de carácter heurístico que permite al planificador y al que adopta las decisiones, abordar el problema del desarrollo desde una perspectiva más amplia, mediante una doble apertura: hacia la ecología natural y hacia la ecología cultural. Esto implica necesariamente tomar en consideración la diversidad de las situaciones que se enfrentan y, con mayor razón, el abanico de posibles soluciones derivadas. Ignacy Sachs enfatiza su posición al decir que una política de desarrollo no puede ser otra cosa que una política de ecodesar-

rollo. Además, introduce un concepto clarificador que sintetiza la acción propuesta por el ecodesarrollo, el de “prudencia ecológica”, que define como la búsqueda de un desarrollo en armonía con la naturaleza.¹²⁹ A pesar de mi entusiasmo por las ideas planteadas por Sachs, sobre todo porque me era evidente que la aplicación de su proyecto requería la colaboración interdisciplinaria, principalmente de la antropología, porque tanto el comportamiento hacia el medioambiente como la percepción que se tenía de él, eran fenómenos culturales, intuía que en la oportunidad en que se planteaba el ecodesarrollo sería considerado como un “convidado de piedra” para el modelo globalizador y globalizante que implementaba la economía liberal con el anzuelo de una economía social de mercado, la que nunca estuvo ni en las intenciones ni en las implementaciones.

La proposición de Ignacy Sachs tiene como base planteamientos anteriores, tales como la Conferencia de Estocolmo sobre el medioambiente (1972), en la cual, su secretario general Maurice Strong se refirió a un estilo de desarrollo económico y social, cuya planificación asumiera la variable medioambiental. Y que lo medular estaba constituido por una gestión racional de los recursos, cuyo objetivo debía ser el mejoramiento del habitat global del hombre, para así asegurar una calidad de vida mejor para todos los seres humanos. La ampliación del concepto de desarrollo enunciado por Strong adquiere mayor claridad cuando se refiere a sus alcances concretos: “El crecimiento es el fundamento necesario; la igualdad, el principio que orienta la distribución de la renta; la calidad de vida, definida de una manera concreta para cada uno de los grupos

129 Comunicación personal en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Febrero de 1976.

sociales urbanos y rurales, un objetivo de la sociedad; el manejo del medioambiente, un medio para realizar una gestión racional de los recursos, controlando al mismo tiempo, el impacto del hombre sobre la naturaleza". Posteriormente, la Declaración de Cocoyoc, de Morelos, México, en 1974, propuso una acción mediante el ecodesarrollo, insistiéndose en la necesidad de ayudar a las poblaciones a educarse y a organizarse, a fin de que estén en condiciones de asumir la existencia de los recursos específicos de cada ecosistema, para la satisfacción de sus necesidades fundamentales.¹³⁰

Pienso que sería muy difícil enlazarnos culturalmente con la cosmovisión de algunas culturas del antiguo oriente, como Egipto, en los cuales se fijaban claramente las relaciones del hombre con el hombre, las relaciones del hombre con los dioses y las relaciones del hombre con la naturaleza; estas últimas de respeto y armonía. Es más posible explorar en las cosmovisiones de los pueblos de América indígena, para descubrir las relaciones que mantenían con la naturaleza y buscar la forma de integrarlas en nuestros procesos de endoculturación y de socialización, tanto en la familia como en el proceso educativo formal. Por razones de espacio citaré solo algunas partes de la carta que dirigiera en 1854 el Jefe Indio Noah Seattle, Jefe de la tribu *suwamisu* al Presidente de los Estados Unidos, Franklin Pierce, en respuesta a la oferta de éste de comprarle una gran extensión de sus tierras y crear una reserva para su pueblo. Lo que significaba un despojo de las tierras indígenas. No obstante, el tratado se firmó en el año de 1855.

130 Sachs, Ignacy. 1980. *Stratégies de L'Écodéveloppement*. Éditions Économie et Humanisme. Les Éditions Ouvrières, Paris.

En su carta el jefe indio manifestaba: “Si nadie puede poseer la frescura del viento ni el fulgor del agua, ¿cómo es posible que usted se proponga comprarlos? (...) Esto sabemos: La tierra no pertenece al hombre; el hombre pertenece a la tierra. Esto sabemos: Todo está enlazado, como la sangre que une a una familia. Todo está entrelazado. Todo lo que ocurre a la tierra ocurrirá a los hijos de la tierra. No, el hombre no tejió la trama de la vida; él es solamente un hilo. Lo que él hace con la trama se lo hace a sí mismo. (...) Los ríos son nuestros hermanos y sacian nuestra sed; son portadores de nuestras canoas y alimentan a nuestros hijos. Si les vendemos nuestras tierras deben recordar y enseñar a sus hijos que los ríos son nuestros hermanos. Y también son los suyos. Por lo tanto, deben tratarlos con la misma dulzura con que se trata a un hermano. Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestro modo de vida. Él no sabe distinguir entre un pedazo de tierra y otro, ya que es un extraño que llega de noche y toma de la tierra lo que necesita. (...) Si les vendemos nuestras tierras deben recordar que para nosotros el aire es inestimable, que el aire comparte su espíritu con la vida que sustenta. Si les vendemos nuestras tierras deben conservarlas como algo sagrado, como un lugar donde hasta el hombre blanco pueda saborear el viento perfumado por las flores de los prados.”

Lo fundamental y esencial del fenómeno que he revisado reside en la conducta del hombre con respecto a la naturaleza, pues tiene que ver con la percepción que de ella ha ido construyendo su cultura, a medida de su experiencia en ella como medio de subsistencia. Sobre todo, si se entiende la cultura de un grupo humano, de un pueblo, como contenida en

sus ideas, que configuran sus modos de pensar y de ver el mundo, en sus acciones, que exteriorizan sus modos de hacer en el mundo, y en sus objetivaciones, que son los modos de materializar actos e ideas en el mundo. Se vive la cultura como código, mapa y ruta, intermediados por la experiencia; como el vehículo que permite abrirse camino en cada situación de la realidad del mundo de la vida cotidiana. Pues es ella la que proporciona los significados, sentidos y orientaciones en las relaciones con los hombres, con la naturaleza y con los dioses.¹³¹

Finalmente, solo me resta decir que, si se pretende cambiar el sentido de la relación cuestionada, de ser un dominador de la naturaleza a ser un administrador moralmente responsable de ella, habría que dejar de constituir una elite de los que investigan y conocen el problema que sufre la biosfera, y compartir el conocimiento adquirido tanto con aquellos que están dedicados al biocidio, como con los que sufren las consecuencias. Se trata de constituir un mundo responsable bajo un régimen de valores que asuma la realidad del estado actual de la Tierra. La reconstrucción de una cultura que reconozca y se haga responsable de la protección de los procesos creativos de la biosfera y a los valores absolutos de la energía, la materia, las formas de vida, los ciclos a que está sujeta, las funciones y las simbiosis. Una totalidad que debe ser percibida y comprendida bajo el prisma de una nueva ética, que la asuma como el recurso básico de la vida actual y del porvenir de las generaciones venideras; considerarlo como el cimiento de todas las esperanzas humanas. Pues los hombres que conciben a la biomasa amazónica como base importante de la fijación de la energía

131 Recasens Salvo, Andrés. 2010. Op. cit.

solar, son seres diferentes a los que la ven como un bien económico a expoliar. Aquellos que valoran al sol como la fuente de la vida, son distintos a aquellos que contaminan la atmósfera y dañan la capa de ozono que protege la vida en la Tierra. Aquellos que valoran los recursos hidrológicos como fuente primordial de la naturaleza vegetal y humana, son seres distintos a los que contaminan y derrochan dichos recursos. Como citábamos de Noah Seattle, Jefe de la tribu *suwamisu*:¹³² “Todo está entrelazado. Todo lo que ocurre a la tierra, le ocurrirá a los hijos de la tierra.”

Ω αΩ αΩ αΩ αΩ αΩ αΩ αΩ αΩ αΩ αΩ

132 Recasens Salvo, Andrés. 1983. “Medio Ambiente y Ecodesarrollo”. En Revista del Instituto de Investigaciones del Medio Ambiente. Serie Desarrollo y Medio Ambiente. Universidad de Talca. Talca.

Canon

YERİNDEN YERİNE
KURUMSAL ÇÖZÜMLER
KURUMSAL ÇÖZÜMLER
KURUMSAL ÇÖZÜMLER
KURUMSAL ÇÖZÜMLER

NVA



9 789568 416782