

La antropología: hechos y nociones. Comentarios sobre la relatividad de las observaciones y de las nociones en antropología* / Alejandro Ortiz Rescaniere

En antropología, y en las ciencias sociales en general, hay una noción clave: sociedad. Se basa en una metáfora: los individuos conviven formando conjuntos, órganos como el cuerpo humano. Es una metáfora biológica y un teorema. Responde a una concepción naturalista de la vida social: la sociedad está compuesta de órganos, de funciones. Tiene una morfología, nace, crece, se desarrolla, se enferma, muere.

Los hechos sociales son naturales. Por lo tanto, son observables. El sociólogo, el antropólogo, deben descubrir sus leyes, las regularidades que manifiestan así una parcela de la naturaleza, de la materia.

Cada órgano, cada parte del cuerpo social, tiene una función, que es su razón de ser. Pues el cuerpo social es razonable por ser natural. Naturales, observables, razonables: hoy la fórmula nos parece una simplicidad optimista.

Pues su naturaleza —que suponemos tiene— se vislumbra muy distinta a la de los cuerpos biológicos: ni regular, ni previsible. No tiene un continente definido como la estampa de un caballo. Las claves de su razón de ser —de sus movimientos, voliciones— nos parecen hoy más lejanas que en el pasado.

De alguna manera, de modesta manera, la disciplina antropológica ha contribuido a formar esta visión oscura, pero a la vez rica, de la vida social. Unas cuestiones metodológicas ilustran este tránsito: el problema de la observación y el de la traducción.

La observación, recomendaba el positivismo, para ser confiable debía de evitar los peligros deformantes de la subjetividad del observador (se ha de mirar sin pasión, sin adelantar juicio). La justeza de la observación debía confirmarse con repeticio-

* Este artículo reúne dos ponencias: una para el “Simposio sobre la noción de persona”, del XVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones (México, 1995); y otra para el coloquio “Las figuras nacionales del indio”, CEMLA, México, 1995.

nes de la misma y confrontaciones. Así, se iría perfilando una suerte de mirada general, de observación impersonal: el retrato que del otro tomaba, no un antropólogo en particular, sino la Antropología como tal.

Pero, en verdad, la observación, los hechos recogidos, estaban supeditados a un futurismo que hoy nos parece más fabuloso que científico: un cuadro evolucionista, simple y unilineal. Cada cultura era una concreción de la progresión universal.

Tal ecumenismo optimista fue reemplazado por un funcionalismo de distinto tenor pero cuya divisa constante fue "todo se explica por lo que sirve". Y lo que servía era lo que saltaba a la vista, o al sentido común del antropólogo.

El espíritu positivista, su apego a los datos observados, socavaron y terminaron con su propio mito, el evolucionismo ecuménico. El funcionalismo ha continuado, pero más temperado. ¿Qué observaron los antropólogos para llegar a este prudente desencanto?: la compleja variedad de los datos recogidos y la dificultad de las traducciones.

Las descripciones etnográficas realizadas emulando el ejemplo de Malinowski —convivir con una pequeña sociedad primitiva y aislada para estudiarla— se multiplicaron durante este siglo. Las singularidades halladas fueron desplazando las generalidades teóricas. Halladas o fruto de la interpretación, de la intuición del etnógrafo, lo cierto es que han tenido la virtud de ir, si no disolviendo, complejizando las nociones con que observaba e interpretaba.

Para comparar diferentes sistemas religiosos, Durkheim propone una definición sencilla como genérica de religión: un cuerpo de creencias y de prácticas que da cohesión y sentido al conjunto de la sociedad. Entonces, muchos aspectos de lo social resultaron ser manifestaciones religio-

sas. Un desfile militar, la Constitución de un Estado, una borrachera interclánica... serían hechos religiosos o equivalentes funcionales de los mismos.

Hay culturas que no tienen una noción, unos términos, que se parezcan al nuestro de religión. Pero el etnógrafo puede encontrar en la dinámica social, en el cuerpo de creencias estudiadas, equivalentes funcionales. Proyección o coincidencia, en todo caso es una interpretación, es decir, una representación problemática y un cotejo no siempre explícito.

Las nociones claves, compartimientos infaltables en todo libro de etnografía, corrieron un destino similar al de religión. La economía, el parentesco, la organización política, la identidad, la tribu, la idea misma de sociedad fueron perdiendo el claro contorno que tuvieron hasta mediados de este siglo. Resulta que respondían a una historia, la nuestra. Esas nociones no eran universales, no podían seguir sirviendo como términos de comparación si no se las sometía a una crítica histórico-cultural.

Luego de ese vuelco relativista, el identificar una institución en otra cultura se tornó en una aproximación. Entonces, la descripción etnográfica fue en verdad una comparación interpretativa.

Tal relativismo sembró dudas sobre la objetividad de la antropología de inspiración positivista. Las observaciones del etnógrafo, lo que él percibía, estaban fatalmente modelados por el aparato conceptual que le dictaban su lengua y su tradición cultural.

Cuando él afirma que tal población rinde culto al espíritu de las montañas, habrá realizado una traducción azarosa. Ese culto indígena consistirá, por ejemplo, en una necesaria alimentación que la comunidad humana da a la montaña. El espíritu plantea un problema más grave, pues esa noción

supone una dicotomía entre entidades materiales y espirituales, que dista mucho de ser universal. El etnógrafo empleará ese término, espíritu, para señalar que la montaña tiene semejanza con ciertas propiedades humanas: come, piensa, quiere, tiene sexo y deseos de compartirlo con algún ser humano, pero su concreción, su materialidad no es la misma que la nuestra; no tiene un cuerpo sometido a este mundo de la misma manera que el nuestro, pero tampoco es un espíritu, inmaterial, como se entiende en la tradición europea.

Cuando aplicamos la noción de sociedad a otros pueblos corremos riesgos similares. La idea de cuerpo biológico para definir a una agrupación humana no es demasiado ajena a muchos pueblos. El ancestro de tal círculo tribal puede ser el águila; y las águilas se casan, por ejemplo, con las garzas. Pero las ideas que avalan su calificación de natural, su destino, sí son ajenas a otros pueblos. Así, el hablar de sociedad bantú, constituye una aproximación analógica que requiere, aunque no siempre se hace, una aclaración.

Pero tal vez lo más perturbador para el etnógrafo y su lector sean las divergencias en la apreciación de la verdad. Pues nuestra noción de certidumbre, en principio, ha dejado de tener un sentido religioso. En cambio, la de los otros pueblos tiene una significación que podemos calificar de religiosa.

Donde nosotros observamos una bella luna plena, una colina que alberga vistosas aves; ellos reparan que el gran cazador, Luna, está vigoroso y listo para seducir a las jóvenes solteras, que esa colina es la casa comunal de todos los padres de los animales silvestres que pueblan el mundo. El etnógrafo sabe que sería injusto pensar que lo que él ve es, en última instancia, lo verdadero. Porque lo verdadero trasciende cada término de lo comparado, se encuen-

tra en el concierto de las diferentes maneras de ver el mundo.

Las dificultades que plantea la traducción intercultural nos hacen reparar en una cuestión más vasta: todo el aparato conceptual que manejamos gracias a nuestra lengua, el significado que damos a nuestras percepciones, responden a teorías pasadas, a cosmovisiones superpuestas, a valoraciones, intrincada historia que se conjuga en la inteligencia y se plasma en la observación de una persona concreta. Lo que vemos y nombramos depende entonces de nuestra historia cultural. Esto es válido tanto para el etnógrafo y observador cuanto para el indígena y observado.

La historicidad de nuestras nociones y apreciaciones, las diferencias y variaciones que de ellas encontramos entre los pueblos, han inducido a la antropología a reparar en los aspectos virtuales de los hechos sociales, en el saber tácito, en el sentido implícito que entrañan las cosas sociales. La voluntad y la conciencia, las explicaciones indígenas, sus interpretaciones manifiestas, el sentido más obvio de los actos sociales, no son sino la superficie de la vida social.

Así, la antropología es una invitación a viajar a través de las diferentes maneras de apreciar el mundo. También es una invitación a una exploración en profundidad de nuestras nociones, por la geología, la arqueología, por esos complejos residuos que dan forma a nuestro propio paisaje espiritual. Tal es la ambición de la antropología, encontrar en esa variedad, en el espacio y en el tiempo, los múltiples rostros de la unidad humana.

La antropología de hoy abandona la perentoria búsqueda de la causalidad. La significación la intuye, más que señala, en las analogías entre nociones y hechos de diferentes órdenes y culturas. En las metáforas, en los lazos que unen sentimientos, ob-

jetos, clasificaciones, tiempos, niveles lógicos, dispares, percibe una unidad y un sentido que acepta el misterio y que se place en realizarse en la diversidad. La antropología ha devenido en una disciplina que aspira a ser una ciencia de las relaciones entre las múltiples voces del espíritu humano. Pero acepta, con todos los pueblos, el misterio, el *reducto indescifrable* de esas voces.

Para terminar esta breve exposición, demos algunos ejemplos peruanos de las dificultades y perspectivas señaladas.

Nuestro idioma tiende a la generalización; la antropología, también; y las distancias alientan las vastas homologías. Los españoles percibían “indios” y “naciones” del “estado” inca. Eran nociones generales y propias del observador que las aplicaba a una realidad plena de particularismos. Los supuestos indios difícilmente se reconocían formando parte de dichos rótulos: que un quiteño formara parte de esas mismas categorías que un cuzqueño, o que un hombre del común lo fuese de un señor semidivino, que uno de Champaqocha fuese así puesto en los mismos rubros que uno de la vecina Osqollopampa, debió parecerles una falta a la verdad y al respeto debidos. Y es que el sentimiento de pertenencia entre los “indios” era, y en parte aun lo es, mucho más localista y familiar que como lo concebían los españoles y nosotros mismos: uno es su pareja y, luego, sus hijos, es decir, el individuo es reconocido como tal en la medida que tenga pareja e hijos; después, uno pertenece, forma parte inseparable de su parentela, esto es, de su ayllu y el de su mujer. La lealtad por los que participan en la peregrinación a la misma imagen milagrosa de todas las comarcas de los alrededores, por los que también rinden pleitesía y tributos a un sacro señor o familia del Cuzco, no tenía la importancia definitoria de los lazos familiares, locales, inmediatos. Las otras lealtades, las más

generales, son menos actuantes. Los pueblos vecinos, los pueblos hermanos en una misma montaña o santuario, las obligaciones que se les debe, el perfil que tienen debió ser más claro que con las configuraciones mayores en las que el ayllu de uno participa. Sin embargo, existían algunas instancias que expresaban un cierto nivel de unidad y de entendimiento común, es decir, de civilización: el Inca, la lengua general, las extendidas y bien cuidadas rutas; también los grandes centros religiosos como Pachacámac y el propio Cuzco. Pero siempre lo cotidiano, lo inmediato y concreto domina y dicta sus fueros, pues es una cultura que se deleita en lo tangible y particular. Así, cuando el estudioso trata del Estado inca, de los indios del Perú, lo hace por comodidad o para implicar o concluir cotejos entre culturas diferentes. Y lo hace a sabiendas de que las aplica como herramientas conceptuales, no como hipótesis de los hechos observados.

Otro tanto ocurre con el concepto de cultura andina. Lo utilizamos, dándole matices y precisiones según cada estudio, para definir un conjunto de hechos que tratan de una realidad. No pretendemos, sería ingenuo, tomar nuestras etiquetas como emanaciones de los actores sociales. Ni tampoco los hechos —que nosotros elaboramos a partir de una teoría, en la observación de campo y en el cotejo— con la realidad misma que estudiamos. El mismo término de cultura tiene en la antropología una acepción especial: es una construcción nuestra que sirve para delimitar, si no constituir, un otro comparable. En ese sentido, se puede decir que no existen culturas dadas, ni cultura andina, si no es en el lenguaje técnico del estudioso (a no ser que la expresión se popularice y rebase, entonces, su empleo académico, cosa que podría estar ocurriendo con la expresión cultura andina).

A veces hablamos de la situación de la mujer, del hombre andinos. Pero lo hace-

mos a sabiendas de que en las lenguas indígenas no existen unas ideas similares a las nuestras. El término mujer –*warmi* en quechua– aplicado en general y a todas las mujeres del campo de la sierra del Perú, dicho en quechua parecería vago e impreciso. En principio, sólo aplico ese término a las mujeres de mi pueblo, que no sean de la clase sociocultural misti, que tengan marido y sean madres. Otro tanto ocurre con la voz *runa*, hombre. Por lo demás, las valoraciones, los contornos significativos, el destino, la autoapreciación de sí mismo son muy diferentes en uno y otro contexto cultural, todo lo cual se sintetiza en esos términos. Por necesidad y simplificación, los actores sociales como los diccionarios homologan esos términos. Así, en determinadas circunstancias, hablando quechua se puede dar una acepción castellana de mujer

a la noción de *warmi*. Pero en antropología conocemos los espejismos de las equivalencias; pues nuestra disciplina es, justamente, un arte de la comparación.

Tales son los procedimientos y la perspectiva de la antropología. La conciencia de la distancia entre las nociones y lo observado, el saber que los hechos son construcciones particulares del espíritu humano, el tratar de establecer puentes entre esas elaboraciones, son, tal vez, los rasgos más característicos de nuestra disciplina. Estas son las apuestas de la antropología. Su confianza en encontrar los lazos que unen las diferentes experiencias culturales se basa en el principio de la unidad del pensamiento humano. Es un ecumenismo de filiación cristiana, sin el cual no sería lo que es, una disciplina que aspira a un humanismo científico.