



Universidad Nacional de Salta
Facultad de Humanidades

CICLO DE INGRESO
UNIVERSITARIO 2019-2020

LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA



AUTORIDADES

Decana: Catalina Bulliubasich

Secretaria Académica: María Eugenia Burgos

Secretaria Administrativa: Gabriela Caretta

Secretario técnico: Néstor Cruz

Coordinación General

Paula Martín

Equipo Docente

*Área de conocimiento disciplinar y de comprensión y
producción de textos*

Instructor docente: Rodrigo Sebastián Cardozo

Tutora estudiantil: Sofía Ríos

Adscriptos Estudiantes: Ganám Campos Florencia,

Valentina Torres López

Área Orientación y tutoría:

Docente: Andrea Flores

Contenido y Bibliografía. Área de conocimiento disciplinar y de comprensión y producción de textos.

Eje temático I: La Antropología como ciencia.

¿Qué estudia la antropología? Los campos de la antropología. La antropología como conocimiento científico. El surgimiento de la disciplina antropológica.

Bibliografía

- Grimson, A. (2008). *¿Sirven para algo las ciencias sociales?*. Universidad Nacional de San Martín. Buenos Aires, Argentina.
- Kottak, Conrad Phillip (2002). *Antropología Cultural*. Capítulo I ¿Qué es la antropología? pp: 1 a 22. Madrid, Mac Graw Hill.
- Lischetti, Mirta (2001) *Antropología*. Capítulo I. Caracterización de la Antropología como ciencia. Pp: 11-18. Buenos Aires: Eudeba.

Eje temático II: La Antropología Social.

Especificidad del Trabajo antropológico. La perspectiva etnográfica. La construcción de la alteridad. La lectura del texto antropológico.

Bibliografía

- Boivin, Mauricio, Ana Rosato y Victoria Arribias. (2004) *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Introducción. Pp: 7-13. Buenos Aires: Antropofagia.
- Monaghan, John y Peter Just (2006) *Una brevísima introducción a la Antropología Social y Cultura*. Capítulo 1 Disputa en el Donggo: trabajo de campo y etnografía.
- Nielsen, Axel. (1998). Tráfico de caravanas en el Sur de Bolivia. Observaciones etnográficas e implicancias arqueológicas. En

Relaciones de la sociedad Argentina XXII- XXIII. Buenos Aires, Argentina.

Eje temático III: La Arqueología

Arqueología como ciencia. El oficio del arqueólogo. La arqueología en la práctica.

Bibliografía

- Bellelli, Cristina (2001). Arqueología: como el presente devela el pasado. En: Garreta, Mariano y Cristina Bellelli (comp.) *La Trama Cultural*. Textos de Antropología y Arqueología. Ediciones Caligraf. Buenos Aires, Argentina. Ed. Caligraf.
- Falchi, M. P. y Podestá, M. (2014): *Los colores de la prehistoria: Guachipas*. 1era Edición. Asociación amigos del Instituto Nacional de Antropología.
- Matera, Sebastián, Florencia Weber, Rosa María Di Donato, Soledad López, Daniel Magnífico y Romina Spano (2005) Entrevista al Dr. Alberto Rex González. *La Zaranda de Ideas. Revista de Jóvenes Investigadores en Arqueología*. 1:93-97. Buenos Aires, Argentina.
- Renfrew, C y Paul Bahn (2011) *Arqueología: teorías, métodos y práctica*. Ed. Akal, Madrid. Introducción.

Eje temático IV: La Antropología Biológica

Aproximación a la Antropología Biológica. El proceso evolutivo humano. Usos de la Antropología Biológica.

Bibliografía

- Acosta, Alejandro, Mariana Carballido y Pablo Fernández (2001) “Los humanos: un instante en la historia de la vida. Herramientas para la comprensión del proceso de hominización”. En: Garreta, Mariano y Cristina Bellelli (comp.) *La Trama Cultural*. Textos de Antropología y

Arqueología. Ediciones Caligraf. Buenos Aires, Argentina. Ed. Caligraf.

- Acreche, Noemí, Graciela Caruso y María Virginia Albeza (2005) Desde cuándo somos humanos? *Temas de Filosofía* 9. Pp: 33-42. CEFISa. Centro de Estudios Filosóficos de Salta.

Eje temático V: Antropología como ciencia de la alteridad: la construcción social de la alteridad.

Racismo y discriminación: grupos étnicos en la actualidad, género, desigualdad social, etc.

Bibliografía

- Abramoff, E. (2004) Etnocidio, genocidio, identidad de los pueblos indígenas. En Garreta, M. y Bellelli, C. (comps.) *La Trama cultural. Textos de Antropología y Arqueología*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Caligraf.
- Galeano, E. (2000). *Patatas para arriba. La escuela del mundo al revés*. Curso básico de racismo y machismo. Madrid O.N.C.E. Centro Bibliográfico y cultural. Pp: 36-59.
- Ledesma, R y P. Rodríguez (coord). Valles de Historia II. Aportes a la educación patrimonial. Cap. Sociedad y Cultura. Editorial EUNSa. Salta, Argentina. pp:76- 87 En Prensa
- Sorraire, F., Barrionuevo,L. y Bard Wigdor, G.. (2013). Mineras. Trabajar y habitar en las minas. Un análisis desde la antropología del trabajar, la producción social del hábitat y la perspectiva de género. En *Revista de Antropología experimental* N° 13, texto 10. pp: 129- 149. Universidad de Jaén, España.

ÍNDICE

Eje temático I: <i>La Antropología como ciencia.</i>	Pag.8
Eje temático II: <i>La Antropología Social.</i>	Pag.29
Eje temático III: <i>La Arqueología</i>	Pag.97
Eje temático IV: <i>La Antropología Biológica</i>	Pag.157
Eje temático V: <i>Antropología como ciencia de la alteridad: la construcción social de la alteridad.</i>	Pag.194
<i>Bibliografía consultada</i>	Pag.271
<i>Orientación y tutoría</i>	Pag.273

CÓMO VAMOS A TRABAJAR A LO LARGO DEL CURSO DE INGRESO

DURANTE ESTAS SEIS SEMANAS INDAGAREMOS EN TORNO A CINCO EJES TEMÁTICOS

**1.LA ANTROPOLOGÍA
COMO CIENCIA**

2.LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL



3.LA ARQUEOLOGÍA

**4.LA ANTROPOLOGÍA
BIOLÓGICA**



**5.ANTROPOLOGÍA COMO CIENCIA
DE LA ALTERIDAD**



1. LA ANTROPOLOGÍA COMO CIENCIA

**¿QUÉ ESTUDIA LA ANTROPOLOGÍA? LOS CAMPOS DE LA
ANTROPOLOGÍA. LA
ANTROPOLOGÍA COMO CONOCIMIENTO CIENTÍFICO. EL
SURGIMIENTO DE LA DISCIPLINA
ANTROPOLOGICA.**

"Lo cierto es que ni europeos ni norteamericanos habrían encontrado jamás a estos supuestos portadores de un pasado prístino, si no se hubieran encontrado unos a otros, de un modo sangriento, cuando Europa extendió el brazo para apoderarse de los recursos y poblaciones de otros continentes. De ahí que se haya dicho y, con razón, que la antropología es hija del imperialismo. Sin imperialismo no habría habido antropólogos, pero tampoco habría habido pescadores denes, balubas o malayos que estudiar."

Wolf, E. (1997) Europa y la gente sin historia. Pp. 33. México: Fondo de Cultura Económica

¿Sirven para algo las ciencias sociales?

Por Alejandro Grimson

Universidad Nacional de San Martín y CONICET

Las ciencias sociales han sido acusadas de ser abstractas, pero se parecen a las brujas: que las usan, las usan. La usa el Estado para construirse, ofrecer una idea de totalidad y saber dónde está parado, entre cuánta gente, de qué edades, sexo, ingresos, origen... Las usan los políticos, pero sólo para cosas que les importan: las campañas y la evolución de su imagen pública. La pregunta es por qué, si usan los conocimientos sociológicos en esas tareas tan importantes, no lo hacen también en cuestiones “menores”, como puede ser la elaboración y la evaluación de políticas públicas.

Hay áreas del Estado que han avanzado en ese sentido, no sólo en usar a las ciencias sociales, sino en reconocer su uso, aunque todavía no en apoyar más claramente su desarrollo en el país. Pero no es la regla: por eso cuando altos funcionarios descalifican a las ciencias sociales, aludiendo al lugar común anti-intelectual, no se escucha la voz de otros de funcionarios que no reconocen ese estereotipo.

Algunos colegas preferirían intervenir en este debate enfatizando la relevancia de la *inutilidad* del pensamiento social. La cuestión de la utilidad del conocimiento plantea un debate acerca de la definición de los propios fines, mucho antes de establecer qué medios se corresponden con dichos fines. La primera definición es que el conocimiento es un fin en sí mismo. Es el ser humano el que ha hecho las sociedades y el que necesita, para vivir en ellas, conocerlas. La pregunta que nos orienta es si las ciencias sociales, tal como las conocemos hoy, además de ser un fin en sí mismo son o pueden ser un medio. Y para qué fines.

Si estuviéramos frente a un instrumentalista extremo, deberíamos recordarle que jamás es posible establecer *a priori* todas las utilidades potenciales que tendrá en el presente y en el futuro un nuevo conocimiento. Ciertamente, las ciencias exactas y naturales desarrollan una investigación básica cuya potencial utilidad social es conocida muy parcialmente. Si la urgencia de la instrumentalidad mandara en cada una de las situaciones, convertiríamos la investigación científica en aplicaciones técnicas sin fundamentos y, en más de un caso, sin parámetro ético alguno. Si concebimos al desarrollo de la humanidad no sólo como crecimiento puramente económico, ni siquiera sólo como distribución justa de ese crecimiento, sino como crecimiento y desarrollo

también cultural, entonces la respuesta es más sencilla. Bienvenida cualquier buena aplicabilidad de un conocimiento, pero acéptese que conocer es un fin en sí mismo.

Habiendo dejado sentado, entonces, que el paradigma de la instrumentalidad no puede ser el todopoderoso, me concentraré aquí en discutir justamente las definiciones de instrumentalidad vigentes y entonces retornar a la pregunta del título. Dicho de otro modo: pretendemos saber si las ciencias sociales sirven para algo, incluso si ideológicamente sería necesario defenderlas aunque “no sirvieran para nada”.

Deseo explicitar un contexto social, científico, político que está en el origen del debate que instaló la creación del Ministerio de Ciencia y Tecnología. La actividad científica en la Argentina atraviesa una creciente jerarquización, expresada en la expansión de la investigación, del CONICET, y de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. Esto se debe a decisiones políticas que vienen afianzándose en los últimos años. Desde las más altas esferas se ha proclamado que la producción de conocimientos es condición imprescindible para construir un país económica y socialmente desarrollado.

Esta importante transformación, siempre perfectible, ha otorgado nueva relevancia a antiguos debates. Por ejemplo, se ha afirmado que jerarquizar la ciencia es apoyar a las ramas de la física, la química, la biología y otras disciplinas exactas y naturales capaces de producir tecnologías que tengan un impacto productivo directo. Si bien éste es un capítulo clave del desarrollo científico de un país, pretender convertir a un solo capítulo en un libro entero degrada a ambos. Es necesario considerar también el capítulo de las ciencias sociales, que ha sido considerado mera especulación, cuando no crítica política del propio Estado.

El fortalecimiento de la ciencia es pensado hasta ahora como cuestión de desarrollo económico y tecnológico. La trampa de una ideología productivista radica en establecer la pertinencia o no de un proyecto de investigación en función de fines que se toman como dados por la naturaleza, cuando son definidos por valores de grupos sociales específicos. ¿Contribuye este proyecto a un incremento de la producción o de la productividad? Podemos imaginar preguntas que contrastan brutalmente con esta y que se refieren a una investigación filosófica y antropológica: ¿deseamos incrementar la producción? ¿por qué? ¿para quién? ¿qué producción?

El saber técnico tiende a considerar natural su ideología productivista, pero esas prioridades han sido fijadas por agentes sociales en contextos históricos. La promesa de producción de tecnologías científicas útiles para incrementar el producto y

especialmente el exportable resulta preferible al intrincado debate que implicaría abrir la compuerta de saber qué puede incrementarse de manera social, cultural, ambientalmente sustentable y con fuertes efectos redistributivos. Definiciones ideológicas como que el incremento en sí resulta irrelevante si no se anuda a su propia redistribución social, aparecen para el productivismo como intervenciones interesadas de grupos minoritarios de teólogos sociales.

De la instrumentalidad a la autonomía relativa

Habría que preguntarle al gobierno de Estados Unidos si consideraron muy abstractos los años de estudios de antropólogos sobre japoneses que culminaron, al final de la Segunda Guerra, con la recomendación clave de no destituir ni asesinar al Emperador nipón. También se podría interrogar a la Naciones Unidas y a los estados que agrupa acerca de si podrían construirse sin censos nacionales e información estadística.

La exigencia de utilidad a las ciencias sociales no es patrimonio del Estado, del capitalismo o del neoliberalismo. También las tradiciones militantes preguntan acerca de las consecuencias que una aseveración tiene para la acción. El punto clave es: ¿hay alguna autonomía entre lo observable, lo analizado y su instrumentalización? Sí. O bien los análisis sociales nos interpelan para revisar los supuestos previos o bien se convierten en intervenciones puramente políticas disfrazadas de otro lenguaje.

La autonomía del análisis y la construcción de una distancia nada tiene que ver con la ilusión de unas ciencias sociales ascéticas. Las preguntas que formulamos hunden sus raíces en preocupaciones normativas, éticas, políticas, ideológicas. Como dice Boaventura de Souza Santos, “el malestar, la indignación y el inconformismo frente a lo que existe sirven de fuente de inspiración para teorizar sobre el modo de superar tal estado de cosas” (2008:18). Pero debemos tener mucho cuidado de contaminar a las respuestas de nuestros deseos e ilusiones, de nuestros escepticismos.

Hace algo más que una década atrás, el vicescanciller argentino les hablaba a notables historiadores de Brasil y Argentina diciéndoles que ahora que estábamos embarcados en el Mercosur resultaba necesario que los académicos mostraran la larga historia de la integración entre nuestros países, una tradición integracionista. Hilda Sabato le respondió al vicescanciller:

“las preguntas que hacemos al pasado están fuertemente marcadas por el clima de ideas del momento, que de alguna manera define la pertinencia de los interrogantes. Es importante, sin embargo, que ese clima limite lo menos posible las respuestas, porque si no nuestro trabajo como historiadores sería ocioso” (Sábato, 1998:709).

La afirmación de Sábato es decisiva por razones teórico-metodológicas y políticas. Las consecuencias teórico metodológicas son evidentes: si la historia fuera algo puramente manipulable *a piacere*, es mejor no hacer investigación. Cuando se presentan estas manipulaciones no estamos ante usos de la historia como disciplina, sino ante usos del pasado. Cumplir el pedido del vicedecano de una historia que invente la integración hubiera debido ocultar que esa integración no existió porque la Argentina y Brasil habían elegido otro camino.

Si hay algo que necesitamos comprender los argentinos son las causas del fracaso de nuestro país en el siglo XX. Para ello, necesitamos de las ciencias sociales como el agua. Por ejemplo, es posible que entre esas causas haya tenido un papel la soberbia nacional implicada en las ideas de granero del mundo y de enclave europeo en América Latina, así como la persistente concepción dicotómica de la política argentina que en sus momentos más agudos llevó a guerras civiles abiertas o larvadas y al terrorismo de Estado.

¿Cómo vamos a proyectar un futuro diferente sin comprender las causas de nuestros fracasos? ¿Cómo construir un horizonte nacional democrático e igualitario arraigado en imágenes europeizantes del país, en un antiguo centralismo? ¿Cómo comprender quiénes somos sin entender nuestra diversidad cultural, las persistencias de desigualdades sociales, la fragilidad de nuestras instituciones? De la misma manera, ¿cómo tomar decisiones sobre pobreza, desempleo, trabajo en negro si no tenemos datos confiables en el INDEC?

Piénsese que hace más de dos mil años Tucídides decía que conocer el pasado es un fundamento necesario para nuestro juicio acerca del presente: esta idea aún no se ha instituido como criterio básico para el desarrollo de las políticas públicas en Argentina.

Relaciones entre ciencias sociales y el poder

Estos problemas lejos están de derivar sólo del Estado y los políticos. Las ciencias sociales deben problematizarse y pensarse a sí mismas. ¿Cómo pensar las relaciones de las ciencias sociales con el poder? Todo investigador social que se precie

siempre insistirá en la necesidad de garantizar la autonomía de las ciencias sociales respecto del poder, especialmente del Estado. Pero al mismo tiempo prevalece en muchos investigadores una visión homogénea del Estado, muy lejana a los matices y contradicciones. Si para algo sirven las ciencias sociales es para desnaturalizar, para no analizar “los hechos sociales como cosas”, sino como procesos.

Puede presuponerse que el Estado siempre recibirá con desagrado y rechazo los diagnósticos que traen malas noticias. Sin embargo, sería necio no reconocer en diferentes poderes del Estado hay personas que han producido en el pasado y siguen creyendo en esos diagnósticos.

El Estado, en su historia reciente y bien conocida, tiene la máxima responsabilidad por ese hiato con los universitarios. A su vez, las ciencias sociales evidentemente tenemos responsabilidad, en la medida en que nuestras percepciones sesgadas del Estado nos impiden o dificultan buscar modalidades de intervención.

Tecnocracia y tecnopolítica

La economía es considerada habitualmente la ciencia social más útil y evidentemente vinculada a la política. De hecho, la construcción de legitimidad de los noventa fundamentaba el modelo en el saber científico de la economía. Cuando reclamamos que un saber hacer político requiere del saber sociológico, es lo contrario que afirmar que el saber sociológico debe erigirse en el propio saber político. No sólo el conocimiento social no debe pretender una sociedad gobernada por el pleno consenso técnico. Tampoco sería esto posible: si algo sabemos acerca de las sociedades es que no existen sociedades sin diferencias, desigualdades y conflictos. Y esos conflictos no se saldan a través de la economía ni de la antropología, sino a través de la política.

¿Estamos diciendo que las ciencias sociales son objetivas y enuncian verdades? No nos produce vergüenza la palabra “verdades”: la indigencia es insuficiencia alimentaria. Según la definición que se use de “pobreza” o “desocupación” habrá más o menos personas incluidas. Recientemente hemos escuchado los ecos de un debate análogo en la astronomía. ¿Es Plutón un planeta? Depende de la definición de planeta, qué incluye, qué excluye. Para el astrónomo hay cosas que dependen de definiciones y otras no admiten debate. Para nosotros también.

Cuando los ricos son cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres no admitimos debate en el diagnóstico de incremento de la desigualdad social. Inclusive si

hay mucho crecimiento económico. Ahora, es terreno soberano de la ciudadanía y de quienes los ciudadanos elijan decidir si quieren una sociedad con menos pobres aunque haya mayor concentración, o si consideran una prioridad una mayor distribución.

Agregar conocimiento a las políticas públicas

Si pretendemos un país con más tecnologías, mejor insertado en la “sociedad del conocimiento”, con mayor capacidad productiva, las prioridades en software, biotecnología y nanotecnología definidos por el nuevo Ministerio parecen bien orientados. Pero si además quisiéramos un país con menos pobreza y desigualdad, que reconozca cabalmente su diversidad cultural, con instituciones más sólidas y un Estado más eficaz, en esas prioridades hay una ausencia notoria: las ciencias sociales.

Resulta clave generar recursos de todo tipo para que cada día el país y su producción puedan agregar conocimiento. Pero hoy la Argentina reclama con urgencia agregar conocimiento a las políticas que puedan reconocer la diversidad y reducir drásticamente la pobreza, la indigencia, el trabajo en negro, la desigualdad. El conocimiento como valor agregado es un proyecto estratégico, pero si eso se desconecta de agregar conocimiento social que se traduzca en el sentido indicado, la Argentina podrá crecer o no, pero seguro será un país socialmente injusto.



1. El campo de la antropología

1.1. Adaptación, variación y cambio

Los seres humanos son los animales más adaptables del mundo. La flexibilidad y la adaptabilidad son atributos humanos básicos, y la diversidad humana es el objeto de estudio de la antropología. La gente sobrevive en los Andes bolivianos, a más de 4.000 metros sobre el nivel del mar, en el desierto, en los polos, etc. No hay apenas rincón del mundo en el que no habiten los seres humanos.

La antropología es una ciencia holística; estudia el pasado, presente y futuro, la biología, la sociedad, el lenguaje y la cultura. Mientras que la sociedad, esto es, la vida organizada en grupos, es una característica común a muchos animales, las culturas son tradiciones y costumbres, transmitidas mediante el aprendizaje -no mediante herencia biológica-, y que rigen las creencias y el comportamiento de las personas expuestas a ellas. Los niños aprenden estas tradiciones creciendo dentro de una sociedad particular. Aunque la cultura no es en sí misma biológica, descansa en la biología homínida (capacidad de aprendizaje, de pensamiento simbólico, del uso del lenguaje, del empleo de herramientas, etc.). Nuestro género, *Homo*, ha estado cambiando durante más de un millón de años; la adaptación cultural y biológica y la evolución han estado interrelacionadas y han sido complementarias, y los humanos continúan adaptándose tanto biológicamente como culturalmente.

La adaptación, proceso por el que los organismos hacen frente a las tensiones medioambientales, implica una interrelación entre biología y cultura. Cualquier forma de adaptación (cultural o tecnológica, genética, fisiológica a largo plazo, y fisiológica inmediata) está dirigida a una única meta: la satisfacción de fines individuales y la preservación de los recursos. Las sociedades “tienen que intentar equilibrar la preservación de los recursos frente al éxito económico si su deseo es el de un asentamiento permanente o indefinido” (John Bennet). A medida que se ha ido desarrollando la historia de los homínidos, los humanos han concebido diversas formas de hacer frente a la gama de entornos y de sistemas sociales (local, regional, nacional y global) que han ocupado en el tiempo y el espacio. El ritmo de cambio cultural se ha acelerado, particularmente durante los últimos 10.000 años, cuando se introdujo el cambio del hombre recolector a productor. Entre 6.000 y 5.000 años antes de nuestra era, surgieron las primeras civilizaciones en Oriente Medio. Posteriormente, la producción industrial incidió profundamente en los pueblos de todo el mundo. La gente, desde su emplazamiento local, ha de enfrentarse a fuerzas generadas por sistemas progresivamente más amplios -región, nación, mundo-, y la manera en cómo la gente se adapta a estos cambios es objeto de estudio de la antropología.

1.2. Antropología general y subdisciplinas

La antropología norteamericana nació hace un siglo del interés por la historia y las culturas de las poblaciones nativas de Norteamérica (los “indios americanos”) y de su preocupación por estudiar sus costumbres, vida social, lenguaje y rasgos físicos, teniendo en cuenta, además, las variaciones en el tiempo y el espacio. Las subdisciplinas se influyen unas a otras, teniendo ambas un común denominador: el interés por la evolución, esto es, el cambio en la forma a través de las generaciones. Charles Darwin lo denominó “descendencia con modificación”.

□1.2.1. Antropología sociocultural o cultural

Los antropólogos culturales estudian la sociedad y la cultura, describiendo y explicando las similitudes y diferencias culturales considerando la diversidad en el tiempo y el espacio. Para ello, distinguen entre lo universal -características biológicas, psicológicas, sociales y culturales compartidas por todos los humanos-, lo general -compartidas por muchos, pero no por todos los grupos humanos-, y lo particular -no compartidas en absoluto-.

En la antropología cultural hay que distinguir dos aspectos. Por un lado la etnografía, basada en el trabajo de campo para recoger datos, organizarlos, describirlos, analizarlos e interpretarlos, para luego proporcionar la “etnodescripción” de un grupo, sociedad o cultura particulares en forma de libro, artículo o película. Tradicionalmente, los etnógrafos han convivido con pequeñas comunidades y estudiado el comportamiento local, las creencias, las costumbres, la vida social, las actividades económicas, las políticas y la religión. Por otro lado, la etnología, analiza y compara los resultados de la etnografía y de las otras subdisciplinas, esto es, los datos recogidos en diferentes sociedades, con el objeto de intentar identificar y explicar las diferencias y las similitudes culturales, para distinguir entre universalidad, generalidad y particularidad.

□1.2.2. Antropología arqueológica

La antropología arqueológica, o arqueología, reconstruye, describe e interpreta el comportamiento humano y los patrones culturales a través de los restos materiales. Los arqueólogos suelen estudiar predominantemente la prehistoria, aunque también estudian las culturas históricas, e incluso las vivas (como es el caso del arqueólogo William Rathje, que estudia a partir de la basura -”basurología”- lo que la gente hizo y no lo que ellos piensan que hicieron o lo que el investigador piensa que deberían haber hecho). Utilizando los restos materiales como datos primarios, e informados por el conocimiento etnográfico y la teoría etnológica, los arqueólogos analizan los procesos y patrones culturales. Estos restos pueden ser de muchos tipos: basura, cereales silvestres y domesticados, huesos, cerámicas, artefactos, etc.

Muchos arqueólogos se sirven de la paleoecología, o estudio de los ecosistemas del pasado, analizando las interrelaciones entre la población, las necesidades y demandas culturalmente perfiladas, la división del trabajo, la tecnología, los métodos de producción y las formas de reparto de los recursos naturales entre aquellos que los necesitan y los utilizan. También mediante la excavación, los arqueólogos documentan los patrones y procesos culturales. Asimismo, estudian la evolución cultural de determinadas sociedades a partir de cambios en el tamaño, el tipo de asentamientos y la distancia entre ellos. La arqueología resulta esencial para conocer las poblaciones prehistóricas, permitiendo la formulación de

Antropología.

leyes del desarrollo.

Pág. 3

1. El campo de la antropología.

□1.2.3. Antropología biológica o física

El objeto de estudio de la antropología biológica es la diversidad biológica humana en el tiempo y el espacio debido a presiones medioambientales (calor, frío, humedad, luz solar, altitud y enfermedades) y características genéticas. El estudio de la variación humana reúne cinco intereses especiales:

1.- La evolución de los homínidos tal como la revelan los restos fósiles (paleoantropología). Para su labor, los paleoantropólogos se sirven de la osteología para analizar los huesos de homínidos y trazar los cambios en la anatomía, de la arqueología para la reconstrucción de los aspectos biológicos y culturales de la evolución humana mediante el uso de las herramientas.

2.- La genética humana. La variedad que existe dentro de cualquier población permite que algunos individuos tengan más fácil la supervivencia y la reproducción. La genética arroja luz sobre las causas y la transmisión de esta variedad.

3.- El crecimiento y desarrollo humanos dentro del entorno medioambiental.

4.- La plasticidad biológica humana, o capacidad del cuerpo de hacer frente a presiones medioambientales. La evolución biológica y cultural humana está y ha estado interrelacionada y ha sido complementaria; los humanos continúan su adaptación tanto biológica como cultural.

5.- La biología, evolución, comportamiento y vida social de los monos, los simios y otros primates no humanos. La primatología apoya a la paleoantropología porque muchos antropólogos creen que el comportamiento de los primates arroja luz sobre el de los primeros homínidos.

□1.2.4. Antropología lingüística

No sabemos, y probablemente nunca sabremos cuándo comenzaron a hablar los homínidos. Sin embargo, los antropólogos lingüísticos estudian el lenguaje en su contexto social y cultural, en el espacio y a través del tiempo con el objeto de hacer inferencias acerca de características universales del lenguaje, de reconstruir lenguas antiguas, de descubrir percepciones y patrones de pensamiento diversos. El estudio de la variación lingüística en su contexto social se denomina sociolingüística y permite mostrar cómo el habla refleja diferencias sociales. La lingüística descriptiva estudia los sonidos, la gramática y el significado en lenguas concretas. La lingüística histórica considera la variación del sonido, la gramática y el vocabulario en el tiempo.

□1.2.5. Antropología aplicada

La antropología aplicada incluye cualquier uso del conocimiento y las técnicas de las cuatro subdisciplinas para identificar, evaluar y resolver problemas prácticos. Por ejemplo, en el contexto de la antropología médica, por la cual las diferentes sociedades y grupos étnicos reconocen diferentes dolencias, síntomas y causas, desarrollando diferentes sistemas de cuidado de la salud y estrategias de tratamiento. Los antropólogos médicos colaboran en programas de salud pública que tienen que encajar en la cultura local y ser aceptada por ella. Otros antropólogos aplicados trabajan para agencias de desarrollo, evaluando las características sociales y culturales que influyen en el desarrollo y el cambio económicos. Otros aplican sus conocimientos al estudio de la dimensión humana de la degradación medioambiental (por ejemplo, la deforestación y polución) y el cambio climático global, analizando cómo influye el entorno en los humanos y cómo afectan las actividades humanas

a la biosfera y a la propia tierra. Los antropólogos forenses (físicos) trabajan con la policía, los analistas médicos y los juzgados para identificar víctimas de crímenes y accidentes a partir de restos humanos.

1.3. La antropología y otras ciencias humanas

Por tratarse de una ciencia holística, la antropología está vinculada con muchas otras disciplinas. Así, se sirve de la física, la química y la geología para fechar fósiles y artefactos; de los botánicos, zoólogos y paleontólogos para reconocer restos de animales y plantas encontradas junto a restos humanos, etc.

1. *Antropología cultural y sociología.* La antropología cultural y la sociología comparten su interés en las relaciones, la organización y el comportamiento sociales. Sin embargo, la sociología inicialmente centró su enfoque en el occidente industrial; los antropólogos en las sociedades no industriales. Por ello, cada ciencia desarrolló distintos métodos de recolección y de análisis de datos. Durante años, las técnicas estadísticas y de muestreo han sido fundamentales en sociología, mientras que la preparación en estadística ha sido menos común a la antropología, aunque esto está cambiando a medida que los antropólogos trabajan cada vez más en sociedades modernas. Los etnógrafos tradicionales estudiaban poblaciones pequeñas, ágrafas y hacían uso de métodos apropiados a tal contexto. Un método clave es la observación participante, por la cual se toma parte en los hechos que uno observa, describe y analiza. Con la creciente comunicación interdisciplinar, se está produciendo una convergencia entre la antropología y la sociología. Del mismo modo, ante la expansión de la industrialización, muchos antropólogos trabajan en sociedades industriales, donde estudian temas muy diversos, que incluyen el declive rural, la vida interna de la ciudad y el papel de los medios de comunicación de masas en la creación de patrones culturales nacionales.

2. *Antropología, ciencia política y economía.* En las sociedades de pequeña escala, en las que se desarrolló la etnografía, la política y la economía no suelen aparecer como actividades diferenciadas dispuestas para un análisis por separado, como sucede en la sociedad moderna, sino que se encuentran inmersas en el orden social general. Los antropólogos han ampliado nuestra comprensión comparativa de los sistemas políticos al mostrar, por ejemplo, que la ley y el crimen no son universales culturales. Por otro lado, también los antropólogos han contribuido a mostrar los diferentes principios que mueven la economía en otras culturas.

3. *Antropología y humanidades.* Todos adquirimos cultura mediante la enculturación, el proceso social por el que se aprende y transmite la cultura de generación en generación. Por tanto, todas las expresiones creativas tienen un potencial interés como productos y documentos culturales. Así, el comportamiento no escrito, el discurso, las creencias, la tradición oral y el ritual se interpretan en relación a su significado dentro de un contexto cultural particular.

4. *Antropología y psicología.* La mayoría de los psicólogos realizan sus trabajos de investigación en su propia sociedad. La antropología aporta los datos transculturales. Las afirmaciones sobre la psicología “humana” no pueden basarse únicamente en el comportamiento observado en un solo tipo de sociedad. Así, la antropología psicológica conecta con la psicología.

5. *Antropología e historia.* Son cada vez más los historiadores que interpretan los

1. El campo de la antropología.

documentos y relatos históricos como textos que requieren de su emplazamiento e interpretación dentro de contextos culturales específicos. Así, un número creciente de historiadores estudia los cambios en la forma social adoptando enfoques antropológicos.

Lischetti, Nirtha (Compiladora): Antropología

Eudeba. 1998.

1. CARACTERIZACIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA COMO CIENCIA

“Si la sociedad está en la Antropología, la Antropología está a su vez en la sociedad...”¹

Nos proponemos caracterizar a la Antropología como ciencia. No vamos a restringirnos al campo de lo estrictamente científico, porque consideramos que la ciencia no es autónoma, sino que vamos a acompañarlo con el señalamiento de los condicionantes sociohistóricos de producción de ese conocimiento científico.²

La explicación de estos condicionantes funciona como una vigilancia epistemológica, como medio para precisar y enriquecer el conocimiento del error y de las condiciones que lo hacen posible e inevitable. Y el error tiene una función positiva en la génesis del saber.³

El comienzo, desarrollo y decadencia de todo sistema teórico ocurre en un ambiente que no es científicamente aséptico, sino que está permanentemente permeado por la totalidad de la vida social.

La aparición del conocimiento está condicionada por factores extrateóricos.

Las actitudes teóricas no son de naturaleza individual; surgen más bien de los propósitos colectivos de un grupo, que son los que están detrás del pensamiento del individuo.

Así se llega a ver que una parte del conocimiento no puede ser comprendida correctamente mientras que no se tengan en cuenta sus conexiones con la existencia o con las implicancias sociales de la vida humana.

La Antropología ilustra de manera paradigmática estas concepciones.

¿Qué estudia la Antropología?

Tomemos una definición ampliamente aceptada por los propios antropólogos:

“La Antropología apunta a un conocimiento global del hombre y abarca el objeto en toda su extensión geográfica e histórica; aspira a un conocimiento aplicable al conjunto de la evolución del hombre, desde los homínidos hasta las razas modernas y tiende a conclusiones, positivas o negativas, pero válidas para todas las sociedades humanas, desde la gran ciudad moderna hasta la más pequeña tribu melanesia” (Lévi-Strauss, C., Antropología estructural).

Es una ciencia con grandes aspiraciones, acusada, en el ámbito del trabajo científico de imperialista, por sus pretensiones de abarcar las totalidades sincrónicas y diacrónicas. Vamos a ver que esta aspiración de totalidad la fue configurando a lo largo de su historia y en relación con la unidad de análisis con la que trabajó: la pequeña comunidad nativa.

A esta misma unidad de análisis atribuye Hobsbawn⁴ el hecho, en su opinión, de que la Antropología haya alcanzado, dentro de las ciencias sociales, el mayor nivel científico después de la economía y la lingüística. Hobsbawn opina que el trabajar en la pequeña tribu o localidad nativa ha obligado a los antropólogos a considerar a las sociedades como un todo y a indagar sus leyes de funcionamiento y de transformación.

Y si bien durante el período clásico del funcionalismo, la Antropología Social tendía a desarrollar sus propias teorías como teorías de un complejo pero estático equilibrio, hoy los antropólogos han redescubierto la historia.⁵

Desde la última guerra, la Antropología considera que los conflictos sociales son inherentes a las sociedades, como hechos fundamentales.

"Pocas o ninguna de las sociedades que una investigación sobre el lugar nos permite estudiar, muestran una marcada tendencia a la estabilidad. Si el ritual es a veces un mecanismo de integración, se podría con la misma frecuencia sostener que es un mecanismo de desintegración."⁶

Ésta es una clara alusión a los ritos, elementos que habían sido interpretados como indicadores de la continuidad sin ruptura de las sociedades.⁷

Retomando la definición de Lévi-Strauss, podemos precisar que el campo de intereses de la Antropología es vasto. Cubre todas las épocas —incluyendo el recorte del campo arqueológico—, todos los espacios, incorporando en las últimas décadas estudios en sociedades complejas, todos los problemas —Antropología política, económica, estudios de parentesco etc.—. Cubre tanto la dimensión biológica —estudio de hominización, clasificación de las variedades raciales— como la dimensión cultural.

Pretende explicar tanto las diferencias como las semejanzas entre los distintos grupos humanos. Pretende dar, también, razón tanto de la continuidad como del cambio de las sociedades.

Ésta es una aproximación abstracta y descriptiva al objeto de la Antropología.

Pero si nos atenemos a la producción antropológica anterior a los años '60, apreciamos que "la Antropología ha ido configurándose como especialidad a partir de conceptos que focalizaron la diferenciación del 'otro cultural'. La Antropología aporta como producto básico de su praxis, para gran parte de los antropólogos contemporáneos, el descubrimiento y la objetivación del 'otro-cultural'.⁸

El punto de partida es una práctica científica que ha encontrado en las "sociedades exteriores" a la sociedad occidental su terreno de aplicación, sociedades sometidas a presiones externas y a las más activas fuerzas de cambio.

"Como ciencia específica, la Antropología Social, Cultural y Etnológica⁹ aparece recortando un sector particular, el de grupos étnicos y socioculturales no europeos y ulteriormente no desarrollados. Es decir, el sector de la humanidad que a partir de la segunda guerra mundial se conoce con el nombre de países subdesarrollados o "Tercer Mundo".

La Sociología recortaba a su vez en esta división internacional del trabajo intelectual, a los países desarrollados.

El proceso histórico social mundial, que conducirá a partir de 1945 al surgimiento de las nacionalidades y a la parcial ruptura de los imperios coloniales, así

como al acceso de dichos países a un nuevo tipo de comunicación, si no de distribución internacional, los conformará como "nacionalidades complejas".

Su relación, si bien en la mayoría de los casos sigue siendo de dependencia, no se manifiesta a partir del mismo tipo de relaciones configuradas durante el siglo XIX. Dichas nacionalidades reaparecen en el universo de la investigación sociocultural bajo el apelativo etnocéntrico de "nuevas sociedades complejas" y pasan a convertirse en objeto común del antropólogo y del sociólogo.

Es decir que, en la primitiva división del espacio de realidad sociocultural la línea pasaba por la diferenciación entre lo superior y lo inferior, entre lo desarrollado y no desarrollado, entre lo occidental y lo no occidental, y en la actualidad reaparece a partir de una línea que pasa por lo urbano (modelo de lo desarrollado) y lo campesino (modelo de lo no desarrollado)."

Entonces, ese "otro cultural", objeto de la antropología, habrían sido en el transcurso del desarrollo histórico de la disciplina en primer término los pueblos etnográficos o conjuntos sociales antropológicos, luego los campesinos y por último y/o simultáneamente, las clases subalternas.

En los años '60, además, la producción académica se ocupa de toda una serie de "Otros" que cuestionan o por lo menos establecen una "diferencia" respecto a la "normalidad" generada por los sectores dominantes de las sociedades capitalistas avanzadas. Entre ellos se incluían los campesinos y las clases subalternas que ya mencionamos, los adolescentes, los enfermos mentales, el lumpen proletariado, etc.

Todos estos "otros" aparecen como ejemplos de una "diferencia". Pero la razón que permite generalizaciones arbitrarias a partir de esas "otredades" es la falta de un análisis teórico riguroso. Esas otredades poseen diferencias de signo distinto; lo único que tienen en común es la afirmación de la diferencia. La diferencia en sí —el hecho de ser diferente— no puede ser establecida como un valor, puesto que la diferencia, tanto como la no diferencia ha servido y puede servir como mecanismo de dominación. En términos abstractos y no contextualizados puede afirmarse el "derecho a la diferencia", pero la diferencia ha servido en sociedades históricamente determinadas para acrecentar determinadas expresiones de dominio colonial.

En la actualidad, el campo de estudio de la Antropología es la sociedad en su conjunto, compartiendo como Antropología Social la especificidad con la Sociología, de la que no la separan diferencias epistemológicas. Con la que cada vez comparte más técnicas y métodos. Y frente a la cual sólo cabrían esgrimir los elementos que las diferenciaron en el momento en que se gestaban como ciencias. Y que constituyeron a la Sociología como la ciencia de "nosotros" y a la Antropología como la ciencia de los "otros".

Si bien el "punto de vista" y el equipo conceptual específico de los antropólogos han sido formados por las investigaciones consagradas a las "sociedades tradicionales", se han realizado numerosas tentativas por ensanchar el campo de la investigación antropológica, así como para aplicar sus métodos y sus técnicas a los diferentes tipos de sociedades. También gran número de antropólogos han trabajado en terrenos muy opuestos (v. g. pequeñas ciudades de Francia o de los EE.UU., el conurbano bonaerense, instituciones totales).

Al intervenir en nuevos campos, el antropólogo tiende, o bien a recoger los datos que escapan a otros tipos de investigaciones o bien a aislar los significados de conjunto que a veces olvidan las otras ciencias sociales.

Para R. Firth, el antropólogo "puede ser clasificado como un sociólogo que

se especializa en la observación directa sobre el terreno y a pequeña escala, y conservando en cuanto a la sociedad y a la cultura, un cuadro conceptual que acentúa la idea de totalidad... Ya sabemos mucho acerca de la macroestructura de nuestras instituciones... Lo que el antropólogo debe proporcionar es un conocimiento más sistemático de su microestructura y de su organización".¹⁰

Si bien todavía en la actualidad parece posible una elección entre Antropología y Sociología, para el análisis de la realidad social, tal vez más adelante será necesario que se cree una "ciencia del hombre social", que se beneficie de aportaciones conceptuales y metodológicas de ambas disciplinas.

No obstante, aunque los objetos de la investigación de la Antropología sean, en la actualidad, problemas de nuestra propia sociedad (la alcoholización en una localidad mexicana; las estrategias familiares de vida de los sectores populares en áreas del conurbano bonaerense) se la sigue considerando como estando alejada de lo occidental.

Por otra parte, creemos que es posible reivindicar el hecho de que nuestra disciplina ha dado a la cultura occidental el acceso a otras fuentes que aquellas de la antigüedad clásica con las que contaba, convirtiendo en posible un humanismo de más amplias resonancias. Los datos de la Antropología proporcionan el conocimiento de toda la historia cultural del hombre, desplegada en la diversidad de la experiencia humana.

En el transcurso de su desarrollo, nuestra ciencia no se conforma sólo con la descripción de la diversidad humana, aspira también a proporcionar un conocimiento científico de la sociedad. Lo ha hecho por ejemplo tratando de responder a los interrogantes sobre los Universales o las Invarianzas humanas.

Para caracterizar su situación en la actualidad, diríamos que el papel de la Antropología sería el de cuestionadora de cada sociedad particular. Queriendo significar por cuestionadora, el hecho de que cada sociedad particular se convierta en problema para nuestra disciplina.

Lo que hemos dicho hasta ahora vale para el recorte de su campo de estudio, la división de trabajo con la sociología, en los comienzos de ambas disciplinas, a fines del siglo XIX y en la actualidad y una descripción mínima de sus logros (relevamiento de sociedades no occidentales y preocupación teórica).

Nos restaría especificar el tipo de problemática que tradicionalmente ha abordado y su metodología.

La disciplina en su conjunto nunca ha sido homogénea en lo que respecta a sus intereses y perspectivas.

Dentro de la problemática, el abanico es amplio y diverso. Desde la tecnología a los sistemas políticos, desde las representaciones mágico-religiosas hasta el relevamiento de las lenguas nativas.

El totemismo en la actualidad; sistemas políticos africanos; parentesco y organización social; magia, ciencia y religión; la familia entre los aborígenes australianos; organización social y económica de los kurdos; las religiones africanas en Brasil; éstos son algunos títulos de investigaciones antropológicas del período clásico. Y en la actualidad: poder, estratificación y salud; relocalización de poblaciones; las culturas populares en el capitalismo; estrategias familiares y escuelas; desarrollo regional y grandes aprovechamientos hidráulicos; la construcción social de la enfermedad en trabajadores de la industria gráfica; etnia, antropología y estado; la identidad en la investigación antropológica a través del caso de los japoneses y sus descendientes en la Argentina. Problemática, vasta y diversa, pero

reiteramos, con una impronta identificatoria, el análisis de microsituaciones a partir de fuentes de primera mano.

Su metodología ha sido tradicionalmente inductivista y empirista.

La tesis fundamental del empirismo es que los universales o leyes que los antropólogos debieron tratar de descubrir se hallan a nivel empírico, en el nivel del comportamiento.

Esta metodología ha sido un obstáculo en el avance científico de nuestra disciplina, ya que las leyes sociales no pueden hallarse en el nivel del comportamiento porque éste es una síntesis de múltiples determinaciones, y en todo caso, sólo puede expresar dichas leyes de una forma parcial y distorsionada.

En palabras de Popper: "El conocimiento no comienza con percepciones u observaciones o con la recopilación de datos o de hechos, sino con problemas."¹¹

Esta particularidad epistemológica de nuestra disciplina se explica por haberse desarrollado en sus comienzos como una ciencia natural de las sociedades humanas (ver este desarrollo en El Modelo Antropológico clásico, en esta misma unidad). Así, el antropólogo, ante la comunidad nativa se planteaba la descripción y clasificación de los objetos extraños que se presentaban ante su observación.

Después del período clásico no encontramos unicidad en la metodología. Esta debe ser referida a los paradigmas o estrategias de cada investigación, que dependen de las ideas básicas en torno a la pertinencia de la ciencia para la experiencia humana y en torno a la presencia o ausencia de diferentes clases de procesos causales.

La amplitud y complejidad de nuestra disciplina expresada en la definición de Lévi-Strauss da lugar a que se configuren diferentes ramas de la Antropología general, centradas en distintos aspectos o dimensiones de la experiencia humana.

La *Antropología Biológica o Física* fundamenta los demás campos de la Antropología en nuestro origen animal. Los antropólogos físicos tratan de reconstruir el curso de la evolución humana mediante el estudio de los restos fósiles de especies antiguas. También describen la distribución de las variaciones hereditarias entre las poblaciones contemporáneas para deslindar y medir las aportaciones relativas de la herencia, la cultura y el medio ambiente a la vida humana.

La *Arqueología* desentierra los vestigios de culturas de épocas pasadas. Los arqueólogos estudian secuencias de la evolución social y cultural bajo diversas condiciones naturales y culturales.

La *Lingüística Antropológica* aporta el estudio de la gran diversidad de lenguas habladas por los seres humanos. Se interesa por la forma en que el lenguaje influye y es influido por otros aspectos de la vida humana. Se interesa también por la relación entre la evolución del lenguaje y la evolución del Homo Sapiens.

Por último, la *Antropología Cultural*, la *Antropología Social*, y la *Etnología* se ocupan de la descripción y análisis de las culturas del pasado y del presente.

Estas denominaciones no pueden ser utilizadas como equivalentes que no susciten ningún problema, ya que revelan orientaciones teóricas diferentes. Las diferencias se atribuyen a las tradiciones de los distintos países, la Antropología Cultural en EE.UU., la Antropología Social en Gran Bretaña y la Etnología en Francia, y tienen que ver con el abordaje diferencial de los problemas, lo que refiere a marcos conceptuales diferentes. En el caso de la Antropología Cultural se privilegia el concepto de cultura, en el de la Antropología Social y en el de la Etnología, los de estructura y de función.

Otra distinción en las denominaciones es la que existe entre Etnografía y Etnología. Se denomina Etnografía al "trabajo sobre el terreno". Toma generalmente la forma de un trabajo monográfico, que contiene la descripción de un grupo limitado.

Pero, por otra parte, se constata que la descripción pura no existe, que las observaciones que realizamos, siempre están sesgadas. Que la distinción entre hecho y teoría ha sido conservada como una reliquia en la Antropología en la distinción entre la Etnografía (descripción de las culturas) y la Etnología (teorización acerca de estas descripciones) como una dicotomía que puede ser engañosa.

Observamos los hechos y los filtramos a través de una pantalla de interés, de predisposición y de experiencias previas, y todas nuestras descripciones están inevitablemente influidas por consideraciones teóricas. Lo que equivale a decir que las descripciones varían de acuerdo con los marcos conceptuales o teóricos de los investigadores. Lo que además cuestiona la distinción entre Etnografía y Etnología como dos momentos separados en el quehacer científico. O entre Etnografía y Antropología Social o Cultural, otras denominaciones que habitualmente se utilizan para señalar los momentos de síntesis teóricas.

El siguiente ejemplo confirmaría nuestro señalamiento, a la vez que serviría para mostrar la constante reformulación de la explicación científica frente a un fenómeno; en este caso la explicación antropológica ante una institución (el potlach) de los nativos de la costa noroeste de América del Norte, el grupo kwakiutl.

F. Boas, antropólogo norteamericano, produce en 1886 la primera explicación del potlach: Fiesta en la que se destruyen y regalan toda clase de riquezas. Según su juicio, esta institución escapa a toda causalidad económica.

"... si alguien se propusiera demostrar que la cultura no se sujeta a leyes, la costa del noroeste sería uno de los mejores sitios que podría escoger. En el tiempo de la primera visita de Boas, y probablemente desde bastantes décadas antes de esa fecha, los kwakiutl acostumbraban a celebrar una forma de fiesta que parece desafiarse a cualquier forma de explicación tecnoecológica o tecnoeconómica. Allí estaba todo un pueblo preso en un sistema de cambio que confería el mayor prestigio al individuo que se desprendía de mayor cantidad de bienes valiosos. Como los análisis anteriores del comportamiento económico habían subrayado la importancia de ahorrar los productos del trabajo y de organizar racionalmente el esfuerzo en relación con las necesidades y con las pautas del consumo, el material kwakiutl representaba, efectivamente, la puntilla del homo oeconomicus concebido según la imagen capitalista o según la imagen socialista. Además, no era simplemente que los bienes fueran regalados, sino que en ocasiones la pasión por la autoglorificación era tan poderosa que llevaba a destrozarse mantas, quemar valioso aceite de pescado, prender fuego a poblados enteros y hasta a ahogar esclavos en el mar. La descripción que Boas hizo del potlach ha sido probablemente la más influyente de todas las descripciones etnográficas publicadas hasta hoy.

Visto el potlach a través de los ojos de quienes participaban en él, y especialmente de los principales contendientes, los hechos que abonaron la interpretación de Boas y de sus discípulos son los alardes de grandeza, la intención declarada de abrumar de vergüenza a los rivales y la compulsión por la que un hombre que hubiera sido avergonzado de ese modo se sentía obligado a vengarse de su rival ofreciendo una fiesta todavía más dispendiosa.

Durante los últimos años, un grupo de estudiosos especializados en la costa del noroeste ha propuesto una drástica reinterpretación del potlach, una nueva síntesis a la que han llegado combinando intereses históricos y ecológicos y poniendo en

conexión las peculiaridades de la etnografía kwakiutl con tipos más generales de fenómenos.

El primer intento de relacionar el potlach con el desarrollo euroamericano del noroeste contemporáneo lo hizo Helen Codere en su libro *Fighting with property* (1950). Las historias de familias que recogieron Boas y Hunt, así como los testimonios de los agentes de indios de los comerciantes, permiten afirmar que el potlach aborígen sólo lejanamente se asemejaba a los que se observaron a finales del siglo. Los kwakiutl, como todas las otras sociedades tribales que se hallaban en el camino de expansión de los euroamericanos, fueron víctimas de presiones ecológicas y socioculturales extremas que comenzaron en el momento de la aparición de los primeros europeos en la región. Aquellas presiones llevaron, dramática e inevitablemente, a la desaparición de los modos de vida aborígenes e incluso a la virtual extinción de los kwakiutl como población capaz de reproducirse. Ya antes de que el explorador Vancouver entrara en contacto con ellos en 1792, estaban comerciando en mosquetes que llegaban hasta ellos a través de sus vecinos nutka y habían empezado a experimentar los primeros efectos de las enfermedades europeas. Durante la primera parte del siglo XIX el lento incremento del comercio fue acompañado por un drástico descenso de la población, producido por las epidemias de viruela y de enfermedades respiratorias contra las que, como los demás amerindios, no estaban inmunizados. Entre 1836 y 1853 su población cayó de 23.000 a 7.000. En 1849, el establecimiento en Fort Rupert de un puesto comercial de la Hudson Bay Company intensificó tanto el comercio con los europeos como los efectos de las enfermedades. Luego, en 1858, entre 25.000 y 30.000 blancos se precipitaron sobre la Columbia Británica en busca de minas de oro e hicieron de la vecina Victoria su centro de distracción. Muchas mujeres kwakiutl empezaron a servir a aquellos hombres como prostitutas, con lo que las enfermedades venéreas aceleraron la tendencia a la despoblación. Hacia los años ochenta la gran industria conservera del noroeste estaba en plena producción, con seis mil pescadores sólo en el río Fraser, y muchos kwakiutl respondieron a las ofertas de trabajo de la factoría. Por aquel mismo tiempo, la industria maderera, que en la década de 1870-80 había producido ya 350 millones de pies cúbicos de madera, trataba también de atraerse a los kwakiutl. Para el tiempo de la primera visita de Boas, toda la población kwakiutl había descendido a 2.000 personas.

Codere demuestra cómo, con el establecimiento del puesto comercial de la Hudson Bay Company, el potlach pasó a incluir un gran número de bienes procedentes del comercio europeo, especialmente mantas, reflejando de ese modo la otra nueva economía industrial y comercial, prodigiosamente expansiva. Otra consecuencia de la presencia euroamericana fue la prohibición de la guerra, y Codere trata de establecer una conexión entre la desaparición de la guerra y el desarrollo de las agresivas pautas del potlach hostil de la época tardía. Según Codere, cuando los indios se vieron obligados a dejar de guerrear, empezaron a luchar con la riqueza, una riqueza que las nuevas condiciones ponían a su alcance a una escala sin precedentes.

La reformulación de la etnografía kwakiutl por Codere y otros (cf. Drucker, 1939, pág. 955) no logró deshacer la madeja de particularismo con que Boas había envuelto su descripción. El material kwakiutl siguió desconectado del mundo de la teoría. Pese a ello, el potlach de Fort Rupert se presentaba ya como el producto definido de una situación de contacto, con lo que de golpe quedaban derrotados todos los intentos de probar, basándose en los datos de Boas que los factores causativos que explicaban eran demasiado complejos para prestarse a una formulación nomotética. El descenso de población, la introducción del trabajo asalariado, la súbita abundancia de bienes, la supresión de la guerra y la antigua costumbre del banquete comunitario, todo eso junto indicaba que había un conjunto de factores perfectamente definidos que actuaba sobre los kwakiutl.

Actualmente hay bastantes posibilidades de que con el tiempo seamos capa-

ces de entender los aspectos del sistema kwakiutl que todavía se nos escapan si tomanos en consideración el material comparativo característico de otros fenómenos de contacto.¹²

El conocimiento antropológico es un conocimiento que, como todos los conocimientos científicos, se constituye sin cesar a través de un trabajo crítico.

2.LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL

ESPECIFICIDAD DEL TRABAJO ANTROPOLÓGICO. LA PERSPECTIVA ETNOGRÁFICA. LA CONSTRUCCIÓN DE LA ALTERIDAD. LA LECTURA DEL TEXTO ANTROPOLÓGICO.

"Los antropólogos solemos hablar de la 'perspectiva del actor' o 'nativa' como si nos refiriéramos literalmente a cómo los actores entienden su mundo social pero, en general, sabemos que se trata de una mera convención, que el punto de vista del que hablamos como 'suyo' es, en realidad, nuestro artefacto, el producto de los esfuerzos que nosotros mismos desarrollamos con el fin de entender los universos de referencia de los actores cuyos asuntos nos ocupan."

Balbi, F. (2012) La integración dinámica de las perspectivas nativas en la investigación etnográfica. Intersecciones en Antropología 13. Pp: 487.

Constructores de Otredad

Una introducción a la Antropología Social y Cultural

Mauricio Boivin

Ana Rosato

Victoria Arribas



Índice

Prologo a la tercera edición	5
Introducción.	7
Entre silencio y diálogo	14
<i>Pierre Clastres</i>	
Alteridad y pregunta antropológica.	16
<i>Esteban Krotz</i>	
Las tres fuentes de la reflexión etnológica.	22
<i>Claude Lévi-Strauss</i>	
Capítulo 1. La construcción del otro por la diferencia	27
¿Ciencia normal o revolución científica?	
Notas sobre las perspectivas actuales de la antropología sociocultural.	34
<i>Esteban Krotz</i>	
Razón del progreso humano	48
<i>L.H. Morgan</i>	
Capítulo 2. La construcción del otro por la diversidad	55
Anexo: La noción de estructura en Lévi-Strauss	72
Shakespeare en la selva	75
<i>Laura Bohannan</i>	
Tristes trópicos.	81
<i>C. Lévi-Strauss</i>	
Los Argonautas del Pacífico Occidental	84
<i>B. Malinowski</i>	
Comunidades genéticas imaginadas	88
<i>Bob Simpson</i>	
Capítulo 3: La construcción del otro por la desigualdad	95
El agua: recurso de poder en un barrio periférico	105
<i>Victoria I. Casabona</i>	
Poder y Lenguaje. Reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de la legitimidad de las relaciones de dominación y de opresión.	110
<i>M. Godelier</i>	
Identidad social villera	115
<i>Rosana Guber</i>	

“Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política.”	126
<i>K. Marx</i>	
La politización de la “cultura”	128
<i>Susan Wright</i>	
Capítulo 4: La observación participante	143
La noción de conciencia práctica y teoría de la estructuración de Giddens	156
Las etnografías como... ¿etnografías!	
Un ensayo dialógico sobre la posmodernidad en Antropología Social	161
<i>Fernando Alberto Balbi**</i>	
El oficio del etnólogo o cómo tener “Anthropological Blues”	172
<i>Roberto Da Matta</i>	
“Lo empírico y lo normativo en la etnografía”	
¿Derivan las diferencias culturales de la descripción?	179
<i>Gérard Lenclud*</i>	
Cuando los nativos son nuestros vecinos	186
<i>Faye Ginsburg</i>	
Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica	194
<i>Gustavo Lins Ribeiro</i>	
Crimen y costumbre en la sociedad salvaje	199
<i>B. Malinowski</i>	
Capítulo 5. Antropología del consumo	203
Una perspectiva antropológica sobre cambio cultural y desarrollo: el caso del cuy en la sierra ecuatoriana.	222
<i>Eduardo Archetti*</i>	
Canibalismo y pobreza	234
<i>Victoria Arribas, Alicia Cattaneo y Cecilia Ayerdi</i>	
La naturaleza y la cultura en el mensaje publicitario.	239
<i>Victoria Arribas y Cecilia Ayerdi</i>	
Crisis, reciprocidad y dominación	245
<i>Mauricio F. Boivin y Ana Rosato</i>	
El consumo sirve para pensar	255
<i>N. García Canclini</i>	
Introducción de 1857	260
<i>K. Marx</i>	
Bibliografía general	263
Índice temático	273

Prólogo a la tercera edición

Hemos decidido realizar una nueva impresión del libro –la tercera– porque nos ha sido una herramienta muy útil para la enseñanza de la Antropología Social y Cultural. Si bien hemos mantenido la misma estructura y el mismo contenido, en esta edición sacamos algunos textos y hemos introducido nuevos. Además, se han agregado un índice general –con las citas en castellano– y otro analítico.

Respecto al contenido, seguimos pensando que enraizada en las certezas postuladas por la tradición intelectual surgida del Iluminismo, la Antropología Social y Cultural constituida como disciplina científica a mediados del siglo XIX, se orientó a explicar la presencia de la alteridad social y cultural postulando la separación entre el Nosotros y el Otro. La dicotomía planteada fue interpretada, en un primer momento, en términos de diferencias irreductibles y absolutas presentándose una imagen del “Otro” en tanto diferente, *salvaje*. En un segundo momento se apuntó a relativizar la tajante separación considerando la diversidad de culturas y apareció con más fuerza la imagen de lo *exótico*. Por último, en un nuevo giro se plantea la relación desigual entre un Nosotros occidental y un “Otro”. En los primeros tres capítulos presentamos un análisis de las principales vertientes teóricas –evolucionismo, funcionalismo, estructuralismo y neomarxismo– a fin de explicar el proceso de construcción de la “otredad” señalando tres modos claves: la diferencia, la diversidad y la desigualdad. A su vez, nos detenemos a considerar, en el capítulo cuatro, las distintas orientaciones metodológicas utili-

zadas por las vertientes teóricas analizadas, enfatizando la descripción e interpretación etnográfica que se constituyó en el signo más distintivo de la Antropología Social y Cultural.

Por último presentamos un análisis cultural del consumo, a fin de analizar a partir de un tema específico la mirada antropológica sobre el “Otro” y considerar los aportes de la antropología al tema del consumo.

Al igual que las anteriores, esta edición, es producto del trabajo intelectual de más de diez años de trabajo docente en la Carrera de Ciencias de la Comunicación –Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires– estando la misma claramente enriquecida por los distintos aportes realizados por los docentes de la cátedra de Antropología Social y Cultural, así como por las innumerables inquietudes que los alumnos nos plantearan en el transcurso de estos años. La percepción del trabajo compartido no supone renunciar a la responsabilidad que nos cabe. En el caso específico de esta edición, tenemos que agradecer a Samantha Doudtchitzki y Adrián Koberwein por haber realizado, de modo generoso, la primera revisión del texto.

Por último, queremos agradecer a distintas personas que desinteresadamente nos permitieron reproducir sus trabajos, porque sin su colaboración este libro no hubiera sido posible. En muchos casos los trabajos que aquí reproducimos fueron el punto inicial de nuestras reflexiones.

Los autores.

Introducción

De los varios modos que encontramos al definir el trabajo antropológico, dos cuentan con mayor consenso en la bibliografía actual¹. Uno tiene que ver con su objeto, en el cual la Antropología es definida como el estudio de la otredad cultural, de la alteridad cultural o de la diversidad cultural. El segundo se refiere a su “técnica” o “método” y sostiene que la particularidad de la Antropología residiría en su forma de trabajar, en el modo en que se recolectan, analizan y exhiben sus datos: la observación participante.

A nuestro entender, ninguno de los dos elementos por separado pueden definir la ciencia. Aún más: sostenemos que no se puede explicar qué hace hoy la Antropología sin referirnos a la historia de su constitución como parte del campo científico, porque la ciencia es acumulativa y los componentes que encontramos hoy provienen de las teorías elaboradas en distintos momentos históricos. Esa acumulación no implica una sumatoria o una idea de mayor a menor, sino que tiene que pensarse como una acumulación “conflictiva” de sus diferentes partes.

En consecuencia, para entender qué hace un antropólogo es necesario tener en cuenta, en primer lugar, el *contexto* histórico y social en el cual se desarrolló la Antropología, su relación con el campo científico en general (la ubicación de esa ciencia en relación con las otras) y las relaciones entre las partes que la constituyen: objeto, teoría, método y técnicas.

En segundo lugar, ni el objeto de la Antropología ni su técnica han sido los mismos a lo largo del tiempo ni aún en un mismo espacio. No obstante, pueden distinguirse tres momentos constitutivos de la Antropología en Europa y Estados Unidos. Momentos en los cuales se desarrollaron teorías que fueron dominantes y que definieron y explicaron de manera distinta el quehacer antropológico. Distinguimos tres momentos (ver cuadro 1).

El primero de ellos surge a fines del siglo XIX (1) en donde la Antropología se constituyó como ciencia y la teoría que logró dominar el discurso antropológico fue el evolucionismo. El segundo momento fue el que se desarrolló entre las dos guerras mundiales (2) y se caracterizó por la aparición de una “diversidad” de teorías que tuvieron en común el intento de explicar la diversidad cultural. Y el tercer momento, que comienza luego de la Segunda Guerra Mundial (3), en el cual las teorías anteriores todavía siguen siendo dominantes pero aparecen las “otras” Antropologías, las “no occidentales” que plantean teorías alternativas sobre la otredad cultural. En la segunda parte de esta introducción analizaremos de modo detallado cada uno de estos momentos. Pero antes debemos realizar un comentario más sobre la particularidad de cada uno de ellos respecto al objeto de estudio de la Antropología.

Sostenemos que, como toda ciencia, la Antropología es una “construcción”. Se acepta comúnmente que la Antropología se constituyó como ciencia a partir de construir explicaciones sobre la “otredad cultural”, pero nosotros agregamos que no sólo construyó sus explicaciones sino que fundamentalmente construyó una imagen, un modelo de la otredad (del otro cultural). De tal modo que ese “otro cultural”, que se constituyó como objeto de estudio antropológico, no respondió a un “hecho empírico” real. Por el contrario fue (y por supuesto lo sigue siendo) un objeto construido de manera científica por las distintas teorías que dominaron en cada uno de los momentos históricos. Así, la teoría evolucionista –considerada como la primera teoría científica– no se limitó a explicar la otredad cultural sino que “construyó” su objeto (aquel que explicó) a partir de la “diferencia cultural”, el “otro” como diferente al “nosotros”. Las teorías posteriores, en cambio, construyeron un objeto caracterizado por la particularidad y hablaron de “diversidad cultural”. El “otro cultural” fue pensado como diverso, como distinto. Por último, cuando

1 Como ejemplo mencionamos a dos autores de habla hispana: Krotz, E., *La Otredad cultural entre Utopía y Ciencia*, México, FCE, 2002 y a Menéndez, E., “Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes”. En *Alteridades*, 1, 1991 pp. 5-11 y su Conferencia Inaugural del VI Congreso Argentino de Antropología Social, “Identidad disciplinaria y campos de aplicación”, realizado en Mar del Plata el 14 al 16 de septiembre del año 2000.

Cuadro I

Contexto	fin del XIX (1)	entre guerras (2)	después de la 2da. Guerra. (3)	
Objeto	diferencia cultural	diversidad cultural		desigualdad cultural
Explicación (teorías)	evolucionismo	funcionalismo	estructuralismo	neomarxismo
Método	comparativo	relativismo (inductivo)	comparativismo/relativismo (formalización/deducción)	
Técnicas	inventarios/ encuestas	observación participante	extrañamiento interpretación	

la idea de la dominación de una cultura sobre otra se puso en evidencia, el objeto antropológico se construyó en torno a la noción de desigualdad: el otro cultural era producto de esa desigualdad.

Fines del siglo XIX:

A fines del siglo XIX, la Antropología se formalizó como ciencia. Fue un momento en el cual el conocimiento del mundo, de la existencia de modos de vida diferentes, se hizo más patente por los cambios ocurridos en Europa y por la expansión de Occidente. Por una parte, la revolución industrial—como producto de cambios tecnológicos importantes— generó nuevas diferencias: de clase, nacionales, étnicas y “problemas” que con el tiempo fueron denominándose “sociales”. La cuestión fundamental de las ciencias sociales fue la de explicar esos cambios que se producían en el mundo europeo. Pero, a la par de estos cambios, Occidente se expandió sistemáticamente por el mundo, sobre otros pueblos, sobre otras culturas, sobre otros modos de vida distintos al modo europeo.

Si bien el encuentro intercultural no era nuevo y siempre despertó una actitud de asombro ante lo distinto, en este caso el asombro de Occidente se distinguió de los anteriores porque no fue un encuentro ingenuo, y por sobre todo, porque ese asombro fue domesticado bajo las reglas del mundo científico: la diferencia se constituyó en objeto de explicación científica. El nuevo encuentro de los europeos con otras culturas distintas dio origen a lo que sería la pregunta fundante de la Antropología: ¿por qué estos hombres son distintos? La primera teoría científica sobre la diferencia fue el evolucionismo que contestó esta pregunta a través del concepto de evolución.

Esta teoría se desarrolló en una época en la que la Antropología se estaba constituyendo como ciencia al mismo tiempo que el campo científico se estaba conformando, buscando su propio espacio, en función de obtener un tipo de autoridad distinta a la de la religión y la filosofía, y esa autoridad provenía de la objetividad de la ciencia y, especialmente, del método científico: un conjunto de reglas para probar las afirmaciones. En este caso el método de la Antropología fue el comparativo, método de moda en las ciencias naturales².

La teoría de la evolución se constituyó como tal en función de la aplicación del método comparativo y sobre la base de una concepción precisa de su objeto: el hombre. Este objeto era concebido con una particularidad: su dualidad; el hombre era tanto cuerpo como espíritu. Como cuerpo pertenecía al mundo de la naturaleza, en tanto “espíritu” pertenecía a otro mundo, al de la cultura. Siguiendo esta dualidad, la Antropología se constituyó en dos ramas: la Antropología física y la antropología cultural. Pero, no obstante, las diferencias entre los hombres fueron pensadas por estos evolucionistas, básicamente, como “diferencias” culturales.

Para estudiar al hombre en las distintas manifestaciones en las que se presentaba, se estableció una división del trabajo científico dentro de las ciencias humanas y sociales. Por un lado, la historia y la sociología tomaron como objeto (objetivo) de estudio las sociedades complejas, civilizadas, desarrolladas. Por el otro, las sociedades primitivas, no complejas, no desarrolladas, sin historia y sin Estado pasaron a constituirse como el objeto propio de la Antropología. Esta división, producto de un proceso histórico, se realizó en función de las distinciones de las sociedades o las culturas en tiempo y espacio, teniendo como parámetro la ubicación de Occidente (ver cuadro II).

² La idea era que aquellos que vivían de modo diferente en otros lugares podían dar la clave de como había sido el pasado del hombre civilizado. Se intentó analizar la naturaleza humana a partir de la diferencia entre las culturas y estas diferencias surgían de la comparación entre ellas.

Cuadro II

		Tiempo	
		Cercano	Lejano
Espacio	Cercano	Sociología	Historia/arqueología
	Lejano	Etnología	arqueología

La Antropología indagó en el interrogante ¿por qué llegamos a ser lo que somos?, es decir, ¿cuál es el origen de estas diferencias culturales? La primera corriente teórica de esta nueva ciencia construyó sus respuestas comparando a las sociedades en el devenir espacio-temporal y elaboró, de esta forma, una historia natural de la humanidad.

Entre las dos guerras mundiales:

Un segundo momento, ubicado cronológicamente entre las dos guerras mundiales, se caracterizó por “un cierre de las fronteras nacionales” y por la consolidación de la presencia europea en sus colonias. En la Antropología europea y norteamericana se producen dos hechos importantes: la crisis del evolucionismo como paradigma único y la separación de la ciencia en escuelas nacionales; aparecen así el estructuralismo y funcionalismo inglés, el particularismo histórico en Estados Unidos, la escuela histórico-cultural en Alemania y la escuela sociológica francesa. Cada una elaboró teorías alternativas, muchas veces sin contacto entre ellas, pero todas tuvieron en común la crítica al evolucionismo. Criticaron, en primer lugar, las *técnicas* que utilizaron los evolucionistas, postulando que los datos con que la Antropología se debía manejar debían ser obtenidos de primera mano, es decir que es el antropólogo, particularmente el etnólogo, el que tiene que buscar en las otras culturas los datos con los cuales se construyen las teorías. De este modo, se introduce, se inventa, la *observación participante* como técnica privilegiada de la Antropología, lo que implica el traslado del investigador a otras sociedades. La idea era que estudiando en su totalidad a una cultura de modo muy extenso, muy específico, se podría dar cuenta de las diferencias y semejanzas culturales. Por ejemplo, en la escuela británica el enfoque que dominó en esta época fue el de considerar que una cultura estaba conformada por partes y que cada parte tenía que ser vista en función del conjunto (sistema/estructura) y que cada cultura conforma una totalidad (holismo).

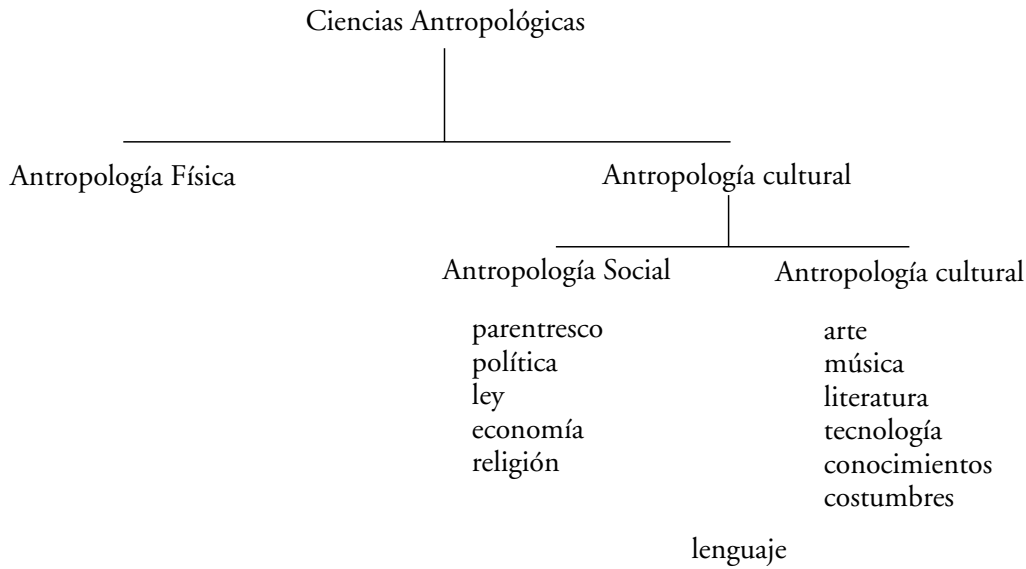
La segunda crítica fue respecto al *método comparativo*, principalmente porque fue aplicado teniendo como refe-

rente de la comparación los valores de la sociedad occidental. Es decir, los evolucionistas fueron acusados de *etnocéntricos*. Pero la crítica al método también fue resultado de aplicar la técnica de la observación participante ya que al observar una cultura como totalidad, como un conjunto de partes indisolublemente unidas, en la cual cada parte tiene relación con el todo, se tornaba imposible la operación evolucionista de abstraer una parte para compararla con otra de otra cultura. Y segundo, porque en la medida en que se estudiaban de modo muy detallado las distintas culturas, menos elementos en común se encontraban.

Así, el método comparativo fue puesto entre paréntesis y se lo sustituyó por el relativismo cuyo postulado extremo implicaba la imposibilidad de comparar, ya que cada cultura es una configuración distinta y entendible sólo en sus propios términos. Es decir que estas escuelas nacionales tuvieron en común el haber elaborado teorías “relativistas”. Las teorías relativistas intentan mostrar que todas las culturas son diferentes entre sí pero equivalentes, por lo tanto, son diversas. El enfoque holista y relativista llevó a la Antropología a trabajar sobre las diferencias para terminar dando cuenta de la diversidad cultural.

No obstante, existen diferencias entre las principales escuelas de esa época. Así, por ejemplo, mientras que el estructural-funcionalismo británico plantea conocer una cultura a partir de su presente (sincronía), el particularismo histórico norteamericano recurrió al pasado para conocer una cultura. Se diferenciaban también por los lugares donde sus antropólogos hacían trabajo de campo. Mientras que los antropólogos ingleses trabajaron en sus colonias de África y Oceanía, los antropólogos norteamericanos trabajaron sobre “sus indígenas” pero, como éstos se transformaban rápidamente, el trabajo de los antropólogos consistió en reconstruir por medio de historias orales (o material arqueológico) el pasado “no occidentalizado” de esos pueblos. De alguna manera, lo que ambas escuelas van a tener en común es la tendencia a especializarse en “pueblos primitivos”. Va apareciendo ya en ese momento una separación fundamental para la teoría, entre Antropología Social y Antropología Cultural. La primera se interesará por la forma en que se organizan los hombres, mientras que la segunda lo hará en la manera en cómo viven y piensan sus vidas y el mundo (ver cuadro III).

Así, cada escuela va a plantear su relación con distintas ciencias. La Antropología Cultural norteamericana va a tener relaciones estrechas con la Psicología y con la Historia, mientras que la Antropología Social británica va a estar inmediatamente relacionada con la Sociología.



Después de la Segunda Guerra:

A partir de la década del '50 se producen simultáneamente dos tipos de transformaciones. Por una parte, se produce la transformación de las sociedades primitivas. Por otra, y de modo paralelo, se modifican también las prácticas de los antropólogos. Respecto de las sociedades “primitivas”, las transformaciones que se produjeron fueron de distintos tipo:

- La desaparición física, una disminución cuantitativa y acelerada de sus miembros, vía la guerra, las enfermedades, el genocidio.
- una transformación cualitativa, principalmente hacia formas occidentales de vida (occidentalización) y la consecuente desaparición cultural producto de la presión de Occidente. A este proceso –que hace referencia a la acción y a las consecuencias que provoca toda política de cambio o transformación forzada, de asimilación y cambio de mentalidades o valores nativos– se lo denominó etnocidio o genocidio cultural.

Estos cambios “forzados” fueron considerados como producto de un proceso de acción proveniente del mundo Occidental: la colonización, que si bien estaba ya entrando a su etapa final, era ahora reconocida como tal por la Antropología dominante.

Así algunas sociedades desaparecieron completamente en cuanto entidades independientes mediante su absorción en unidades mayores (colonización), otras desapare-

cieron totalmente físicamente y otras se fueron transformando en nuevas naciones (“guerras de liberación”). Los cambios –básicamente políticos– que sufrieron estos pueblos fueron los que los llevaron a transformarse de “pueblos primitivos” en sociedades complejas³. Y aquí es necesario aclarar una cuestión: estas transformaciones no eran nuevas dado que desde que Occidente se conectó con el resto del mundo comenzaron esos procesos de transformación. Lo que en realidad cambió es la mirada sobre el “otro” que tenía Occidente y –específicamente– la mirada que la Antropología tenía sobre las otras culturas.

Es decir que la práctica de la Antropología dominante también se transformó, adaptándose a las nuevas realidades. Dos líneas son notorias. En una se ubican las teorías que, dejando de lado las transformaciones que sufrieron estos pueblos, continuaron estudiando aquellas sociedades o culturas que aún podían ser consideradas “primitivas” antes que desaparecieran completamente, realizando una especie de Antropología de salvataje. En esta línea, puede inscribirse el estructuralismo francés, que continúa trabajando con el modelo de la diversidad pero introduciendo algunos cambios a la posición estructural-funcionalista británica.

En ese sentido, C. Lévi-Strauss –el fundador del estructuralismo en Antropología– va a sostener que es necesario partir de las “partículas y fragmentos de restos que aún se pueden reunir” de los modos de vida de esos pueblos primitivos. Habla de “partir” porque para él, el conocimiento antropológico no se agota en este punto

3 La Segunda Guerra había contribuido por un lado a ocultar la emergencia de esos nuevos movimientos pero al mismo tiempo los había impulsado ya que las potencias centrales hicieron participar activamente a sus colonias en el conflicto. Al concluir éste, emergen nítidamente los movimientos de liberación.

(el acercamiento directo y personal del antropólogo), sino que es necesario construir un modelo teórico de sociedad que, aun cuando no corresponda a ninguna de las que se pueden observar en la realidad, ayude a comprender los fundamentos básicos de la existencia humana. Esta vía podía hacerse efectiva ya que las operaciones de la mente eran independientes del contexto cultural e histórico, porque a pesar de la “superficial extrañeza de los hombres primitivos”, el espíritu del hombre es, en el fondo, el mismo en todas partes. Esto permite “desarrollar una ciencia general del pensamiento, una ciencia conclusa, abstracta, formalista, una gramática universal del intelecto”⁴. Pensado en esta ciencia, Lévi-Strauss plantea tres niveles del quehacer antropológico:

- un primer nivel en el cual el antropólogo pretende “aislar y describir los modelos que un pueblo usa para percibir, relacionar e interpretar sus experiencias”. Es el momento en que el antropólogo realiza la etnografía;
- un segundo nivel donde el antropólogo compara el contenido y la organización de los sistemas culturales para analizar, interpretar y explicar la diversidad. Es el momento de la etnología, del estudio comparado de las distintas culturas;
- un tercer nivel, el de la Antropología estructural, en el cual el antropólogo llega, a través de la construcción de modelos formales a los axiomas básicos, a las estructuras constantes y comunes a todas las culturas.

No obstante este reconocimiento de la práctica científica como tres momentos interrelacionados, Lévi-Strauss se centró, casi exclusivamente, en el tercer momento⁵.

Otros antropólogos, en cambio, tomaron otra vía y se propusieron estudiar las transformaciones que las sociedades no occidentales estaban sufriendo. Uno de los problemas que tuvieron que afrontar estos antropólogos fue el hecho de que las herramientas (teorías y técnicas) de la Antropología clásica no eran las adecuadas para explicar

estas nuevas culturas. Por ejemplo, respecto a la técnica, la observación participante era una herramienta creada y pensada para estudiar culturas “simples” o “primitivas” pero ahora esas culturas se habían transformado en “complejas” y no podía aplicársele esa técnica de modo directo. Lo mismo sucedió con las teorías que habían explicado la diversidad cultural a partir del supuesto de que ésta era un hecho natural y que, por lo tanto, todas las sociedades debían ser tratadas como “iguales”. Así, los antropólogos que se preguntaron por las causas de las transformaciones se encontraron con que el “hecho natural” era producto de un tipo de contacto particular: el de la colonización. Ésta era considerada como un proceso caracterizado por la dominación de un pueblo sobre otro, lo que produjo un fenómeno evidente: la desigualdad entre culturas. De tal forma que las teorías sobre las transformaciones de las culturas “primitivas” se centraron en explicar la desigualdad cultural como producto de la dominación de Occidente.

De este modo, la Antropología tuvo un giro teórico y metodológico importante, se proveyó de las técnicas de otras disciplinas (principalmente de la Sociología y la Historia) y de otras teorías sociales. No obstante, la teoría que permitía dar una primera explicación sobre la desigualdad y la dominación era el marxismo. La influencia de esta línea de pensamiento en las explicaciones antropológicas se acentuó aún más dado que durante la década del ‘60 hubo una especie de “explosión” de discusiones entre las distintas vertientes del marxismo⁶, discusiones que fueron ampliamente difundidas y que influenciaron de manera directa en algunas de las Antropologías dominantes.

Como ejemplo del impacto que esas discusiones generaron, algunos antropólogos hicieron una revisión de los estudios realizados por los clásicos sobre las “sociedades primitivas”, intentando describirlas y explicarlas a partir de las relaciones de desigualdad que, según ellos, existían dentro de esas sociedades. Los antropólogos que se adscribieron a esta corriente, tuvieron largas discusiones para adaptar una teoría que intentaba explicar la desigualdad en

4 Lévi-Strauss plantea una nueva forma de acercamiento ya no físico sino intelectual: “¿Nunca habremos de conocer a los salvajes? No, hay otro camino para acercarnos a su mundo, un camino que no es el de la participación personal en ese mundo: la construcción (partiendo de las partículas y fragmentos de restos que aun es posible reunir o que ya han sido reunidos) de un modelo teórico de sociedad que, aunque no corresponda a ninguna de las que pueden observarse en la realidad, nos ayude no obstante a comprender los fundamentos básicos de la existencia humana. Y esto es posible porque a pesar de la superficial extrañeza de los hombres primitivos, en un nivel más profundo no nos son en modo alguno, extraños. El espíritu del hombre es en el fondo el mismo en todas partes de manera que lo que no puede realizarse mediante un acercamiento, mediante el intento de penetrar materialmente en el mundo de las tribus salvajes, puede realizarse desarrollando una ciencia general del pensamiento, una ciencia conclusa, abstracta, formalista, una gramática universal del intelecto” (1976).

5 La Antropología se relaciona en esta perspectiva con la lingüística, el psicoanálisis y con la ciencia de la comunicación.

6 Síntesis de estas discusiones pueden verse en P. Anderson (1983), D.C. Fol., E. Loy y Olin Wright (1985) y, de modo más reciente, en T. Skocpol (1993).

la sociedad occidental a otras sociedades, ampliando o modificando categorías y conceptos. Las etnografías que habían escrito los antropólogos de otras corrientes fueron revisadas teniendo en cuenta que, más allá del modo en que se presentara, la dominación y la desigualdad eran un atributo posible en toda sociedad, en todo tiempo y espacio.

Todo este movimiento y la enorme cantidad de información obtenida hasta el momento, llevó a que la mirada antropológica se fragmentara y que el antropólogo se especializara, ya no en las “sociedades primitivas”, sino en problemas que toda sociedad o cultura presentaban. Así van a surgir las especialidades: antropología económica, simbólica, política, urbana, rural, etc. Es decir, un proceso opuesto al de las escuelas nacionales (período de entre guerras) donde las sociedades o las culturas se tenían que tomar como un todo estrechamente relacionado y donde no se podían separar las partes. Pero ahora, la especialización permitía nuevamente la aplicación del método comparativo. Así, por ejemplo, la Antropología política se dedicaba a establecer semejanzas y diferencias respecto a las formas de dominación entre distintas culturas o a comparar distintos sistemas políticos.

Pero en esta etapa no sólo cambiaron el objeto y las teorías; también se sumaron nuevos “sujetos” de conocimiento: los antropólogos “nativos” que estudiaban sus propias sociedades. Esto, sin duda, introdujo nuevas preguntas para la ciencia:

¿Cómo es posible utilizar y cómo hay que transformar un instrumento cognitivo creado originalmente para un propósito determinado (el conocimiento de los otros desde el punto de vista del norte) para otro distinto? ¿Cuál es ese otro propósito? ¿Acaso la Antropología generada en los países del sur se encuentra limitada a ser una especie de sociología nativa? (Krotz, 1993: 3).

Esto trajo problemas teóricos y epistemológicos: ¿quién es ahora el otro? ¿dónde vemos lo distinto? Y una respuesta posible fue establecer que era el antropólogo el que de manera consciente y metódica marcaba la distinción. Ya no era el “objeto” el distinto por sus características propias, sino que el antropólogo construía la distinción, lo extraño. Es éste el que distingue, desconoce, se “extraña”. Esto modificó la base de observación participante e introdujo el “extrañamiento” como un recurso metodológico y como punto de partida necesario de toda investigación antropológica.

Creemos que lo expuesto anteriormente sintetiza una historia de cien años, pero las teorías construidas en

este período no fueron totalmente superadas ni se quedaron ancladas en el tiempo, sino que tuvieron lo que P. Bourdieu denomina un “efecto de teoría” (otros dirían, efecto de ideología). Esto significa que cada teoría o explicación formulada, “bajó”, se articuló con, se impuso como parte del sentido común, pasó a formar parte de lo “imaginario” colectivo en algunos sectores de nuestra sociedad, se impuso como “modelo” presente en la explicación desde el sentido común. Algunas de esas teorías o algunos aspectos de las mismas se constituyeron en modelos sobre la alteridad, lo distinto. Esos modelos tienen la fuerza de las “clasificaciones”, no son ideas o representaciones que están sólo en nuestras cabezas o en la cabeza de la gente, sino que sirvieron como “vehículos” para la interacción, para las prácticas que desarrollamos, para la comunicación, para marcar anticipadamente una relación entre “nosotros y los otros”. A decir de E. Leach, antropólogos y no antropólogos nos encontramos realizando la misma operación clasificatoria:

“Yo” me identifico a mí mismo con un colectivo “nosotros” que entonces se contrasta con algún “otro”. Lo que nosotros somos, o lo que el “otro” es, dependerá del contexto (...) En cualquier caso “nosotros” atribuimos cualidades a los “otros”, de acuerdo con su relación para con nosotros mismos. Si el “otro” aparece como algo muy remoto, se le considera benigno y se lo dota con los atributos del “Paríso”. En el extremo opuesto, el “otro” puede ser algo tan a mano y tan relacionado conmigo mismo, como mi señor, o mi igual, o mi subordinado (...) Pero a mitad de camino entre el “otro” celestialmente remoto y el “otro” próximo y predecible, hay una tercera categoría que despierta un tipo de emoción totalmente distinta. Se trata del “otro” que estando próximo es incierto. Todo aquello que está en mi entorno inmediato y fuera de mi control se convierte inmediatamente en un germen de temor (1967: 50-51).

Pero hay una cuarta categoría posible en esta clasificación: el otro lejano e incierto. Y es sobre ella que se construyó la Antropología. El antropólogo se constituyó en “especialista” del otro lejano e incierto. Su tarea consistió en borrar la incertidumbre, en transformar eso exótico, en cierto conocido.

En el resto del libro daremos cuenta del modo en que están contruidos estos tres modelos en las teorías antropológicas –diferencia, diversidad, desigualdad– y de qué modo son aún utilizados.

Bibliografía

- ANDERSON, P., *Tras las huellas del materialismo histórico*, España, Siglo XXI, 1983.
- CLASTRES, P., “Entre silencio y diálogo” en Pingaud, B. y otros, *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1968.
- FOLD, D.C. LOY y WRIGHT, E. OLI, “Recientes desarrollos en la teoría marxista del Estado capitalista” en Offe, C. y otros, *Capitalismo y Estado*, Madrid, Revolución, 1985.
- KROTZ, E., “La producción de la Antropología en el sur” en *Alteridades*, N° 1, 1993, pp. 5-11.
- *La Otredad cultural entre Utopía y Ciencia*, México, FCE, 2002.
- LEACH, E., *Un mundo en explosión*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1967.
- MENÉNDEZ, E., “Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes” en *Alteridades*, N° 1, 1991, pp. 21-23.
- Conferencia Inaugural del *VI Congreso Argentino de Antropología Social*, “Identidad disciplinaria y campos de aplicación”, Mar del Plata, 14 al 16 de septiembre del año 2000.
- SKOCPOL, T., “El Estado regresa al primer plano” en *Cuadernos de Sociología*, Buenos Aires, Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 1993.

I. DISPUTA EN DONGGO: TRABAJO
DE CAMPO Y ETNOGRAFÍA

Como a menudo se ha dicho, si se desea entender lo que *es* la antropología hay que ver lo que *hacen* los antropólogos. Y lo que los antropólogos hacen principalmente es *etnografía*, la cual es al antropólogo cultural o social lo que la investigación de laboratorio es al biólogo, lo que la investigación de archivos es al historiador y lo que la investigación mediante encuestas es al sociólogo. Con frecuencia llamada —no con mucha precisión— “observación participante”, la etnografía se basa en la idea, al parecer simple, de que para entender lo que las personas realizan, lo mejor es observarlas mediante la interacción íntima con ellas y durante un tiempo prolongado. Es por esta razón que los antropólogos suelen pasar largos periodos —incluso años— en las comunidades que estudian, conviviendo con la gente hasta donde les es posible. Este método es el que define nuestra disciplina y la distingue de otras ciencias sociales. Ahora bien, no menospreciamos los procedimientos más característicos de otras disciplinas, como el uso de cuestionarios o la recolección de datos sobre comportamientos. Sin embargo, los antropólogos piensan que acercarse de esa manera al estudio de los seres humanos puede dar como resultado una explicación incompleta —y en ocasiones hasta equívoca— de la gente examinada, en espe-

cial cuando esas personas son miembros de sociedades exóticas o poco familiares.

También podría decirse que es el trabajo de campo el que reviste a la antropología de su aura romántica. Desde luego, ésa fue una de las razones por las que ambos nos interesamos por esta disciplina. Hoy en día los antropólogos realizan trabajo de campo en lugares tan ajenos al exotismo como estudios de televisión en el centro de alguna ciudad, tribunales en poblaciones pequeñas, oficinas corporativas y congregaciones eclesiásticas en suburbios de clase media. Sin embargo, en sus inicios la antropología se distinguió por enfilarse sobre las llamadas sociedades "primitivas": comunidades no occidentales, relativamente pequeñas, en las cuales las instituciones sociales parecían ser muy limitadas y simples (¡una concepción errónea, por cierto!) y la interacción social se efectuaba casi por completo cara a cara. Se pensaba que esas sociedades brindaban a los antropólogos una visión simplificada de las actividades "elementales" de la sociedad, que contrastaban con las complejidades de la sociedad "moderna" (es decir, Occidente). Asimismo, existía entre los antropólogos la idea de que las formas de vida representadas por esas sociedades desaparecían con rapidez, y como muchas de ellas carecían de escritura, preservar un registro para la posteridad era una tarea impostergable. Esta orientación de la disciplina, y el compromiso de recolectar datos etnográficos de primera mano, por medio de la observación participante, llevó a los antropólogos a algunos de los más remotos y exóticos lugares de la tierra. El etnógrafo, trabajando la mayor parte del tiempo solo y aislado de otros occidentales, se convirtió en una figura conspicua. A me-



Figura 3. Ama Tife era una anciana que garantizó a los parientes de ina Mone que recibirían justicia por parte de un grupo de ancianos de la aldea. Además de sus talentos como juez, ama Tife era una hábil sanadora y especialista en rituales.

nudo su aislamiento creó una sensación de alienación y soledad, especialmente en las primeras etapas del trabajo de campo. Sin embargo, casi todos los antropólogos, en mayor o menor grado, se asimilaron a la cultura de las comunidades, y algunos incluso llegaron al punto de convertirse en "nativos"; adoptaron por completo el estilo de vida de sus anfitriones y no volvieron nunca más a casa. En cierto sentido, el proceso de sumergirse en el trabajo de campo puede ser una experiencia única y desafiante, que continuará atrayendo a hombres y mujeres hacia la antropología. Parece ser también que la observación participante constituye la forma más efectiva

de comprender en profundidad otras visiones del mundo e interactuar con ellas, y en ocasiones nos hace interiorizarnos en nuestras propias preconcepciones y creencias.

Comencemos con un relato que ilustra no sólo la forma de trabajar de los antropólogos, sino lo que distingue a la antropología como disciplina. Es una historia acerca del trabajo de campo de Peter con los dou donggo y de cómo se interesó en la antropología legal.

Una noche me encontraba en la casa de un amigo en Doro Ntika, la aldea donde llevaba a cabo mi trabajo de campo. De pronto, un familiar de mi amigo entró intempestivamente en la estancia, gritando que su cuñada, una mujer llamada ina Mone, había sido atacada por el joven la Ninde. Corrimos a la casa de ina Mone para informarnos de lo que había ocurrido, y la hallamos sentada en el piso, con la mitad del rostro untada de una pasta medicinal; ella nos dijo que la Ninde la había golpeado. También nos mostró la blusa que vestía y que había resultado desgarrada en el ataque. Los parientes varones estaban molestos y hablaban de "tomar las lanzas y afilar los cuchillos", ansiosos por vengarse de la Ninde. Sin embargo, todos nos tranquilizamos cuando ama Tife, una de las principales figuras de la aldea, nos aseguró que ella y otros ancianos de Doro Ktika convocarían a una corte y exigirían justicia de acuerdo con la tradición. Al día siguiente se llevó a cabo lo planeado. La Ninde fue presentado ante un grupo de ancianos, y la mayoría de los habitantes de la aldea se instaló alrededor

para observar. Como evidencia, ina Mone mostró su rostro untado de pasta y la blusa rasgada. Por su parte, la Ninde admitió haberle gritado, pero negó los golpes. Sobrevino un encendido tumulto cuando los miembros de la corte, encabezados por ama Panci, reprendieron a la Ninde y finalmente lo obligaron a confesar. Fue obligado a pagar una pequeña multa y se le hizo arrodillarse frente a ina Mone para pedirle perdón. Ella le dio una bofetada simbólica, y se permitió al joven irse a casa.

Por la tarde de ese mismo día, conversaba con un amigo. "¿No es terrible que la Ninde haya atacado a ina Mone de esa manera?", pregunté. "Sí, pero tú sabes que en realidad no la golpeó", me respondió, ante mi sorpresa. "¿Y lo del rostro y la blusa rasgada?", inquirí, a lo que él me contestó: "Bueno", dijo, "cualquiera puede desgarrar una blusa, y quién sabe qué había debajo de la pasta". Yo estaba muy impresionado. "Pero entonces la Ninde es inocente. ¿No es eso una enorme injusticia?" "En absoluto", respondió. "Por lo que la Ninde fue condenado era más verdadero que lo que en realidad sucedió." A continuación procedió a informarme de lo que todo mundo en la aldea sabía desde hacía tiempo: ina Mone había visto a la Ninde rondando a la Fia, joven comprometida con un hombre que estaba ausente de Doro Ntika. Ina Mone se quejó con la madre de la Ninde, quien a su vez le llamó la atención a éste. Furioso por haber sido delatado, la Ninde acudió a la casa de ina Mone y la amenazó —una grave falta de etiqueta—, pero en realidad no la golpeó.

Esta historia recoge un hecho real en el mundo real, atestiguado por un etnógrafo. ¿Cómo habría registrado y analizado este evento un historiador o un sociólogo? En principio, para un historiador que trabaja más que nada con archivos y registros judiciales, el caso del ataque de la Ninde a ina Monde habría pasado inadvertido por completo. Los dou donggo no llevan registros escritos de las disputas resueltas por los ancianos de la aldea, así que éste y la gran mayoría de los casos serían ignorados por el historiador que consulta un archivo. Incluso el historiador que adopta los métodos etnográficos de un antropólogo y registra historias orales tendría dificultad para detectar el caso, ya que entre los dou donggo es una práctica aceptada no discutir jamás un conflicto que ha sido juzgado. Sólo porque Peter se encontraba en la escena en el momento en que surgió la disputa, pudo registrarla y desentrañar su significado.

¿Cómo se presentaría este caso a un sociólogo o a un criminólogo? Aunque algunos de ellos son partidarios de utilizar métodos etnográficos, es mucho más común que se apoyen en encuestas, cuestionarios y análisis de estadísticas oficiales. De nuevo, para aquellos que se basan en las estadísticas este caso habría sido soslayado. El "ataque" de la Ninde se habría reportado como un "dato" en una encuesta sobre disputas en la comunidad, realizada por un sociólogo. Sin embargo, por lo general un instrumento de esta naturaleza no está tan bien construido como para ver más allá de la evidencia superficial del caso o, lo que es más importante, para percatarse de que el castigo a la Ninde por un delito que no cometió "era más verdadero que lo que en realidad sucedió". Si el caso se hubiera registrado de manera oficial, es posible

que los investigadores (incluidos los antropólogos) que se apoyan en esos datos supusieran que el hecho protagonizado por la Ninde fue una simple agresión, llegando a conclusiones acerca de la sociedad dou donggo que serían peligrosamente parciales, si no es que equivocadas.

Muy bien, entonces ¿qué podría significar el caso descrito para un etnógrafo? ¿Cómo analizaría un antropólogo este evento para aprender más acerca de las creencias y el comportamiento de los dou donggo? Primero, luego de innumerables interrogantes, Peter tuvo claro que el caso tenía poco que ver con un ataque y mucho con la institución del matrimonio. ¿Por qué ina Mone había denunciado el coqueteo con la Fia a la madre de la Ninde? Porque ina Mone tenía un interés genuino y profundo en proteger la integridad de los compromisos, en particular aquellos contraídos por la familia de ama Panci. ¿Por qué? ¿Porque la hija de ina Mone estaba comprometida con el hijo de ama Panci, y otro de los hijos de ama Panci estaba comprometido con la Fia!

De esta manera, una lección que Peter aprendió fue que en los conflictos (al menos entre los dou donggo), las cosas suelen ser distintas de como aparentan ser. Un caso de "ataque" puede muy bien ser un evento de "alienación del afecto". ¿Qué hizo posible esta clase de deducción? Antes que nada, Peter estaba ahí para atestiguar el suceso, algo que no habría sido posible si él no hubiera pasado casi dos años en esa aldea. La capacidad para observar acontecimientos únicos, inusuales, es una de las principales ventajas del método etnográfico. Es importante reconocer también que Peter pudo observar desde el comienzo el caso en cuestión, no sólo porque vivió durante mucho tiempo en Doro Ntika, sino porque lo hizo



Figura 4. Juez de Dou Donggo. Éste es ama Balo, otro prominente anciano dou donggo, decidiendo respecto a un conflicto. Como ocurre con la ley en muchas sociedades pequeñas, la solución de una disputa entre los dou donggo privilegia el consenso y la restauración de las relaciones sociales fracturadas, más que la decisión de inocente o culpable.

de manera continua y como miembro de la comunidad. El caso llamó su atención no porque buscara información sobre conflictos o incluso sobre compromisos matrimoniales, sino porque se encontraba conversando con amigos en una casa cercana, luego de concluir la jornada de trabajo. Es esta apertura al descubrimiento casual lo que da al método etnográfico su fuerza y flexibilidad, que, por lo general, no existen en los métodos altamente deductivos de las ciencias sociales, como la encuesta o la investigación estadística. De hecho, los antropólogos a menudo llevan a cabo investigaciones significativas sobre temas no previstos. Así como hay asuntos que se plantean como objetivo del trabajo de campo, también hay temas impuestos por las circunstancias y los eventos producto de la vida diaria de la gente. Cuando viajó a Indonesia, Peter no pretendía estudiar la solución de conflictos, pero tampoco podía restar importancia a la oportunidad que se encontró esa noche. Lo azaroso de las circunstancias en que se hace etnografía se compensa con el tiempo que un buen etnógrafo pasa en el campo; al final, se espera encontrar por accidente más fenómenos sociales de interés.

La exposición prolongada a la vida diaria en Doro Ntika también creó en Peter la conciencia de que era necesario ver más allá de los eventos superficiales del caso, y de que el asunto de la fidelidad de los novios era un tema sensible, incluso explosivo, en esa comunidad. En otras palabras, después de más de un año de vivir en la comunidad, Peter contaba con un rico y matizado contexto en el cual ubicar los detalles del caso. La discrepancia entre lo que un evento aparenta ser y lo que "realmente" es, resulta casi imposible de discernir sin el contexto de

experiencias que el trabajo de campo etnográfico hace posible. Ésa es una de las ventajas de los antropólogos para llegar a conclusiones derivadas de su investigación, y es la razón de que el trabajo de campo etnográfico tradicional requiera una larga estadía, que con frecuencia puede ser de hasta dos años para un estudio inicial. Asimismo, Peter pudo descubrir de qué se trataba "en verdad" el asunto, ya que su prolongada residencia en la aldea le había permitido construir relaciones de confianza con personas que confiaban en él, así como explicar eventos y motivaciones más allá de las apariencias. Mantener relaciones cordiales y duraderas con la gente de la aldea —tener amigos, pues— también permitió a Peter profundizar en estos temas y evaluar el contenido de las respuestas recibidas.

¿Qué implicaciones puede ver un antropólogo en este caso? Las descripciones etnográficas participan, al menos de manera implícita, en las comparaciones entre culturas que también interesan a los antropólogos. La antropología ha procurado relacionar la descripción de las creencias y prácticas locales con las categorías de significado universal, panhumano. El caso de la Ninde llevó a Peter a cuestionar su definición de categorías legales como "evidencia" y "responsabilidad", a poner en duda la universalidad de la idea misma de "justicia". ¿Qué significa el hecho de que prácticamente toda la aldea sabía que la evidencia física presentada por ina Mone era falsa, y sin embargo fue aceptada? ¿Qué impacto puede causar en nuestra noción de obligación y responsabilidad que la Ninde fuera castigado por lo que *pudo haber hecho* y no por lo que en realidad hizo, sin que la comunidad reparara en que el joven era víctima de un engaño o una in-

justicia? Si la evidencia y la responsabilidad pueden manejarse en esa forma, ¿qué significado tiene eso cuando tratamos de dar sentido al concepto de justicia para los seres humanos? Es este intercambio entre lo específico y lo general, entre lo local y lo universal, lo que otorga a la antropología buena parte de su valor como ciencia. No sólo estamos interesados en registrar las "costumbres y maneras" de la gente alrededor del mundo; también recurrimos en forma constante al conocimiento local para entender mejor lo que significa ser una persona. En el siguiente capítulo hablaremos más al respecto.

Trabajo de campo: estrategias y prácticas

Es obvio que la descripción exhaustiva de una cultura rebasa la capacidad incluso de cien investigadores. Un etnógrafo va al campo con la intención de estudiar un aspecto específico de la vida social, que puede ir desde la adaptación ecológica a la teología indígena hasta las relaciones entre géneros y las raíces de la movilización política, entre otros asuntos (véanse los recuadros de las páginas siguientes). El etnógrafo no se lanza al campo sin prepararse. Lo que los etnógrafos deben conocer es tan diverso y variado como los estudios que llevan a cabo. La mayoría de los antropólogos inicia su preparación estudiando durante varios años la historia y la literatura etnográfica de la región en la que van a realizar el trabajo de campo. Como sienten el imperativo de llevar a cabo la investigación en la lengua de la gente que estudian sin tener que recurrir a un traductor, deben hablar varios idiomas con aceptable fluidez. Además de esa preparación general, los etnógrafos, por lo general, se capa-

citan en campos más especializados, que tienen relación con el tipo de problema por investigar. Así, un investigador que pretenda estudiar el uso de plantas medicinales en la Amazonia necesita no sólo adquirir conocimientos de botánica convencional, sino familiarizarse con el uso y categorización que en distintas partes del mundo se da a las plantas. Los antropólogos son siempre antropólogos de algo y de algún lugar: John es antropólogo de la religión y mesoamericanista, mientras que Peter es antropólogo legal y especialista en el sur de Asia.

La primera tarea de un etnógrafo es establecerse en la comunidad. Con frecuencia se trata de un proceso largo y difícil, durante el cual se vienen abajo no pocos proyectos. Una vez que el investigador encuentra una fuente de financiamiento para su proyecto, es necesario obtener una serie de permisos en varios niveles de gobierno, instituciones de investigación locales y la comunidad anfitriona. Esto puede consumir más de un año del tiempo del etnógrafo antes de que ponga un pie en el lugar de trabajo. Aquel colega que desee llevar a cabo un proyecto de investigación en las oficinas de una empresa importante deberá esperar a que los abogados de la compañía revisen su propuesta antes incluso de que pueda ingresar al edificio para hablar con alguien. Una vez que comienzan a trabajar, los etnógrafos enfrentan muchos de los mismos problemas que puede encontrar cualquier persona cuando se mueve en una comunidad nueva, problemas que se complican por la falta de familiaridad con el lenguaje y los desafíos de la vida diaria en lugares donde se carece de las comodidades acostumbradas en casa: electricidad, tuberías o acceso expedito a la salud, la información o el entretenimiento. Muchos antropólogos trabajan en ciu-

Media docena de etnografías

Para tener una idea de la diversidad de personas y lugares que son objeto de estudio de los antropólogos se presentan aquí, sin un orden particular, los títulos de media docena de etnografías, cada una de ellas con una breve descripción.

We Eat the Mines and the Mines Eat Us (*Devoramos las minas y las minas nos devoran*). Descripción de June Nash de los mineros bolivianos del estaño y cómo se ven afectados por los procesos económicos transnacionales (1979).

Beamtimes and Lifetimes (*Tiempos de luz y tiempos de vida*). Relato de Sharon Traweek sobre el mundo de los físicos de la alta energía (1988).

Tuhami: Portrait of a Moroccan (*Tuhami: retrato de un marroquí*). Biografía etnográfica de Vincent Crapanzano en la cual describe su encuentro con "un fabricante de baldosas analfabeto que se cree casado con un demonio femenino con pies de camello" (1980).

In the Realm of the Diamond Queen (*En el reino del Diamante reina*). Estudio de Anna Tsing acerca de la marginalidad política y cultural, que une a personas de Borneo con la nación indonesia y la política global de la "modernización" (1993).

The Channeling Zone: American Spirituality in an Anxious Age (*La zona de transición: espiritualidad estadounidense en una era de ansiedad*). Michael Brown presenta una fascinante mirada a las vidas y experiencias de "vehículos" con la New Age y su

lugar en la vida espiritual estadounidense contemporánea. (1997).

Medusas's Hair (Cabello de Medusa). Ganath Obeyesekere recurre al psicoanálisis para abordar "símbolos personales y experiencias religiosas" entre predicadores y predicadoras que alcanzan el éxtasis en Sri Lanka (1981).

dades y suburbios de Europa y Estados Unidos, donde los retos son de una naturaleza distinta. Ningún investigador estaría dispuesto a intercambiar lugares con colegas que han trabajado con adictos a las drogas en el Harlem hispano o con los ejecutivos de alto nivel de una corporación de Filadelfia.

El etnógrafo se topa también con dificultades más sutiles. Algunos individuos localmente poderosos pueden tratar de usar al investigador como un botín o como un peón dentro de su rivalidad. Asimismo, los miembros de la comunidad pueden tener una idea exagerada de lo que el etnógrafo puede hacer por ellos, e insistir en demandas que no pueden satisfacerse. Por su parte, el etnógrafo experimenta el enorme placer de hacer nuevas amistades y la emoción de ver y hacer cosas que de otra manera nunca vería o haría. Como experiencia cotidiana, el trabajo de campo puede estar plagado de altibajos emocionales. En esencia, el proceso de hacer etnografía reside en la observación participante, y vivir como lo hace la gente de la comunidad es la mejor manera de establecerse en ella.

Otra media docena de etnografías

After Nature (*Después de la naturaleza*). Marilyn Strathern, cuyo trabajo sobre género e intercambio en Papúa Nueva Guinea tiene un alto reconocimiento, vuelve a las relaciones de parentesco inglesas en el siglo XX (1992).

Corn is Our Blood (*El maíz es nuestra sangre*). Análisis de Alan Sandstrom sobre la teología náhuatl (azteca) y su relación con la identidad étnica (1991).

The Golden Yoke (*El yugo dorado*). Rebecca French, quien además de abogada es antropóloga, hace una brillante descripción de la cosmología budista y su relación con el sistema legal tradicional del Tíbet (1995).

Geisha. Liza Dalby fue entrenada como geisha en Kioto y proporciona un fascinante panorama del "mundo de los sauces" (1993).

Persuasions of Witch's Craft (*Persuaciones de la hechicería*). Tanya Luhrman explora el mundo de las brujas y los magos en la Bretaña contemporánea, examinando las implicaciones de sus creencias en el contexto de la sociedad moderna (1989).

Javanese Shadow Plays, Javanese Selves (*Teatro de sombras javanés, los yos javaneses*). Ward Keeler vivió con un titiritero javanés durante varios años y escribió este fascinante relato de una forma artística ancestral, de sus practicantes y de su lugar en la cultura moderna (1987).

El diálogo es la columna vertebral de la etnografía. Si bien los antropólogos hacen uso de una diversidad de técnicas para obtener y registrar información, la entrevista es, con mucho, la más importante. Las entrevistas pueden variar en cuanto a la formalidad con la que se realicen; desde las sesiones de preguntas y respuestas muy estructuradas con especialistas autóctonos hasta el registro de historias de vida, las conversaciones informales o la interacción durante un encuentro imprevisto. Finalmente, la clave del éxito etnográfico es *estar ahí*, dispuesto a observar, a rastrear la información, a aprovechar los eventos espontáneos. Además de los procedimientos aparentemente simples de la entrevista y el diálogo, los etnógrafos también recurren a técnicas más especializadas. La grabación de conversaciones y música, la fotografía, la filmación, el dibujo, la genealogía, la elaboración de mapas, el levantamiento de censos, la investigación en archivos, el acopio de materiales de cultivo, la recolección de muestras botánicas y de otro tipo, todo esto tiene un uso etnográfico, dependiendo del proyecto específico del investigador.

Dejar el campo puede ser tan difícil como ingresar a él; considerando el esfuerzo requerido para establecerse en una comunidad, abandonar la compañía de los amigos y el modo de vida ya familiar llega a ser una experiencia dolorosa. En un nivel intelectual, suele existir la preocupación de si en realidad concluyó o no la investigación, preocupación que a menudo se justifica. En cierto sentido, un proyecto de investigación etnográfica nunca concluye; siempre es posible aprender más, extender el alcance temporal o espacial de nuestra visión, o profundizar en los puntos finos de esa visión. Las dudas epistemológicas,

como las que se analizan con mayor detalle en la siguiente sección, con frecuencia hacen presa del investigador. Sin embargo, eso no es un obstáculo para concluir el estudio. Peter recuerda cuando relataba su análisis de una disputa particularmente compleja a uno de los principales ancianos de Doro Ntika con quien tenía amistad. El anciano sonrió y le dio una palmada en el muslo, antes de decirle: "¿Realmente *entiendes* cómo funcionan las cosas aquí! ¡No perdiste el tiempo después de todo!".

Críticas al trabajo de campo etnográfico

Por todas las virtudes aquí expuestas, no quisiéramos dar la impresión de que el trabajo de campo es el mejor método de investigación en ciencias sociales, ni de que la observación participante es el único recurso empleado por los antropólogos. Esta actividad acarrea muchos problemas metodológicos y epistemológicos, así como dilemas éticos.

En ocasiones la gran fortaleza de la investigación etnográfica clásica también se erige en su mayor debilidad. Un problema de la observación participante ha sido la tentación de presentar a la comunidad en una especie de aislamiento temporal y espacial. Muchos etnógrafos, sobre todo en las descripciones clásicas de los años treinta y cuarenta, empleaban lo que vendría a llamarse *presente etnográfico*: las comunidades eran expuestas como congeladas en el tiempo, fuera de cualquier contexto histórico y sin referencia a las sociedades vecinas o a los Estados que aíslan o encapsulan a sus minorías. Por ejemplo, uno de los clásicos más admirados, *We the Tikopia* (*Nosotros los tikopia*), de Raymond Firth, describe la organización so-

cial y la religión tradicional de los tikopia sin referirse al hecho de que la mitad de la población poco antes había adoptado el cristianismo. En realidad, los antropólogos pueden dejarse llevar por actitudes románticas y dar a las tradiciones "intocadas" de una sociedad un valor mucho más allá del que les otorga la gente. Un amigo nuestro visitó Tikopia alrededor de veinte años después de que Firth vivió allí, y fue llevado al lugar donde se hacían las ofrendas a los dioses de la antigua religión. Una vieja ofrenda llamó su atención, y le preguntó al guía quién la había dejado allí; éste le respondió que "la había dejado Fossi". Por supuesto, "Fossi" era la pronunciación tikopia del nombre de Firth. Los etnógrafos no siempre se pueden sustraer a la tentación de otorgarle un aura romántica a la "otredad" de la gente que estudian. Otra crítica al "presente etnográfico" tiene que ver con la tendencia de los etnógrafos a escribir utilizando una tercera persona omnisciente, como si no hubieran sido ellos mismos quienes obtuvieron la información presentada. Para bien o para mal, los diez años anteriores han visto surgir un género de etnografía que parece ser un intento de transmitir las experiencias personales del investigador a la recolección de información, así como a la presentación de tales datos.

La observación participante —caracterizada por una intensa y prolongada interacción con grupos de personas relativamente pequeños— permite al etnólogo cavar profundo en las complejidades y sutilezas de la vida social de una comunidad. Sin embargo, ¿cuán representativo de ámbitos sociales y culturales más extensos puede ser esto? Con base en la sola observación participante, sería imposible para Peter decir hasta qué grado las

creencias y valores descubiertos en el caso de la Ninde son típicos de los dou donggo en general, o de la regencia de Bima, o de Indonesia o del sureste de Asia. Al concentrarnos en estos problemas recordemos, una vez más, que la etnografía está incompleta sin las comparaciones culturales cruzadas que permitan que la singularidad de la descripción etnográfica encuentre un contexto comparativo espacial y temporal. Además, cuando se trata de historicidad y generalización, los antropólogos hacen uso de métodos de otras disciplinas, por ejemplo, la historia, la psicología y la sociología.

Existen también persistentes cuestionamientos acerca de la "objetividad" de la información recolectada por medio de la observación participante. Cuando un químico se dispone a analizar una muestra, puede usar el espectroscopio. Como cualquier instrumento científico, éste puede calibrarse de modo que el científico esté razonablemente seguro de que los datos recolectados con determinado espectroscopio serán comparables a los datos recolectados con un espectroscopio calibrado en otro momento y lugar. Sin embargo, ¿cuál —o, de manera más apropiada, quién— es el instrumento de recolección de datos en antropología? Resulta obvio que ese instrumento es el etnógrafo, y calibrar a un ser humano es un reto mucho más intimidante que calibrar un espectroscopio. Cada etnógrafo es un individuo único, el producto de un crecimiento y una educación, lleno de las predisposiciones psicológicas explícitas e implícitas que, por otra parte, caracterizan a cada ser humano. Se ha dado el caso de que dos antropólogos estudian la misma comunidad pero llegan a conclusiones muy distintas acerca de ella. Entonces, ¿cómo reconciliar la inevitable subjetividad de

la observación participante con el deseo de una uniformidad calibrada en la recolección de datos? La respuesta breve es que no se puede, y esto es lo que distingue, más que otra cosa, a una ciencia social como la antropología de una ciencia natural como la química, cualquiera que sea la magnitud de los sesgos del observador.

¿Es posible superar el problema de la subjetividad etnográfica? Los orígenes de la observación participante como el método por antonomasia de la antropología se sitúan al final del siglo XIX, como un intento por compensar la desigual confiabilidad de las descripciones de los individuos no occidentales. No contentos con depender de las historias de los viajeros, los relatos de los misioneros y los informes oficiales de las "costumbres y maneras", W. H. R. Rivers, Bronislaw Malinowski, Franz Boas y otros fundadores de la antropología profesional moderna insistieron en la recolección de información etnográfica de primera mano realizada por observadores entrenados. Tenían la esperanza de que el entrenamiento bastara para compensar los prejuicios del observador. En la edición de 1951 de las *Notes and Queries on Anthropology* (*Notas e investigaciones sobre antropología*) del Royal Anthropological Institute, se decía a los no iniciados que "los amateurs sin entrenamiento en antropología [...] pueden suponer que no corren el peligro de caer en desviaciones. Sin embargo, nada más alejado de la realidad: sin un entrenamiento científico, su observación se vería afectada por actitudes mentales preconcebidas". Se crearon categorías estandarizadas de recolección de información, como las presentadas en *Notes and Queries* y *Outline of Cultural Materials* (*Descripción de materiales culturales*) de Human Relations Area Files, para impedir el sesgo

del observador y garantizar la posibilidad de comparar los datos reunidos por diferentes etnógrafos. En la década de los treinta del siglo XX, algunos antropólogos estadounidenses llegaron a proponer someterse a psicoanálisis antes de iniciar el trabajo de campo, en un intento por "calibrar" el instrumento de recolección de información; esta práctica tuvo una efímera existencia.

Otros intentos de resolver esos problemas epistemológicos han incluido estudios y reanálisis llevados a cabo por equipos de etnógrafos. Se podría pensar que un método científico para obtener información etnográfica alentaría a los antropólogos a estudiar de nuevo las comunidades examinadas antes por otros etnógrafos, a fin de verificar la ausencia de subjetividad o sesgo. Sin embargo, esto no es nada común. Hasta cierto grado, ello se debe a la urgencia existente entre los antropólogos por llevar a cabo una "etnografía salvaje". A muchos de ellos les preocupa que las sociedades más pequeñas y las formas de vida tradicionales desaparezcan con rapidez, y que registrar lo no estudiado es más importante que confirmar los resultados ya elaborados. Debe admitirse que, al principio, muchos antropólogos se sintieron atraídos por el campo debido a la imagen romántica del explorador solitario, intrépido, y que quienes examinan lo no estudiado son presa de un "machismo" no declarado. Asimismo, ha habido un comprensible aunque equívoco sentido de propiedad de parte del etnógrafo con respecto a quienes considera "su gente", lo cual ha dificultado que un investigador se "estacione" en el "territorio" de otro. Finalmente, es raro que los etnógrafos que trabajan en comunidades estudiadas antes se interesen en los mismos problemas teóricos y etnográficos que sus predecesores. Y

como las sociedades cambian con rapidez, la separación aun de escasos años entre un estudio y el siguiente hace difícil verificar la objetividad etnográfica.

En ocasiones, los antropólogos participan en el estudio de una comunidad en particular, realizado por un equipo de investigadores, en parte para conocer más y en parte para compensar el sesgo del observador individual. Varios científicos sociales (la mayoría antropólogos) intervinieron en el "proyecto Modjokuto": el estudio de una pequeña población de Java central, a principios de los cincuenta del siglo XX, mientras que el poblado mexicano de Zinacantán fue el centro de estudios etnográficos en los sesenta y setenta bajo la supervisión general de Evon Vogt. Problemas de financiamiento y logística dificultan la organización de proyectos semejantes, debido a lo cual éstos han sido escasos. No obstante, en algunos países, sobre todo en México y Japón, los etnógrafos se inclinan por realizar esfuerzos conjuntos, por lo general consistentes en un grupo de estudiantes avanzados que son guiados por un profesor. Por todo ello, no está claro si los datos recolectados por equipos de etnógrafos son mucho menos subjetivos que los obtenidos por grupos.

En épocas más recientes, algunos antropólogos han argumentado que la "objetividad" es un falso problema. Nuestra desviación —es decir, nuestra situación social e histórica— es lo que nos brinda un punto de vista, y en consecuencia constituye un recurso que es posible utilizar en la interpretación. Otros arguyen que cualquier forma de representación es un ejercicio de poder y control. Estos críticos consideran que el trabajo de descripción etnográfica en su totalidad es demasiado largo debido a la persistencia de las asimetrías del poder entre el observador y

el observado. Las críticas en este sentido han ocasionado nuevos estilos de escritura etnográfica. En contraste con el lenguaje de la objetividad omnisciente que caracterizó a los primeros etnógrafos, en la actualidad se favorece la presentación de textos casi sin edición que representan una diversidad de "voces" distintas de la del investigador. Otros etnógrafos prefieren la inclusión de un estilo de presentación autobiográfico, en el cual los antecedentes y la relación del investigador con sus temas se convierten en un asunto de primera importancia para la etnografía. En cierta forma, hemos cerrado el círculo alrededor de las historias de los viajeros. Por desgracia, pocos etnógrafos han demostrado ser tan interesantes como la gente que estudian.

Entonces, ¿no es un acto de extraordinaria arrogancia tratar de presentar una descripción definitiva de otras personas, aun cuando se base en la "observación participante" de largo plazo? ¿Y no es un problema que la gran mayoría de etnógrafos sean occidentales mientras que la enorme mayoría de sus sujetos de estudio es no occidental? Hasta cierto grado, éste es un problema que se corrige solo: cada vez más estudiantes no occidentales se capacitan como antropólogos, y cada vez más naciones desarrollan sus propias tradiciones y estilos de investigación antropológica. Por ejemplo, hoy día la mayor parte de la etnografía de comunidades mexicanas está escrita por mexicanos, en español, lo cual no ocurría hace veinte años. Lo mismo puede decirse del género: las mujeres, que ahora constituyen la mayoría de doctorados en la antropología estadounidense, con frecuencia se dedican al estudio de mujeres, tanto en la casa como en otros lugares. En esa misma sintonía, muchos etnógrafos no

occidentales han comenzado a centrar su atención en las sociedades occidentales. La disciplina como un todo sólo puede beneficiarse de las perspectivas adicionales. Después de todo, la descripción de Alexis de Toqueville de la sociedad estadounidense no ha sido superada por ningún estadounidense. De la misma manera, los antropólogos consideran que la "perspectiva del forastero" que imprimen a su trabajo es una de las principales ventajas del método etnográfico. Una persona que estudia su propia cultura puede compararse con un pez que trata de describir el agua. Mientras que el nativo es capaz de notar las sutiles variaciones locales, el forastero tiene mayores posibilidades de observar el conocimiento tácito que la gente del lugar toma como "sentido común" o categorías "naturales" de pensamiento. Así, el estatus foráneo del etnógrafo puede considerarse, al mismo tiempo, como una fuerza y como una debilidad, e incluso como una fortaleza crucial para el éxito de la empresa.

Ética de la etnografía

Por su naturaleza, en el trabajo etnográfico el investigador establece un conjunto único de relaciones con la gente que estudia, con instituciones y gobiernos huéspedes, y con universidades. A medida que la antropología madura, los problemas morales que surgen de esas relaciones son motivo de preocupación. Varias asociaciones profesionales han debatido estos temas y elaborado códigos de ética. Para quienes realizan trabajo de campo, el primer imperativo es asegurar que la investigación no dañe a las personas bajo estudio. Por ejemplo, John y un colega escribieron la historia de un pueblo maya

de Guatemala. En una revisión de la obra, un geógrafo cuestionó los conocimientos y el compromiso político de los autores, señalando que en ella no se mencionaba ni criticaba el establecimiento de una guarnición militar en la población durante la década de los ochenta del siglo XX. John y su colega desde luego sabían de la presencia del ejército (en 1979 un soldado ebrio disparó su ametralladora al interior de la casa donde dormía John). Sin embargo, ellos declinaron analizar al ejército en su libro porque, dada la situación política en la Guatemala de aquella época y su trabajo de cerca con algunos individuos y familias del pueblo, la mención crítica del ejército podría haber desatado represalias contra sus amigos. De manera similar, el relato de Peter sobre el caso de la Ninde apareció con un seudónimo para así proteger el anonimato de las partes involucradas, una práctica normal entre los antropólogos. Como otros investigadores, Peter también utiliza seudónimos para referirse a lugares en los que ha trabajado.

Un motivo frecuente de dilemas éticos para los etnógrafos se encuentra en el hecho de si es apropiado influir en la vida social, religiosa y política de las comunidades donde trabajan. En un caso muy conocido, una etnógrafa se encontró con que los miembros de la comunidad huésped tenían la creencia tradicional de que los gemelos no eran humanos y debían morir de inanición. Durante su estancia en la aldea nacieron gemelos, y ella enfrentó el dilema de si intervenía o no, y si lo hacía, en qué forma. ¿Debía tratar de persuadir a la madre de no abandonar a sus bebés recién nacidos? ¿Debía ofrecerse para adoptarlos? ¿Debía informar a las autoridades del gobierno o de la aldea que reprobaban esas prácti-

cas tradicionales? ¿O, por respeto a las creencias de sus huéspedes, debía mantenerse al margen? A pesar de los esfuerzos por construir códigos de comportamiento profesional, no hay consenso entre los antropólogos sobre cómo resolver estas disyuntivas. Desde luego, la mayoría de los dilemas enfrentados por los antropólogos no son de vida o muerte, pero el grado al cual el observador participante debe intervenir en asuntos de la comunidad continúa siendo un persistente e inquietante problema. De manera similar, los mixtecos le piden a John que los ayude a entrar a Estados Unidos sin visa. ¿Cómo responde él? Por un lado, se siente profundamente obligado con quienes han sido sus amigos y anfitriones en México. Pero por otro lado, ayudarlos en esa forma sería violar las leyes de su país.

Al mismo tiempo, los etnógrafos se sienten en la necesidad de abogar por la gente que estudian. Las personas con las que trabajan a menudo se encuentran entre las más vulnerables a la opresión colonial y neocolonial, al genocidio, al desplazamiento, a la pobreza y a la indefensión, frente a gobiernos y otras instituciones. En ocasiones los antropólogos tienen acceso a los medios de información, y a otras formas de dar a conocer la situación de la gente que estudian, y muchos han hecho uso de estos recursos. Esto los ha llevado a correr riesgos, y en el camino han sufrido deportaciones, prisión e incluso asesinato y represalias por sus acciones.

Un tema de ética que ha recibido creciente atención tiene que ver con los derechos de propiedad intelectual. Se ha criticado a los antropólogos por "beneficiarse" de la "expropiación" del conocimiento cultural indígena. ¿Son los indígenas los poseedores de los derechos sobre

el conocimiento, que por tradición ha sido del dominio público? ¿Deben las comunidades ejercer el control sobre la publicación del conocimiento cultural? ¿Deben ejercer el derecho de juicio editorial sobre las interpretaciones de los etnógrafos? ¿Están los etnógrafos obligados a compartir los beneficios, si los hay, que obtienen de los trabajos etnográficos con los sujetos de esos trabajos?

Finalmente, tenemos que enfrentar problemas éticos más generales. ¿A quién debe el etnógrafo su mayor lealtad? ¿A la gente estudiada, al gobierno del país donde se lleva a cabo la investigación, a la agencia o fundación que financia la investigación, a la institución académica o de investigación que emplea al etnógrafo, o bien a la comunidad académica a la que pertenece el investigador? ¿Debe esperarse que los etnógrafos únicamente aporten más conocimientos a la humanidad, o también debe esperarse que proporcionen beneficios más tangibles a las personas que estudian o al mundo en general? ¿Deben los etnógrafos estar sujetos a una norma más estricta que la aplicada a periodistas, camarógrafos o fotógrafos, que también trabajan con seres humanos? Éstas preguntas tampoco tienen respuesta y están sujetas a un intenso debate.

¿Qué podemos esperar de la etnografía y del etnógrafo? Por todos los alegatos hechos a favor y en contra de los productos de la observación participante, la antropología siempre ha descansado en la buena fe de los investigadores para contar sus historias con la mayor honestidad posible. De manera similar, hemos confiado en la decencia de los etnógrafos para actuar con el debido respeto por la integridad de su profesión. Reconocemos que la objetividad absoluta es imposible, que la

comprensión cabal de cualquier sociedad está fuera de nuestro alcance, y que es más fácil plantear los problemas éticos que resolverlos. El hecho de que sigan apareciendo estas preguntas es quizá la mejor indicación de la salud fundamental de la antropología tanto en su calidad de disciplina académica como en su faceta de empresa humanística.

2. LARVAS DE ABEJA Y SOPA DE CEBOLLA: CULTURA

Cuando contemplo los cielos, obra de tus manos;
la luna y las estrellas, que tú has establecido...
¿Qué es el hombre para que de él te acuerdes, y
el hijo del hombre para que de él te cuides?
Y lo has hecho poco menor que Dios, le has
coronado de gloria y honor.
Le diste el señorío sobre las obras de tus manos,
todo lo has puesto debajo de sus pies.
Las ovejas, los bueyes, todo juntamente, y todas
las bestias del campo.
Las aves del cielo, los peces del mar, todo cuanto
corre por los senderos del mar.

Salmo 8: 3-8

Incluso si tomamos con reservas el triunfalismo del salmo, es difícil negar que el *Homo sapiens* es una especie inusual en la historia natural de este planeta. Otras especies son más rápidas, más fuertes, mejor adaptadas a su ambiente por la psique y el instinto que nosotros. ¿Qué es lo que nos separa entonces de las demás especies? Los seres humanos tienen muchas características que son de su exclusividad. Sin embargo, quizá la más extraordinaria sea nuestra capacidad para conceptuar el mundo y

TRAFICO DE CARAVANAS EN EL SUR DE BOLIVIA: OBSERVACIONES ETNOGRAFICAS E IMPLICANCIAS ARQUEOLOGICAS

Axel E. Nielsen (*)

RESUMEN

El presente trabajo describe las redes de intercambio en que participan actualmente los pastores de Sud LÍpez (Departamento Potosí, Bolivia), poniendo énfasis en los viajes a larga distancia con tropas de llamas su expresión material. Sobre esta base, se analizan los principios que gobiernan la localización, contenido y organización espacial interna de la base residencial del arriero, la ruta, los campamentos, los sitios rituales y los asentamientos donde se efectúa el intercambio. Luego de considerar las condiciones limitantes para la proyección de estas observaciones, se proponen referentes arqueológicos de diversos aspectos del tráfico de caravanas.

ABSTRACT

This paper describes exchange networks in which pastoralists from Sud LÍpez (Department of Potosí, Bolivia) currently engage, emphasizing long-distance journeys with llama trains and their material expression. On this basis, the principles that govern the location, content, and spatial organization of the drover's residential base, route, camps, ritual sites and exchange sites are discussed. After considering the boundary conditions for projecting these observations, archaeological referents of various aspects of caravan trade are proposed.

(*) CONICET - Instituto Interdisciplinario Tilcara.

INTRODUCCION

El acceso regular de las poblaciones prehispánicas centro-sur andinas a materias primas y manufacturas procedentes de diversas ecozonas, está demostrado por innumerables evidencias directas e indirectas, recuperadas tanto en contextos funerarios como domésticos. Aún cuando tales evidencias han sido conocidas desde hace casi un siglo, recién en las últimas dos o tres décadas los arqueólogos han comenzado a reflexionar sistemáticamente sobre las conductas involucradas en estos desplazamientos de bienes y su organización, sus variaciones espacio-temporales y sus implicancias para la comprensión de los procesos sociales, económicos y culturales ocurridos en el área.

Un factor decisivo en este cambio de perspectiva ha sido la formulación, de los diversos modelos de "complementariedad interecológica." Estos modelos, formulados en base a datos etnográficos y etnohistóricos, capturan algunas formas en que las poblaciones andinas, principalmente las ubicadas en tierras altas, accedieron a recursos de múltiples ecozonas, como adaptación a la diversidad extrema del paisaje. Entre ellos cabe destacar el *archipiélago* o de control vertical de un máximo de pisos ecológicos (Condarco 1971; Murra 1972), la *economía étnica* (Harris 1982), el *modo altiplánico* (Browman 1981, 1984) y la *movilidad giratoria* (Núñez y Dillehay 1995 [1979]). Los modelos de complementariedad han sido de enorme utilidad para la arqueología andina y continuarán siéndolo, en la medida que sus posibilidades para entender la dinámica socio-territorial prehispánica, apenas han sido desarrolladas.

Un aspecto central para el aprovechamiento de todo el potencial interpretativo que encierran estas propuestas para el pasado prehispánico, es la determinación de referentes arqueológicos claros y específicos de cada uno de ellos, sus variantes y variables intervinientes. Sólo así es posible determinar su aplicabilidad a casos concretos, o detectar situaciones que no responden a ninguno de ellos, identificando en tal caso qué aspecto particular de cada modelo no se ajusta a la realidad.

Durante los últimos años se han efectuado importantes avances en este sentido. Por ejemplo, el tráfico de caravanas a larga distancia, componente central tanto del modo altiplánico como de la movilidad giratoria, ha sido vinculado convincentemente a ciertas manifestaciones del arte rupestre (Núñez 1985; Yacobaccio 1979), a geoglifos (Núñez 1976) y a estructuras de "muros y cajas" en el desierto chileno (Berenguer 1994; Sinclaire 1994). La etnoarqueología ofrece una posibilidad de realizar aportes significativos a este problema, a través del estudio de algunas de las conductas implicadas en los modelos de complementariedad y sus referentes materiales.

Partiendo de la consideración de un caso actual, el presente trabajo discute algunos principios que rigen la organización de los viajes de caravanas a larga distancia y su posible expresión en el registro arqueológico. El artículo consta de tres partes. En la primera, de carácter etnográfico, se caracteriza brevemente la comunidad de Cerrillos (Provincia Sud Lípez, Departamento Potosí, República de Bolivia) y la red de intercambio en que participan sus miembros, tratando con especial detalle los viajes con caravanas de llamas a los valles orientales. Sobre esta base, la segunda parte se ocupa específicamente de los referentes materiales del caravaneo, discutiendo cada uno de los lugares utilizados en el viaje, su configuración espacial y contenido. La última sección parte de considerar aspectos metodológicos concernientes al uso de información actualística en arqueología, para luego proponer algunas implicancias del caso para la identificación arqueológica del tráfico de caravanas en los Andes Centro-Sur.

EL TRAFICO DE CARAVANAS EN CERRILLOS¹

El Intercambio en la Economía de la Comunidad

La comunidad de Cerrillos (Figura 1) comprende unas 38-40 unidades domésticas (alrededor de 170 personas), formadas en su mayoría (75 %) por familias nucleares. La población es quechua

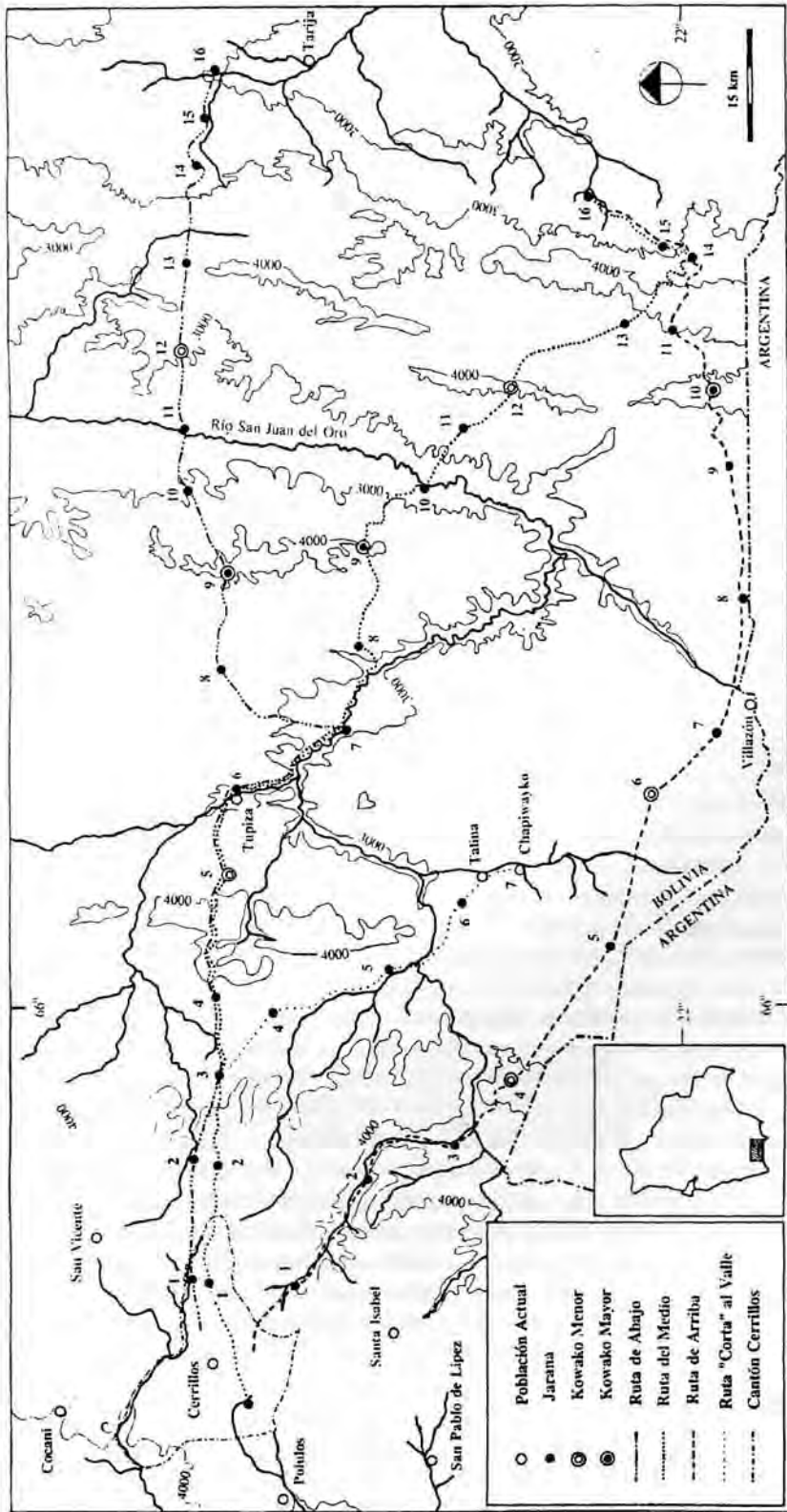


Figura 1: Principales rutas de caravanas desde Cerrillos a los valles (ver Tabla 3).

hablante, aunque casi todos los hombres y alrededor de la mitad de las mujeres, hablan también castellano.

Como sucede en varias de las comunidades de las Provincias Sud y Nor Lipez (p.ej., San Pablo, Polulos, San Antonio, Cieneguillas, Cocani), los pobladores de Cerrillos viven casi exclusivamente de sus rebaños de llamas, ovejas, cabras y burros. Las bajas temperaturas (media anual <6°C [Rojas 1991]) debidas a la altitud (3900-4660 m), junto a la escasez y variación extrema de las precipitaciones (<200 mm anuales), tornan impracticable la agricultura.

La economía pastoril determina densidades demográficas bajas (0,23 hab/km² para Sud Lipez en 1984 según el Instituto Nacional de Estadística) y un patrón residencial disperso, que facilita a cada unidad doméstica, un acceso directo y regular a las pasturas. Cada unidad doméstica posee una casa donde reside durante la mayor parte del año, usufructuando los pastos circundantes. La mayoría de ellas cuenta, además, con un puesto o estancia (a veces más de una), a donde se suelen trasladar con los rebaños a fines del verano, permitiendo que se regeneren las praderas en los alrededores de las casas. El único asentamiento conglomerado o pueblo en el cantón fue fundado hace menos de tres décadas, al establecerse la escuela; lo ocupan regularmente sólo dos unidades domésticas y niños en edad escolar.²

La unidad doméstica constituye el eje de la economía en Cerrillos. Todos sus miembros mayores de ocho años trabajan, ayudando a arrear las tropas o juntando leña o agua. A partir de los 12, asumen cabalmente responsabilidades económicas (p.ej., pastoreo del rebaño). Ambos sexos se desempeñan en casi todas las tareas vinculadas a la producción pastoril, en tanto que el tráfico con caravanas de llamas o burros es fundamentalmente una actividad masculina. Durante las prolongadas ausencias de los hombres a causa de estos viajes, las mujeres con la ayuda de niños y ancianos se ocupan de todas las actividades productivas.

Las llamas son el recurso más valioso para los pastores, constituyendo alrededor de un 60% del ganado existente en Cerrillos en 1993. Ellas proporcionan carne y sangre, lana, cuero, combustible (*takia*), sebo y un importante medio para el transporte de mercancías. Les siguen las ovejas (de las que obtienen carne y lana), las cabras (carne y leche) y, por último, los burros, que son sólo aprovechados como animales de carga. Existe una amplia variación en el tamaño de los rebaños (35-800 cabezas, media 163,5). Se considera que una unidad doméstica de cuatro o cinco miembros necesita un mínimo de alrededor de un centenar de llamas para subsistir.

La organización del pastoreo en Cerrillos presenta numerosas similitudes con otros casos descriptos en la literatura (p.ej., Browman 1974; Flores Ochoa 1968, 1983; Palacios 1988; Webster 1973) a los que remitimos al lector. En este contexto, interesan fundamentalmente los aspectos referidos al tráfico de productos. Como todos los pastores (Khazanov 1984), los llameros de Cerrillos participan activamente en complejas redes de intercambio, que les permiten acceder a productos agrícolas que prosperan en otras ecozonas y completar así su base de subsistencia. Múltiples factores influyen en la conformación de estas redes. A continuación consideraremos brevemente los siguientes: mercancías, términos de intercambio (tipo y tasas de cambio), circuitos de tráfico (rutas y destinos), tipo de animales empleados y distribución del tiempo.

Todos los productos que se obtienen del rebaño, en bruto o elaborados (p.ej., *charki*, sogas, tejidos), son potencialmente destinados al intercambio, además de servir para el consumo familiar. Su uso efectivo con este fin depende de las condiciones imperantes en los distintos mercados. Lo mismo cabe afirmar respecto a otros elementos que se obtienen en la zona (p.ej., hierbas medicinales, oro) o en áreas vecinas (p.ej., sal). Otros productos en cambio, como los huesos, recién han cobrado valor en los últimos años, en que están siendo comprados para la fabricación de fertilizantes.

Se realizan transacciones de diverso tipo. Pueden implicar el trueque directo de un derivado animal por los productos deseados (p.ej., *sogas* x fruta), incluir un tercer artículo (*charki* x sal x maíz), dinero (p.ej., carne x dinero x coca), o ambas cosas (p.ej., lana x dinero x sal x maíz). Los pastores también pueden vender su fuerza de trabajo, por ejemplo, sirviendo temporariamente

como *braceros* en el valle y obteniendo a cambio dinero o productos agrícolas, los que pueden ser consumidos o ingresar a su vez en cualquiera de las operaciones antedichas.

El mantenimiento de la red de tráfico supone un elaborado cronograma de viajes a diversos destinos (Tabla 1). Los principales puntos terminales son: (1) los salares de Uyuni y Patana; (2) el valle de Tarija; (3) los centros mineros del altiplano, como Santa Isabel, San Vicente, Candelaria y Chilcobija; (4) los valles de Tupiza o Talina y ocasionalmente los centros urbanos allí presentes; (5) ferias como Santa Catalina o la Manka Fiesta (Villazón).

Tabla 1: Principales circuitos de intercambio de los arrieros de Cerrillos

Destino	Epoca	Transporte	Duración ¹	Transacción
1. Salares (Uyuni, Patana)	marzo/abril	llamas/burros	15 días	(\$)dinero x sal; (*carne/maíz x sal
2. Valles altos (Talina, Sococha)	abril/mayo	burros	7-15 días	(\$)prod. animales x fruta
3. Valles altos (Tupiza, Talina)	abril/mayo	-	7-30 días	(\$)trabajo x dinero (*trabajo x maíz
4. Valles bajos (Tarija, Villamontes)	mayo/agosto	llamas	2-3 meses	(*sal x maíz
5. Ferias (Santa Catalina)	25 noviembre	burros/llamas	7-10 días	(\$)lana x harina
6. Centros Mineros ² (San Vicente, Chilcobija)	oct/marzo	burros	4-7 días	(\$)carne x coca, alcohol,lana roja,etc.
7. Cerrillos	todo el año ³	(camión) ⁴	-	(\$)carne x dinero
8. Ciudades (Tupiza)	todo el año	burros	10-15 días	(\$)dinero x prod. de almacén
9. Cerrillos	marzo/mayo	(bicicleta)	-	(\$)cueros, <i>sullis</i> ,dinero x vajilla, ropa.

Notas: ¹ duración de viajes ida y vuelta.

² se realizan en cualquier época pero se intensifican durante el verano para obtener bienes rituales para las ceremonias de día de los muertos, *khillpa*, etc.

³ más frecuentes durante el verano y otoño en que los animales están más gordos.

⁴ en paréntesis medio de transporte utilizado por quienes acuden a cerrillos a comerciar.

(\$) compra/venta por precios variables; (*) trueque a tasas más o menos estables.

Burros y llamas son los medios de transporte de carga empleados en estos viajes. Los primeros llevan bultos más pesados, caminan más rápido y hacen jornadas más largas, por lo que son preferidos para viajes cortos y rápidos. Las llamas se consideran más resistentes para viajes largos, como las travesías de dos o tres meses a los valles orientales. Con excepción de dos motocicletas recientemente adquiridas por ex-mineros, ningún miembro de la comunidad posee vehículos motorizados.

A veces, el comercio se realiza con individuos que acuden al propio cantón, especialmente a partir de la construcción de vías carreteras en los últimos años. Entre ellos cabe mencionar los camioneros que recorren los Lípez comprando carne y huesos o vendiendo sal, los *cambalacheros* que vienen desde Oruro en bicicleta a vender ropa y vajilla, y una cooperativa para el rescate de lana recientemente establecida en San Pablo. La Tabla 1 resume los principales circuitos de

intercambio, época y lugar en que tienen lugar, distancias recorridas, productos involucrados y modo de transporte empleado.

Los términos que se manejan en estas transacciones también varían. Así, por ejemplo, la adquisición de coca y alcohol en las minas, de frutas y productos de almacén en Tupiza o de harina de trigo en la feria de Santa Catalina involucran dinero. Aunque este no esté presente físicamente en la operación (la que puede incluir simultáneamente venta de carne y compra de alcohol, por ejemplo), existe como un precio de referencia que experimenta fuertes variaciones de acuerdo a factores que los pastores no controlan ni pueden, con frecuencia, predecir. El trueque en el valle, en cambio, opera en base a equivalencias (principalmente de peso o volumen) que si bien no son totalmente fijas, son mucho más estables que los precios (cf. Browman 1995). A veces incluyen, además, compromisos sociales entre el llamero y el agricultor (como la figura del *casero* descrita más adelante) que permiten contrarrestar eventuales fluctuaciones en los términos de intercambio.

En cuanto al uso del tiempo, existe un calendario básico de intercambios que permite conciliar los ciclos de actividad pastoril en el cantón con las demandas de mano de obra fuera del altiplano, la oferta de productos en el valle y el cronograma de ferias. Este calendario, sin embargo, ofrece múltiples alternativas que son constantemente evaluadas por los pastores al diseñar su estrategias de subsistencia. Así, por ejemplo, en lugar de viajar a Uyuni a buscar sal, pueden optar por comprarla con dinero y emplearse durante este tiempo como braceros para las cosechas en el valle; o en vez de un largo viaje con llamas a Tarija, tal vez convenga hacer dos viajes cortos con burros a Chipiwayko, dependiendo de las tasas de cambio imperantes.

La reproducción del modo de vida pastoril altoandino supone complejos procesos de decisión en los que todas estas variables (productos, destinos, épocas, tasas de cambio, medios de transporte, oportunidades de empleo, etc.) deben ser manejadas estratégicamente, a corto, mediano y largo plazo, para satisfacer las necesidades materiales y culturales del grupo (cf. Love 1988). No es sorprendente, entonces, que las conversaciones entre pastores y con personas extrañas giren insistentemente en torno a precios, oportunidades de empleo en la Argentina, el estado del clima y de las cosechas en el valle, o la llegada anticipada de un vehículo a la zona, todas ellas piezas de información valiosas para diseñar una estrategia económica apropiada. Contra el estereotipo difundido entre los agricultores de valle, la sociedad pastoril no es rígida, tradicionalista ni aislada, sino flexible, pragmática e intensamente vinculada a un extenso ámbito social y territorial.

Durante el desarrollo de este estudio testimoniamos claros ejemplos de este dinamismo. Al iniciar el trabajo en 1991, muchos comunarios habían emigrado a trabajar en centros mineros, pocos viajaban ya con llamas al valle, los que habían ido a Santa Catalina, desilusionados por la drástica caída en los precios de la lana, concluían que no valía la pena seguir yendo a las ferias. La carne de llama no tenía cabida en los mercados urbanos, por lo que sólo se destinaba al autoconsumo o se vendía en las minas o zonas rurales tres veces más barata que el cordero. Muchos pastores pensaban reducir la población de llamas y dedicarse fundamentalmente a la cría de ovejas. Todo parecía indicar que la vida tradicional del llamero estaba en vías de extinción.

En 1994, sin embargo, con la privatización de las minas de COMIBOL (Corporación Minera Boliviana), varios comunarios retornaron a su tierra. Algunos reanudaron los viajes de caravanas al valle, a veces siguiendo rutas que habían aprendido más de una década atrás, cuando sirvieran como ayudantes de arrieros durante su adolescencia. En 1994-95, en respuesta a una ligera recuperación del precio de la lana en Argentina, miembros de un tercio de las unidades domésticas de Cerrillos volvieron a Santa Catalina, tras dos años de ausencia. A partir de 1993-94, la carne de llama ganó amplia aceptación, cuadruplicándose su precio, superando inclusive al cordero. En 1995, camiones pertenecientes a carniceros de Tupiza circulaban una o dos veces a la semana por caminos donde dos años antes no circulaba vehículo alguno por meses. Durante los viajes al valle de 1995, los agricultores se reusaban a *tomar sal* si los llameros no vendían además carne. Algunos arrieros cambiaron de destino para evitar a sus "caseros," sabiendo que se verían obligados a cambiarles carne en los términos tradicionales, muy inferiores a los precios del mercado.

Quizás lo fundamental en la vida del arriero, particularmente cuando carece de acceso directo a la agricultura, no sea mantener una u otra práctica en particular (p.ej., los viajes al valle), sino poseer una amplia gama de posibilidades de articulación con otros grupos y la flexibilidad necesaria para manipularlas estratégicamente de acuerdo a las fluctuaciones que percibe en las condiciones del entorno.

Viajes de Caravanas a los Valles Orientales

Los viajes con tropas de llamas cargadas de sal a los lejanos valles orientales en busca de maíz se encuentran entre los eventos más importantes en la vida de los arrieros, quienes se refieren a éste como *el viaje*. Se trata de la travesía más dura que emprenden y la que les permite obtener el grueso de los productos necesarios para complementar su subsistencia. Su importancia parece haber sido mayor aún en el pasado, cuando existían menos alternativas de intercambio o empleo y los abuelos partían al valle todos los años, sin excepción. Circuitos similares son descriptos en testimonios del siglo XIX (Platt 1987:515-519). Dadas sus características (uso de llamas, intercambio por trueque a valores más estables, distancias recorridas), los viajes a los valles son los que mayores similitudes tendrían con el tráfico de caravanas prehispánico en general. Su estudio podría, entonces, ofrecer impresiones relevantes para entender las características de esta actividad en el pasado y su posible expresión en el registro arqueológico.

Los datos discutidos en las próximas secciones fueron obtenidos mediante: (1) entrevistas con la mayoría de los arrieros de Cerrillos y algunos pertenecientes a otras comunidades de Nor y Sud Lipez; (2) observación participante en un viaje desde el altiplano al valle de Tarija durante 20 días en junio de 1995 y (3) prospecciones intensivas a lo largo de numerosas rutas habituales entre el altiplano y los valles de Tupiza y Talina y en el sector occidental de Lipez. Viajes similares han sido anteriormente descriptos en la literatura, para otras comunidades del altiplano boliviano (Lecoq 1987; Molina Rivero 1987; West 1981) y para los Andes Peruanos (Custred 1974; Flores Ochoa 1968). Los viajes de los llameros de Lipez presentan muchas semejanzas con aquellos, pero también importantes diferencias que permiten enfatizar la variabilidad inherente a este tipo de actividad.

Los Integrantes de la Caravana

La mayoría de los arrieros viaja a Tarija con llamas. Los burros se emplean sólo para trayectos más cortos, por ejemplo para buscar la sal o cuando se va hasta los valles altos más próximos, como Tupiza o Chipiwayco. Las razones de esta preferencia no están claras; algunos afirman que la llama es más resistente en viajes largos que el burro, otros lo atribuyen al elevado costo de estos últimos o de sus aperos (la llama no los necesita) o a su mayor demanda de forraje (cf. West 1981:63). No hemos observado tropas mixtas como las que reportan otros autores (West 1981).

Viajan sólo machos capones de dos a ocho años, ya que se los considera más fuertes y mansos. A veces los acompañan *maltones* de poco más de un año para que vayan aprendiendo la ruta y los hábitos de la travesía, pero no se los carga, o se les pone un bulto pequeño sólo para acostumbrarlos.

El número de animales en la tropa varía entre un mínimo, vinculado a las necesidades de productos del valle que tiene la unidad doméstica, y un máximo determinado por las dificultades de arrear una tropa demasiado grande. En la actualidad, con una dieta relativamente diversificada por el empleo de productos de almacén, una familia de 4-5 miembros consume entre 15 y 20 cargas de maíz por año (cada carga = 34.5 kg); en "la época de los abuelos" hacían falta 40-50 cargas, ya que se comía "puró maíz." Se estima que no vale la pena viajar tanto si no se llevan por lo menos 15-20 cargeros; si no se puede reunir este número, es preferible realizar varios viajes cortos (p.ej., a Tupiza). En cuanto al máximo, consideran imposible arrear más de 100-120 animales juntos (ver

infra); en palabras de un informante, “es muy difícil hacerles emparejar el paso,” además no habría espacio suficiente en los lugares para acampar o *jaranas*.³ Al presentárseles la posibilidad hipotética de contar con más animales (con los beneficios que esto implicaría), la respuesta es, invariablemente, que formarían varias tropas separadas, contratando otros tantos arrieros para conducir las si esto fuera necesario.

Cuando un individuo no cuenta con suficientes animales puede tomarlos “al partir” de otros, pastores ricos o que se encuentran imposibilitados de viajar por la edad o alguna enfermedad. En estos casos, se aprovecha la mitad de la capacidad de carga de los animales tomados, asumiendo la responsabilidad de llevar y negociar mercancías del dueño con la otra mitad. Los pastores ricos obtienen así gran cantidad de productos de valle, que luego pueden vender a otros comunarios a precios convenientes, funcionando así esta práctica como un mecanismo de acumulación. En 1995 en Cerrillos, viajaron 14 comunarios, cinco sacaron y seis dieron “al partir.”

Habitualmente van dos o tres hombres por caravana. Aún cuando afirman que “los abuelos” viajaban solos hasta con 70-80 animales, muchas tareas se tornan extremadamente difíciles si no se cuenta con un mínimo de dos personas, p.ej., mantener la tropa reunida mientras se carga o descarga, o sujetar los animales mientras se les curan las patas. Más de tres o cuatro individuos no sería conveniente ya que, manteniendo constante el número máximo de animales, no habría suficientes cargueros para cada uno de ellos.

Cada uno de los integrantes del grupo tiene roles bien definidos. El arriero, un hombre adulto dueño o responsable de los animales, se ocupa de cargar y descargar, decide la ruta y lugares donde *jarar*, dirige las transacciones. El ayudante, un pastor pobre que no cuenta con suficientes animales propios, un hijo o la esposa del arriero (o el antropólogo), se ocupan de juntar y mantener reunida la tropa durante la carga o descarga, ordenar y contar las sogas al final de la jornada, o aprovisionar la *jara* con agua y leña y pastorear las llamas mientras el arriero parte a *cambalachear*. Cuando el ayudante no es un integrante de la unidad doméstica, se le retribuye con maíz o fletándole algunos cargueros (cuatro a diez según el tamaño de la tropa) para que lleve sus mercancías. Cuando no cuentan con ayudante, dos o tres arrieros pueden juntar sus animales y ayudarse mutuamente en el trayecto.

Los hombres empiezan a viajar como ayudantes alrededor de los 12 años (cf. West 1981:66), edad a la que tanto hombres como mujeres asumen cabal responsabilidad en las actividades productivas de la unidad doméstica. Durante tales travesías aprenden los secretos de la arriería, las rutas y *jaranas*, y entablan amistad con los “caseros” de sus padres o tíos en el valle, relación que idealmente mantendrán en su vida adulta. En este sentido, los viajes constituyen una iniciación para los jóvenes, aunque no hemos registrado la existencia de prácticas rituales específicas asociadas a las primeras travesías como contextos de iniciación.

En mi caso, acompañé a dos arrieros. Para Ignacio (33) era el quinto viaje y el segundo desde su regreso a Cerrillos tras diez años de trabajar en la ciudad y diversos centros mineros. Eleodoro (58), en cambio, había viajado 43 veces, faltando sólo en una oportunidad desde los 13 años en que iniciara su actividad de arriero. Integraban la tropa 74 llamas, 29 de Eleodoro, 30 de Ignacio y 15 de su padre, quien con 72 años decidió en esa oportunidad dejar de viajar. Estas últimas eran, sin embargo, responsabilidad de Eleodoro, quien las llevaba “al partir.” Llevamos también un perro y obtuvimos un cachorro a cambio de un puñado de sal poco antes de llegar a Tupiza.

Preparación de la Carga

Los preparativos para el viaje se inician al final del verano, con la recolección de paja para envolver los panes de sal, evitando así que dañen el lomo de las llamas.

La sal, principal mercancía transportada, proviene de la comunidad de Colchani, en la margen sudoriental del Salar de Uyuni, o del pequeño Salar de Patana, al oeste de la localidad de San Juan. Esta última es la preferida por la gente del valle, debido a su pureza. Su obtención demanda un viaje

de 10-15 días con llamas o burros, que se realiza después de Pascua, cuando cesan las lluvias. La sal se compra con dinero o se cambia por carne o maíz (Tabla 2). En los últimos años, muchos prefieren comprarla a los camioneros, pagando un poco más, pero evitándose este viaje que consideran extremadamente penoso, dada la ausencia de pasto y agua en partes significativas de la ruta (p.ej., entre San Cristóbal y San Juan).

Tabla 2: Ejemplos de tasas de cambio en operaciones de trueque (1991-95)

Lugar	Producto	=	Producto
Colchani	1 arr maíz o haba		10 cargas sal
	1 llama en pie		150 cargas sal
Tupiza	1 arr papa		1 arr maíz
Ischayachi	2 arr sal		2,5-3 arr papa
Rejara	1 arr sal		1 arr oca o papa
Tarija	2 arr sal		2,5 arr maíz
"	1 <i>chimpu khollpa</i>		1 <i>chimpu</i> maíz
"	1 kg sebo		1 arr maíz
"	1 kg <i>charki</i>		1 arr maíz
"	1 cuero llama		1 arr maíz
"	1 vellón lana		2 arr maíz
"	1 pantalón		6 arr maíz
Pajonal ²	2 arr sal		3 arr maíz
Valles gral.	1 pieza carne		1 arr maíz
"	1 soga		1 arr maíz

¹ Medida de volumen equivalente al contenido de unos 30 cm del costal.

² Al oriente de Tarija.

Cada pan de sal de Uyuni pesa una arroba (11,5 kg) y de Patana una arroba y media o más, ya que se utiliza allí un molde diferente (*vallimolde*). A éstos últimos se los rebaja antes de salir para el valle hasta que pesen una arroba cada uno. Dos panes, a los que se envuelve en paja y amarra con una cuerda llamada *lío*, conforman una carga (ca. 23 kg).

Además de la sal, se transportan otras mercancías que permiten aprovechar al máximo las oportunidades de intercambio (*cambalache*) que surgen en el trayecto, y que deben ser elaboradas o recolectadas durante el año. Entre ellas cabe mencionar:

1. Productos animales, como cueros, *charki*, sebo, grasa del vientre de la llama o *tujuca* (apreciada como medicina y elemento ritual), fetos de llama o *sullis*, lana en bruto, costales, hondas (*warakas*), sogas y capones viejos (más de 8 años) para ser carneados.
2. Productos recolectados en el cantón o zonas vecinas, como plantas rituales o medicinales (*kowa*, *pupusa*, *chachacoma* y *chaquikanglla*), plantas silvestres comestibles (p.ej., *llullucha*) y *khollpa*, sales que se acumulan en los márgenes de ríos y ciénegos, muy apreciadas como jabón para lavar ropa y para el aseo personal.

Muchos de estos productos se llevan fraccionados (p.ej., en pequeños atados o *reales*) y a mano en el cargamento a fin de agilizar el *cambalache* a lo largo de la ruta.

También deben repararse, si es necesario, los costales (sacos para cargar el maíz) y los *animeros* o cencerros de los *delanteros*. Estos se montan sobre una elaborada pechera con flecos rojos y *chuspa*, para que el animal “vaya coqueando.” A menudo es preciso trenzar nuevas sogas, debiendo haber una por cada carga que se espera transportar.

Completan el equipaje las “maletas” del arriero, dos o tres bultos con algo de ropa, sus camas (cueros y mantas), equipo de cocina (ollas y vajilla de metal), bidones de plástico para recoger agua, elementos necesarios para los rituales del viaje y algunas provisiones prolijamente empacadas en bolsas y talegas tejidas. Estas comprenden maíz tostado, *pitu* (harina tostada de maíz o quinua), harina de trigo para *lagua*, algunos vegetales (zanahoria, cebolla, papa) y patas (metapodios y falanges) para enriquecer la sopa, azúcar, te y *charki* o carne. En este último caso, una pieza (p.ej., una extremidad completa, un costillar o el pecho de la llama) se considera más que suficiente para todo el viaje. No parece haber preferencia por una parte en especial; algunos dicen llevar las partes de mayor rinde (p.ej., cuartos traseros), otros el pecho para que “de fuerza al arriero,” otros declaran llevar lo que haya disponible.

Terminados los preparativos, se fija un día para partir, considerándose propicios los lunes, miércoles, jueves y sábado (lo mismo para el regreso). La partida tiene lugar en cualquier momento entre fines de mayo y mediados de junio, cuando las cosechas han concluido en el valle y el maíz ha secado, facilitando así su transporte. No conviene partir demasiado tarde, puesto que si han entrado ya muchas tropas, nadie querrá tomar más mercadería. Otras razones que se aducen para viajar en pleno invierno, cuando las temperaturas son más bajas, es la existencia de pastos malos (como la *hediondilla*) que brotan en la primavera y podrían intoxicar a la llama. Los viajes también servirían para aliviar un tanto la presión sobre las praderas en la época de mayor escasez, incorporando forrajes de otras ecozonas al ciclo pastoril.

En nuestro viaje llevamos 40 cargas de sal y 15 bultos adicionales con equipaje, costales vacíos y otras mercancías (cueros, sogas, *warakas*, *kowa*, hierbas medicinales y *tujtuca*). Ignacio había comprado sal de Uyuni, mientras que Eleodoro había viajado hasta Patana para llevar este producto más codiciado.

La Partida

Partimos desde la casa donde viven Ignacio, su familia y sus padres; Eleodoro y sus animales se nos unieron en la primer *jara*. Se sale desde la casa (no desde la estancia), donde se encuentran las despensas y donde se conserva el equipo ritual del caravanero.

Los preparativos se iniciaron al alba, cuando las mujeres comenzaron a cocinar para la “comilona” (asado, mote y *lagua*), mientras los hombres terminaban de preparar el equipaje. Después de comer en la cocina, prepararon el altar en la mesa de piedra que se encuentra en el patio, “a la derecha” del *cabildu* (sala ubicada al centro de la vivienda, de cara al naciente, ver Figura 2).⁴ Sobre un *awayo* dispusieron los objetos que representan la actividad del llamero (*animeros*, sogas, costales y flores de lana para las orejas de las llamas) y otros elementos infaltables en los rituales de los pastores, como *chuspas* con plumas de *parihuana* o flamenco, *llompaqa* (harina de maíz blanco), incienso, *kowa*, coca, alcohol y varios *yuros* con chicha de maíz especialmente elaborada para la ocasión, junto a sus *tutumas* o mitades de calabazas para beberla. Pusieron también allí las *kichiras* o *pintus*, que llevaríamos para las *costumbres* del viaje. Estas ofrendas, comunes en ceremonias pastoriles, consisten en una bolsa formada por el pericardio seco de una llama, rellena con pequeños cortes de diversas partes de su cuerpo (párpados, lengua, patas, lana, vísceras, etc.) y se preparan cada vez que se faena un animal.

Los hombres fueron a traer los capones y los arrearon hacia adentro del patio, cerrando el frente del mismo con varias cuerdas sostenidas por un poste y anudadas entre sí. Las mujeres comenzaron a *sahumar*, pidiendo protección para la casa, sus habitantes y para el arriero en su viaje. Recorrieron el patio y el perímetro de la casa en sentido contrario a las agujas del reloj (dirección

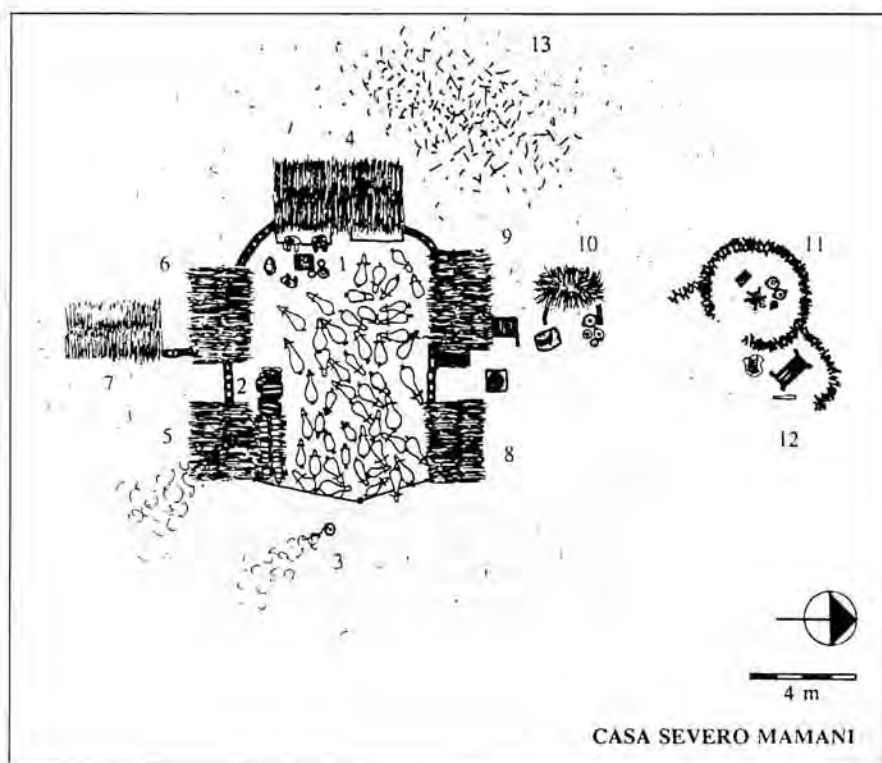


Figura 2: Casa de Severo Mamani durante la partida: (1) mesa ritual; (2) carga; (3) sahumerio; (4) *cabildu*; (5) cocina actualmente en uso; (6) despensa; (7) despensa/dormitorio de Ignacio y su familia; (8) antigua cocina (hoy despensa); (9) despensa; (10) *pauchi* (cocina ocasional); (11) *llantero* o cocina diurna; (12) parapeto con telar; (13) concentración de residuos.

seguida en todos los movimientos circulares asociados a rituales vinculados a la vida), sosteniendo un pedazo de olla con brasas, incienso y *kowa*, deteniéndose especialmente en la tropa y el equipaje apilado en el lado derecho del patio. Al concluir, depositaron el sahumerio frente a la casa.

Durante un rato permanecimos alrededor de la mesa bebiendo, dando a la tierra, a la mesa, a los espíritus de los cerros o *Mallkus* y rociando el rebaño y la carga antes de tomar. Al mismo tiempo *pijcheamos* (mascamos coca), cuidando de dar cada tanto algunas hojas (*sinkar*) a las *kichiras*. Ignacio invocó entonces la protección de San Rafael, el "arriero virgin," pastor invisible que acompaña al llamero en el viaje, ayudándole a arrear la tropa y acomodando las cargas cuando es necesario.

A continuación, *infloramos* las llamas, pasando lanas rojas por sus orejas con ayuda de agujas. Concluida esta operación, todos los presentes, por turno, *challaron* el equipaje y los *animeros* y comenzaron a cargar.

Al terminar, volvimos a la mesa a beber los últimos tragos. Los familiares de Ignacio lloraban y le deseaban una y otra vez suerte en el viaje. Luego retiraron la sogá que cerraba el patio y partimos.

Toda la familia nos acompañó, ayudando a arrear hasta la primer *jarana*. Desde allí volvieron a la casa antes de anoecer.

Las Rutas

Como lo señaláramos al comienzo, la elección del destino del viaje depende de numerosos

factores. Entre ellos, el estado de salud del arriero y de sus llamas, circunstancias que puedan demandar su presencia en el cantón o retorno anticipado (p.ej., una enfermedad o el desempeño de un cargo), las mercancías que lleva, los datos recogidos sobre la disponibilidad de productos y tasas de cambio en diferentes zonas y compromisos adquiridos con “caseros.” Si bien cada arriero tiene uno o dos circuitos preferidos (con frecuencia los heredados de sus padres), es también común que experimenten con otras rutas y destinos.

Como lo muestra la Tabla 2, las tasas de cambio varían de un lugar a otro, siendo por lo general más favorables para el arriero a mayor distancia de su tierra y en lugares apartados de los caminos carreteros, donde no hay aún competencia de quienes manejan vehículos motorizados (p.ej., diversos rincones del valle de Tarija). Existen varias formas en que el llamero puede diseñar el circuito para lograr un beneficio similar. Así, por ejemplo, yendo por la ruta “de abajo” (ver Figura 1, Tabla 3), puede ir hasta la zona de San Lorenzo, más allá de Tarija, donde cambia dos arrobas de sal por dos y media de maíz. Pero si cuenta con menos tiempo o los animales están cansados, puede negociar dos arrobas de sal por dos y media de papas en Chacabuco y volver a Tupiza, donde cambia papa por maíz “peso a peso,” obteniendo el mismo resultado.

Existen tres rutas claramente definidas y estructuradas que siguen los llameros de Cerrillos (Figura 1, Tabla 3). La ruta “de arriba” culmina en el sector sur del valle de Tarija. Es la más corta y favorable para los animales porque va “todo campo” (ambiente de puna), pero es fría, carece de leña en largos tramos y hay poca población en el camino para cambalachear y abastecerse. Por aquí viajan también arrieros de Zoniquera, San Antonio de López, San Pablo, Río San Pablo y Polulos.

La ruta “de abajo” se dirige al norte del valle de Tarija. Es más larga y atraviesa varias quebradas profundas, difíciles para transitar con llamas y peligrosas por la presencia de predadores; no obstante, es más caliente y hay gente todo el viaje para conseguir provisiones, por lo que muchos la prefieren. Utilizan también esta ruta caravanas de San Cristóbal, Cocani, Cienguillas y Polulos.

Tabla 3: *Jaranas* en las principales tres rutas de caravanas de Sud López

RUTA DE ARRIBA		RUTA DEL MEDIO		RUTA DE ABAJO				
#	jarana	observ	#	jarana	observ	#	jarana	observ
1	Mutucuruaj		1	Tres Cerrillos		1	Yuraj Khakha	
2	Tapial		2	Cumbre		2	Cangllitayoj	
3	Churqui		3	Awana Pampa		3	Awana Pampa	
4	Cumbre	km; d	4	Pastos		4	Pastos	
5	Pisco Uno		5	Sique Jara	km; d	5	Sique Jara	km; d
6	Tinuku	km; d	6	Tupiza		6	Tupiza	
7	Lampaya		7	Chuquiago		7	Chuquiago	
8	Yanalpapata		8	Supirapata		8	Tacachari	
9	Asnatura Pampa		9	Yuraj Cruz	KM; d	9	Machu Cruz	KM; d
10	Tengoia	KM; d	10	Libi Libi		10	Yuraj Cruz	
11	Huayllajara		11	Churquis		11	Chayasa	
12	Rejara	(km);oca,papa	12	Pozuelos	km; d	12	Aguay Toro	km; d
13	Camacho	maíz	13	Chaquimayu		13	Chacabuco	oca,papa
			14	Pie'la cuesta	(km);oca,papa	14	Pie'la cuesta	(km)
			15	Vuelta Grande	maíz	15	Calama	maíz
			16	Camacho	maíz	16	San Lorenzo	maíz

Observaciones: KM = *kowako* mayor; km = *kowako* menor; (km) = *kowako* menor en ruta, antes de la *jara*; d = descansos.

En nuestro viaje, seguimos la ruta “del Medio,” similar a la de abajo hasta Tupiza, pero dobla al sur, uniéndose a la de arriba al ingresar al valle, cerca del límite con Argentina. Es el camino menos transitado, ya que “da harta vuelta.” Lo elegimos, sin embargo, porque era la ruta habitual del padre de Ignacio.

La duración total del viaje es de dos a tres meses; 18-25 días ida, 10-20 días de intercambio en el valle y descanso y 25-30 días para la vuelta, ya que, por lo general, los animales están cansados y regresan con mayor peso.

La Jornada

La actividad diaria comienza entre 4 y 5 a.m. en que se enciende el fuego y se comienza a cocinar. A fin de aprovechar al máximo las horas de luz, se espera haber desayunado y encontrarse en condiciones de iniciar la carga antes del amanecer. La comida consiste, casi invariablemente, por la mañana y por la noche, en una sopa espesa de harina (*lagua*) con *charki*, papa o *chuño*, y alguna otra verdura. Cada persona lleva sus propias provisiones y se prepara sus alimentos utilizando sus ollas, platos y cubiertos. Durante el desayuno se comentan los sueños, los que son frecuentemente interpretados en busca de presagios para la jornada.

Al clarear (6-7 a.m.), los animales, que suelen pasar la noche en los alrededores de la *jara*, son arreados al área de carga/descarga (Figura 3), donde se los sujeta apretadamente, pasando una cuerda detrás de las ancas y cuellos. Luego se los amarra por los cuellos en grupos de tres a cinco individuos para evitar que escapen.

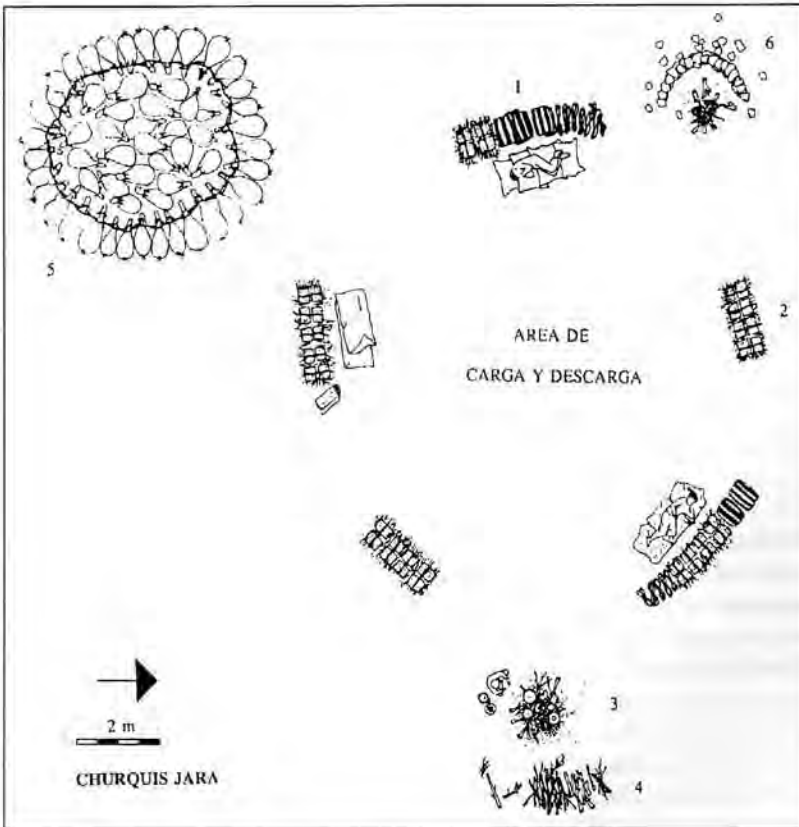


Figura 3: Ejemplo de *jara*: (1) parapeto formado por el equipaje del arriero (sal, costales, sogas); (2) pila de sal; (3) *fogonero*; (4) leña; (5) llamas amarradas a modo de corral; (6) parapeto con fogón anterior.

Si se ha observado que algunos animales renguean, se revisan sus patas, curándolas con una mezcla de grasa y sal y protegiéndolas con sandalias o *abarcas* confeccionadas en cuero y lana. Esta tarea se incorporó a la rutina diaria a partir de la sexta o séptima jornada.

A continuación, se carga la sal, los costales y las "maletas." Los bidones vacíos se "sobornan" (v.gr., se atan por encima de las cargas) y se cuelgan los *animeros*. Los animales son liberados a medida que se los carga. En nuestro caso (dos personas cargando casi 70 animales) esta operación demandaba habitualmente alrededor de una hora. Finalizada la carga, se inicia la marcha.

Lideran la tropa los *delanteros*, cuyos cencerros anuncian la llegada de la caravana. Este papel toca a los animales más atrevidos, que desde sus primeros viajes tienden a marchar al frente del grupo o toman la iniciativa al encontrar obstáculos a lo largo de la ruta. Los siguen los demás animales y, cerrando la marcha, los arrieros acompañados por sus perros.

El trato con las llamas suele tener las características de una relación con personas. Todos los animales tienen nombre propio, relacionado por lo general con el color y forma del vellón. Al arrearlas se dirigen a ellas con notable consideración, llamándolas "querido" o por su nombre, y pidiéndoles por favor que avancen.

Cuando se aproximan tramos difíciles del camino, tales como angostos, cruces de ríos, quebradas y bajadas en general, las llamas tienden a detenerse. La única forma de continuar avanzando es dividiéndolas en grupos menores que son arreados independientemente. Alternativamente, uno de los arrieros pasa a la delantera, concentrándose en hacer avanzar con rapidez a 10-12 animales, agilizando así la marcha, ya que el resto sigue a este grupo con mayor facilidad. Durante nuestro viaje, dado lo accidentado de la ruta, debimos emplear reiteradamente la primera táctica, dividiendo la tropa en tres grupos, particularmente en cuestas descendentes, al ingresar a ambientes de quebrada. La segunda táctica era preferida para apurar el paso en terreno llano.

Se avanza más rápidamente cuando hay senderos o caminos, pues al andar por campo abierto o lechos de ríos los animales tienden a dispersarse. Tampoco puede apurárseles demasiado; si se calientan de más, dicen, se les "cuaja la grasa," tras lo cual se echan y mueren. Cada jornada se camina durante seis a nueve horas, recorriendo de 15 a 25 kilómetros.

No se efectúan paradas durante la jornada. El único alimento que se consume durante el día es maíz tostado, por lo que se *pijchea* la mayor parte del tiempo para combatir el cansancio. Se recoge en el trayecto todo objeto que pueda tener alguna utilidad, como cordones, trozos de género, latas o cámaras de auto. A veces se aprovecha el tiempo de marcha para trenzar sogas, sin dejar de caminar. Dicen que una persona experimentada puede confeccionar una soga cada tres días.

Habitualmente, se arriba a la *jarana* entre 2 y 4 p.m., dejando así tres o cuatro horas para que las llamas puedan pastar y reponer fuerzas antes de anochecer. Una vez elegido el lugar, se procede a descargar, operación que lleva aproximadamente un tercio del tiempo que toma la carga, y durante la cual es preciso mantener los animales agrupados en un mismo lugar. Las cargas son apiladas alrededor de esta área de carga/descarga, formando hileras de 0,60-1 m de alto que sirven de parapetos para protegerse contra el viento durante la noche. Las cargas de cada arriero suelen ser ubicadas en pilas diferentes.

A continuación, cada uno (o el ayudante) recoge y cuenta cuidadosamente sus sogas y *animeros*, elementos que suelen quedar dispersos en el área de carga/descarga. El conteo de sogas permite constatar que ningún animal se haya extraviado en el camino. Una tarde, por ejemplo, advertimos que faltaba una soga. Esto llevó a reunir nuevamente la tropa para contar los animales, constatando, sin embargo, que todos ellos estaban presentes. A pesar de esto, sogas y animales volvieron a ser contados una y otra vez, con preocupación ante la imposibilidad de explicar la diferencia. El problema acaparó la conversación durante la cena y el desayuno, hasta que finalmente, con la luz del día, encontramos la soga extraviada en el campo.

Si la jornada ha sido muy larga, antes de continuar organizando el campamento, se prepara rápidamente *chuchumiri* o harina de maíz tostado con agua fría para aplacar el hambre ("el Nestum del arriero" en palabras de Ignacio). Luego, mientras los animales pastan en los alrededores, se

recolectan leña y agua para cocinar. A veces esta última se encuentra a considerable distancia; en un caso, debimos buscarla a 2 km de la *jara*. A menudo los lugares elegidos carecen de todo combustible a excepción de guano de vaca o burro. Si aún queda luz al concluir estas tareas y hay pobladores en las cercanías, los arrieros parten a cambalachear, dejando a veces sólo los perros al cuidado del campamento.

Al anochecer, las llamas suelen echarse en las cercanías de la *jara* para pernoctar. Si el arriero teme que se asusten, se las amarra una junto a otra formando un círculo cerrado en el que todas ellas miran al centro. Algunas quedan sueltas dentro del “corral” así formado (Figura 3). Esta precaución suele tomarse al acampar en lugares encerrados (p.ej., ambientes de quebrada), cuando hay perros o poblaciones cercanas, o cuando se teme la presencia de predadores (pumas, zorros).

Una noche, al acampar en un campo en barbecho próximo al caserío de Libi Libi, en la profunda quebrada del Río San Juan (Figura 1), tuvimos una clara demostración del peligro que encierra no tomar esta precaución. Al concluir la cena, algunos perros de las viviendas cercanas se acercaron a la *jara*, provocando una estampida. Cuatro horas de búsqueda desesperada en la oscuridad, con la única ayuda de una linterna, consiguieron reunir sólo la mitad de la tropa. Antes del amanecer, partimos hacia la jarana anterior (Yuraj Cruz), situada a 15 km y 1350 m más alto, en la cumbre de la serranía de Khaipa, donde mis compañeros de viaje tenían certeza de encontrar a los animales faltantes. Efectivamente, allí los sorprendimos pastando tranquilamente. Retornamos a Libi Libi al anochecer, debiendo permanecer allí todo el día siguiente para recuperar fuerzas. El incidente implicó dos días de demora.

La jornada concluye con la cena junto al fuego. El *fogonero* se prepara fuera del área de carga/descarga (Figura 3). Mientras se cocina, se aprovecha para reparar la ropa, el calzado, los costales o confeccionar *abarcas* para las llamas, si esto es necesario. Las conversaciones alrededor del fuego giran sobre la salud de los animales, inconvenientes que se anticipen en la ruta del próximo día, anécdotas de viaje o leyendas de arrieros. A veces se discute la información disponible sobre las oportunidades de intercambio al término del viaje (p.ej., dónde hubo buenas cosechas, las tasas de cambio vigentes) y la estrategia a seguir al llegar el momento de las transacciones.

Toda la comida preparada se consume, compartiéndola con los perros. Los huesos largos son partidos para extraer la médula, golpeándolos con rocas sobre improvisados yunques. Los perros suelen dar cuenta de los más grandes, quedando por lo general sólo astillas y fragmentos pequeños alrededor del fogón. A veces, los huesos se *chankan* (se golpean hasta deshacerlos) para dárselos a los perros, quienes de este modo los consumen por completo. Al terminar la cena, las provisiones se guardan para protegerlas de posibles predadores.

A las 8-9 p.m. se va a descansar. Cada arriero duerme junto a su carga, sobre cueros o aperos, cubierto con mantas de lana.

Costumbres en Viaje

Además de la ceremonia de partida descrita anteriormente, se realizan otros rituales o *costumbres* a lo largo del viaje. Estos comprenden un gran *kowako* a los *Mallkus* y tres *kowakos* menores, además de breves *challas* y ofrendas a las apachetas presentes en la ruta. Como se advierte en la Tabla 3, estos rituales se distribuyen en forma análoga en las tres rutas. A excepción del último *kowako*, que básicamente anuncia el ingreso al valle, se asocian además con jornadas de descanso a lo largo del viaje.

Kowako Mayor

El ritual más importante se realiza a la mitad del viaje, al cruzar la serranía de Khaipa, el cordón montañoso más elevado del trayecto, antes de bajar a la profunda quebrada del Río San Juan

del Oro. En nuestra ruta este punto correspondió a la *jarana* de Yuraj Cruz. Quienes siguen la ruta de abajo llevan a cabo las mismas costumbres que se describen a continuación en Machu Cruz, quienes viajan por arriba en Tengoia.

Llegamos a la *jarana* a las 3:30 p.m. un día miércoles, considerado propicio para el *kowako*. Establecimos campamento en una pequeña hoyada ubicada en la cumbre de la serranía, rodeada de tres picos algo más elevados y parcialmente ocupada por bosquesillos de queñoas. Las dos abras que permitían el ingreso y salida de la hoyada estaban marcadas por sendas apachetas de gran tamaño. Pudimos observar varios fogones abandonados, algunos recientes, testimonio del paso de otras caravanas por el lugar.

Elegimos un sector plano desprovisto de vegetación, un área de carga/descarga reiteradamente utilizada en época reciente. Luego de descargar y recoger agua y leña, Eleodoro se abocó a preparar sus *intenciones*, consistentes en este caso en *virauñas*, pequeñas imágenes de camélidos confeccionadas con harina de maíz o *llompaqa* y grasa del vientre de la llama o *tujtuca*. Estas imágenes, que participan en otros rituales de los pastores, se confeccionan en pares acompañadas a su vez por dos conitos (*chukas*) de la misma masa. Ignacio ya traía como *intención* su *kichira*.

Alrededor de las 5:30 p.m. mis compañeros se colocaron sus ponchos (prenda utilizada en todas las *costumbres* y que no usaron en ningún otro momento del viaje) y subimos con las ofrendas a la cumbre al noreste de la *jara*, recogiendo leña mientras buscábamos las mesas rituales. En la cima encontramos el altar (Figura 4), consistente en varias mesas bajas de piedra y una veintena de hileras de piedras apiladas de alrededor de 1 m. de alto por hasta 4 m. de largo, orientadas en dirección este-oeste. Inmediatamente "al frente", v.gr., al este, se abría un abismo y se divisaban uno tras otro los cordones montañosos que debíamos atravesar hasta nuestro destino, el valle de Tarija, apenas visible en el horizonte. Al pie de las mesas, había un grupo de lajas con forma de llama dispuestas de canto, con cordones de lana roja atados en la parte angosta, análoga al cogote

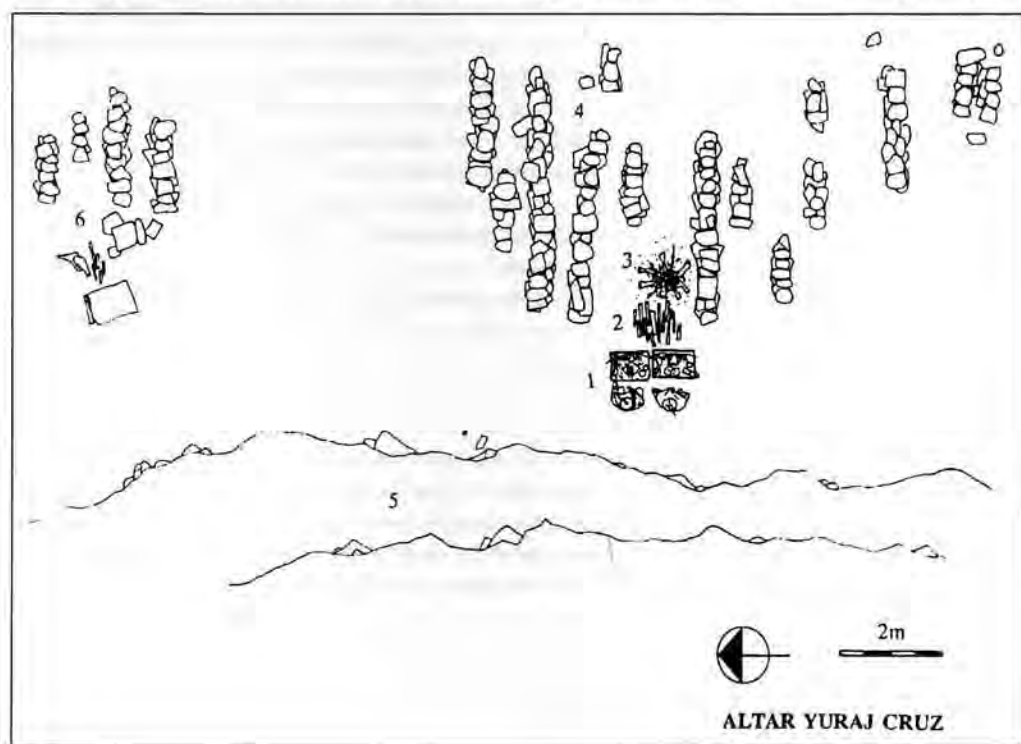


Figura 4: Altares para el *kowako* mayor: (1) mesas rituales; (2) rebaño de piedra en miniatura; (3) fuego; (4) hileras de rocas o "deseos;" (5) afloramiento rocoso; (6) altar abandonado.

de los animales, como si se tratara de la miniatura de un rebaño marchando hacia el naciente. Al lado había vestigios de un fogón recientemente utilizado.

Al llegar, circunambulamos el altar en sentido antihorario *llompaqueando* (espolvoreando harina de maíz blanco). Encendimos el fuego y cada uno de los arrieros preparó su mesa, cubriéndola primero con un *awayo*, colocando sobre él un *animero*, un par de sogas, botellas de alcohol fino y *singani*, *chuspas* con coca, costales en miniatura, papel picado, lana roja y, sobre un *awayo* más pequeño, las ofrendas: *suplicos* (pequeños sellos o imágenes hechas de azúcar), incienso, *k'oa*, la *kichira* y las *virauñas*.

Ya sentados, *sahumamos*, presentando una piedra plana con brasas e incienso a las montañas frente nuestro. Servimos un jarro con alcohol y hojas de coca, elevándolo en dirección a los principales *Mallkus* frente nuestro y nombrándolos: Tengoia, Pulario, Cuevas, Machu Cruz, K'aipa, Yuraj Cruz, etc. *Challamos* las esquinas de cada mesa, bebimos un trago y arrojamos el resto al naciente. Por un rato, repetimos esta operación mientras *pijcheábamos* y *sinkábamos*, dejando caer hojas de coca sobre las mesas y sobre las hileras de piedras frente nuestro.

A continuación, de rodillas, elevaron sus *intenciones* a los *Mallkus*. Repitieron esta acción intercambiando las ofrendas y las arrojaron al fuego. Cada uno tomó entonces de su mesa los costales en miniatura, repartiendo entre los demás su contenido (*llompaqa*, maíz y *pitú*), análogo a los productos que esperan conseguir en los valles. Luego *infloraron* el rebaño en miniatura y las hileras de piedras frente a las mesas atándoles cordones de lana roja. Las hileras representan los deseos y esperanzas que llevan consigo en el viaje. Con este acto esperan que los animales y los dones sean numerosos, como las piedras.

La ceremonia concluyó al anochecer bebiendo en los cencerros, brindando con los *Mallkus* para que se cumplieran sus deseos. Tras esto, quedamos bebiendo y *pijcheando* hasta entrada la noche.

Permanecimos durante dos días *khainando* (descansando) en la *jara*. Aprovechamos este tiempo para componer las cargas de sal y sus envoltorios de paja, curar las patas de las llamas y confeccionarles nuevos juegos de *abarca*. Cuentan que en ésta y otras *jaranas* a lo largo de esta serranía, donde se realizan costumbres similares, se encuentran a menudo varias caravanas que *kainan* juntas para reunir fuerzas para el resto del viaje y compartir información sobre oportunidades de intercambio. En tales oportunidades se practican ciertos juegos, como la *palomeada* (similar a las bochas), que sólo parecer repetirse en otros contextos rituales (p.ej., el día de los muertos).

Kowakos Menores

El primero tuvo lugar después del desayuno en Sique Jara (a casi un tercio de la travesía), durante el primer día de descanso del viaje, en la última serranía antes de dejar el altiplano e ingresar al ambiente de quebrada. Quemamos coca, incienso, *kowa* y una *kichira*, sobre una piedra plana colocada al este de la *jara*. Arrodillados de cara al naciente, pedimos protección a los *Mallkus* para el trayecto mientras se consumían las ofrendas.

El segundo *k'owako* fue antes de cargar en Pozuelos, *jarana* próxima a la cumbre que da paso a las pampas de Tajzara. Según Ignacio, suelen descansar por un día en este lugar; aunque en esta oportunidad decidieron no hacerlo ya que habíamos perdido varios días por eventos inesperados. Como en la primera oportunidad, *sahumamos* y quemamos una *kichira* sobre una piedra plana al este de la *jara*.

El tercero se realizó durante una breve parada en la tarde, a poco de franquear el abra de Lagunillas y antes de descender Concor Cuesta, un largo tramo en descenso por el que se ingresa al valle de Tarija. Este se considera uno de los puntos más difíciles del viaje, dada la escasa disposición de las llamas para avanzar. Había en el lugar restos de un fogón recientemente utilizado.

Encendimos rápidamente un fuego con guano de vaca y ubicamos a su lado las ofrendas: *llompaqa*, coca, alcohol puro, vino, zingani y una *kichira*. Nos ubicamos detrás del fuego, mirando al naciente y compartimos la coca y las bebidas, *sinkando* y *ch'allando* a los *Mallkus*, invocando su protección para la cuesta, para que las llamas la bajaran "como si fuera pampa." Luego, por turno, ofrecimos a los cerros la *kichira* envuelta en un pequeño *awayo*, tras lo cual fue arrojado a las llamas. Cuando casi había terminado de consumirse, apagamos el fuego y partimos.

Apachetas

Una última manifestación ritual registrada a lo largo del viaje se vincula a las *apachetas*. Estas se encuentran en puntos culminantes de la ruta (cumbres y abras) o donde esta ingresa a quebradas profundas y otros tramos difíciles del trayecto. Se le agregan piedras, ramas y en algunas ocasiones se les *challa* brevemente. Estos actos expresan agradecimiento o tienen por objeto invocar la protección de los cerros para sortear las dificultades que se avecinan.

Los Intercambios

Las transacciones que se realizan en el viaje pueden clasificarse en tres tipos: (1) adquisición del maíz en el valle; (2) intercambios especiales a lo largo del viaje y (3) cambalache diario.

Intercambio por Maíz

Para los llameros, el objetivo económico central del viaje al valle es la obtención del maíz necesario para satisfacer las necesidades de la unidad doméstica durante el año. Sea en forma de mote o de harina, este producto es la base de la alimentación diaria de los pastores; mientras que la *chicha* es un componente esencial en todas sus ceremonias, fiestas y celebraciones. Las demás transacciones están supeditadas a esta meta.

El maíz se cosecha desde las quebradas de Talina y Tupiza, todo a lo largo del valle del Río San Juan del Oro, donde a veces lo adquieren los llameros. Si por lo general caminan una distancia dos veces mayor para obtenerlo en Tarija, es porque las tasas de cambio son más favorables allá. Esto refleja el menor desarrollo de las comunicaciones carreteras y, por lo tanto, menor competencia de los distribuidores de sal con vehículos motorizados. También se aducen preferencias por el gusto del maíz de los valles más bajos.

Al llegar a las localidades del valle donde se produce maíz los llameros acampan en algún lugar cercano, pero separado de las viviendas. Durante el cambalache la *jara* queda a cargo del ayudante; en caso de no haber uno, los arrieros se turnan para cuidarla. Si no tienen *caseros*, comienzan a visitar a los vecinos ofreciendo sus mercancías. Los agricultores son amables con los visitantes, ofreciéndoles siempre mote y otras comidas a base de maíz. La charla se inicia con comentarios generales sobre el clima, las cosechas y las peripecias del viaje, para recalar finalmente en el intercambio que se proponen realizar.

Como han señalado otros autores (Browman 1995), las tasas de cambio son bastante estables (aunque no invariables), y homogéneas en cada zona (Tabla 2). El regateo gira en torno a la cantidad que se cambiará y a los productos adicionales que cada parte desea incluir en la transacción. En nuestro viaje, por ejemplo, los vallistos ofrecían reiteradamente tomar sal si se les vendía también carne a la tasa tradicional (1 pieza x 1 arroba de maíz); los llameros no estaban dispuestos a carnear, ya que podían obtener cuatro veces más si vendían carne por dinero a los camioneros que van a Lípez. Trataban, en cambio, de colocar sus cueros (que no parecían interesar mucho a los agricultores), ofreciendo como "premio," sebo o hierbas medicinales.

Una vez acordada la operación, el maíz debe ser *graneado*, separando los granos de las

mazorcas que ocuparían lugar inútilmente en los costales. Para ello, los llameros pisan los choclos con unas "hojotas de madera" que les facilitan sus anfitriones. Concluida esta tarea, se comprueban las cantidades utilizando una balanza de mano o romana (que los arrieros siempre llevan consigo) si las tasas de cambio son por peso, o costales, si se expresan en volúmenes.

Otros se dirigen directamente a lo de sus "caseros," socios de intercambio heredados de generación en generación, que cada año esperan al arriero con el compromiso de adquirir todos sus productos. No hemos registrado ningún caso en que los caseros sean parientes o compadres del pastor, todos nuestros informantes insistieron en calificarlos como "amigos." Este tipo de relación conlleva ventajas para ambas partes al tornar el intercambio predecible, tanto en la cantidad y tipo de productos a trocar, como en las tasas de cambio. Las desventajas están relacionadas al propio compromiso de llevar a cabo la transacción, que impide a ambas partes aprovechar oportunidades más favorables que puedan presentárseles. Estas desventajas debe haber sido menores en el pasado, cuando no existían otras posibilidades de comercialización.

Hoy en día esta relación está tendiendo a desaparecer. Los llameros prefieren con frecuencia sacrificar esta seguridad para aprovechar las oportunidades de ganancia que les ofrece la penetración de las dinámicas fuerzas del mercado. Al no tener certeza sobre la llegada de los arrieros, los vallistos deben adquirir la sal de cualquiera que se las ofrezca.

La fortaleza que revestía esta relación en el pasado queda ilustrada por el relato de un informante de Cerrillos. Su abuelo viajaba cada año al valle, donde intercambiaba todos sus productos con su casero. Una vez tuvo inconvenientes que le obligaron a retrasar su partida. Enterado de esto, otro arriero se le adelantó y fue a lo de su casero a ofrecer su mercancía, diciendo que el abuelo de mi informante había fallecido. El agricultor engañado tomó sus productos. Para su sorpresa, sin embargo, el supuesto finado se presentó días después a su puerta con los bienes prometidos, disculpándose por la tardanza. A pesar de no necesitarlos ya, el casero tomó todos sus productos para no defraudar a su socio altioplánico.

Intercambios Especiales

El viaje se aprovecha también para adquirir otros productos o para beneficiarse de oportunidades que se presentan a lo largo del camino. Quienes recorren la ruta de arriba, por ejemplo, aprovechan su paso por la quebrada de Talina para cambiar lana en bruto o carne por ollas, que allí se producen en cantidad. De hecho, todos los artefactos cerámicos usados actualmente en Cerrillos parecen provenir de los pueblos de olleros de esta quebrada (Casiras, Berque, Chagua) o de Villazón.

Al llegar a las quebradas altas (ca. 3000 m), ingresando al valle de Tarija, suelen buscar habas o tubérculos, como papa y oca. No toman más de dos o tres cargas de estos últimos, sin embargo, ya que tienden a pudrirse durante el viaje de regreso. A veces se aprovecha el paso por las ciudades para adquirir algún producto, como en nuestro caso, en que compramos calzado para el resto del viaje en el mercado de Tupiza.

Otros objetos ocasionalmente buscados en el valle son las medias calabazas o *tutumas* y los instrumentos musicales como la corneta.

Cambalache Diario

Al atravesar caseríos o arribar a la *jarana* al final de la jornada, suelen acudir personas al encuentro de la caravana, ofreciendo alimentos o *chicha* en señal de amistad, e indagando sobre las mercancías transportadas. Si los términos de cambio son convenientes (v.gr., cuanto menos equivalentes a los que se espera en el lugar de destino) se dejan algunas cargas de sal, cuya contraparte en maíz se recoge a la vuelta, evitando así el traslado de estos productos durante parte de la ruta. Más a menudo, estos encuentros llevan a cambiar pequeñas cantidades de otros productos

(p.ej., *kowa*, hierbas o sogas) por alimentos u otros bienes propios del lugar (p.ej., papa, oca, mote u ollas). Una parte considerable de los alimentos consumidos durante el viaje, se obtiene de este modo, en forma oportunista, reduciendo así el volumen de provisiones que es preciso transportar.

El Regreso

Todos los informantes coinciden en que el retorno es una repetición de la ruta de ida, aunque más lenta, ya que los animales están cansados, sus patas lastimadas y suelen llevar colmada su capacidad de carga. Por este motivo, se descansa reiteradamente o se realizan jornadas más cortas, aprovechando la existencia de *jaranas* intermedias. No se efectúan *costumbres* durante el regreso.

La molienda del maíz es una tarea que se realiza a la vuelta, pasando para ello por alguno de los molinos que hay en los valles y quebradas de la ruta. Se muele cerca de la mitad del maíz, conservando el resto en forma de granos.

Al aproximarse la época en que se ha previsto regresar, los familiares del arriero preparan chicha y salen cada día a algún lugar elevado al este de la casa a esperarlo. Allí suele haber un pequeño grupo de piedras (por lo general blancas) o *talvarita*. Cuando divisan la tropa en el horizonte, traen la chicha a la *talvarita*, donde reciben al arriero. Llegando a la casa se celebra la *chaonaca*. La carga se despliega en el patio sobre cueros y se la cubre con mantas y *awayos*. Se festeja el éxito del viaje hasta entrada la noche, bebiendo y bailando al son de la corneta, instrumento de varios metros de largo confeccionado con materiales del valle (caña y cuero o cuerno de vaca).

A la mañana siguiente, se guardan las mercancías en la despensa. El arriero se cuelga el cencerro y carga el primer bulto a la espalda, remedando a una llama. Luego se prepara chicha de *yareta* (*Azorella sp.*) y se da de beber a las llamas para desintoxicarlas y librarlas de parásitos que puedan haber contraído durante el viaje.

LA DIMENSION MATERIAL DE LAS PRACTICAS CARAVANERAS

Hasta aquí describimos en detalle el viaje a los valles, su lugar en la economía pastoril y las actividades con él relacionadas. Sobre la base de esta información, consideramos a continuación algunos de sus aspectos específicamente materiales. Se analizan cinco tipos de lugares o "escenarios de actividad" relacionados al caravaneo: (1) la vivienda del arriero; (2) la ruta; (3) la *jara*; (4) los sitios *rituales* y (5) los puntos de articulación. En cada caso se consideran tres tipos de variables: localización, contenido y organización espacial interna. Se busca identificar los principios que rigen el compartamiento en cada contexto, con el propósito de establecer las condiciones límites de nuestras observaciones y, por lo tanto, su potencial relevancia para situaciones arqueológicas específicas.

La Vivienda

La localización de las viviendas pastoriles responde a múltiples factores, vinculados principalmente al manejo de los rebaños y a las relaciones sociales entre los miembros de la comunidad (Nielsen 1996a). El tráfico caravanero no parece influir en las decisiones locacionales.

La vivienda del arriero, sin embargo, como base de operación de las caravanas, atesora tanto los artefactos específicamente destinados al viaje, como los bienes que participan del intercambio. Los cencerros y objetos rituales, tanto los que integran la mesa de la partida (*yuros*, *tutumas*) como los que se llevan para las *costumbres* de la ruta (*kichiras*, *chuspas* con plumas, costalitos), se guardan en el *cabildu* (Figura 2), por lo general del lado derecho o masculino, junto a otros

elementos vinculados a ceremonias y fiestas (p.ej., *Tata Rey*, cajas, serpentina), incluyendo la corneta, principal instrumento en la *chaonaca*. Los costales, sogas, *lios*, *warakas* y la propia sal, se almacenan en el mismo cabildu o en la despensa, habitación situada a la derecha de la casa, donde se guardan además los productos del valle.

Un aspecto de la organización interna de la vivienda aparentemente relacionado al caravaneo, es la disposición en U, que permite encerrar fácilmente a la tropa junto a los edificios donde se almacena la carga, tanto al partir como al llegar. La influencia de esta función (entre otras) en el diseño del patio, está adicionalmente indicada por los dos muros que unen las esquinas de los edificios, evitando así la fuga de los animales. Este patrón se desdibuja o está ausente en los poblados y en las viviendas de pastores que ya no viajan.

Otro rasgo vinculado al viaje es la *talvarita*, mojón situado cerca de la casa en un punto desde donde se divisa la ruta, donde se recibe (y a veces despide) al llamero.

Las Rutas

Condiciones necesarias para la existencia de una ruta son la disponibilidad de agua y pastos. Habitualmente las llamas pueden permanecer hasta cuatro o cinco días sin beber, pero en viaje, dado el calor y el esfuerzo, no pueden pasar más de uno o dos días sin agua. Más importante, sin embargo, se considera la presencia de forraje; los pastores consideran muy peligroso marchar varios días sin que las llamas se alimenten lo suficiente, sea por la ausencia de pastos adecuados o por la realización de jornadas demasiado largas, que reducen las horas de luz en que pastan los animales. Por la misma razón, las rutas evitan algunos lugares por la presencia de "malos pastos," como el *romerillo*. Cuando no pueden esquivarse, se improvisan bozales para que las llamas no coman y se intoxiquen. Evidentemente, si no hubiera alternativa, podría transportarse pasto y agua, pero esto reduciría la capacidad de carga útil e implicaría considerable stress sobre los animales.

En la vertiente oriental de los Andes, estos recursos son bastante abundantes, lo que crea numerosas alternativas para el desarrollo de rutas. Satisfechos estos requisitos básicos, otros criterios que se tienen en cuenta al evaluar derroteros alternativos para llegar a un mismo destino incluyen: (1) la distancia; (2) la rapidez de marcha, relacionada directamente con la proporción del trayecto en que se transita por "campo" (vs. quebrada); (3) condiciones climáticas, especialmente temperatura; (4) disponibilidad de leña; (5) oportunidades de intercambio y abastecimiento sobre la marcha.

La cantidad de rasgos y mejoras presentes varían a lo largo del camino. En el altiplano son amplias vías casi rectas, libres de vegetación, pero sin otras mejoras. Al recorrer quebradas, la senda va a veces por el lecho o *playa*, a veces por el faldeo. Las mayores inversiones estructurales se observan en estos últimos casos, en forma de muros de contención de cornisas, escalones o hileras de piedras diagonales a la pendiente, destinadas a prevenir la erosión pluvial. Estas mejoras no son obra de los caravaneros, sino de las organizaciones comunales por cuyos territorios pasan las rutas. Uno o dos días por año de trabajo en la confección y mantenimiento de caminos (vehiculares o de herradura), es una obligación habitual de todo hombre adulto en las comunidades campesinas de Bolivia. Los desechos son relativamente raros en el camino; fundamentalmente vidrios (que suelen ocurrir como concentraciones), lanas y cordones, algunas latas y envases de plástico.

Las apachetas se encuentran entre los rasgos más sobresalientes y locacionalmente pautados de la ruta. En nuestro viaje encontramos una docena de ellas, invariablemente emplazadas en abras o en los puntos donde el camino pasa de un entorno de "campo" a uno de quebrada (p.ej., en las nacientes de estas últimas). Además de rocas, suelen tener ramas, lana, vidrios y cerámica (en algunos casos prehispánica).

Las tres rutas descriptas presentan considerable regularidad en su organización interna, marcada por la periodicidad de los campamentos, *kowakos* y descansos asociados (Figura 1, Tabla

3). En todas ellas hay un gran *kowako* hacia la mitad de la travesía y *kowakos* menores a intervalos más breves. Los descansos están asociados a estas acciones rituales (al menos a la ida), resultando en un día de reposo cada dos a cuatro jornadas de marcha.

Como se apuntó anteriormente, se establece campamento cada 15-25 km. Sin embargo, el número de *jaranas* en un segmento dado de la ruta es por lo general mayor al que efectivamente se utiliza en un viaje. Así, por ejemplo, por la ruta de abajo hasta Tupiza se hacen habitualmente seis paradas. Sin embargo, al prospectar este segmento después de nuestro viaje con ayuda de un informante, localizamos 14 *jaranas* con espaciamentos menores que una jornada, cada una con varios "alojamientos" o lugares específicos donde acampar y todas ellas con abundantes indicios de ocupación reciente. Este hecho responde a varios factores. Primero, habiendo varios lugares aptos, cada llamero (aparentemente cada comunidad) suele tener sus puntos favoritos donde parar, los que no siempre coinciden. Sucesos imprevistos pueden demorar la marcha u obligar a *jarar* antes de completar la jornada. Además, al regreso la tropa cansada avanza con más lentitud, obligando a *jarar* con mayor frecuencia. Por el contrario, quienes viajan con burros recorren más distancia cada día. Así, se estima que la distancia que recorren en tres jornadas las llamas de ida, la recorren en cuatro de vuelta y los burros en dos. Por último, afirman los arrieros que antiguamente viajaban tantas tropas, que a media tarde las *jaranas* estaban llenas, debiendo uno a veces continuar la marcha una buena distancia hasta encontrar otro lugar apto para acampar.

La Jara

El bienestar de los animales es el criterio decisivo en la elección de los sitios para acampar. Esto significa, ante todo, seguridad. Se prefieren lugares altos y abiertos similares al paisaje altiplánico, donde a la llama "le gusta quedarse." En lo posible se evitan las quebradas y sitios encerrados en general, ya que los animales se encuentran intranquilos y se sospecha la presencia de predadores (zorros, pumas). Sólo se eligen cuando la periodicidad de la jornada así lo exige, y en tales casos los animales suelen pasar la noche amarrados. Por la misma razón no se jara muy cerca de núcleos poblados o casas a lo largo de la ruta, donde personas o movimientos desconocidos podrían asustarlos. La segunda consideración es la presencia de forrajes para que se alimenten las llamas. Con este criterio, se *jara* a veces en campos en barbecho o ya cosechados para aprovechar los desechos presentes en los rastros, lo que también puede generar conflictos. Las tres veces que acampamos en chacras (Tabla 4), sus dueños acudieron a la *jara* para advertir a los arrieros que mantuvieran a las llamas en sectores específicos del campo; en un caso avisaron que si volvíamos a parar allí a la vuelta, cobrarían un derecho de pastaje.

Una vez satisfechas estas condiciones, se toma en cuenta la conveniencia del arriero, expresada en la presencia de abrigos, leña, agua (las llamas pueden abreviar en el camino) y pobladores en los alrededores para intercambiar. Para contrarrestar la hostilidad del clima en muchas *jaranas*, se suele armar campamento contra la barranca de un río o afloramientos rocosos, o reutilizar construcciones abandonadas (cercos, corrales, habitaciones) como resguardos contra el viento y el frío (durante nuestro viaje, la temperatura matinal descendió, en un caso, hasta -20°C).

Las *jaranas* no tienen por lo general mayores mejoras. Las más intensamente utilizadas cuentan con lugares planos libres de vegetación, varios fogones y parapetos o *kanchitas*. Estas últimas son estructuras semicirculares, abiertas al este, de muro simple confeccionado en pírca seca (hasta 0,9 m de altura), por lo general con un fogón al centro. Hemos observado *jaranas* con parapetos bien mantenidos y formalizados, en algunos casos con pequeños basureros al este, resultado de reiteradas limpiezas. Los parapetos son más comunes en las *jaranas* del altiplano, donde el frío y el viento tornan imprescindible algún tipo de reparo.

Durante nuestro viaje, aprovechamos en tres oportunidades corrales o cercos existentes para *jarar*, pero nunca erigimos parapetos; cuando éstos se encontraban presentes, los desdeñamos,

Tabla 4: Localización y características de las *jaranas* a lo largo del viaje

jda	jarana	sur	oeste	mts	empl	km	km-ac	reocup	rasgos	ritual
1	Tres Cerrillos	21°24'	66°20'	4280	P	22	22	rec	f	-
3	Cumbre	21°24'	66°13'	4180	P	18	40	rec	p; f	-
4	Awana Pampa	21°25'	66°05'	4000	P	19	59	rec	p; f	-
5	Pastos	21°26'	65°57'	3900	P	18	77	rec	f	-
6	Sique Jara	21°26'	65°50'	4050	P	19	96	rec	f; e	km
8	Tupiza	21°26'	65°44'	2950	Q	19	115	rec;arq	f; e	-
9	Chuquiago	21°34'	65°38'	2880	Q	25	140	cult;arq	-	-
10	Supirapata	21°37'	65°29'	3000	P	18	158	rec	f	-
11	Yuraj Cruz	21°38'	65°22'	3950	P	18	176	rec	p; f	KM
14	Libi Libi	21°40'	65°18'	2600	Q	15	191	cult	-	-
16	Churquis	21°43'	65°13'	3400	P	17	208	rec;arq	p; f	-
17	Pozuelos	21°47'	65°10'	3950	P	17	225	rec;arq	f	km
18	Chaqui Mayu	21°55'	65°05'	3550	P	22	247	rec	f	-
19	Pie'la Cuesta	22°01'	65°00'	3200	Q	16	263	cult	e	km (en viaje)
20	Vuelta Grande	21°59'	64°58'	3000	Q	10	273	0	f	-

jda: número de jornadas transcurridas desde la partida.

empl (tipo de emplazamiento): Q = quebrada; P = puna.

reocup (grados de reocupación): arq = sitio arqueológico; rec = campamento recurrente (evidencias de ocupaciones recientes); 0 = lugar sin vestigios de utilización (sin evidencias de ocupaciones recientes o subactuales); cult = campo de cultivo, parcela en barbecho.

rasgos presentes en la *jara*: p = parapeto; f = fogón/es; e = estructura abandonada y reutilizada (p.ej., corral, habitación, cerco).

ritual: KM = k'oako mayor; km = k'oako menor.

eligiendo armar nuestro *fogonero* en otra parte (p.ej., Figura 3), quizás porque gozamos de buen tiempo. Las *kanchitas* son especialmente utilizadas cuando soplan vientos fuertes, siendo entonces imposible encender fuego sin algún tipo de protección. La única noche de viento durante nuestra travesía, debimos suspender la cena y, a la madrugada, trasladar el campamento contra el cerco de una chacra cercana para poder cocinar. Los fogones, en cambio, no parecen ser reusados, prefiriéndose el uso de un lugar nuevo y "limpio."

Actualmente se generan pocos desechos en las *jaranas*. Casi todo se consume o reutiliza. El descarte habitual no supera algunos trozos de lana, tela y cuero (o cámara de auto) producto de la reparación de ropa o de los "zapatos" de las llamas, y algunos fragmentos óseos omitidos por los perros. Ocasionalmente se encuentran vidrios, trozos de plástico resultado de la rotura de algún bidón y restos vegetales (marlos, carozos, cáscaras de habas tostadas). En las *jaranas* reiteradamente ocupadas se observan, además, concentraciones de guano en la zona de descanso de las llamas.

En cuanto a la organización interna de la *jara*, consta de dos sectores bien diferenciados, el área de carga/descarga y el *fogonero* (Figura 3). La primera es un área plana, libre de vegetación, de 8 a 15 metros de diámetro, donde se reúne la tropa al llegar, o a la mañana, al iniciar los preparativos para partir. La sal y los costales se apilan en varias hileras alrededor, formando así improvisados parapetos junto a los cuales se duerme. Sobre estas hileras se colocan las sogas y los cencerros. No se producen descartes en este sector, fuera de algunos trozos de lana, resultado de la rutina matinal de componer el calzado de las llamas.

El *fogonero* está siempre fuera del sector anterior, idealmente al este, aunque esta disposición admite variaciones, especialmente para aprovechar oportunidades de reparo cuando las condiciones climáticas así lo aconsejan (barrancas, peñas, estructuras preexistentes). El fogón se confec-

ciona expeditivamente, reuniendo tres piedras de forma apropiada para asentar la olla, a veces recogiénolas de fogones abandonados presentes en la *jarana*. Toda la actividad a partir del anochecer (procesamiento y consumo de alimentos, reparación del equipo, conversaciones) se realiza en torno al fuego. En nuestro viaje, al menos, nunca dormimos en este lugar.

Como se advierte al comparar las Figuras 2 y 3, existen similitudes entre la organización de la vivienda y la *jara*, sugiriendo que esta última recrea, en viaje, un espacio familiar o doméstico (ver también Lecoq 1988:196). Como en aquella, el área de carga/descarga replica al patio, rodeado por sus posesiones, junto a las cuales descansa;⁵ el fogón se ubica afuera, como el *llantero* o cocina diurna en la casa. Al igual que el sahumero el día de la partida, o los altares de señalada situados al naciente de la casa, el sahumero de los *kowakos* menores se ubica al este de la *jara*.

Al occidente de Lípez hemos observado que algunos campamentos intensamente utilizados cuentan con un corral o estructura en U, p.ej., de 6 m de base por 12 en sus lados. De acuerdo a nuestros informantes, estos rasgos son usados para encerrar la tropa al llegar y antes de partir, facilitando las operaciones de carga y descarga. En estos casos, el fogón se prepara dentro de estas estructuras para aprovechar su protección.

Sitios Rituales

Un primer factor que parecería incidir en la ubicación de los sitios rituales, es su asociación con los días de descanso. Este hecho daría cuenta de su distribución regular a lo largo del trayecto y de la ubicación del *kowako* mayor cerca de la mitad del camino. Por ello también se eligen lugares considerados especialmente favorables para *jarar* (v.gr., seguros, altos, abiertos, con forraje, agua y leña, lejos de poblaciones).

Desde otro punto de vista, la localización de las *costumbres* refleja claramente aspectos de la cosmovisión de los llameros. De allí la preferencia por cumbres montañosas o abras, su ubicación antes de enfrentar tramos difíciles de la ruta (cuando se necesita el auxilio de fuerzas sobrenaturales) o la disposición de los altares de modo de divisar los principales *Mallkus* cuya protección se busca invocar.

El referente material más notable de estas prácticas es el sitio donde se realiza lo que hemos llamado *kowako* mayor. Hasta donde sabemos, no se ha hecho referencia a esta práctica en otros informes de viajes de caravanas. Sin embargo, todos nuestros informantes de Cerrillos y otros arrieros de Lípez que hemos tenido oportunidad de entrevistar dicen realizar esta *costumbre* en Khaipa o Tengoia, según la ruta que se elija. Podría tratarse de una práctica idiosincrática de los llameros de Lípez, o haber escapado anteriores observaciones por causas fortuitas.

En Yuraj Cruz las dos abras que dan acceso a la hoyada donde se encuentra la *jarana* están marcadas por grandes apachetas. La *jarana* es usada en forma recurrente, como lo indican numerosos fogones abandonados y algunos parapetos semiderruidos que se distribuyen por el faldeo de exposición norte (el más abrigado). Sobre el cerro ubicado unos 400 mts al NE de la *jarana*, se encuentran varios altares, en diverso estado de conservación, distribuidos a lo largo de la cumbre. Pudimos observar rasgos similares, aunque abandonados hace mucho tiempo sobre el otro cerro, situada al NO.

Cada altar se compone de una o más mesas, un grupo de lajas con forma de llama frente a ellas, el fogón y varias hileras de piedras (los "deseos"). Salvo estas últimas, los demás rasgos y su disposición se repiten en altares usados para otros rituales realizados por los llameros en su territorio (p.ej., las *costumbres* de Espíritu en Tres Cerrillos [Nielsen MS]). En estos últimos, suele haber además un parapeto detrás de la mesa para proteger a los participantes del viento, rasgo que en este caso no parece haber sido necesario por la presencia de un afloramiento rocoso (Figura 4).

Los elementos manipulados en el *kowako* también comprenden aquellos presentes en todo ritual pastoril, como coca, *llompaqa*, alcohol, *kowa*, plumas de flamenco, *kichiras* y *virauñas*, pero

incluyen además objetos distintivos del caravaneo, como los *animeros*, sogas y costales, que en este contexto despliegan toda su carga simbólica. Los desechos son escasos, pero revelan el carácter excepcional de las actividades allí realizadas, como los vidrios característicos de las botellas de alcohol fino, coca y trozos de lana roja empleados para “inflorar” (ver *supra*).

La posición de los rasgos y acciones durante el ritual, nuevamente, reflejan elementos de la cosmovisión general del llamero, como su concepción de las direcciones y su significado, o sus expectativas respecto al viaje en particular, patente en la disposición del “rebaño” y los “deseos” marchando rumbo al valle.

Puntos de Articulación

Aludimos con este término a los lugares donde los llameros llevan a cabo sus intercambios. Estos incluyen los puntos terminales de las caravanas (concepto análogo al de “asentamientos eje” en el modelo de Núñez y Dillehay 1995) y puntos a lo largo de la ruta (“ejes secundarios”). En el caso de los viajes a los valles, los ejes primarios serían las comunidades salitreras de Colchani y San Juan (Patana), por una parte, y los caseríos de agricultores en diversos rincones del valle de Tarija por el otro. Ejes secundarios serían los poblados de oleros de la quebrada de Talina (Casiras, Berque, Chapiwayko, etc.), los productores de tubérculos en los valles altos (Iscayachi, Rejara), ciudades como Tupiza o Villazón y los diversos caseríos del camino donde los arrieros cambalachean en busca de provisiones para el viaje. Algunos de estos últimos actúan simultáneamente como puntos terminales de otras tropas que desarrollan estrategias de intercambio diferentes. Puntos de articulación correspondientes a otros circuitos no analizados en este trabajo incluyen los centros mineros y las ferias. En todos los casos se trata de asentamientos permanentes o semipermanentes, de diverso tamaño y densidad (Núñez y Dillehay 1995:155-158).

Los puntos de articulación de caravanas se sitúan, obviamente, donde hay bienes que el llamero necesita (para su propio consumo o mercancías para insertarse en la red de intercambio) y no produce en su territorio. A veces se encuentran en otras ecozonas, pero también pueden estar en ambientes similares, cuando circunstancias especiales concentran allí los productos buscados (p.ej., minas o ferias). Los arrieros no acuden necesariamente a los puntos más cercanos donde se encuentra un bien determinado; numerosos factores, como sutiles diferencias en las características de los productos (cf. Berenguer 1994:29), en las tasas de cambio, en las rutas y lugares para *jarar*, o la voluntad de mantener vínculos con caseros, pueden motivar a las caravanas a viajar varias jornadas más allá.

A pesar de la diversidad inherente a los puntos de articulación, existen aspectos recurrentes en el comportamiento de las caravanas en estos contextos. Si se trata de un asentamiento conglomerado, se jara cerca pero afuera del poblado, con acceso a pasturas donde echar las llamas mientras se ocupan de las transacciones, lejos de los cultivos para evitar conflictos con los agricultores. Si es un caserío disperso, se busca un lugar desocupado entre las viviendas o algún campo en barbecho.

Algunos lugares, como las comunidades salitreras, que esperan regularmente a gran número de arrieros, cuentan con corrales para facilitar el manejo de los animales durante su permanencia en el lugar. En la mayoría de los casos, sin embargo, el campamento no difiere de cualquier otra *jara* del camino, ni en contenido ni en organización. Algunos autores informan que los caseros proporcionan alojamiento al arriero y corrales para encerrar la tropa. Los llameros que hemos podido entrevistar manifiestan su preferencia por pernoctar en el campo para poder vigilar las llamas.

IMPLICANCIAS PARA LA ARQUEOLOGIA DEL TRAFICO DE CARAVANAS

El propósito de esta última sección, es extraer algunas proposiciones tentativas respecto a la expresión arqueológica de las travesías de caravanas, teniendo en cuenta ciertos procesos característicos de la formación del registro arqueológico (p.ej., Binford 1982; Foley 1981). Antes de hacerlo, sin embargo, trataremos brevemente aspectos generales relativos al uso de información actual en arqueología. Una discusión exhaustiva de este problema excede los objetivos de este trabajo, además de haber sido encarada por numerosos autores en las últimas décadas (p.ej., Binford 1967, 1981; Gándara 1990; Gould 1980; Hodder 1982:11-46; Schiffer 1978; Wylie 1985; Yacobaccio 1991; Yellen 1977). Por consiguiente, nos limitamos a explicitar nuestro punto de vista sobre el tema, brindando así un marco metodológico a las propuestas de esta última sección.

La observación de prácticas actuales puede servir a la arqueología por lo menos en dos formas. Primero, ofreciendo hipótesis razonables sobre el comportamiento pasado que pueden ser contrastadas en contextos específicos mediante información arqueológica independiente. Toda información actualística (incluyendo las observaciones presentadas en la primera sección de este trabajo), sin importar su generalidad, puede en principio servir a este fin. Segundo, identificando relaciones generales entre formas específicas de conducta u organización de los sistemas de conducta y sus consecuencias materiales. Relaciones como éstas, a menudo implícitas y no contrastadas, sirven de base a las reconstrucciones del pasado que realizamos habitualmente los arqueólogos en base al estudio de un registro material estático y presente. Al observar directamente ambos términos de la relación (Binford 1981), la etnoarqueología puede poner a prueba nociones de este tipo habitualmente aceptadas y sugerir otras nuevas, contribuyendo así a desarrollar un corpus de proposiciones generales (una teoría) relativas a las relaciones entre conducta humana y materiales como sustento para la inferencia arqueológica.

Como sucede con otras formas de teoría, estas proposiciones cobran mayor solidez en la medida en que: (1) relacionen variables (conductuales, materiales) simples y claramente definidas; (2) su generalidad sea empíricamente demostrada (p.ej., considerando múltiples contextos actualísticos independientes donde dadas las mismas condiciones iniciales y limitantes [sensu Schiffer 1978] se produzcan efectos semejantes); y (3) puedan invocarse mecanismos causales que den cuenta de la relación. Con este último propósito, hemos buscado identificar en la segunda sección las causas responsables de algunas características de las prácticas caravaneras.

El conocimiento así producido es general (sea universal o tendencial), por lo que su aplicación escapa a los vagos requerimientos de continuidad cultural o geográfica propios del enfoque histórico directo. En la medida en que las proposiciones etnoarqueológicas capturan conexiones causales generales entre variables (antes que correlaciones espúreas, accidentales o meras coincidencias), son en principio aplicables a cualquier situación que reúna las condiciones iniciales y limitantes relevantes. No creemos que "la región" o "la cultura" como esencias transhistóricas vagamente definidas se encuentren entre ellas, aunque un rasgo específico del medio ambiente o una conducta puntual recurrente en una tradición sí podrían serlo. Así, por ejemplo, si el espaciamiento entre lugares de pernocta se relaciona a la resistencia y ritmo de marcha de los camélidos y las características del terreno (p.ej., campo vs. quebrada), los valores observados etnográficamente son aplicables a cualquier caso prehistórico en que se hayan empleado llamas como animales de carga en terrenos comparables. En cambio, si el número mínimo de 15-20 cargueros que justifica emprender una travesía depende del valor, peso y volumen de la carga y del propósito fundamental de los viajes en la actualidad (v.gr., obtener los productos agrícolas necesarios para completar la dieta familiar), esta observación puede no ser pertinente a casos prehistóricos en los que se supone que se traficaban principalmente bienes suntuarios para consumo de elites incipientes, aún cuando estos hayan sucedido en la misma zona e involucrado a los antecesores biológicos y culturales de la población actual. Por este motivo, al ofrecer ejemplos arqueológicos de las relaciones propuestas, no nos limitaremos a Lípez (cuya arqueología recién

hemos comenzado a explorar) sino que recurriremos a otras regiones, en la medida en que los contextos en cuestión satisfagan las condiciones relevantes.

Consideramos a continuación algunas de las diferencias entre el caravaneo andino actual y sus posibles contrapartes prehistóricas, enfatizando así los riesgos de tratar a aquél como modelo global para establecer analogías con el pasado. Esto nos permitirá a su vez identificar algunos aspectos de esta actividad cuyas condiciones limitantes sí pueden haber sido similares en el pasado.

Caravanas de Ayer y de Hoy: Los Límites de la Analogía

El tráfico de caravanas en Lípez hoy es una actividad desarrollada a escala doméstica, principalmente por pastores "puros," que carecen de acceso directo a la agricultura. Hasta hace algunos años, era también común en las comunidades de economía mixta cercanas al Salar de Uyuni (Santiago, Cocha-K, Alota), las que se encontraban articuladas con la vertiente del Pacífico o con ambas (cf. Platt 1987). La agricultura practicada por estos grupos, sin embargo, está limitada a ciertas especies resistentes a las rigurosas condiciones de la altura (quinua y algunas variedades de papa). Lo mismo vale para las demás comunidades donde se han estudiado hasta ahora los viajes a larga distancia con caravanas de llamas (Custred 1974; Molina Rivero 1987; West 1981). Se puede generalizar, entonces, que el tráfico de caravanas etnográficamente documentado está a cargo de grupos pastoriles puros o con agricultura marginal, y está impulsado por la necesidad de acceder a recursos básicos para la subsistencia.

El tráfico desarrollado por los arrieros puede ser también concebido como una actividad marginal en la economía actual, tanto en términos de su importancia relativa, como de las mercancías transportadas y la demanda que satisface. En muchos casos, los productos transportados por caravanas no circulan masivamente en el mercado porque existe una oferta limitada de ellos (p.ej., sogas, *kowa*, hierbas medicinales, *charki*) o porque su demanda es escasa (p.ej., *khollpa*, *tujtuca*, *sullis*). Además, puesto que estos bienes son producidos o extraídos por los propios pastores, pueden ofrecerse a precios competitivos, aún cuando una cantidad limitada de ellos ingrese efectivamente a los mercados urbanos. Mercancías que cuentan con oferta y demanda amplias, como la sal, sólo son distribuidas por arrieros en zonas apartadas del sistema carretero, donde los *llameros* escapan a la competencia de los camioneros.

La combinación de estos factores (escala doméstica, orientación a la subsistencia y marginalidad) determina muchos aspectos de la organización actual de los viajes y, por consiguiente, de su expresión arqueológica. Entre ellos cabe mencionar la elección de destinos, la estrategia de intercambio, las relaciones establecidas con las contrapartes, el número mínimo de animales que justifican emprender la travesía, el número máximo de arrieros por tropa, la capacidad para acarrear otros productos no vinculados a la subsistencia y, dentro de ciertos límites, el valor global de las mercancías transportadas. Por cierto, parte del caravaneo prehispánico pudo operar bajo restricciones similares y organizarse en forma hasta cierto punto análoga. Sin embargo, escenarios como los propuestos por Browman (1984) o Kolata (1993:272-281) para Tiwanaku, o por D'Altroy (1992:83-90) para el Tawantinsuyu, por Núñez (1987) en relación a la distribución de metales, o algunos de los casos descritos por Núñez y Dillehay (1995), se refieren a caravanas insertas en contextos socioeconómicos muy diferentes. Viajes patrocinados por estados, tropas distribuyendo bienes rituales y de prestigio (sebil, metales preciosos, etc.) entre élites de diversas regiones, o viajes organizados en un clima de conflicto endémico (*Auca Runa* de Guamán Poma de Ayala 1980[1615]) carecen de contraparte en la etnografía andina y con certeza diferían en numerosos aspectos de los actuales. De hecho, aún cuando involucraban animales con un comportamiento distinto y un paisaje diferente, las caravanas medievales a lo largo de la "ruta de la seda," que transportaban una importante cantidad de bienes suntuarios (Schafer 1963), o el tráfico de la sal del Africa Central, habitualmente expuesto al saqueo por parte de grupos nómades (Sáenz 1991),

podrían asemejarse más en algunos de sus parámetros sociales y económicos a ciertos escenarios prehispánicos andinos que la arriería andina actual.

Otra condición limitante reside en la gama de alternativas (y restricciones) que el sistema mundial impone al llamero. Estas resultan en una mayor variación en las rutas, destinos y frecuencias de los viajes, factores que, como lo enfatizamos más adelante, poseen un marcado impacto en la formación del registro arqueológico al generar bajos niveles de redundancia espacial en las ocupaciones. Aún cuando el tráfico de caravanas debió desarrollarse en una variedad de contextos macrorregionales diferentes a lo largo de la historia prehispánica, es probable que en muchos de ellos esta actividad haya sido más regular y estable en el corto plazo, cambiando a un ritmo más lento. Esto incrementaría la posibilidad de que ciertos patrones dejaran una marca reconocible en el registro arqueológico.

Por último, la amplia disponibilidad de herramientas y contenedores fabricados en materiales resistentes como el metal y el plástico, es una gran ventaja para el caravanero de hoy, pero conspira contra su visibilidad arqueológica. Los viajes prehispánicos deben haber generado mayor cantidad de desechos por la ocasional rotura de artefactos cerámicos o la manufactura y reparación de instrumentos líticos. Más aún, las mercancías actualmente transportadas son perecederas; si en algunos lugares o momentos el tráfico prehispánico involucró materiales impercederos, como metales, materias primas líticas, cerámica, valvas de molusco y otros bienes suntuarios, su rotura y pérdida accidental dejaría rastros materiales adicionales en los campamentos y tal vez a lo largo de la ruta.

Tomamos como condiciones uniformes del caravaneo andino en todas las épocas el comportamiento de las llamas y las características del medio ambiente (al menos en su estructura general). A ellas cabe agregar otras actividades y demandas funcionales inherentes a la actividad, probablemente compartidas por caravanas en todas las épocas, como descansar periódicamente, cargar y descargar al final de cada jornada, abrevar y alimentar los animales en la ruta, procesar y consumir alimentos por parte de los caravaneros o acampar en forma más o menos prolongada en los principales nodos de tráfico. Las propuestas arqueológicas discutidas en la próxima sección se concentran en aspectos derivados de estos factores. Otras posibles consecuencias, resultado de variables más complejas, son planteadas como alternativas arqueológicamente contrastables.

Algunas Expresiones Arqueológicas del Caravaneo

Para poder arribar a las características *generales* que definen arqueológicamente al tráfico de caravanas, es conveniente precisar el alcance de este concepto, más allá de las connotaciones particulares que adquiere en el contexto andino o en la literatura antropológica sobre la región. Definimos al *caravaneo* (del persa arabizado *karawan* = *recua* [Real Academia Española 1970:258]) como *la actividad especializada de transportar a larga distancia mercancías utilizando animales de carga*. En todos los casos que conocemos, los caravaneros se encargan también de la cría de los animales (sean o no sus propietarios).

Así concebido, este fenómeno se diferencia conceptualmente de otros mecanismos de transporte de productos, como traslados ocasionales, a corta distancia, empleando un número reducido de cargueros, encadenamiento de transacciones entre vecinos, etc. Tales distinciones son importantes si se aspira a evaluar la validez de modelos de economía política basados en el caravaneo de otros (p.ej., control vertical), que también tendrían como consecuencia la aparición de proporciones considerables de objetos alóctonos en sitios arqueológicos.

El tráfico de caravanas, en todo tiempo y lugar, compromete un mínimo de cuatro de los cinco escenarios de actividad discutidos en la sección anterior, en los que sería en principio posible reconocer la impronta *directa* de este fenómeno:

Bases residenciales, de la unidad social (persona, unidad doméstica o comunidad) especializada en el tráfico. Las actividades mínimas que caracterizan a este escenario son la residencia de el o los grupos domésticos (y conductas asociadas), el almacenaje de los objetos propios del caravaneo cuando no se está en viaje y las tareas vinculadas a la cría de animales.

Ruta, o vías recurrentemente utilizadas para la circulación. Además del desplazamiento, corresponden a este escenario la pérdida o rotura accidental de objetos y el establecimiento de marcas en algunos puntos del recorrido.

Lugares para Pernoctar, distribuidos regularmente a lo largo de la ruta, donde la tropa se descarga y vuelve a cargar, y animales y arrieros descansan y se alimentan. En la actualidad estos adquieren la forma de campamentos, pero en itinerarios regular e intensamente transitados, donde el tráfico adquiere alguna forma de patrocinio estatal, pueden incluir formas arquitectónicas especializadas.

Puntos de Articulación o Asentamientos Eje, siguiendo la terminología propuesta por Núñez y Dillehay (1995 [1979]). Se trata de nodos de intercambio de diversa jerarquía donde las caravanas permanecen cierto tiempo realizando sus transacciones y que definen los derroteros seguidos en los viajes. El repertorio de actividad que define a esta clase de lugares, incluye estadías temporarias (con todas las actividades asociadas) y recurrentes, carga y descarga de animales, alimentación y abrevado de animales, además de una población residente que produce o concentra (en cualquier caso almacena temporariamente) los productos a intercambiar. La propia residencia del caravanero puede en algunos casos cumplir también funciones de este tipo, cuando ellos mismos producen, extraen o concentran algunos de los bienes traficados.

No creemos que el quinto escenario (lugar ritual) sea un componente necesario, pero es factible que haya existido en ciertos períodos y lugares (obedeciendo a factores cuyo tratamiento excede los alcances de este trabajo), por lo que lo trataremos como una posibilidad a contrastar en casos específicos. Habiendo definido conductualmente los escenarios proponemos a continuación algunos referentes arqueológicos mínimos que cada uno de ellos debió asumir en el pasado andino, buscando explicitar lo que entendemos son los mecanismos causales involucrados y las correspondientes condiciones limitantes. Ofrecemos también algunos ejemplos de situaciones donde se combinan las condiciones relevantes con la información arqueológica necesaria. Es preciso enfatizar el carácter estrictamente tentativo que tienen estas propuestas, las que deberán ser contrastadas en otros contextos actualísticos.

Bases Residenciales

Las bases residenciales de los caravaneros deberían contener los artefactos propios de esta actividad. Algunos de ellos se encuentran regularmente en sitios de los Andes Centro-Sur, como los cencerros, sogas y horquetas de atalaje (no utilizadas en la actualidad, por lo que sabemos).

Otra característica sería una elevada proporción de bienes alóctonos, o bienes sin sus correspondientes indicadores de extracción o producción, particularmente si la arriería ocupaba un lugar destacado en el conjunto de las actividades económicas de la unidad doméstica o de la comunidad. Por supuesto estos artefactos serían también comunes entre otros consumidores no involucrados directamente en el tráfico (p.ej., en asentamientos eje), pero presuntamente constituirían fracciones minoritarias en conjuntos dominados por materiales locales. Las poblaciones de Sud Lipez, especializadas en la arriería por lo menos desde el Siglo XVI (Lozano Machuca 1991 [1581]; Capoche 1959 [1585]:127; Nielsen 1997; Platt 1987), constituyen casos extremos en este sentido, ya que a excepción de los productos derivados del ganado y algunos elaborados con materias primas disponibles en la zona (p.ej., barro, piedra, plantas silvestres), todos los demás

elementos consumidos provienen de afuera y son obtenidos mediante algunas de las formas de intercambio descritas en la primera sección del trabajo. Esto significa, no sólo todos los productos agrícolas de la alimentación, sino casi toda la ropa, utensilios (de madera, metal, plástico o cerámica) y hasta materiales de construcción (tirantes, aberturas, chapas). Aún cuando el consumo de estos bienes ha sido menor en el pasado, antes que los mercados urbanos ofrecieran gran cantidad de productos a bajo costo, su proporción ha sido siempre elevada. Así, por ejemplo, recuerdan nuestros informantes que en “el tiempo de los abuelos” la gente se hacía su propia ropa y utilizaba sólo ollas de barro, en tanto que las viviendas antiguas que aún se conservan hacen un uso mínimo de materiales alóctonos. No obstante, la mayoría de los alimentos provenían del valle, al igual que todos los artefactos de madera, calabaza y cerámica (en Cerrillos al menos). Lo mismo cabe decir de la mayoría de los bienes rituales o festivos (coca, chicha y *tutumas* para beberla, Tata Reyes, cencerros, instrumentos musicales, etc.).

Este fenómeno, que puede ser útil para establecer la existencia del tráfico, puede constituir un obstáculo para determinar la identidad de los caravaneros, particularmente si se pretende relacionar el estilo de los artefactos (p.ej., la cerámica) con la filiación étnica de quienes los transportaron o descartaron. Así, por ejemplo, la presencia de alfarería Yavi-Chicha en sitios tardíos de los Andes Centro-Sur, desde Humahuaca hasta San Pedro de Atacama, ha sido repetidamente interpretada como evidencia del tráfico de caravanas. Pero ¿quiénes trasladaron estos objetos? ¿Chichas, Atacamas, Omaguacas u otro grupo sin relación alguna con la producción o consumo de la cerámica? Aún cuando podría argumentarse que esto no es crucial para el estudio tecnológico o estilístico de esta cerámica, o para su reconocimiento como material foráneo, es importante si se pretende aprovechar el registro cerámico para entender la economía política del área.

Podríamos entonces agregar que, el registro generado por unidades sociales (grupos domésticos o comunidades enteras) especializadas en el tráfico caravanero, no sólo ostentará elevadas proporciones de bienes alóctonos, sino que dichos bienes mostrarán una considerable diversidad de procedencia. Dichas procedencias ofrecerán a su vez una aproximación, sino a los circuitos recorridos por tales grupos, por lo menos al alcance de la red de intercambio en que se encontraban insertos.

El registro arqueológico de Sud Lípez, ilustra esta posibilidad (Nielsen 1997). La alfarería de los sitios tardíos comprende materiales que, a juzgar por sus características de forma y diseño, podrían provenir de una vasta región que comprende los márgenes del Salar de Uyuni (Hedionda), Potosí y Valle de Camargo (Yura-Huruquilla), Sierra de Chichas y Puna de Jujuy (Yavi-Chicha, cerámicas con grandes inclusiones de cuarzo). De hecho, no parece haber en estos conjuntos alfarerías distintas del lugar. Curiosamente, los lugares antes mencionados coinciden con algunos de los principales destinos de caravanas etnográfica e históricamente documentados para Sud Lípez.

Por último, sería interesante explorar arqueológicamente, en casos que cuenten con buena preservación arquitectónica, la posibilidad de identificar distribuciones funcionalmente equivalentes al diseño en U del complejo pastoril actual. La expresión mínima de este esquema sería la vinculación directa entre estructuras de vivienda, almacenaje y espacios aptos para el encierro de animales.

Rutas

Las rutas podrían estar anunciadas en primer lugar por artefactos resultantes de roturas o pérdidas accidentales, particularmente en cuevas o puntos estrechos del camino. Estos elementos y otros que pudieron descartarse sobre la marcha (como sucede hoy a veces con botellas de alcohol) serían tan escasos que sólo cabe esperar detectarlos en rutas muy intensamente utilizadas o en segmentos de ellas donde su trazado adquiere una elevada redundancia (ver *infra*), p.ej., cerca de pasos o ingresos a quebradas, donde se producen verdaderos embudos que concentran espacialmente

la circulación. Hallazgos de este tipo (cerámica), por ejemplo, son relativamente comunes a lo largo de los caminos Inka.

Otro referente material interculturalmente asociado a rutas de caravanas son los marcadores. Estos podrían variar regional y temporalmente, pudiendo en tal caso ser empleados para indagar fenómenos de regionalización y cambio en estas redes. Los geoglifos, por ejemplo, un hallazgo relativamente frecuente en el desierto del norte de Chile, hasta donde sabemos no han sido registrados en el altiplano o en la vertiente andina oriental. Las apachetas, en cambio, están generalizadas en los caminos andinos y parecen haberlo estado por lo menos desde tiempos inkaicos (Hyslop 1984), a juzgar por su distribución y su frecuente asociación con artefactos prehistóricos tardíos. Quizás sea una simple coincidencia, pero es curioso que otros grupos caravaneros del mundo, como los Twareg (Rodd 1966:293) y los tibetanos (Trinkler 1931:72), construyan rasgos similares y que estén también asociados con prácticas rituales a lo largo de la ruta.

Podría haber cierta relación entre el tamaño de las apachetas y la antigüedad/intensidad de uso de la ruta. Así lo sugieren seis grandes apachetas de más de dos metros de altura que se erigen en el abra de Pozuelos, a solo un kilómetro de la *jarana* del mismo nombre, donde hay un asentamiento Inka de considerable tamaño.

Caminos antiguos podrían estar indicados también por mejoras (mojones, muros de contención, escalones o terraplenes en faldeo). Varios de estos rasgos son considerados característicos del Inkañan (Hyslop 1984), pero algunos de ellos podrían tener un origen anterior.

Lugares para pernoctar

Ningún pueblo caravanero parece realizar inversiones arquitectónicas de importancia para acondicionar sus lugares de pernocta a lo largo de la ruta. Este fenómeno puede obedecer a varias causas, como la brevedad de uso de estos sitios, la variabilidad en las rutas recorridas (las que además recorren territorios ajenos), la ausencia de grandes tradiciones arquitectónicas entre los pueblos caravaneros (por lo general pastores sumamente móviles), o la falta de la organización y mano de obra necesaria para emprender semejantes obras. Edificios específicamente erigidos para albergar caravanas en tránsito, como los *tampus* del sistema vial Inka, los *caravanseraï* del Medio Oriente (Sims 1978) y las *mansio* del imperio Romano (Von Hagen 1967), han sido siempre erigidos por organizaciones estatales, o por poderosos particulares en el seno de ellas, que controlan o patrocinan el tráfico. Dejando de lado estos casos, entonces, podemos generalizar que los lugares de pernocta de caravanas adquieren forma de campamentos, asociados a lo sumo con rasgos arquitectónicos precarios (corrales, parapetos, refugios).

Aún cuando antiguamente se produjera mayor cantidad de desechos en los campamentos, no es probable que estos hayan sido muy abundantes, teniendo en cuenta la brevedad de su ocupación y el limitado rango de actividades que allí se desarrollan. Estos sitios incluirían, a lo sumo, restos de fogones, rocas fracturadas por el calor, cerámica, desechos líticos y algunos fragmentos óseos y macrobotánicos, si fueran sepultados con la suficiente rapidez. Se encontrarían, además, restos de los bienes imperecederos regularmente transportados o de sus contenedores. Por ejemplo, durante una prospección de antiguas rutas de caravanas en el occidente de Lipez, cerca del límite con Chile (Nielsen et al. 1997b), encontramos que todos los campamentos que poseían indicios de uso prehispánico, presentaban también cantidades considerables de mineral de cobre, malaquita y a veces azufre, testimoniando la importancia del tráfico de metales en aquellos momentos (Núñez 1987).

Existen considerables contrastes en la cantidad de indicadores de ocupación presentes en las *jaranas* relevadas durante nuestro viaje y prospecciones. Algunas sólo cuentan con un efímero lente de ceniza testigo de una sola y fugaz ocupación; otras poseen varios parapetos y fogones, algún corral o estructura en U, rocas quemadas y fracturadas y considerables cantidades de desechos, a veces distribuidos como anillos en torno a sectores planos y despejados (áreas de carga/descarga). La principal variable que parece dar cuenta de esta variabilidad es el grado de

reocupación efectiva o anticipada. La probabilidad de detectar estos sitios aumentaría en la medida en que fueran reiteradamente ocupados (concentrando así mayor cantidad de desechos) y en que dicho retorno fuera anticipado (justificando así la construcción de algunas mejoras).

Para analizar esta variación, es conveniente emplear algunos conceptos que aluden a diversos aspectos de la redundancia espacial, o grado de superposición existente entre actividades sucesivamente desarrolladas en un área determinada (Brooks y Yellen 1987:68-69). *Redundancia* se refiere al uso repetido de una localidad; *congruencia* alude al desarrollo de las mismas actividades y con la misma organización espacial en ocupaciones sucesivas. Cuando un lugar es usado y organizado reiteradamente en forma espacialmente congruente se habla de *reuso*; el uso redundante de un lugar sin congruencia se denomina *reocupación*. El grado de redundancia depende de una cantidad de factores ambientales (p.ej., distribución espacial de los recursos vinculados a la actividad en cuestión) y organizacionales (p.ej., frecuencia con que se retorna a una localidad), incluyendo el impacto del comportamiento en el entorno (p.ej., construcción de mejoras con un alto valor de reuso), a los que Dewar y McBride (1992:230) denominan "procesos a mediano plazo."

Como se señaló oportunamente, varias circunstancias parecen atentar contra la redundancia espacial en campamentos, como las preferencias individuales o grupales, diferencias en las distancias recorridas diariamente en el viaje de ida y de vuelta, contingencias surgidas en la jornada. Factores que contribuyen a la redundancia son la concentración relativa de condiciones favorables para acampar (forraje, seguridad, agua, leña, estructuras abandonadas que puedan reusarse, refugios) y de oportunidades para el intercambio (asentamientos eje). Si éstas se encontraran uniformemente distribuidas, los vestigios de campamentos formarían una distribución continua de baja densidad, tal vez inadvertida y en la que sería imposible diferenciar sitios. Por el contrario, si estas condiciones sólo existieran en algunos puntos específicos del trayecto, habría una elevada redundancia que llevaría a la formación de sitios arqueológicos fáciles de detectar.

La incidencia de la concentración relativa de recursos en la redundancia de campamentos queda ilustrada por las variaciones observadas entre las *jaranas* de los sectores oeste y este de Lipez. En el oeste, particularmente en el paisaje volcánico de altura situado entre Quetena y el límite con Chile, los lugares aptos para acampar (ojos de agua y vegas) son escasos y muy circunscriptos, separados por largos tramos del más absoluto desierto. Aquí los campamentos subactuales (llamados "alojamientos de arrieros" por los lugareños) son muy visibles, incluyendo parapetos, corrales o estructuras en U regularmente mantenidas y concentraciones de residuos densas y claramente definidas. Los 25 campamentos de caravanas relevados en esta zona durante nuestras prospecciones (Nielsen et al. 1997b) poseían también artefactos prehispánicos tipológicamente atribuibles a los Períodos Medio, Tardío o Inka.

El accidentado y heterogéneo paisaje de valles y quebradas en la vertiente oriental andina, en cambio, ofrece mayor cantidad de oportunidades a las tropas en busca de lugares para pasar la noche, resultando en una diversidad de expresiones arqueológicas de esta actividad. En lugares donde las condiciones apropiadas se distribuyen sobre un área extensa, como en las quebradas que bajan desde el altiplano hacia los grandes drenajes del este (p.ej., Río Grande de San Juan), los campamentos apenas poseen indicios de ocupación previa (un par de fogones y algunos ítems perecederos a lo sumo) o carecen totalmente de ellos. Recorriendo quebradas como Chilco o Candelaria (las preferidas por los arrieros de Lipez para bajar al valle de Tupiza) en las tardes de invierno, es común observar fogones distribuidos a lo largo de los márgenes del río, a intervalos de 100-200 m, aprovechando el reparo que ofrecen barrancas, afloramientos o corrales abandonados.

Parece haber mayor redundancia en dos contextos: (1) cerca de pasos montañosos, donde senderos alternativos tienden a converger en uno y (2) en lugares elevados, donde el entorno replica algunas de las características del altiplano, particularmente cerca de las nacientes de quebradas, puesto que las caravanas suelen detenerse aquí para descansar y alimentar las llamas antes (o después) de enfrentar las condiciones desfavorables del valle. Aquí las *jaranas* pueden tener parapetos, áreas de carga/descarga bien mantenidas y varios fogones.

Es preciso recordar que las estructuras abandonadas (corrales, puestos de pastoreo, cercos) se encuentran entre los recursos buscados al elegir lugares para acampar. Este fenómeno podría introducir considerables anomalías cronológicas, en la medida en que antiguos asentamientos podrían "atraer" a las caravanas en ruta.

La preservación arqueológica de la estructura espacial de los campamentos dependería del grado de congruencia existente entre sucesivas ocupaciones. El reuso de algunos de los rasgos ocasionalmente presentes en las *jaranas*, como las áreas de carga/descarga y los parapetos, es el principal factor que sustenta esta posibilidad. El uso frecuente de áreas de carga/descarga, por ejemplo, genera a veces acumulaciones de desechos en forma de anillo, aunque es improbable que este patrón quede preservado a menos que el sitio sea continuamente ocupado por pocos años, antes que ligeros cambios en la posición de las actividades lo desdibujen. También los parapetos son ocasionalmente reusados y mantenidos en zonas frías y ventosas, generando concentraciones de residuos inmediatamente hacia el este (dirección hacia la que invariablemente abren dichas estructuras). No obstante, la escasa longevidad relativa de estos rasgos, sumada a su bajo costo de reemplazo y a la tendencia a no reusar fogones para evitar su limpieza, hacen poco probable que se desarrollen a mediano o largo plazo estructuras de sitio lo suficientemente marcadas como para ser interpretables. Si esta conclusión es correcta (lo que puede contrastarse arqueológicamente), cuando elevados grados de reocupación tornen reconocibles los sitios de campamento, estos tenderán a poseer estructuras indiferenciadas y escasamente estratificadas, lo que representaría un obstáculo para reconstruir su cronología y organización interna a partir de datos de excavación.

Un uso más congruente del espacio parece tener lugar cuando hay corrales presentes, aunque por lo general en estos casos los arrieros los emplean como áreas de carga/descarga y parapetos para cocinar y descansar, resultando así un área discreta de uso intensivo pero multifuncional. Las cuevas podrían generar altos niveles de redundancia espacial (y tal vez congruencia), pero poco podemos agregar sobre esta posibilidad ya que no hemos tenido oportunidad de observar su uso como lugares de campamento.

Sería interesante explorar mediante el análisis de un área de campamento reiteradamente ocupada, si los conjuntos presentes revelan menor diversidad relativa (Kintigh 1984) que colecciones contemporáneas de sitios residenciales, pudiendo emplearse categorías funcionales o estilísticas, lo que revelaría que el conjunto se origina en numerosas repeticiones de un rango muy limitado de actividades. Esto sería útil para resolver situaciones de equifinalidad como la que se presenta en la arqueología de Sud Lípez entre campamentos y lugares de habitación, que también se presentan como sitios pequeños, sin arquitectura superficial, ni depósitos estratificados.

Asentamientos Eje

Además de contener los productos del tráfico (Núñez y Dillehay 1995: 166), asentamientos permanentes revelarían su carácter de puntos de articulación caravanera por la presencia de campamentos recurrentes en sus alrededores (fogones, parapetos, dispersiones poco densas de artefactos), incluyendo tal vez estructuras para facilitar el encierro de las llamas durante el desarrollo de las transacciones. Estos sectores tenderían a ubicarse en campos abiertos, con acceso a pasturas (si las hubiera), quizás segregados de la infraestructura productiva existente para evitar conflictos con la comunidad local.

Prospecciones intensivas en los alrededores del gran conglomerado tardío de Los Amarillos (Quebrada de Humahuaca, Jujuy) han revelado evidencias de este tipo: corrales con o sin pequeños refugios asociados, desechos en muy baja densidad pero distribuidos en forma continua sobre una elevada meseta al este del sitio, parapetos aislados, a veces con desechos líticos asociados y posibles fogones (Nielsen et al. 1997a). Vestigios similares se encuentran en las terrazas altas en la margen izquierda del Río Grande, frente al Pukará de Yakoraite, al pie de Campo Morado y

sospechamos que serán descubiertas en torno a muchos de los conglomerados contemporáneos de la región al intensificar las prospecciones.

La segregación de las áreas de campamento de caravanas tiene una simple raíz funcional (v.gr., la necesidad de los arrieros de ocuparse de sus animales y las innumerables dificultades que significaría ingresarlos a asentamientos conglomerados), por lo que no es un fenómeno privativo de los Andes, como lo indica la siguiente descripción:

“Inmediatamente al norte de Timbuktu se encuentra un fuerte amurallado... y más allá de este fuerte hay una zona arenosa llamada *Abaradian*, o suburbio de los camellos, donde los camellos son descargados, y donde se concentran en un costado un gran número de chozas bajas y escuálidas ocupadas por la población que atiende las caravanas...” (Barrows 1927:153, nuestra traducción)

Otra característica de los grandes conglomerados probablemente relacionada al tema que estamos tratando son los complejos de corrales frecuentemente situados en su periferia, normalmente en asociación con vías de acceso (Nielsen 1996b). Estas estructuras pudieron servir, entre otras funciones, como áreas de carga/descarga para caravanas visitando la comunidad.

Sitios Rituales

No sabemos si los caravaneros prehispánicos poseían sitios rituales análogos a los descritos; de hecho, ignoramos si los arrieros actuales de otras partes del altiplano boliviano los poseen. Menos aún se justifica el supuesto de que sus cosmovisiones o prácticas rituales hayan tenido alguna semejanza con las de los llameros del presente. Pero si los principios organizacionales que regulan su uso fueran comparables a los actuales (v.gr., segregación y redundancia espacial, excepcionalidad de los descartes, etc.), los sitios rituales (cuando estuvieron presentes) podrían encontrarse entre los vestigios arqueológicos más visibles de las rutas de caravanas. De cualquier modo, esta posibilidad debería ser evaluada en casos específicos mediante evidencias arqueológicas.

Por cierto, la detección de estos sitios difícilmente daría acceso a los detalles del universo simbólico del pasado, pero su rígida organización interna, localización y la naturaleza de los desechos asociados, permitirían quizás, identificar arqueológicamente la presencia de estructuras recurrentes en la *conducta ritual*, delineando sus rasgos fundamentales y sus variaciones en el espacio y el tiempo. Así, por ejemplo, un arqueólogo prospectando las rutas actuales no podría inferir que las hileras de piedra significan los deseos del arriero o que el sentido de los *kowakos* mayores es invocar la protección de los Mallkus en el viaje; pero podría concluir que el posicionamiento respecto a ejes de orientación o la vinculación con las montañas son factores esenciales en la organización de estas prácticas, que incluyen la ingesta de alcohol y la incineración de objetos y que en ellas participa un número reducido de personas.

Si los sitios rituales existieran, deberían ubicarse en lugares particularmente aptos para el descanso de la tropa. Consideramos la necesidad periódica de descansos una característica invariable de los viajes de caravanas a larga distancia. Si las ceremonias demandaran cierto tiempo para su preparación y desarrollo, o sirvieran al mantenimiento de vínculos sociales entre arrieros (como a veces lo hacen en la actualidad), también sería posible generalizar su asociación con al menos algunas de las etapas de reposo. Posiblemente se ubicarían en lugares apartados de áreas intensamente ocupadas por las poblaciones agricultoras locales, en la medida en que estas prácticas se vincularan a la formación de una identidad propia entre los caravaneros, como grupo étnico o como sector social diferenciado.

Estadías más prolongadas, sumadas a la redundancia espacial que produciría la presencia de un sitio ritual, generaría elevados índices de reocupación en los campamentos situados en sus proximidades.

Dado que una de las características del ritual es la reproducción de cosmovisiones y premisas de acción de las que participan los miembros de una sociedad, cabe esperar que los ámbitos rituales contengan rasgos de cierta durabilidad y que sean reusados en forma espacialmente congruente, resultando en estructuras arqueológicas nítidas.

Los artefactos de valor ritual tienden a ser conservados en todas las culturas, por lo que es poco probable que sean descartados en sitios rituales a lo largo de la ruta. Antes bien, debería encontrarse en las residencias de los caravaneros o formando parte de depósitos especiales (p.ej., inhumaciones u ofrendas). Los llameros de Cerrillos, por ejemplo, parecen conservar indefinidamente sus *animeros* o cencerros de bronce, renovando periódicamente su soporte y ornamentos, pasándolos de generación en generación. Cuando no viajan, los guardan en el *cabildu* junto a otros objetos rituales (e.g., Tata reyes, yuros chicheros, plumas de flamenco), incluyendo antiguos cencerros que necesitan ser reparados. Quizás no sea enteramente el producto de sesgos de muestreo que la mayoría de los cencerros prehispánicos hayan sido encontrados en contextos funerarios. No obstante, muchas prácticas rituales incluyen el descarte de elementos que son abandonados como ofrenda, desechados, intencionalmente destruidos, incinerados o enterrados. Si se encontraran entre ellos materiales imperecederos, sus características excepcionales permitirían identificarlos como "basura ceremonial" (*sensu* Walker 1995).

Las expresiones arqueológicas hasta ahora interpretadas como producto de rituales caravaneros reúnen algunos de estos rasgos; como las estructuras de muros y cajas (Berenguer 1994; Sinclair 1994) y sitios con ciertos tipos de arte rupestre (Núñez 1985; Yacobaccio 1979). Lo mismo cabe decir de los *tapados* o concentraciones de mineral de cobre y cuentas de collar confeccionadas en toba y malaquita encontradas en puntos elevados a lo largo de antiguas rutas de caravanas en el occidente de Lípez (Nielsen et al. 1997b). Hemos encontrado concentraciones similares en la Quebrada de Humahuaca (Argentina), en altos pasos montañosos, lejos de asentamientos conocidos (e.g., Abra de Cosmate, Abra de Chasquillas, Abra del Pueblo [Nielsen 1989]) y en cimas de montañas de poca altura (p.ej., Cerro Agua Colorada, Cerro Negro). En este último caso, encontramos asociado un fragmento de *keru*, forma a la que habitualmente se atribuye función ritual. No es posible determinar con los datos disponibles si estos hallazgos se relacionan a prácticas rituales locales (quizás ampliamente difundidas en la época) o revelan la presencia de caravanas en tránsito por el territorio, pero un estudio sistemático de esta clase de evidencias permitiría contrastar estas hipótesis alternativas.

CONCLUSION

La existencia de desplazamientos de bienes a grandes distancias en los Andes Centro-Sur desde la etapa precerámica (Aguerre et al. 1973) es un hecho reconocido desde hace tiempo en la literatura. Creemos que lo importante ahora es determinar para diferentes épocas y regiones cuáles fueron los mecanismos específicos responsables de este fenómeno y los diversos contextos sociales y económicos en que se desarrolló. Una posibilidad de contribuir a entender estos temas reside en centrar la investigación en las caravanas y los caravaneros mismos, antes que en una las consecuencias de su actividad (v.gr., bienes alóctonos presentes en asentamientos agrícolas) como ha sido la tendencia hasta ahora.

Con este propósito último, hemos considerado en detalle los viajes a larga distancia actuales de los llameros de Sud Lípez, uno de las zonas en los Andes donde esta actividad es más persistente, buscando identificar sus probables correlatos materiales. Analizamos los principios organizativos que regulan el comportamiento de las caravanas y sus residuos en diversos contextos, extrayendo varias proposiciones generales que podrían servir para detectar los vestigios arqueológicos de caravanas prehistóricas. Dadas las limitaciones de los datos que las sustentan, estas proposiciones deben ser contrastadas y ampliadas mediante el análisis de otros ejemplos etnográficos. Más aún,

algunas de ellas se ofrecen sólo como hipótesis particulares a contrastar en casos específicos con evidencias arqueológicas independientes, particularmente cuando conciernen a prácticas rituales o al diseño del circuito de tráfico, conductas que responden a factores más complejos y poco conocidos aún.

AGRADECIMIENTOS

Estoy en deuda, ante todo, con los llameros de Cerrillos por su amistad y paciencia. Los trabajos de campo que sustentan esta investigación fueron financiados por Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, National Science Foundation y la University of Arizona (Tucson). Deseo expresar mi gratitud a Eduardo Berberían, con quien viajé por primera vez a Lípez hace muchos años, y a Michael B. Schiffer, sin cuyo estímulo jamás hubiera concluido este estudio.

NOTAS

- ¹ La información en que se basa este artículo fue recogida durante un total de 10 meses de trabajo de campo realizado en Cerrillos entre 1991 y 1995. En un trabajo anterior (Nielsen 1996a) nos referimos a esta comunidad bajo el pseudónimo de Karwani.
- ² Los aspectos dinámicos del sistema de asentamiento en la zona han sido tratados en Nielsen 1996a.
- ³ *Jarana* se refiere a una zona más o menos acotada donde se acampa. Dentro de ella, puede haber varios *alojamientos*, lugares específicos donde se puede *jarar*. Finalmente, se denomina *jara* al campamento ya establecido: el equipaje, el fogón y la organización espacial que los caracteriza.
- ⁴ Los pastores de Lípez (como en otras partes del altiplano de Bolivia) ordenan el espacio en relación a referentes naturales y simbólicos. Al frente es el naciente y la vida; atrás el poniente, la muerte; a la derecha, el sur, lo masculino, exterior; a la izquierda, el norte, lo femenino, doméstico. Estas concepciones se ponen de manifiesto en la organización regular de la conducta en múltiples contextos, como la disposición de los edificios y altares en el espacio doméstico, las ceremonias y la organización de las *jaras*.
- ⁵ No parece haber una estructura específicamente destinada a dormir en las viviendas. Esta actividad se realiza por lo general en la despensa (habitación a la derecha) o en el *cabildu*. Muy raramente se utiliza la cocina.

BIBLIOGRAFIA

- Aguerre, A. *et al.*
1973. Hallazgos de un sitio acerámico en la Quebrada de Inca Cueva (Prov. de Jujuy). *Relaciones N.S.* VII:197-236. Soc. Arg. de Antropología.
- Barrows, D.P.
1927. *Impressions of Morocco, Timbaktu, and the Western Sudan*. The Century Co., New York.
- Berenguer, J
1994. Asentamientos, Caravaneros y Tráfico de Larga Distancia en el Norte de Chile: El Caso de Santa Bárbara. En *De Costa a Selva*, editado por M. E. Albeck, pp. 17-50. Instituto Interdisciplinario Tilcara, Tilcara.
- Binford, L. R.
1967. Smudge Pits and Hide Smoking: The Use of Analogy in Archaeological Reasoning. *American Antiquity* 32:1-12.
1981. Middle Range Research and the Role of Actualistic Studies. *Bones*, pp. 21-30. Academic Press, New York.
1982. The Archaeology of Place. *Journal of Anthropological Archaeology* 1:5-31.

- Boman, E.
1991 [1908] *Antigüedades de la Región Andina de la República Argentina y del Desierto de Atacama*. Universidad Nacional de Jujuy, S. S. de Jujuy.
- Brooks, A. S. y J. E. Yellen
1987. The Preservation of Activity Areas in the Archaeological Record: Ethnoarchaeological and Archaeological Work in Northwest Ngamiland, Botswana. En *Method and Theory for Activity Area Research*, editado por S. Kent, pp. 63-106. Columbia University Press, New York.
- Browman, D. L.
1974. Pastoral Nomadism in the Andes. *Current Anthropology* 15:188-196.
1981. New Light on Andean Tiwanaku. *American Scientist* 69:408-419.
1984. Tiwanaku: Development of Interzonal Trade and Economic Expansion in the Altiplano. En *Social and Economic Organization in the Prehispanic Andes*, editado por D. L. Browman, R. L. Burger y M. A. Rivera, pp. 117-131. BAR International Series 194, Oxford.
1995. Información y Manejo de Riesgo de los Fleteros de Llamas de los Andes Centro-Sur. *Zoarqueología de Camélidos* 1:23-42. Grupo de Zoarqueología de Camélidos, Buenos Aires.
- Capoche, L.
1959 [1585] Relación General de la Villa Imperial de Potosí. En *Biblioteca de Autores Españoles*, Tomo 122. Madrid.
- Condarco, R.
1971. Simbiosis Interzonal. En *El Escenario Andino y el Hombre*, pp. 537-551. Renovación, La Paz.
- Custred, G.
1974. Llameros y Comercio Interregional. En *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*, editado por G. Alberti y E. Mayer, pp. 252-289. Instituto de Estudio Peruanos, Lima.
- D'Altroy, T. N.
1992. *Provincial Power in the Inka Empire*. Smithsonian Institution Press, Washington.
- Dewar, R. E. y K. A. McBride
1992. Remnant Settlement Patterns. En *Space, Time, and Archaeological Landscapes*, editado por J. Rossignol y L. Wandsnider, pp. 227-255. Plenum, New York.
- Flores Ochoa, J. A.
1968. *Los Pastores de Paraitía: Una Introducción a su Estudio*. Serie Antropología Social 10. Instituto Indigenista Americano, México.
1983. Pastoreo de Llamas y Alpacas en los Andes: Balance Bibliográfico. *Revista Andina* 1:175-218.
- Foley, R.
1981. A Model of Regional Archaeological Structure. *Proceedings of the Prehistoric Society* 47:1-17.
- Gándara, M.
1990. La Analogía Etnográfica como Heurística: Lógica Muestreal, Dominios Ontológicos e Historicidad. En *Etnoarqueología: Coloquio Bosch-Gimpera*, editado por Y. Sugiura y M. C. Serra, pp. 43-82. Universidad Autónoma de México, México D.F.
- Gould, R. A.
1980. *Living Archaeology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Harris, O.
1982. Labour and Produce in an Ethnic Economy. En *Ecology and Exchange in the Andes*, editado por D. Lehmann. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hodder, I.
1982. *The Present Past: An Introduction to Anthropology for Archaeologists*. Batsford, London.
1987. The Meaning of Discard: Ashes and Domestic Space in Baringo. En *Method and Theory in Activity Area Research*, editado por S. Kent, pp. 424-448. Columbia University Press, New York.

- Hyslop, J.
1984. *The Inka Road System*. Academic Press, New York.
- Khazanov, A. M.
1984. *Nomads and the Outside World*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Kintigh, K.
1984. Measuring Archaeological Diversity by Comparison with Simulated Assemblages. *American Antiquity* 49:44-54.
- Kolata, A. L.
1993. *The Tiwanaku: Portrait of an Andean Civilization*. Blackwell, Cambridge.
- Krapovickas, P.
Algunos Tipos Cerámicos de Yavi Chico. *Actas y Trabajos del Primer Congreso de Arqueología Argentina*, pp. 293-300. Buenos Aires.
- Lecoq, P.
1987. Caravanes de Lamas. Sel et Echanges dans une Communauté de Potosí, en Bolivie. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 16(3-4):1-38.
- Love, T.
1988. Andean Interzonal Bartering: Why Does it Persist in a Cash-Market Economy? *Michigan Discussions in Anthropology* 8:87-100.
1988. Una Ruta 'de la Sal' en el Sud Boliviano: Informe del Viaje de Trueque Anual de una Caravana de Llamas. *Revista del Museo Nacional de Etnografía y Folklore* 1-2:163-216. La Paz.
- Lozano Machuca, J.
1991 [1581] Carta del Factor de Potosí... al Virrey del Perú. *Relaciones Geográficas de Indias*, Vol. 2:21-28. Madrid.
- Mamaní, H. E.
1997. *Organización Espacial de las Sociedades Agropastoriles Prehispánicas en el Sector Occidental de la Cuenca de Pozuelos*. Tesis de Licenciatura, F.H. y C.S., Universidad Nacional de Jujuy, S. S. de Jujuy.
- Murra, J. V.
1972. El Control Vertical de un Máximo de Pisos Ecológicos en la Economía de las Sociedades Andinas. *Visita a la Provincia de León de Huánuco*, pp. 429-476. Universidad Hermilio Valdizán, Huánuco.
- Molina Rivero, R.
1987. La Tradicionalidad como Medio de Articulación al Mercado: Una Comunidad Pastoril en Oruro. En *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos*, editado por O. Harris, B. Larson y E. Tandeter, pp. 603-636. Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, La Paz.
- Nielsen, A. E.
1989. *La Ocupación Indígena del Territorio Humahuaca Oriental durante los Periodos de Desarrollos Regionales e Inka*. Tesis Doctoral, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.
1996a Competencia Territorial y Riqueza Pastoril en una Comunidad del Sur de los Andes Centrales. *Zoarqueología de Camélidos* 2:67-90. Grupo de Zooarqueología de Camélidos, Buenos Aires.
1996b Estructuras y Jerarquías de Asentamiento en Humahuaca (Jujuy, Argentina) en Vísperas de la Invasión Europea. *XXV Aniversario del Museo Arqueológico Eduardo Casanova*, pp. 99-109. Instituto Interdisciplinario Tilcara, Tilcara.
1997. De Aymaras y Uros. *Actas del XIV Congreso Chileno de Arqueología*, Copiapó. En prensa.
MS. *Andean Caravans: An Ethnoarchaeological Study*. Ph.D. dissertation. University of Arizona, Tucson.
- Nielsen, A. E.; J. C. Avalos y K. A. Menacho
1997a Lejos de la Ruta Sin un Pucará. *Cuadernos* 9. San Salvador de Jujuy.

- Nielsen, A. E.; M. Vázquez; P. A. Trenque y C. Angiorama
1997b Arqueología de la Reserva Nacional de Fauna Andina "Eduardo Avaroa." Informe presentado a Swedforest Intl., La Paz. MS.
- Núñez, L.
1976. Geoglifos y Tráfico de Caravanas en el Desierto Chileno. *Homenaje al Dr. R.P. Gustavo Le Paige S.J.*, pp. 147-201. Universidad del Norte, Antofagasta.
1985. Petroglifos y Tráfico en el Desierto Chileno. *Estudios en Arte Rupestre*, pp. 243-263. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.
1987. El Tráfico de Metales en el Area Centro-Sur Andina: Factos y Expectativas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 12:73-107. Buenos Aires.
- Núñez, L. y T. S. Dillehay
1995 [1979] *Movilidad Giratoria, Armonía Social y Desarrollo en los Andes Meridionales: Patrones de Tráfico e Interacción Económica*. Universidad Católica del Norte, Antofagasta. Segunda Edición.
- Palacios R., F.
1988. Tecnología del Pastoreo. En *Llamichos y Paqocheros: Pastores de Llamas y Alpacas*, editado por J. A. Flores Ochoa, pp. 87-99. Centro de Estudios Andinos Cuzco, Cuzco.
- Platt, T.
1987. Calendarios Tributarios e Intervención Mercantil. La Articulación Estacional de los Ayllus de Lipez con el Mercado Minero Potosino (siglo XIX). En *La Participación Indígena en los Mercados Surandinos*, editado por O. Harris, B. Larson y E. Tandeter, pp. 472-557. Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social, La Paz.
- Poma de Ayala, G.
1980 [1615] *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Siglo XXI, Barcelona.
- Raffino, R. A.; R.J. Alvis; D.E. Olivera y J.R. Palma
1986. La Instalación Inka en la Sección Andina Meridional de Bolivia y Extremo Boreal de Argentina. En *El Imperio Inka: Actualización y Perspectivas por Registros Arqueológicos y Etnohistóricos*, pp. 63-131. Ed. Comechingonia, Córdoba.
- Real Academia Española
1970. *Diccionario de la Lengua Española*, 19ª edición. Madrid.
- Rodd, F.
1966 [1926] *People of the Veil*. Anthropological Publications, Oosterhout.
- Rojas, R. E.
1991. *Estudio de la Producción Agropecuaria en Dos Microrregiones de las Provincias Nor, Sud Lipez y Quijarro*. Centro de Estudios y Proyectos, La Paz.
- Sáenz, C.
1991. Lords of the Waste: Predation, Pastoral Production, and the Process of Stratification among the Eastern Twaregs. En *Chieftdoms: Power, Economy, and Ideology*, editado por T. K. Earle, pp. 100-118. Cambridge University Press, Cambridge.
- Schafer, E. H.
1963. *The Golden Peaches of Samarkand*. University of California Press, Berkeley.
- Schiffer, M. B.
1978. Methodological Issues in Ethnoarchaeology. En *Explorations in Ethnoarchaeology*, editado por R. Gould, pp. 229-247. University of New Mexico Press, Albuquerque.
1981. Some Issues in the Philosophy of Archaeology. *American Antiquity* 46:899-908.
1987. *Formation Processes of the Archaeological Record*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Sims, E.
1978. Trade and Travel: Markets and Caravanserais. En *Architecture of the Islamic World*, editado por G. Michell, pp. 80-111. William Morrow and Co., New York.

- Sinclair, C.
1994. Los Sitios de 'Muros y Cajas' del Río Loa y su Relación con el Tráfico de Caravanas. En *De Costa a Selva*, editado por M. E. Albeck, pp. 51-76. Instituto Interdisciplinario Tilcara, Tilcara.
- Stanish, C.
1992. *Ancient Andean Political Economy*. The University of Texas Press, Austin.
- Trinkler, E.
1931. *The Stormswept Roof of Asia: By Yak, Camel and Sheep Caravan in Tibet, Chinese Turkestan and over the Kara-Koran*. Seely, Service and Co., London.
- Von Hagen, V.
1967. *The Roads that Led to Rome*. The World Publishing Co., New York.
- Walker, W. H.
1995. Ceremonial Trash? En *Expanding Archaeology*, editado por J. Skibo, W. H. Walker y A. E. Nielsen, pp. 67-79. University of Utah Press, Salt Lake City.
- Webster, S.
1973. Native Pastoralism in the South Andes. *Ethnology* 12(2):115-134.
- West, T.
1981. Llama Caravans of the Andes. *Natural History* 90(12):62-73.
- Wylie, A.
1985. The Reaction Against Analogy. En *Advances in Archaeological Method and Theory*, Vol. 8, editado por M. B. Schiffer, pp. 63-111. Academic Press, New York.
- Yacobaccio, H. D.
1979. Arte Rupestre y Tráfico de Caravanas en la Puna de Jujuy. Trabajo presentado a las Jornadas de Arqueología del Noroeste Argentino, Universidad del Salvador, Buenos Aires.
1991. Información Actual, Analogía e Interpretación del Registro Arqueológico. *Shincal* 3:185-194.
- Yellen, J.
1977. *Archaeological Approaches to the Present: Models for Reconstructing the Past*. Academic Press, New York.

3. LA ARQUEOLOGÍA

ARQUEOLOGÍA COMO CIENCIA. EL OFICIO DEL ARQUEÓLOGO. LA ARQUEOLOGÍA EN LA PRÁCTICA.

"Las ruinas arqueológicas dejadas por culturas antiguas no son objetos inertes ni muertos: poseen una realidad que influencia activamente nuestras vidas tanto individual como colectivamente (...) ellas son la fuente de nuestra identidad."

Mamani Condori, C. (1996) "History and Prehistory in Bolivia: What about the Indians?", en R. W. Preucel and I. Hodder (eds.), *Contemporary Archaeology in Theory: A Reader*, Oxford, Blackwell Publishers.

La trama cultural

Textos de antropología y arqueología

2ª edición corregida y aumentada

Textos de antropología y arqueología

Mariano Juan Garreta

Cristina Bellelli

Pablo Rafael Bonaparte

Ernesto Abramoff

Alejandro Acosta

Lorenzo Cañas Bottos

Mariana Carballido Calatayud

María Di Fini

Pablo Marcelo Fernández

Mariano Raúl Garreta Leclercq

Hernán Gómez

Margarita Ondelj

Andrea Pegoraro

María Gabriela Sánchez Antelo

Vivian Scheinsohn



EDICIONES CALIGRAF

Ilustración de tapa

Camino.

Procedencia: *Salta.*

Material: *lana de oveja.*

Decoración con hilos flotantes de urdimbre.

Grupo Wichí actual

N° de inventario: *1048*

Museo Nacional del Hombre del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.

Secretaría de Cultura y Comunicación de la Nación.

Agradecemos al Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano la autorización de la reproducción de las imágenes de esta obra.

Diseño de Tapa: Andy Sfeir

Diagramación y Armado: Andy Sfeir estudio de diseño

agsfeir@ciudad.com.ar

© Ediciones  CALIGRAFÍA

Riobamba 67 - 2° piso - Tel./Fax: 4953-5981
(C1025ABA) Buenos Aires, República Argentina

2001 – 2ª edición

ISBN: 987-97280-8-4

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Impreso en Argentina

Printed in Argentina



Arqueología: cómo el presente devela el pasado

Cristina Bellelli

Un arqueólogo argentino contemporáneo (Yacobaccio 1988), en la presentación de una obra en la que se publican trabajos que muestran el estado actual de la ciencia arqueológica en nuestro país, escribe:

«Existen varios mitos acerca de la actividad arqueológica. Uno muy popular imagina al arqueólogo descubriendo momias y ciudades perdidas. Esta noción deriva de la Arqueología del siglo XIX, la practicada por Schliemann y Belzoni, fortalecida por los descubrimientos de principios de siglo XX (Howard Carter mediante)¹. Otro mito, compartido por algunos colegas profesionales, supone que el arqueólogo recupera artefactos, pasa luego la mitad de su vida ordenando y clasificando y, al final, interpreta los datos obtenidos.

Sería simplista rechazar ambas concepciones como falsas. Las dos tienen su parte de verdad: el primer mito perpetúa la imagen de una arqueología floreciente hace años, cuando importaba descubrir grandes civilizaciones; el segundo, aunque simplificado generaliza la acción de un tipo de Arqueología que eleva al grado de axioma el hecho de que no se puede teorizar sin datos y que éstos son el resultado de clasificar y ordenar artefactos. /... /

Es engorroso y tedioso dar definiciones, más aún leerlas, pero una surge necesariamente luego de las consideraciones de más arriba: **¿de qué se ocupa la Arqueología?** La respuesta inmediata, aunque incompleta, expresa que se trata de **una de las ciencias que estudia el comportamiento humano; pero con una particularidad -que completa la respuesta- y es que tal comportamiento ya no existe.** Revivir el pasado no es una tarea sencilla,

¹ Schliemann fue el descubridor de Troya y Micenas. Belzoni fue un aventurero italiano que saqueaba tumbas y momias en Egipto para venderlas en Europa. Carter continuó la tarea de Lord Carnarvon en Egipto y descubrió la tumba de Tutankamon. (Nota de la autora).

porque los hombres y mujeres que construyeron los objetos, poblaron una región y habitaron los asentamientos que el arqueólogo examina han desaparecido hace cientos o miles de años. Sólo a partir de que tales comportamientos o actitudes hayan modificado en alguna medida el mundo material u organizativo de las sociedades, podremos obtener un cuadro confiable de la vida de aquellos que nos precedieron en el tiempo.» (págs. 7-8).

Arqueología como ciencia

Por todo esto, los arqueólogos están muy alejados de la imagen que Hollywood ha impuesto: el osado explorador que se interna en territorios desconocidos y afronta mil peligros hasta lograr descubrir las ruinas de una maravillosa ciudad que encierra tesoros incalculables entre sus paredes². Son algo más que descubridores. Son científicos que pasan mucho más tiempo en el laboratorio que "descubriendo grandes civilizaciones".

Renfrew y Bahn (RyB en adelante) se preocupan por destacar que la arqueología no es sólo trabajo de campo, rescate de monumentos, tesoros o ciudades perdidas, sino que es fundamental la interpretación de esos hallazgos. La **interpretación** debe estar guiada por una teoría y debe responder a hipótesis enunciadas previamente. La arqueología propone desafíos intelectuales a quienes la practican y esos desafíos terminan de resolverse en el laboratorio. En otra parte de la obra RyB dicen:

«Hoy en día podemos penetrar esa 'densa niebla' del pasado remoto. No sólo porque continuamente se hacen nuevos descubrimientos, sino porque hemos aprendido a formular algunas de las *preguntas correctas*, y hemos desarrollado algunos de los *métodos adecuados* para contestarlas. La evidencia material del registro arqueológico ha estado esparcida a nuestro alrededor durante mucho tiempo. Lo que es nuevo es nuestra conciencia de que los métodos de la arqueología nos pueden dar información sobre el pasado /.../. De este modo, la historia de la arqueología es, en primera instancia, una historia de *ideas*, de teoría, de modos de mirar el pasado. Después, es una historia del desarrollo de métodos de investigación, del empleo de estas ideas y el análisis de esas cuestiones. Y, sólo en tercer lugar, es una historia de los descubrimientos actuales.

² ¿Por qué será que los arqueólogos siempre son hombres, lindos y blancos? Además siempre están acompañados o encuentran en medio de la selva a una rubia desvalida que tienen que proteger. Tan mal no la pasan. Y si a esto agregamos que jamás cargan una mochila porque tienen a su disposición decenas de africanos o indígenas americanos o pastores tibetanos o mongoles que las llevan sobre los hombros todo lo necesario, habremos logrado, casi, acercarnos a la profesión ideal. Una vez más, la imagen del cine ha creado un estereotipo del que es difícil desprenderse. ¿Habrá un componente racista, sexista y/o etnocéntrico en esta imagen?

.../ Lo más importante que debemos recordar es que cada visión del pasado es producto de su propio tiempo: las ideas y las teorías evolucionan constantemente.» (pág. 19).

A esta última afirmación de RyB acerca de que la arqueología es producto de la época en que se desarrolla, podríamos agregar que también es producto de distintas situaciones socio-económicas de acuerdo con el país o región en que se la practica. No es lo mismo hacer arqueología en la Argentina que en Europa o Estados Unidos. No sólo por los problemas teóricos y metodológicos que se manejan, sino por el contexto político y económico en que se desarrolla.

La arqueología es la ciencia del registro arqueológico

En el párrafo anterior se desliza una frase: "la evidencia material del registro arqueológico...." que nos introduce en el concepto clave para la arqueología: el de registro.

Antes de seguir adelante debemos aclarar que esa "evidencia material" es lo que constituye la **evidencia arqueológica**, formada en su gran mayoría por restos materiales de distinto tipo y que los arqueólogos, por una necesidad de poner orden para poder comprender e interpretar, clasifican del modo en que veremos en el capítulo siguiente.

Los arqueólogos operan sobre esa evidencia y tratan de conocer los procesos por los que pasó desde el momento en que fueron abandonados por los hombres y mujeres del pasado y el momento en que, mediante excavaciones o recolecciones de distinto tipo, son recuperados. La **evidencia** y estos **procesos de formación** (tanto naturales como culturales) que actuaron sobre ella durante todo el tiempo en que estuvo enterrada o abandonada, constituyen el **registro arqueológico**.

Estática y dinámica en el registro arqueológico

El registro arqueológico es **estático**: el arqueólogo trabaja con restos materiales que fueron usados por sociedades que, o se extinguieron hace tiempo o nos presentan interrogantes para cuya solución la arqueología es la disciplina más adecuada. Pero es necesario tener bien en cuenta que estos restos materiales no son un reflejo exacto de las actividades que realizaban los integrantes de esas sociedades. Los procesos que mencionamos en el párrafo anterior los afectaron y cambiaron sus propiedades. Estos procesos de formación del registro arqueológico merecen ser mejor explicados y por ello Carballido y Fernández los desarrollan en el capítulo siguiente.

Dijimos que el registro arqueológico es estático. Y ahora agregamos que los datos que lo integran son mudos. Es el arqueólogo el encargado de **dinamizar** el registro arqueológico y de «hacer hablar» a los datos. Y a esto se llega a través del planteamiento

de preguntas certeras, guiadas por teorías ajustadas al problema y empleando los métodos y técnicas adecuados. El arqueólogo actúa como un científico: se sitúa frente al problema con un bagaje teórico y un conocimiento previo que guían las hipótesis que formula. La recolección de los datos va a estar subordinada a la teoría y en función de la contrastación de las hipótesis. En el transcurso de su investigación realiza experimentos y, como conclusión, elabora un modelo (una descripción que parece idónea para resumir el patrón observado en la evidencia).

Para resumir lo dicho hasta ahora, démosle la palabra a Lewis Binford, uno de los pioneros (allá por la década del '60) de la arqueología moderna:

Cuándo hablamos de la arqueología que se practica en la actualidad debemos siempre tener en cuenta los siguientes principios generales:

* El arqueólogo no «descubre el pasado», porque el registro; arqueológico está en el presente y porque los hechos observados son actuales y por si mismos no nos informan acerca del pasado.

* El registro arqueológica no se compone de símbolos, palabras o conceptos, sino de restos materiales y distribuciones de materia. Para entenderlo hay que averiguar cómo llegaron, a existir esos materiales, cómo se han modificado y cómo adquirieron las características que vemos hoy.

El problema de la variabilidad

El registro arqueológico muestra las diferencias que se dan dentro de una misma cultura. Esto es así porque las respuestas que las sociedades dan a los desafíos que plantea el ambiente, los comportamientos que tienen ante los problemas de este tipo o de relación e interacción con otros grupos sociales, siempre son diferentes. Entonces, la evidencia material que queda como resultado de estas actividades y comportamientos, siempre es **variable**, siempre es diferente aunque esté originada en la resolución de problemas más o menos semejantes.

Este es uno de los problemas fundamentales de la arqueología: conocer cómo se manifiesta esa **variabilidad** en el registro arqueológico. Las diferencias que se observan en él no son necesariamente reflejo de diferencias culturales: un mismo grupo social puede producir restos materiales bien diferentes al llevar a cabo actividades diferentes. El arqueólogo debe tener en cuenta este problema para no adjudicar sus hallazgos a distintos grupos sociales, ya que pueden ser productos de actividades diferentes dentro de un mismo grupo. También debe estar atento para detectar las diferentes estrategias que se implementaron para realizar actividades semejantes y que pudieron haber dejado evidencia arqueológica absolutamente diferente.

Tratar de interpretar correctamente la variabilidad cultural implica también tratar de conocer cómo se distribuye cronológica y geográficamente, ya que no se restringe a los límites del sitio arqueológico, sino que puede tener una amplia dispersión en el espacio y puede abarcar un lapso prolongado. Es necesario integrar regionalmente el estudio del pasado arqueológico. Con esto queremos decir que es necesario analizar la variabilidad que se manifiesta en los distintos sitios arqueológicos de una región en un lapso determinado, ya que es necesario ver cómo se integran, se complementan e interactúan. En los inicios de la disciplina (ver el capítulo dedicado a las Teorías en Arqueología) la investigación se focalizaba en los sitios arqueológicos más espectaculares y que concentraban gran cantidad de objetos generalmente de alto valor estético. Por ejemplo, en el caso del área andina (que incluye el Noroeste argentino), se le dio muchísima importancia a los poblados, aldeas y tumbas de las sociedades que allí vivían antes de la conquista española. Esto fue así porque eran los lugares más visibles y complejos y, en el caso de las tumbas, por ejemplo, eran los sitios arqueológicos en que se concentraban, en poco espacio, muy ricos y variados "ajueros" funerarios. Pero la comprensión más acabada del modo de vida de esas sociedades se adquiere investigando otros problemas y otros sitios, no tan espectaculares, pero muy informativos de los aspectos económicos, sociales, políticos o religiosos del grupo en cuestión, tales como los campos de cultivo, los basurales, los corrales, los lugares donde se cazaba (y qué se cazaba), los lugares de aprovisionamiento de distintas materias primas y alimentos (rocas para fabricar instrumentos, arcillas para las vasijas, metales, vegetales para la alimentación, medicina o la confección de cestas), entre muchos otros sitios donde quedaron restos de la actividad humana. O sea, que es necesario aprehender la variabilidad presente en el registro arqueológico de la sociedad en estudio en sus dimensiones temporal y espacial y también a nivel de sitio arqueológico.

Pero llegar a interpretar correctamente la variabilidad demandó años de estudios y discusiones, a pesar de que al leer estas líneas podamos pensar que estamos ante un problema obvio. Nos parece obvio porque comprendemos la variabilidad de nuestra sociedad y estamos inmersos en una dinámica social que entendemos y de la que participamos en todas las dimensiones de sus diferencias. Pero cuando nos enfrentamos al registro arqueológico, la dinámica social del pasado no nos resulta tan clara, ni evidente ni dinámica. En dinamizar lo estático y evidenciar los modos de vida del pasado consiste el desafío de la investigación arqueológica.

Por estas razones es que para la arqueología el problema de la variabilidad de las sociedades del pasado es crucial y dio lugar a polémicas que comenzaron en los años '60 cuando Binford cuestionó la interpretación que se le había dado hasta el momento a un lapso de la prehistoria europea, que abarcó entre los 100.000 y los 40.000 años antes del presente, conocido como Musteriense (nombre originado en el del sitio arqueológico en que se localizaron los instrumentos de piedra que iban a ser objeto de polémica: la cueva Le Moustier del sur de Francia.

"El Musteriense fue definido y caracterizado a partir de ciertos tipos de útiles de piedra clasificados por el arqueólogo francés François Bordes. Bordes se había dado cuenta de la variedad de proporciones en que aparecían distintos útiles de piedra localizados en niveles estratigráficos diferentes, y demostró que podían clasificarse en grupos tipológicos diferentes: 'musteriense típico', 'charetiense', 'musteriense de tradición achelense', 'musteriense de denticulados', etc." (Johnson 2000)

Se veía a los productos materiales de la cultura (los instrumentos de piedra) y su asociación contextual (que se da en los distintos niveles estratigráficos en que fueron recuperados) como categorías naturales. Para Bordes, estos distintos grupos de instrumentos de piedra reflejaban la existencia de distintos grupos culturales. No importa si el hallazgo se dio en otro sitio arqueológico, en una región quizás alejada miles de kilómetros o hasta separados por miles de años. Del mismo modo, los conjuntos arqueológicos que tienen rasgos técnicos o morfológicos distintos, serán atribuidos a otra "entidad cultural" diferente y los arqueólogos refinarán sus sistemas clasificatorios para encontrar el esquema en que quepan esos restos arqueológicos. Además, se les adjudicaba identidad étnica a cada una de estas entidades culturales definidas por conjuntos de rasgos iguales.

La síntesis de la polémica está en las siguientes palabras:

«Bordes creía que las diferencias existentes entre ellos /los conjuntos musterienses/ reflejaban las identidades étnicas de los diversos grupos que los habían fabricado. Mi teoría, en cambio, gira en torno a la idea de que en cada yacimiento, el uso del espacio y la tecnología desarrollados por el hombre musteriense son una respuesta específica a unas circunstancias concretas. En otras palabras, vislumbraba un sistema cultural en el que tuvieron lugar diferentes actividades en espacios distintos. Además, creía que la tecnología empleada en la elaboración de utensilios era lo suficientemente flexible como para poder enfrentarse a variaciones locales en la demanda y, por tanto, en caso de necesidad las mismas actividades podrían desarrollarse en diversos lugares empleando para ello útiles distintos" (Binford 1991:117).

Ya desde principios de siglo los etnógrafos que estudiaban los modos de vida de los aborígenes americanos habían observado que las distribuciones de artefactos, ecofactos y estructuras en esos grupos étnicos y sociales no seguían siempre el mismo patrón, variaban de acuerdo con el medio ambiente en que se realizaban las actividades y, además, no se podían diferenciar muy bien los límites regionales de estos grupos (Binford 1991). Por esto, Binford discutió el modo de interpretar la "variabilidad" que se manifestaba en los distintos grupos tipológicos del Musteriense. Estos grupos no serían reflejo de culturas, sino que era necesario interpretarlos como conjuntos de herramientas que respondían a tareas especializadas. Simplificando mucho el problema,

es como si ahora nosotros hiciéramos una clasificación tipológica de las herramientas que encontramos en el maletín del técnico de heladeras y en la valija de un plomero. Tendríamos dos "equipamientos" diferentes porque están dirigidos a realizar tareas diferentes, pero no por eso decimos que son reflejo de "culturas" diferentes, porque tanto el técnico de heladeras como el plomero forman parte de nuestra sociedad y participan de sus pautas y adhieren a este modo de vida.

Fue necesario, entonces, intentar abordar la variabilidad del registro arqueológico con nuevos modos de observación. Se introdujeron análisis estadísticos, como por ejemplo las técnicas multivariadas que utilizó Binford para discutir el problema del Musteriense. Y también se comenzaron a poner en práctica diseños experimentales y estudios etnoarqueológicos, dos nuevos modos que, junto con los procesos de formación de sitio, contribuyen a que podamos hacer inferencias dinámicas a partir de los datos estáticos que conforman la evidencia arqueológica.

Etnoarqueología y experimentación

Desde los inicios de la disciplina antropológica los arqueólogos se preocuparon por conocer los modos de vida y, sobre todo, la cultura material de pueblos que podrían dar una idea de cómo vivían los seres humanos en el pasado. Se pensaba que los métodos con que los pueblos que habitan la selva amazónica, por ejemplo, cazan monos, son los mismos que se utilizaban 5.000 años atrás. Este modo mecánico de interpretar el pasado se denominó "el método de los paralelos etnográficos" y no fue muy útil, por esquemático y nada imaginativo, para la interpretación del pasado.

A partir de la discusión sobre la variabilidad del registro arqueológico se comenzó a comprender que esa transposición mecánica de hechos contemporáneos para explicar hechos del pasado merecía ser revisada como método de interpretación.

Entonces los arqueólogos, en lugar de los antropólogos o etnógrafos, comenzaron a realizar investigaciones en sociedades actuales utilizando la idea de que, **partiendo de la base de que si dos objetos o fenómenos son comparables, puede realizarse una especie de transporte de información entre ellos** (Politis 1996). Este es el concepto de **analogía**, que es clave para comprender conductas del pasado a través de observaciones actuales.

La analogía es la herramienta que utiliza la **etnoarqueología** para estudiar los pueblos vivos y su cultura material a través de preguntas originadas en problemas arqueológicos y que contribuyen a aumentar nuestra comprensión del registro arqueológico. Con estas ideas se pueden abordar investigaciones en sociedades etnográficas con preguntas diferentes las que se haría un etnógrafo y obtener generalizaciones sobre comportamientos, actividades y la evidencia material resultante, que puedan ser utilizadas como fuente de hipótesis de una investigación arqueológica.

Una investigación etnoarqueológica en el Amazonas, por ejemplo, se centrará en aspectos de la cultura (material, tales como subsistencia, movilidad, asentamiento y tecnología, dándole menor importancia (por muy diferentes razones) a la ideología o el sistema de parentesco. En la Amazonia colombiana, el arqueólogo argentino Gustavo Politis está desarrollando un proyecto de investigación etnoarqueológica desde hace varios años. Trabaja con una comunidad aborígen que tomó contacto con Occidente hace muy pocos tiempo: los Nukak. Sus objetivos son los siguientes .

1. Aportar datos originales para entender la adaptación de los Nukak y la forma en que utilizan y manejan los recursos del bosque tropical lluvioso.
2. Efectuar un diagnóstico de la situación actual de esta etnia y de su territorio como paso previo y necesario para la adopción de políticas de protección.
3. Analizar las implicancias³ arqueológicas de los patrones de subsistencia, asentamiento y movilidad de los Nukak a fin de generar modelos que nos permitan interpretar más adecuadamente el registro arqueológico, de los grupos cazadores recolectores (Politis 1992.20)

Volviendo a la polémica por la variabilidad del registro arqueológico, Binford utilizó la etnoarqueología para interpretar los conjuntos musterienses que estaban en discusión. Se dio cuenta que el único modo que tenía para entender los mecanismos que habían producido el registro arqueológico musteriense era estudiar cómo grupos de cazadores-recolectores actuales, en este caso los esquimales Nunamiut de Alaska, descartaban los restos de sus comidas, del procesamiento de los animales que cazaban, de la confección de sus instrumentos, cómo utilizaban el enorme territorio que habitaban, qué sectores de este territorio utilizaban en verano y en invierno, dónde establecían sus distintos tipos de campamentos y qué instrumentos utilizaban en ellos para cada tipo de actividad, entre muchas otras preguntas de interés arqueológico.

Gracias a sus observaciones etnoarqueológicas Binford pudo reinterpretar explicaciones anteriormente dadas para un sitio arqueológico francés muy famoso: Pincevent, que tiene una antigüedad de 15.600 años. La interpretación tradicional era que allí había una tienda de piel que cubría tres fogones diferentes alrededor de los cuales se habían desarrollado las principales actividades de sus ocupantes.

En un campamento de los Nunamiut, Binford había observado que la gente que estaba sentada alrededor de un fogón de espaldas al viento, cuando éste cambiaba de dirección, se levantaba, cambiaba de lugar y hacía otro fuego a favor del viento para evitar el humo. Los elementos que habían desechado cuando rodeaban el primer fogón quedaban ahí y, al encender otro nuevo, los esquimales volvían a disponer desechos alrededor de éste. Esta distribución de los desperdicios en el campamento. Nunamiut era idéntica a la de dos de los

³ Son enunciados que se usan para expresar cuáles serían las consecuencias y el reflejo material, en el registro arqueológico, de determinado comportamiento. (Nota de la autora).

fogones de Pincevent. Además, esta disposición se da en campamentos al aire libre, con lo cual, Binford reinterpreta, además, que los fogones de Pincevent no estaban cubiertos por una tienda.

La **arqueología experimental**, también basada en el principio de la analogía, es otro instrumento útil para interpretar el pasado a través de la recreación en el presente de procesos, actividades y productos que sucedieron o se produjeron en el pasado. La replicación de, por ejemplo, instrumentos de piedra tiene una larga tradición en arqueología. A mediados del siglo pasado en Europa ya se confeccionaban estos instrumentos a imagen y semejanza de los que se encontraban en los yacimientos paleolíticos. Pero es necesario distinguir la tarea artesanal de quienes hacen réplicas de objetos arqueológicos (instrumentos de piedra, vasijas de cerámica, cestas, tejidos, etc.) de las del arqueólogo que, con preguntas bien definidas, trata de recrear el proceso de producción por la que pasaron los objetos arqueológicos. Así, los experimentos tendientes a obtener información de una pieza arqueológica o de un conjunto arqueológico tienen que ser controlados en cada uno de sus pasos y seguir una secuencia determinada, desde el aprovisionamiento de la materia prima hasta el producto finalizado. La experimentación nos da información que podría pasar inadvertida y da también una buena base para la interpretación, ya que permite controlar las variables que intervienen en la fabricación de un instrumento. Permite, además, verificar hipótesis generadas en el registro arqueológico (Nami 1992).

La arqueología experimental no sólo se ocupa de los objetos que se recuperan en un sitio arqueológico, sino que también se han usado métodos experimentales para conocer los métodos de construcción de aldeas de la Edad del Bronce o del Hierro europeo, las diferentes técnicas de caza a través de la confección de las armas y su uso, o la reproducción de los modos de vida de una tribu iroquesa en Estados Unidos, por ejemplo.

Tanto la arqueología experimental como la etnoarqueología apuntan a la elaboración de la teoría de nivel intermedio que permite la creación de modelos útiles para el conocimiento de las sociedades del pasado. Se basan, como se desprende de todo lo anterior, en observaciones actuales, por esa razón, estas dos disciplinas, junto con los procesos de formación de sitio y la tafonomía⁴ han sido denominados "estudios actualísticos".

⁴ Si bien se trata de una disciplina que comenzó a ser utilizada en paleontología, los arqueólogos rápidamente vieron sus ventajas a la hora de interpretar el registro arqueológico. Se trata de la búsqueda de criterios para diferenciar "los conjuntos de huesos producidos por el hombre de aquellos debidos a agentes no-humanos" (RyB 1993:256). Los procesos por los que pasaron los huesos animales desde su descarte por parte de las sociedades del pasado y los agentes formadores de ese conjunto (hombres, animales, la naturaleza) estructuran el registro arqueológico. Su puesta en práctica requiere de observaciones etnoarqueológicas, de experimentos y de controles de esqueletos de animales actuales depositados en distintos ambientes y sedimentos, búsqueda y excavación de madrigueras, análisis de resistencia de los distintos tipos de huesos, etc.

Arqueología e Historia

Pero ¿qué hace que para hablar del pasado nos refiramos alternativamente, y de acuerdo a qué porción del pasado nos interesa, a la historia o a la arqueología? Es claro que ambas ciencias se ocupan de procesos ligados al comportamiento humano. Y ya dijimos que se trata de un comportamiento humano que ya no existe y, en el caso de la arqueología, debe necesariamente centrarse en fuentes de un tipo diferente a las que utiliza la historia. Ésta se basa para sus estudios e interpretaciones en las fuentes escritas (entre muchas otras⁵), mientras que la arqueología depende de los restos materiales que quedaron como producto de actividades de grupos humanos que no dejaron testimonio escrito, hablado o visual de sus ideas, sus conflictos, sus necesidades, deseos, creencias, cotidianidad, ni cómo todos estos factores dieron lugar a distintos tipos de organización social, política, económica o religiosa.

Así, la arqueología provee métodos para conocer el 99% del pasado humano, ya que la historia se ocupa principalmente de los acontecimientos producidos a partir del momento en que los seres humanos comenzaron a registrarlos por escrito (esto sucedió en momentos muy disímiles en las distintas regiones del planeta). Pero los intereses y los aportes de la arqueología al conocimiento del comportamiento humano y el cambio cultural en una zona determinada no se detienen en el momento en que las sociedades cuyo pasado nos interesa conocer comienzan a hablar de sí mismos a través de los documentos. Algunos aspectos de sociedades históricas (e inclusive muy cercanas a nosotros y hasta contemporáneas) o problemas específicos que se dan dentro de estas sociedades, pueden conocerse a través del estudio de su cultura material, recuperada con métodos arqueológicos⁶ y a partir de preguntas originadas en la arqueología.

El material que encuentra el arqueólogo no nos dice cómo debemos interpretarlo, no es intencionado. La sociedad que generó el registro arqueológico no tuvo ninguna intención de guiar nuestra interpretación ni mostrarnos aspectos de su organización social o política que les hiciera "tener un buen papel ante la historia", ni tampoco esa sociedad intentó ocultarnos nada que fuera desfavorable para "el juicio de la historia". En cambio, el registro histórico hace declaraciones, ofrece opiniones, toma partido (aunque estas opiniones y juicios escritos deben ser interpretados por el historiador). Todos sabemos, por ejemplo, que un diario responde a una línea editorial y que la información que nos dé va a estar de acuerdo con ella, que los documentos burocráticos

⁵ Algunas de las fuentes utilizadas por la historia, y que durante el siglo XX han tenido gran desarrollo, son las ligadas a los medios de comunicación y a las artes audiovisuales (periódicos, revistas, fotografías, films, videos, grabaciones, etc.).

⁶ Una disciplina que estudia problemas de momentos contemporáneos con métodos de la arqueología, de la antropología sociocultural y de la antropología biológica es la antropología forense, en la cual nuestro país es pionero a través del Equipo Argentino de Antropología Forense que colabora con la justicia y las organizaciones de derechos humanos a través de la identificación de cuerpos enterrados anónimamente y aportando pruebas acerca de las posibles causas de la muerte

se pueden alterar, que las cartas tratan de mejorar la realidad que describen, que un biógrafo puede estar interesado en destacar los aspectos buenos de la personalidad de quien se está contando la vida. Raramente los arqueólogos enfrentan estos problemas. Binford dice que muy difícilmente alguien en el pasado haya alterado intencionalmente el contexto, por eso el registro arqueológico tiene capacidad explicativa propia.

Los historiadores tienen recursos metodológicos para poder leer de modo seguro sus documentos, distinguiendo los intereses que subyacen en su redacción. Y esos recaudos también los toman los arqueólogos que se nutren de las fuentes escritas como fuentes de hipótesis. A menudo los documentos históricos nos sirven para identificar lugares de ocupación antiguos y conocer a través de las fuentes escritas los modos de vida en ese asentamiento. Esto nos permite, al excavarlo, relacionar los hallazgos con lo que se conoce del sitio por las fuentes escritas.

En América son muy importantes los relatos que los viajeros europeos hicieron sobre la organización social, económica, costumbres, etc. de las sociedades que habitaban el continente en los primeros momentos de la Conquista y, en algunas regiones como la Patagonia y la llanura chaqueña, estas informaciones llegan hasta las primeras décadas de este siglo. La disciplina que se ocupa de estos cuatro siglos de historia americana contados a través de la visión de los europeos, a lo que se puede sumar la documentación de los gobiernos coloniales o las fotografías y dibujos, entre otros documentos, es la Etnohistoria, que constituye una fuente de hipótesis para la arqueología.

Campos de acción de la arqueología en la actualidad

RyB dicen que la arqueología es una iglesia tolerante que abarca muchas «arqueologías» diferentes. Ya esbozamos la idea de que hay una arqueología que se ocupa del largo período prehistórico y una arqueología de épocas históricas que en América y Oceanía se centra en los asentamientos coloniales y post-coloniales y en Europa en la época clásica y en la medieval y postmedieval. En nuestro país este campo está tomando un gran auge en los últimos años a partir de investigaciones sobre el período colonial, los primeros años de vida independiente (por ejemplo trabajos en las ciudades de Mendoza y Buenos Aires y en las ruinas jesuíticas de San Ignacio y Santa Ana, en Misiones), los primeros establecimientos españoles en la costa patagónica (por ejemplo el fuerte de Floridablanca en Santa Cruz, en las proximidades de San Julián) y la lucha contra los indígenas en la pampa durante la segunda mitad del siglo pasado. Un ejemplo de este último caso se da en el Fuerte Blanca Grande, cercano a Olavarría (provincia de Buenos Aires) donde un grupo multidisciplinario está estudiando, sobre la base de las teorías y métodos de la arqueología, los modos de vida de los militares y civiles en estos establecimientos y las relaciones sociales y económicas que establecían entre sí y con los grupos indígenas.

Esta gran **división cronológica** se acentúa con nuevas subdivisiones: el Paleolítico

Inferior, Medio y Superior para Europa, Cercano Oriente y norte de África; o los cazadores-recolectores de hace 11.000 años en nuestro país, las culturas de Mesoamérica o Perú, la egiptología, la arqueología clásica de Roma y Grecia

Además de estas distinciones cronológicas, existen especialidades que pueden colaborar en períodos arqueológicos diferentes:

- **Arqueología ambiental:** los arqueólogos junto con científicos formados en otras ciencias estudian el empleo humano de plantas y animales (Paleobotánica y Zooarqueología) y el modo en que se adaptaron las sociedades del pasado a un entorno en continua transformación (estudios paleoambientales).

- **Arqueología subacuática:** en los últimos 30 años se ha convertido en una actividad sumamente científica que toma como registro arqueológico a los barcos naufragados y los procesos que sufrieron desde su hundimiento. Es así posible conocer aspectos de la economía, las rutas marítimas, el comercio, la guerra, etc.

- **Arqueología de rescate:** actúa de modo rápido en situaciones en que peligra la integridad de los sitios de interés arqueológico.

- **Arqueología de género:** se ocupa de estudiar los sistemas de género (femenino/masculino) en épocas prehistóricas o históricas a través de los problemas y métodos arqueológicos⁷. Se trata de la utilización de la categoría «género» para ilustrar cómo la producción y manipulación de los restos materiales que conforman el registro arqueológico puede ser asociada con las mujeres o los hombres. Permite, además, observar los roles productivos y las contribuciones de mujeres y hombres, hacer inferencias sobre la división del trabajo entre ellos, observar cómo los objetos materiales participan en la constitución de identidades y significados sociales y explorar cómo una categoría social como «lo femenino», por ejemplo, puede haberse constituido en las sociedades del pasado y cómo pudo haber actuado en ellas (Conkey y Gero 1991).

- **Arqueología histórica o «de momentos históricos»:** permite abordar temáticas correspondientes a momentos históricos tomando a los documentos de todo tipo que son base de la investigación histórica, como fuente de hipótesis a contrastar en el registro arqueológico. Las sociedades que cuentan con documentos históricos también generan evidencia de tipo arqueológica y sobre ésta opera la investigación. La arqueología no necesita probar la existencia de un hecho histórico (los documentos históricos ya hablaron de él), pero sí la arqueología puede decir mucho sobre la naturaleza de estos hechos; por ejemplo sobre aspectos de lo cotidiano que para la historia han sido anecdóticos, no fueron tomados en cuenta o «no tuvieron importancia

⁷ El concepto de género está «... construido cultural y socialmente y es histórica y culturalmente contingente, reconociendo que los roles y las relaciones de género están constituidas y tienen significados de maneras histórica y culturalmente específicas. El género es, entonces, un elemento constitutivo de las relaciones sociales humanas, basado en diferencias y similitudes entre mujeres y varones que son culturalmente percibidas y están culturalmente inscritas» (Conkey y Gero 1991:8).

histórica» para los historiadores que trabajaron con fuentes escritas (Goñi y Madrid, 1995).

Finalmente, es necesario hacer una aclaración. Cuando muchas veces nos preguntan por nuestra profesión, al escuchar la palabra "arqueólogo/a", nuestro interlocutor inmediatamente nos pide más información sobre el último hallazgo de dinosaurios en algún remoto lugar del planeta que leyó en el diario del domingo. Entonces, si tenemos ganas, comenzamos una explicación que, resumida, es lo que ustedes acaban de leer: la arqueología es la ciencia del registro arqueológico y no tiene nada que ver con los dinosaurios. Estos se extinguieron millones de años antes de que la especie humana hiciera su aparición en el planeta. Por supuesto que los dinosaurios tienen una gran importancia, pero la ciencia que los estudia a través de sus restos fosilizados, del mismo modo que a todos los animales extinguidos, es la Paleontología.



Bibliografía

BINFORD, L.

1991. *En busca del pasado*. Ed. Crítica. Barcelona.

CONKEY, M y J. GERO

1991. *Engendering Archaeology. Women and Prehistory*, Basil Blackwell Editores.

GOÑI, R. y P. MADRID

1995 *Arqueología sin hornear: sitios arqueológicos históricos y el Fuerte Blanca Grande*, MS.

JOHNSON, M.

2000 *Teoría arqueológica. Una introducción*. Editorial Ariel, Barcelona.

M. Garreta - C Bellelli (Comp.)

NAMI, H.G.

1992. El subsistema tecnológico de la confección de instrumentos líticos y la explotación de los recursos del ambiente: una nueva vía de aproximación. *Shincal* 2:33-53.

POLITIS, G.G.

1996. *Nukak*. Instituto Amazónico de investigaciones Científicas Sinchi.

RENFREW, C. y P. BAHN

1993. *Arqueología. Teorías, métodos y práctica*, de C. Akal Ediciones. Madrid.

YACOBACCIO, H.D.

1988. *Arqueología Contemporánea Argentina. Introducción*. Ediciones Búsqueda. Buenos Aires.

LOS
COLORES
DE LA PREHISTORIA
Guachipas



Provincia de Salta - Argentina

Falchi, María Pía
Los colores de la prehistoria: Guachipas / María Pía Falchi y María Mercedes A. Podestá. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires. : Asociación Amigos del Instituto Nacional de Antropología, 2014.
32 p. : il. ; 30x23 cm.

ISBN 978-987-25575-2-2

1. Arqueología. I. María Mercedes A. Podestá II. Título
CDD 930.1


Fecha de catalogación: 07/05/2014



LOS COLORES DE LA PREHISTORIA

Guachipas

Provincia de Salta - Argentina



Organización
de las Naciones Unidas
para la Educación,
la Ciencia y la Cultura

INAPL INSTITUTO NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA
Y PENSAMIENTO
LATINOAMERICANO

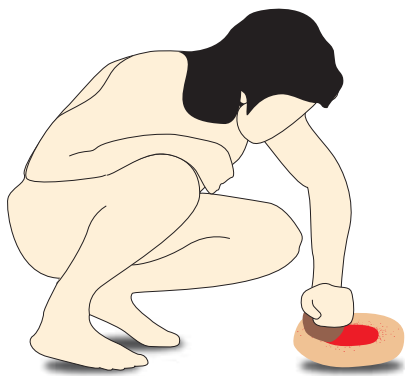
1 ¿Por qué los colores de la prehistoria?

Porque la prehistoria tenía, y tiene todavía, colores. El paisaje, los vestidos, las plumas, la cerámica, las rocas, el arte rupestre, todo tenía colores y en este libro aprenderemos a apreciarlos. Vamos a contar una historia a través de los ojos de la Arqueología. Los autores somos arqueólogos que queríamos escribir un libro para gente curiosa.

Nuestra historia transcurre hace muchos años en un lugar llamado Guachipas...



Mortero y mano con residuos de pigmentos



2 ¿Cómo se cuenta esta historia?

Nuestra historia es especial, tiene imágenes pero no tiene texto. Los pueblos originarios del Noroeste argentino no utilizaron la escritura pero pintaron muy bien. Dejaron plasmadas en la roca las imágenes que nos permitirán contar esta historia. Por eso los sitios arqueológicos con arte rupestre serán el punto de partida en este viaje al pasado. Según diversos estudios sabemos que estos sitios son producto de grupos humanos que, en su mayoría, se establecieron en la región desde los 900 años después de Cristo (d. C.) hasta la llegada de los europeos en el siglo XVI.

¡Pero antes de contar esa historia
tendremos que presentar a los arqueólogos!



Excavación arqueológica

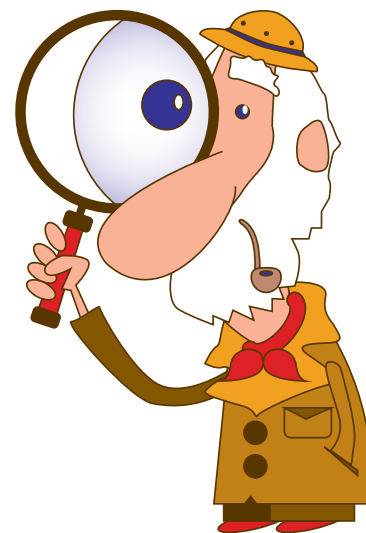
3 ¿Qué es la arqueología?

La arqueología estudia los vestigios dejados por los hombres que vivieron en el pasado. Las personas han dejado siempre su huella en el mundo. Desde tiempos prehistóricos hasta la actualidad han transformado el medioambiente en beneficio propio, haciendo herramientas, construyendo sus hogares y monumentos, obteniendo alimentos, elaborando vestidos y creando arte. Todas estas actividades realizadas por el hombre dejan rastros que, algunas veces, pueden permanecer por cientos o miles de años. Estos pueden ser instrumentos de piedra o metal, tejidos, pinturas y grabados sobre roca, vasijas de cerámica, estructuras de piedra y restos de plantas o animales.

4 ¿Cómo trabajan los arqueólogos?

Imaginemos al arqueólogo como un detective que tiene que resolver el misterio de un hecho ocurrido en el pasado. La información disponible, que resulta de los restos materiales hallados, es siempre fragmentaria. El científico, solo a través de un método ordenado y técnicas apropiadas, puede darle una explicación a las evidencias que, de otra manera, serían un montón de objetos antiguos sin sentido.

Las actividades que el arqueólogo realiza para recuperar vestigios en su contexto pueden incluir: la recuperación de materiales en el terreno, su recolección, la excavación arqueológica y el relevamiento del arte rupestre, entre otras tareas. Luego los materiales recuperados se analizan en los centros de investigación. Por último, los resultados se comunican al público en general y a la comunidad científica.



Hablemos de arte...

5 ¿Qué es el arte rupestre?

Como dijimos, el arte rupestre es una de las evidencias que dejaron los hombres del pasado. La piedra es uno de los materiales más perdurables por ello nos conduce a las profundidades del tiempo.

Se entiende como arte rupestre o arte parietal, a las imágenes pintadas o grabadas representadas sobre superficies rocosas. También se incluyen los geoglifos que son representaciones de gran tamaño sobre laderas o planicies.

6 ¿Qué son y cómo se hacían los grabados?

Los grabados rupestres, también llamados petroglifos, son dibujos labrados en la roca. La técnica consiste en grabar la superficie rocosa a través del abrasado, picado o inciso. Siempre se utiliza otro material más duro para grabar (puede ser otra roca).

ABRADIDO



Consiste en raspar continuamente la roca extrayendo la totalidad de la superficie tratada.

PICADO



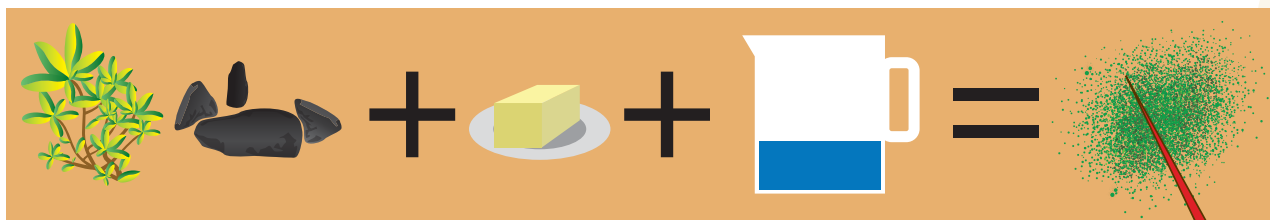
Se realiza con golpeteos.

INCISO

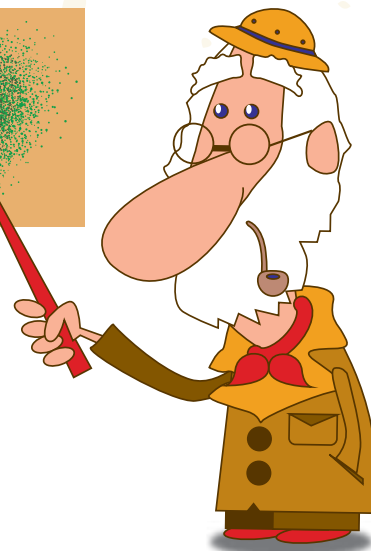


Es similar al abrasado pero logrando surcos finos y regulares.

7 ¿Qué son y cómo se hacían las pinturas?



Las pinturas rupestres, llamadas también pictografías, se realizan aplicando pintura sobre la roca con los dedos, pincel o hisopo, o arrojándola desde la boca. Las pinturas se preparaban con pigmentos minerales (por ejemplo óxidos de hierro), vegetales o carbón, a los cuales se le agregaban agua, grasa o algún otro elemento aglutinante. Hay también antiguos dibujos rupestres hechos con crayones de carbón.



8 ¿Es muy antiguo el arte rupestre en el mundo?

El arte rupestre es un fenómeno mundial. Todos los países del mundo conservan alguna expresión del mismo. Es una práctica muy antigua ya que existen casos de alrededor de 40.000 años de antigüedad en cavernas europeas y en Australia.



La Covaciella (España)

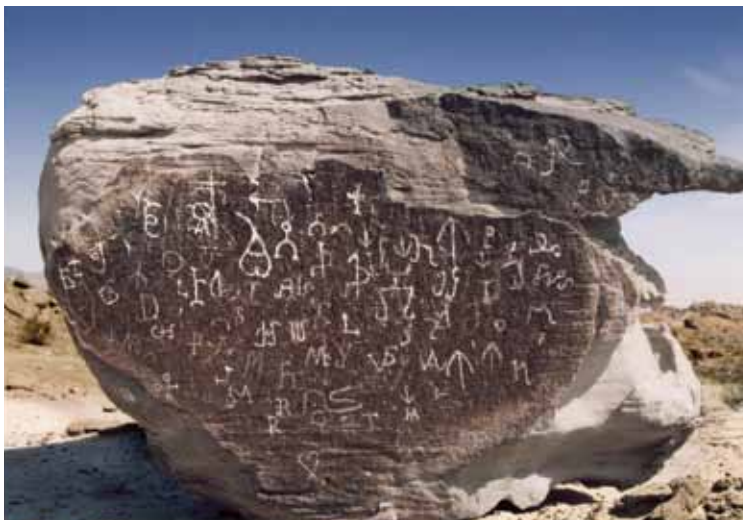
A través del arte en las rocas es posible conocer muchos aspectos del pasado del hombre, sobre todo de aquellos tiempos en que no se conocía la escritura. El hombre representó en las pinturas y grabados su cosmovisión, sus creencias y ceremonias, además de sus prácticas de subsistencia (escenas de caza) e identidades grupales.

9 ¿Hay muchos sitios con arte rupestre en Argentina?

En la Argentina se conocen casi 3000 sitios con arte rupestre. Uno de los sitios con pinturas más antiguo y famoso es Cueva de las Manos en la provincia de Santa Cruz. Allí se observan cientos de manos y escenas de caza de guanacos pintadas hace 9000 años. En el Noroeste argentino hay sitios arqueológicos tan antiguos como en Patagonia, por ejemplo en la Puna de Jujuy y de Catamarca.



Cueva de las Manos (Santa Cruz, Argentina)



Grabados de marcas de ganado (Ischigualasto, San Juan, Argentina)

10 ¿Cuál es el arte rupestre más moderno?

Las manifestaciones rupestres de menor antigüedad datan del siglo XX, como por ejemplo los grabados dejados por los arrieros de ganado en Ischigualasto, San Juan y otras provincias cordilleranas de nuestro país.

El encuentro de los arqueólogos y el arte rupestre

11 ¿Cómo estudian los arqueólogos el arte rupestre?

Como en todos los trabajos que hacen los arqueólogos se necesita mucha paciencia. Durante el trabajo de campo se dibuja cada figura en papel milimetrado y se registra en planillas las características de su forma, tamaño y tonalidad. También se toman muchas fotografías de las pinturas y de su entorno.



Dibujo de las pinturas de una pared de la Quebrada de Ablomé



En ocasiones las pinturas se disponen en un techo bajo y son muy difíciles de fotografiar



Otras veces hay pinturas en sectores muy altos de la pared y se torna muy peligroso su relevamiento

Otras observaciones que se registran son las superposiciones de figuras y su grado de desvaído. Esta información da idea de los diferentes momentos de su ejecución. Si algunas representaciones se superponen a otras serían más recientes que las de abajo. Con el tiempo las pinturas se desvanecen a causa de la insolación, la acción del viento y del agua.

Superposiciones en Carahuasi



Fotografía

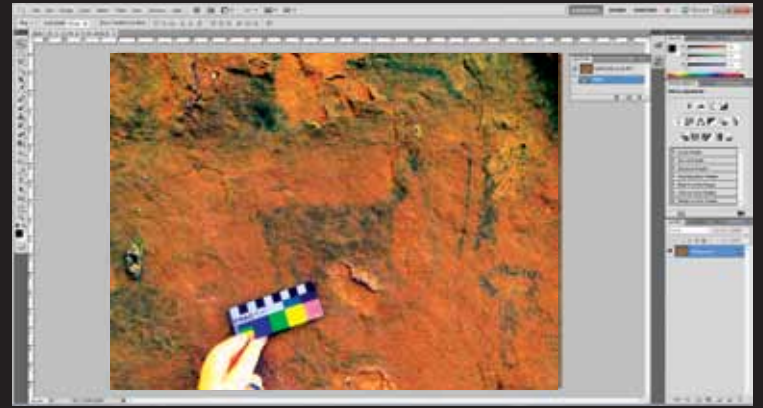


Calco digital

Fotografía original



Fotografía con tratamiento digital



Cuando termina el trabajo de campo, los arqueólogos continúan su investigación en el laboratorio. Allí ordenan la información y realizan el tratamiento digital de las fotografías. De esta manera se recuperan imágenes que apenas se perciben a simple vista.

Luego se elabora una planilla con las características de cada una de las figuras.

ID	Nombre	Fecha	Ubicación	Descripción	Material	Observaciones
001	Figura 1	15/03/2010	Cueva de Tucuman	Figura humana en rojo	Mineral	Se encuentra en una cueva...
002	Figura 2	16/03/2010	Cueva de Tucuman	Figura animal en negro	Mineral	Se encuentra en una cueva...
003	Figura 3	17/03/2010	Cueva de Tucuman	Figura humana en rojo	Mineral	Se encuentra en una cueva...
004	Figura 4	18/03/2010	Cueva de Tucuman	Figura animal en negro	Mineral	Se encuentra en una cueva...
005	Figura 5	19/03/2010	Cueva de Tucuman	Figura humana en rojo	Mineral	Se encuentra en una cueva...
006	Figura 6	20/03/2010	Cueva de Tucuman	Figura animal en negro	Mineral	Se encuentra en una cueva...
007	Figura 7	21/03/2010	Cueva de Tucuman	Figura humana en rojo	Mineral	Se encuentra en una cueva...
008	Figura 8	22/03/2010	Cueva de Tucuman	Figura animal en negro	Mineral	Se encuentra en una cueva...
009	Figura 9	23/03/2010	Cueva de Tucuman	Figura humana en rojo	Mineral	Se encuentra en una cueva...
010	Figura 10	24/03/2010	Cueva de Tucuman	Figura animal en negro	Mineral	Se encuentra en una cueva...



12 ¿Cómo se relaciona el arte rupestre con el material recuperado en excavación?

Como dijimos antes, las pinturas rupestres son un vestigio más de la actividad humana del pasado. En las excavaciones se pueden recuperar aquellos restos relacionados con su producción. Por ejemplo, restos de pigmentos minerales y útiles para su preparación como morteros y manos y, muy ocasionalmente, hisopos y pinceles para aplicar la pintura sobre la pared. Uno de los temas que el arqueólogo debe investigar es si los materiales utilizados son locales o provienen de otras regiones. Esto nos lleva a otra pregunta ¿cómo fueron obtenidos? De esta manera, ¡las preguntas no terminan nunca!



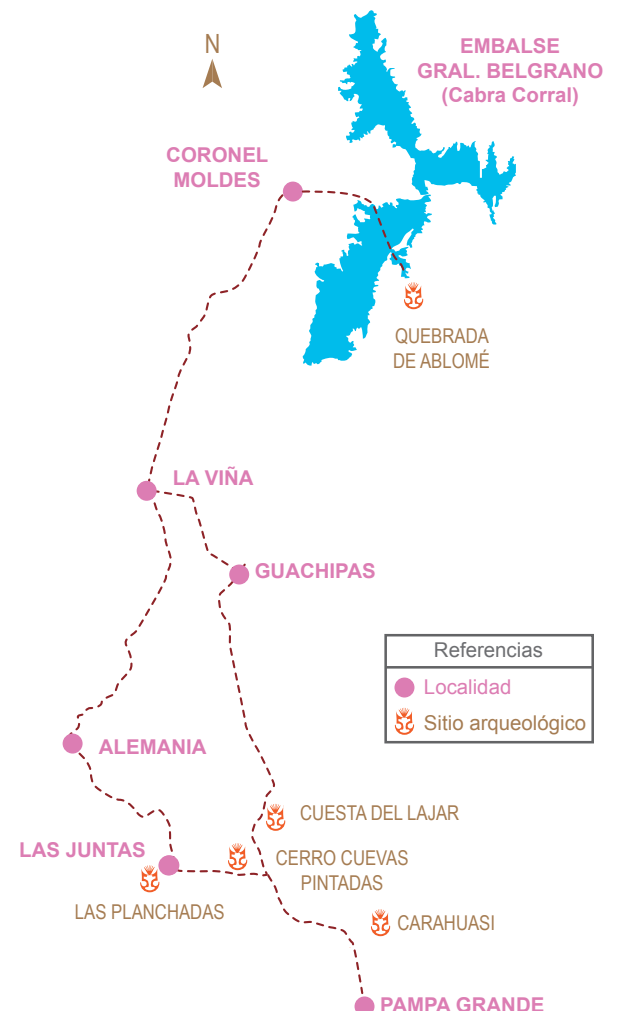
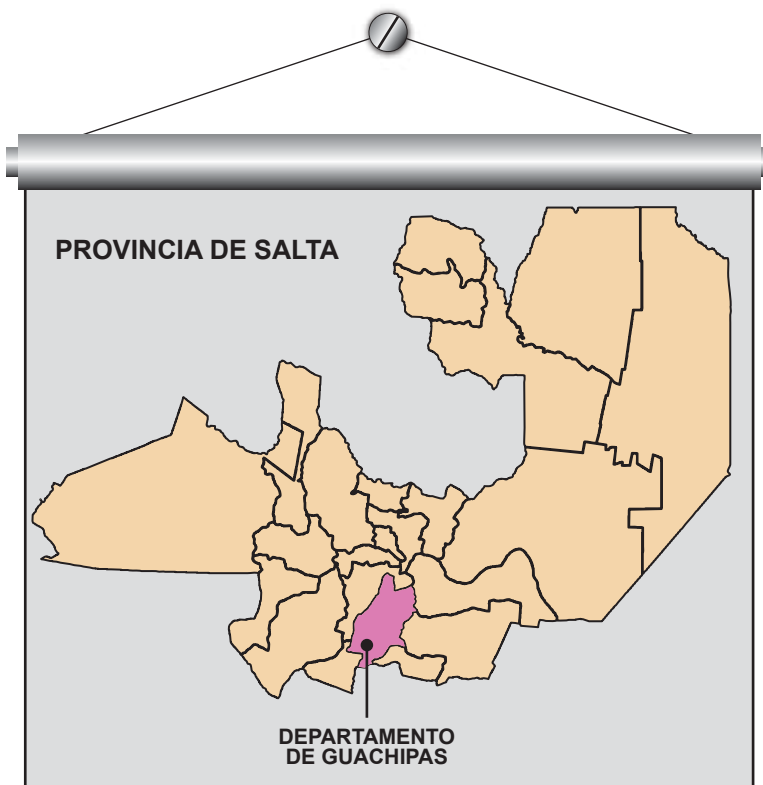
¡Llegamos a Guachipas!

13 ¿Dónde transcurre esta historia?

Esta historia transcurre en el departamento de Guachipas, al Sur de la ciudad capital de la provincia de Salta. Este territorio guarda uno de los conjuntos de arte rupestre más destacados de la Argentina. Al Norte del departamento, en la Quebrada de Ablomé, se ubica un conjunto de aleros rocosos muy próximos al embalse General Belgrano (Cabra Corral). Hacia el Sur del embalse, a 4 km de Las Juntas y a 20 km de la localidad de Guachipas, se encuentra el Cerro Cuevas Pintadas o Pirguas del Sol, donde se localizan unos 40 aleros y abrigos rocosos con pinturas rupestres. Cerca del Cerro Cuevas Pintadas hay otros sitios arqueológicos con arte rupestre como la famosa cueva de Carahuasi, Las Planchadas y Cuesta del Lajar. En la estancia Pampa Grande se encuentran también sitios arqueológicos que han sido estudiados.

14 ¿Cómo es el clima?

En esta región prevalece el clima Subtropical Serrano. Es decir, mientras que durante el otoño y el invierno es frío-templado y muy seco, en primavera-verano es cálido y seco-húmedo, con lluvias suficientes y a veces escasas. Por otra parte, dado que el área es eminentemente montañosa, se presentan microclimas que son especialmente notables en la quebrada de Ablomé y en el camino que une las localidades de Guachipas con la de Las Juntas.



15 ¿Cuál es la vegetación de este territorio?

Estos ambientes naturales tienen la influencia de las tres ecorregiones que caracterizan el sur de la provincia de Salta: las Yungas, los bosques del Chaco Seco y el Monte de Llanuras y Bolsones. Por eso, en estos sectores dominan las plantas xerófilas (amigas de la sequedad), con pastos duros que forman amplias praderas alternadas con isletas de arbustos. En los lugares más reparados y húmedos aparecen unos pocos árboles, además de matas de helechos y bromelias. Allí se podrá hallar todavía alguno que otro quebracho blanco, pero los que abundan son los churquis, cebiles, molles y piquillines. También hay carquejas, de apreciado uso medicinal, y varias especies de cactus pequeños y medianos. Muchas de las rocas están tapizadas de líquenes de diversas especies y colores.



Vista desde el Cerro Cuevas Pintadas

16 ¿Qué es el Cebil?

Es una especie de árbol (*Anadenanthera colubrina*) que crece de 5 a 30 metros de altura y su tronco es muy espinoso. Este árbol produce unas semillas con propiedades psicoactivas que fueron utilizadas por los pueblos originarios en sus rituales. Sus formas de ingestión fueron variadas. El polvo obtenido de la molienda de las semillas se fumaba en pipas, se inhalaba por las fosas nasales a través de tubos finos, o también se mezclaba en las bebidas rituales. Se cree que la utilización de esta droga estaba relacionada con los sitios de arte rupestre. Seguramente las semillas circulaban, a través del intercambio, no sólo por el Noroeste argentino sino también hasta el norte de Chile y el sur de Bolivia. El Cebilar es un bosque de Cebil que está situado a 12 km de Cerro Cuevas Pintadas.



Semillas de Cebil

17 ¿De qué roca son estos aleros?

Los aleros con pinturas del Cerro Cuevas Pintadas y de Ablomé están labrados en rocas de un tono rojizo muy característico. Son areniscas que, geológicamente hablando, pertenecen al subgrupo Pirgua. Esta roca se degrada fácilmente por la erosión eólica. Estos soportes rocosos fueron el “lienzo” utilizado por los antiguos pintores.



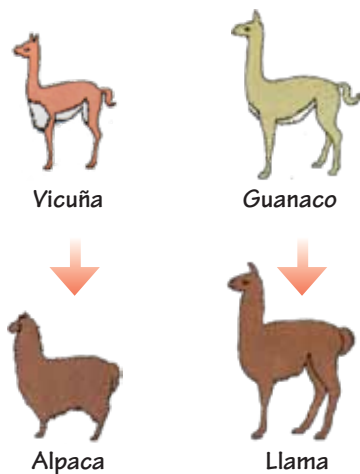
Uno de los aleros en el Cerro Cuevas Pintadas

18 ¿Qué animales habitan este territorio?

Este territorio se caracteriza por la gran variedad de especies animales que lo habitan. La fauna avícola es particularmente amplia: perdices del monte, martinetas, charatas, chuñas, teros, picaflones, chorlos, lechuzas, gorriones y suris. El cóndor se destaca por su tamaño y majestuosidad. Los grandes ríos son ricos en dorados, surubíes, pacúes, sábalos y bogas. Los reptiles se caracterizan por su peligrosidad, ya se trate de venenosos, como las yararás, cascabeles, corales, o de las grandes boas, entre las que se encuentra la lampalagua. Entre los mamíferos hay zorros, comadrejas, vizcachas, tatúes carreta, hurones, osos hormigueros y, como animales de pieles finas, nutrias, chinchillas y camélidos. Por su parte, el puma y el yagareté son los felinos más reconocidos. Algunos de estos animales fueron representados en el arte rupestre y como decoración en diversos objetos. No obstante, entre todos, para nuestra historia los más importantes fueron los camélidos.

19 ¿Qué son los camélidos?

Los camélidos son mamíferos herbívoros adaptados a zonas áridas. Fueron un recurso vital para los pueblos originarios. En los primeros tiempos se cazaban vicuñas y guanacos, constituyendo la mayor fuente de proteínas de los pueblos cazadores recolectores (11000 años a. C. - 900 años a. C.). Los huesos y los tendones se utilizaban para fabricar instrumentos y los cueros para abrigo.



Con el tiempo, hace unos 5000 años, los humanos comenzaron a cuidarlos y a separarlos de sus parientes silvestres. Así aparecieron las llamas que derivan de los guanacos y las alpacas que vienen de las vicuñas. Estas dos nuevas especies ya no son silvestres, sino domésticas y los antiguos cazadores se convirtieron en pastores. Con su lana se tejían todo tipo de vestimentas, coloridos ponchos y túnicas (*uncus*), abrigados mantos, y vistosas fajas y vinchas.



Alpaca



Caravana de llamas

20 La llama como animal de carga

Las llamas fueron las protagonistas de las travesías de caravanas a través de las cuales se intercambiaban bienes entre grupos humanos de regiones muy distantes. Por ejemplo, las plumas que llevaban los guerreros provenían de aves de las zonas selváticas de Salta, Tucumán y Chaco. No solo se concretó la circulación de bienes sino también de ideas, creencias y gente. Esta región fue un centro importante relacionado con esta actividad. Los pastizales naturales que actualmente se utilizan para la cría de vacunos, en el pasado eran aprovechados por los pastores y caravaneros para alimentar a sus rebaños.

¿Cómo es el Cerro Cuevas Pintadas?

El Cerro Cuevas Pintadas, con una altura de alrededor de 1800 msnm, presenta la apariencia de una gran colina chata y redondeada. Los aleros se ubican en su mayoría en su cara norte y, en menor cantidad, en la de orientación Este. Hay aleros pintados desde el pie hasta la cumbre del cerro. La cara norte del cerro coincide con la faz de mayor incidencia de los vientos y éstos son los principales causantes de la formación de estas oquedades a las que llamamos aleros. La vegetación del cerro es la típica de los “pastizales de faldeos”. Frente al cerro se abre una amplia y extensa pampa con suave pendiente hacia el fondo del valle.



Vista del Cerro

21 ¿Por qué es tan importante el Cerro Cuevas Pintadas?

La variedad y calidad de las pinturas le han otorgado fama a esta localidad arqueológica que fue nominada Lugar Histórico Nacional en 1999. Las pinturas del Cerro Cuevas Pintadas o Pirguas del Sol son las más conocidas por los pobladores y los turistas entre todas las del departamento de Guachipas. Lamentablemente esta notoriedad no fue beneficiosa para las pinturas rupestres. Hoy son visibles diversos daños producidos por los visitantes. Grafitis, rayados, desprendimientos de rocas con pinturas e imitaciones de imágenes antiguas, son ejemplos de los deterioros que afectan irreversiblemente al arte rupestre del cerro.

22 ¿Por qué se habla de Pirguas del Sol?

Antiguos textos salteños se refieren al Cerro Cuevas Pintadas como el primer punto de la serranía Las Pirguas que el sol toca en su nacimiento, y como un antiguo adoratorio (tal vez al sol) de los Guachipas.

23 ¿Cuándo se supo de su existencia?

Si bien las cuevas eran visitadas por los pobladores locales, fueron públicamente conocidas a partir de 1971. En ese año un investigador de la Universidad de La Plata, Eduardo Cigliano, describió las pinturas en un artículo del diario La Prensa de Buenos Aires.



24 ¿Por qué un alero se llama Ambrosetti?

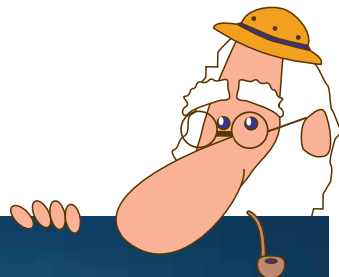
Uno de los aleros del cerro con unas de las pinturas más bonitas y mejor conservadas, se llama “Alero Ambrosetti”. Juan Bautista Ambrosetti fue un arqueólogo que investigó en esta región entre fines del siglo XIX y principios del XX. Realizó excavaciones en la Estancia Pampa Grande y describió la cueva de Carahuasi, publicó artículos sobre arqueología y arte rupestre de la provincia de Salta. Fue un pionero de la arqueología argentina y sus trabajos aún hoy son tenidos en cuenta por los investigadores. En su homenaje este alero lleva su nombre.

25 ¿Para qué se usaban estos aleros?

Lo más evidente es que estos aleros fueron utilizados como soportes rocosos para la ejecución de pinturas y grabados rupestres. A medida que avancen las investigaciones arqueológicas se sabrá más sobre las actividades que se realizaban en estos lugares.

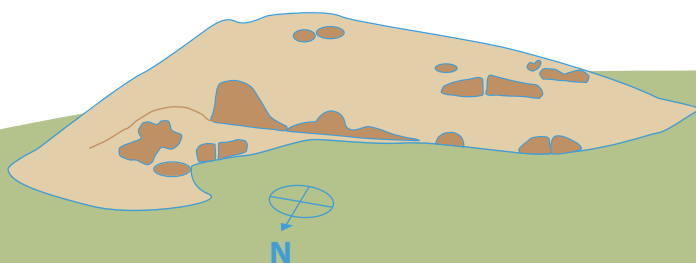


Detalle de pinturas de un alero del Cerro Cuevas Pintadas

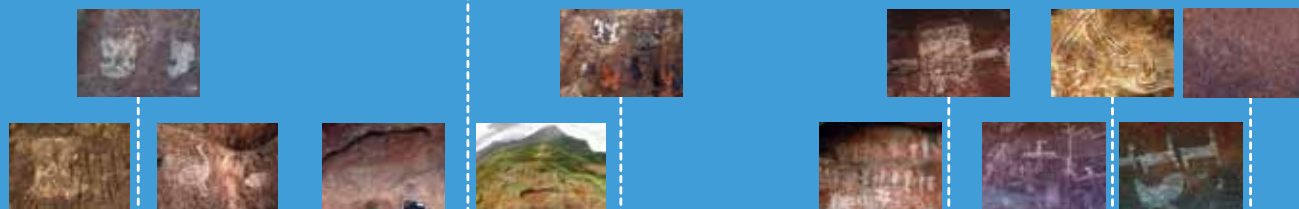
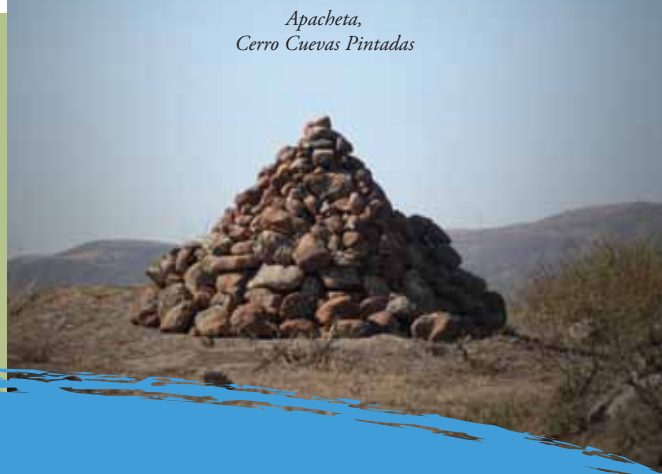


¿Solo hay arte rupestre?

No, hay otros vestigios arqueológicos que dan cuenta de la utilización del cerro. Se encuentran trozos de vasijas de cerámica, que se llaman tiosos, instrumentos de piedra y restos de construcciones. En la cumbre, una apacheta señala la importancia del lugar.



Vista general de los distintos aleros del Cerro Cuevas Pintadas



26 ¿Qué nos muestra el arte rupestre del Cerro Cuevas Pintadas?

El arte rupestre de este sitio muestra una variedad notable de animales (felinos, zorros, tarucas, cóndores, suris y camélidos). También están las figuras abstractas, que son aquellas que no conocemos su significado, como los círculos y las líneas.



Figuras abstractas, Cerro Cuevas Pintadas



Los camélidos se presentan agrupados, en hilera, guiados por una figura humana o simplemente solos. Entre las figuras más destacadas están los hombres-escudo en rojo, blanco y negro. Algunos llevan adornos en la cabeza y armas en sus manos. Muchas de estas figuras conforman escenas que representan enfrentamientos armados. También se observan figuras humanas, sin escudos pero con indicación de vestimentas, en diversas actitudes. Algunas pinturas son de formas y colores tan nítidos que resulta difícil pensar que fueron pintadas hace más de 500 años.

*Camélidos alineados,
Cerro Cuevas Pintadas*



Escena compuesta por hombres-escudo y dos figuras humanas que se enfrentan con armas, Cerro Cuevas Pintadas

¿Existen más sitios arqueológicos con arte rupestre en Las Juntas?



Sí, pero no se visitan porque no están abiertos al público. Los más importantes son la cueva de Carahuasi, Las Planchadas y la Cuesta del Lajar.

27 ¿Cómo es la cueva de Carahuasi?

En realidad no es una cueva, es un pequeño reparo en la roca de unos 1,40 m de alto máximo. Está muy destruida y hoy son visibles grandes desprendimientos en las paredes pintadas. Se destacan las figuras de hombres-escudo, hombres con camiseta andina (*uncu*) y llamas en rojo, amarillo y blanco que contrastan vivamente con el color oscuro de la roca.



Detalle de las pinturas de la cueva de Carahuasi



Arroyo de Carahuasi y paisaje de los alrededores de la cueva

28 ¿Cómo es Las Planchadas?

Es un alero de gran tamaño (37 m de extensión) donde se destacan grandes figuras de lagartos en color blanco. Si bien, la mayoría de las pinturas son de momentos prehispánicos, sorprende ver la imagen de un caballo con su jinete que habla del encuentro de los pueblos originarios con los conquistadores que llegaron a principios del siglo XVI.

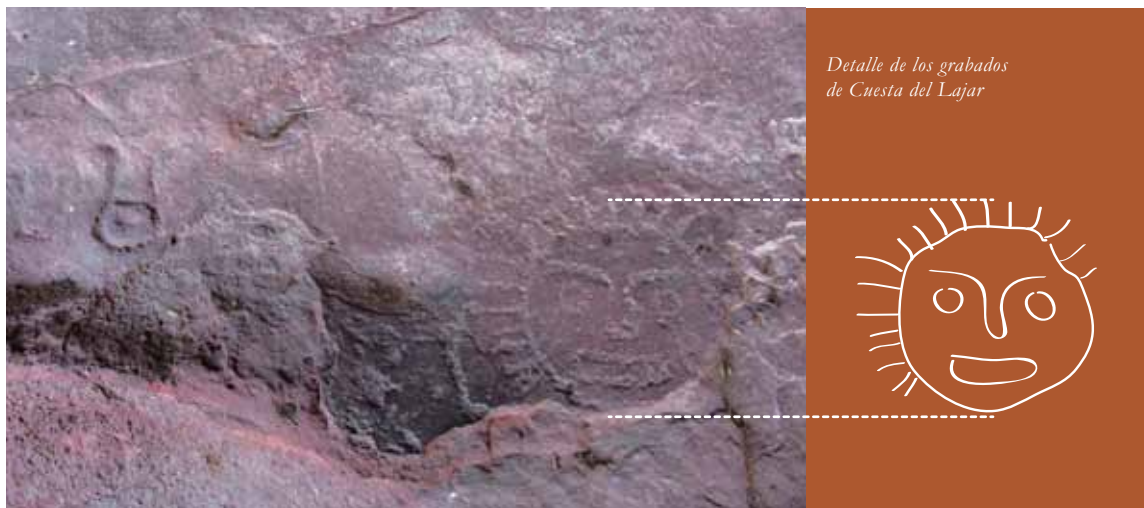
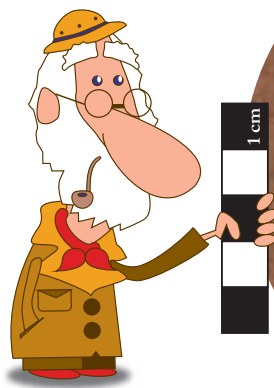


Detalles de las pinturas de Las Planchadas

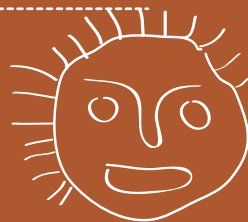
29 Cuesta del Lajar

Los aleros de la Cuesta del Lajar están ubicados en el camino que une Guachipas con Las Juntas. Fueron estudiados por el arqueólogo Francisco de Aparicio en el siglo XX. Hay pinturas como en los otros sitios pero también hay figuras grabadas sobre la roca. Este hecho resulta interesante porque, de acuerdo al tipo de figuras, los grabados serían más antiguos que las pinturas.

¿Podría ser un yaguareté?



Detalle de los grabados de Cuesta del Lajar



Las pinturas son de color negro, blanco y rosado. Hay representaciones abstractas y figuras humanas así como de camélidos, de suris y de felinos. Entre los grabados sobresale la figura de un rostro con rasgos solares.

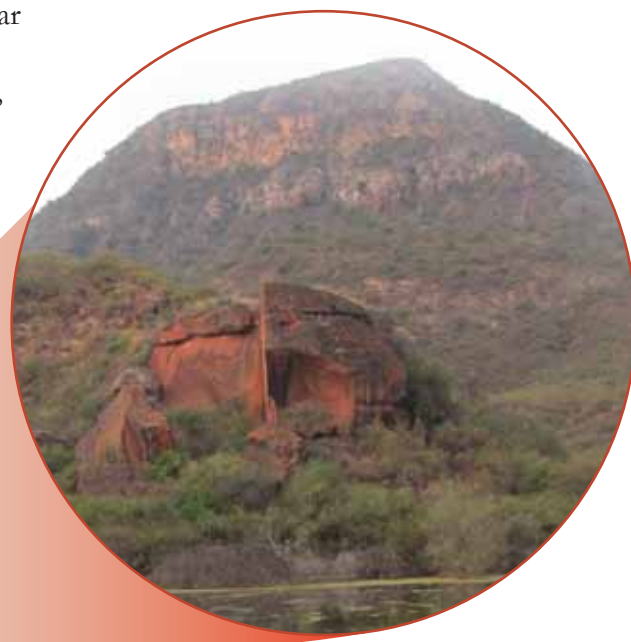
Arte y ritual

30 ¿Cómo se llega a la quebrada de Ablomé?

Para llegar a la quebrada de Ablomé hay que recorrer un largo camino: atravesar Coronel Moldes y llegar al sector norte del embalse Gral. Belgrano, para luego cruzarlo de Norte a Sur. Tras una media hora de navegación se accede al lugar, siempre en compañía de un guía. El embalse, construido en 1972, es un inmenso espejo de agua alimentado por numerosos ríos como el Arenales y sus afluentes, por el Norte y el Guachipas y sus tributarios, por el Sur. Es imposible imaginar cuantos aleros con pinturas, así como también otras manifestaciones culturales de los antiguos pobladores, quedaron bajo el agua luego de la inundación de ese gran territorio.



Vista general del embalse y del Cerro El Fuerte, donde se inicia la quebrada de Ablomé



Vista general del sitio Ablomé 1

31 ¿Qué podemos ver en los sitios arqueológicos de la quebrada de Ablomé?

A orillas del Embalse Gral. Belgrano se encuentra el sitio Ablomé 1. Lamentablemente sus pinturas se encuentran muy desvaídas por la acción del sol, ya que sus paredones no tienen ningún tipo de reparo. Una de las figuras más grandes es un animal, que podría ser un felino pero tiene la cola demasiado larga y enroscada. A veces sucede que los arqueólogos no están seguros de la especie que se encuentra representada, otras veces sí como en el caso de los camélidos o del suri con sus alas desplegadas.

Además, aún pueden verse pequeñas figuras muy nítidas en la parte inferior del reparo de la roca. Por ejemplo, se observan hileras de figuras humanas con trajes triangulares de color negro y blanco, y tobilleras blancas.



Suri con las alas desplegadas, Ablomé 1



Figuras humanas con trajes triangulares y tobilleras, Ablomé 1



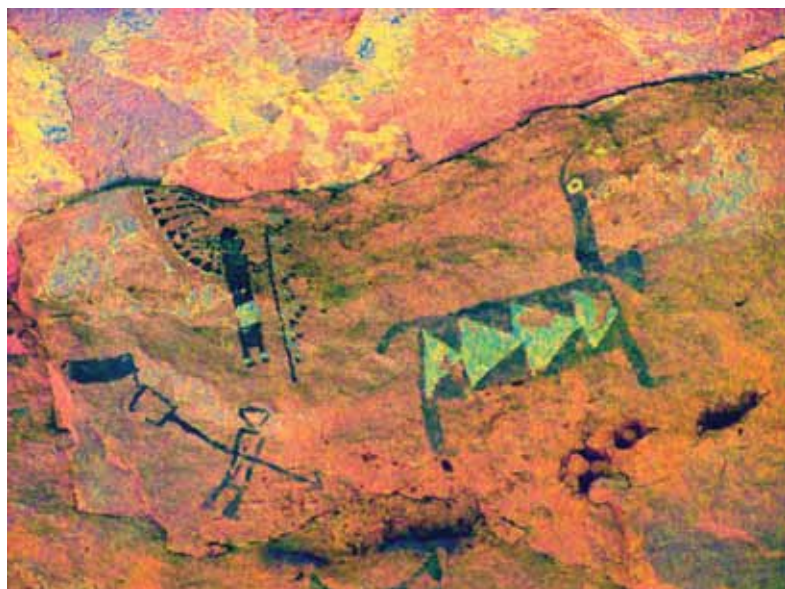
Camélido, Ablomé 1

32 ¿Hay otros sitios arqueológicos en la quebrada de Ablomé?

Sí, a pocos metros de Ablomé 1 se encuentra una serie de 60 oquedades, también llamadas morteros, excavados sobre una roca expuesta. Algunos estudiosos creen que este tipo de conjuntos tuvieron un significado ritual de adoración al agua y a las estrellas. En la región hay sitios con sepulturas, de actividades agrícolas y de molienda, paraderos de caza, lugares habitacionales y ceremoniales. También hay otros sitios con arte rupestre, entre ellos el más impresionante es La Bodega 2.



Vista general del conjunto de oquedades, Ablomé 2



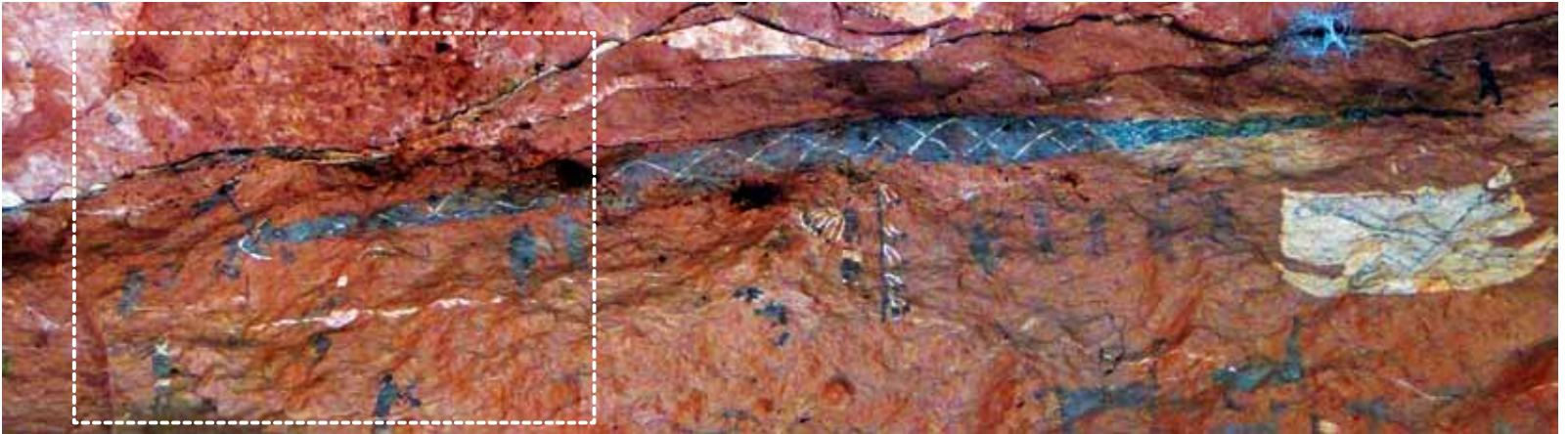
*Figuras humanas y camélido, La Bodega 2
(Imagen con tratamiento digital)*

33 ¿Por qué es impresionante La Bodega 2?

Porque presenta una escena nunca vista en el arte rupestre del Noroeste argentino que se encuentra a cinco metros de altura: una serpiente rodeada de figuras humanas en diferentes actitudes. Completan el conjunto una multitud de camélidos agrupados y formando caravanas, además de hombres-escudo de variados tamaños y colores.

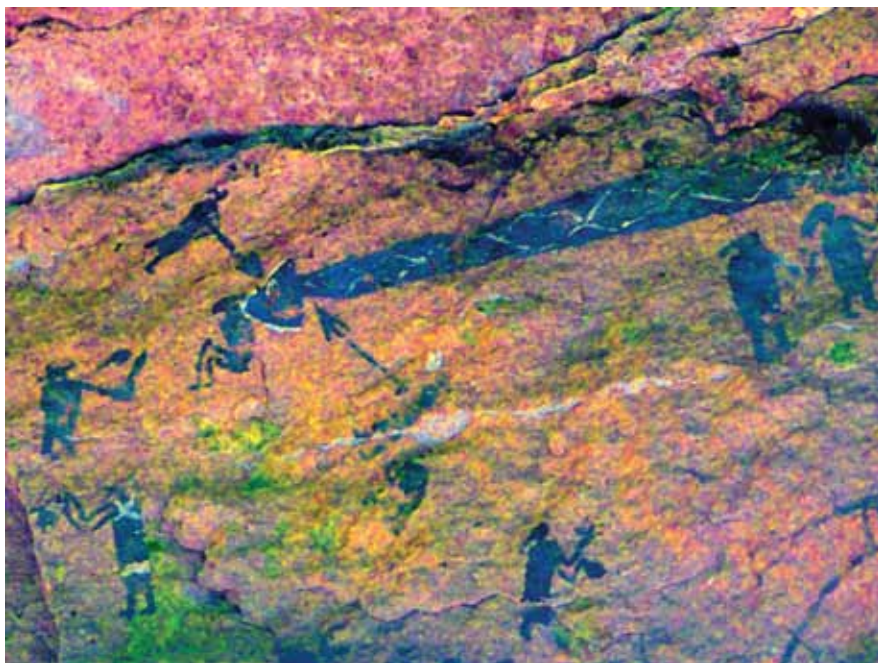
34 ¿Cómo se puede interpretar la escena de la serpiente?

Se trata probablemente de una escena de sacrificio ritual en la cual interviene una inmensa serpiente que aproxima su boca a una figura humana en cuclillas. ¿Con la intención de emponzoñarlo? Dos personajes armados con lanzas apuntan a la cabeza del animal.



*Vista completa de la escena de la serpiente
(Imagen tratada digitalmente)*

*Esta serpiente fue fotografiada debajo del alero de las pinturas
descritas, un día de trabajo de los arqueólogos.
¿Estaría custodiando este lugar tan significativo?*



*Detalle de la figura anterior
(Imagen tratada digitalmente)*



35 ¿La serpiente era un símbolo ritual?

La serpiente guarda una fuerte simbología en el arte andino. Uno de sus múltiples significados remite a la muerte. Son numerosas las urnas funerarias encontradas en esta región que lucen ofidios pintados en su exterior.

36 ¿Cómo se entiende el sacrificio en el antiguo mundo del Noroeste argentino?

El sacrificio no debe ser visto como ejercicio de brutalidad por parte de estos pueblos, sino como un ritual clave para mantener la legitimidad de la clase gobernante, contentar a sus dioses y consolidar su sistema de creencias.

Cerca de la escena de la serpiente, descrita en la página anterior, se observa otra en la cual se ve a varios personajes ricamente ataviados y portando objetos que rodean a una figura humana que yace en el centro. ¿Será este el individuo sacrificado en la escena anterior? (Imagen tratada digitalmente)



Feroces guerreros, sofisticados artistas

37 ¿Quiénes fueron los autores de estas pinturas?

Los pueblos que habitaban el Noroeste argentino a la llegada de los españoles en el siglo XVI fueron denominados genéricamente diaguitas. Los diaguitas incluyen diferentes parcialidades: pulares, quilmes, cafayates, yocaviles, capayanes, guachipas, andalgales, entre otros. Estos grupos habitaron el vasto territorio de Guachipas además de los valles y sierras de sus alrededores (valles de Santa María, Cajón, Tafí, Calchaquí y Quebrada de Cafayate-Las Conchas en las actuales provincias de Salta, Tucumán y Catamarca).

Ellos, además de ser los ejecutores de cientos de sitios con arte rupestre de la región, fueron también los productores de las urnas funerarias conocidas como santamarianas. Algunas de ellas se asemejan a los contornos de las figuras de hombres-escudo representados en Guachipas y presentan muchos diseños decorativos también plasmados en el arte rupestre.

38 ¿Cómo estaban organizados y cuándo vivieron los diaguitas?

Cada grupo o parcialidad diaguita tenía un jefe que gobernaba un territorio, llamado “señorío”. Estos eran independientes de otras parcialidades vecinas pero se aliaban o se enfrentaban entre ellas según las circunstancias. Los restos arqueológicos y las crónicas indican que los pueblos diaguitas habitaron el Noroeste hacia el primer milenio de la era cristiana, resistieron la dominación incaica durante el siglo XV y padecieron la conquista española durante los siglos XVI y XVII.



Urna Santamariana con decoración similar a los diseños internos de los hombres-escudo, Museo de Antropología de Salta

39 ¿Cómo eran su economía y sus artesanías?

Sus poblados contaban con campos de cultivo en los que se desarrollaba una variada agricultura. En los valles templados se cultivaba maíz, poroto, ají y zapallo, y en las zonas más altas, papa y quinoa. Fueron pastores de llamas e intercambiaban sus productos a través de las caravanas. También cazaban y recolectaban frutos silvestres como la algarroba y el cebil.



Estatua de Juan Calchaquí, Cachi



Figuras humanas enfrentadas con lanzas

Fueron hábiles metalúrgicos y elaboraron cestos y recipientes de cerámica. Hilaban y tejían la lana de los camélidos produciendo hermosos textiles. Dominaron el tallado de la piedra con la que confeccionaban puntas para sus flechas y otros objetos de uso cotidiano y ceremonial. Los calchaquíes fueron feroces guerreros, todos recuerdan al célebre Juan Calchaquí que reinó en el poblado de Tolombón y que enfrentó tenazmente a los españoles por la independencia de su pueblo.

Vestidos que marcan la diferencia



Cuentan que...

Uno de los primeros actos del dios Wirakocha al crear el mundo, fue dar trajes a cada nación. No debiera extrañar, entonces, que las crónicas de los conquistadores españoles del siglo XVI destaquen que los diferentes pueblos de los Andes se conocían por sus trajes. Los hombres y mujeres no podían intercambiar sus trajes con los de otros pueblos, so pena de ser castigados.



Hombre-escudo ricamente ataviado, alero Ambrosetti, Cerro Cuevas Pintadas



Representación de Wirakocha en la Puerta del Sol, Timanaku, Bolivia

40 ¿Cómo se representa la vestimenta?

Como nos muestra el arte rupestre de los sitios de esta región, los vestidos se destacan por su variedad de formas pero sobre todo, por su decoración interna. Estos marcaban la identidad y el estatus de la persona dentro de su grupo social.

Sobresalen los hombres-escudo, también llamados escutiformes, por la forma general de la prenda que se asemeja a un escudo.



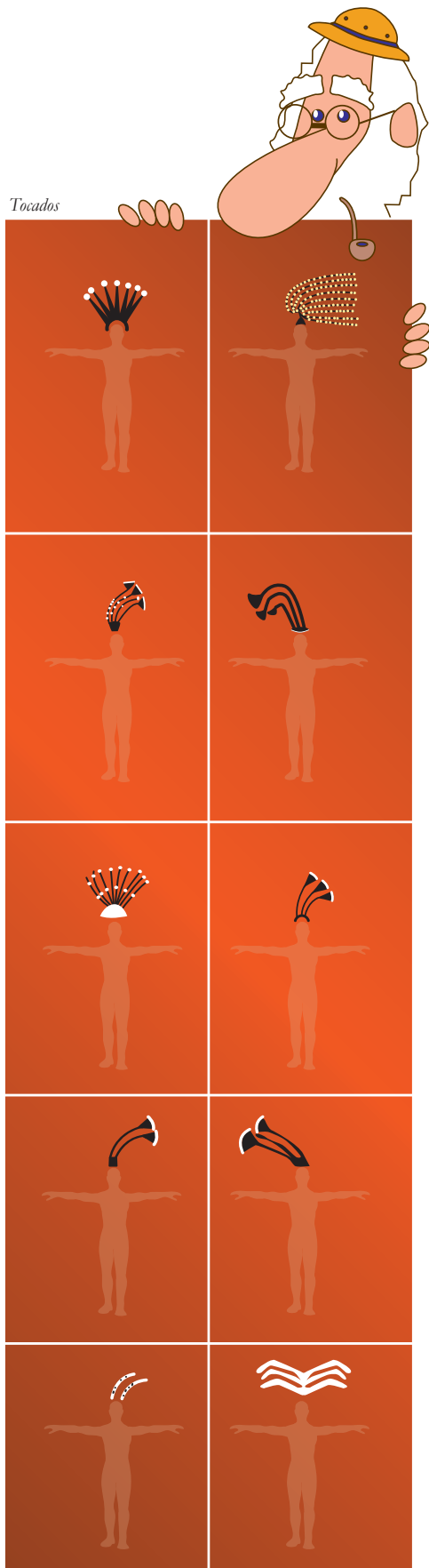
Diferentes decoraciones de los hombres-escudo registradas en las pinturas de Guachipas



Ejemplos de personajes ricamente ataviados, algunos de ellos con tobilleras y tocados de plumas



Además, hay cientos de personajes en las pinturas de Guachipas ataviados con el uncu o camiseta andina que consiste en una tela cuadrangular con una abertura para pasar la cabeza. Sabemos por los hallazgos de las sepulturas, en donde los muertos eran enterrados con sus vestimentas y sus más valiosas pertenencias, que los uncus se confeccionaban principalmente con tejidos de lana de llama. Para los personajes de más alta jerarquía estaba reservada la fibra de vicuña.



Representaciones de uncu, Cuesta del Lajar

El traje y los tocados indicaban la jerarquía del individuo y su pertenencia a un determinado grupo étnico. Existía, por lo tanto, un vínculo muy estrecho entre la ropa y la identidad de la persona. Algunos de los personajes representados llevan armas, por este motivo se cree que son guerreros.



Individuo con tocado de plumas y tobilleras, Cerro Cuevas Pintadas



Individuo con vara emplumada y tocado bicolor, Quebrada de Ablomé (Imagen tratada digitalmente)

41 ¿Los hombres y las mujeres se vestían igual?

La vestimenta difería según el sexo del individuo. Los distintos peinados de las figuras humanas pintadas de la quebrada de Ablomé nos permiten distinguir también entre representaciones femeninas y masculinas.

Los peinados fueron cambiando a lo largo del tiempo pero algunos de los usados en el Noroeste argentino durante los últimos momentos prehispánicos (entre el 1000 y 1536 d. C.) son como los que aquí vemos. Las mujeres llevaban el pelo largo atado y dividido en dos partes, a veces trenzado, los hombres lo llevaban largo atado en una coleta.



Hacha de bronce. Museo del Hombre, INAPL.



Representaciones de hombre y mujer con los peinados típicos, La Bodega 2

42 ¿Cómo se vestían los jefes?

Los jefes (*curacas*) y sacerdotes ostentaban mayor jerarquía y poder, a través de distintos símbolos. En las representaciones aparecen con bastones de mando, hachas de piedra pulida o de metal, tocados, brazaletes, pulseras, perneras, tobilleras. También usaban collares con cuentas, adornos labiales y narigueras; además de llamativas pinturas y tatuajes tanto faciales como corporales.



Faja de lana de camélido. Museo del Hombre, INAPL.

Un imperio que avanza

43 ¿Quiénes eran los Incas?

El Imperio Inca se desarrolló en los Andes Centrales entre los siglos XIV y XVI. Su área nuclear se encontraba en el valle de Cusco, Perú. Este valle era especial porque en él se unían tres paisajes importantes: la sierra, la selva amazónica y la extensa altiplanicie andina, es decir, diferentes ambientes que permitieron el cultivo y el aprovisionamiento de diversos productos usados como alimentos y materias primas.



Machu Picchu, uno de los sitios inca más conocidos mundialmente



Pachacuti Inca. Ilustración de Guamán Poma de Ayala (1615)



Mapa del Tawantinsuyu



Kero, vaso de madera para beber chicha. Museo del Hombre, INAPL

44 ¿Qué quiere decir Tawantinsuyu?

Los Incas se expandieron desde el sur de Colombia hasta Argentina y Chile. Todo este gran territorio se llamaba Tawantinsuyu, que quiere decir “mundo de cuatro partes”: Chinchasuyu, Cuntisuyu, Antisuyu y Collasuyu. Eran grandes constructores y muy buenos administradores. Para asegurar la comunicación y el intercambio entre las diferentes provincias y territorios del imperio construyeron una extensa red de caminos, el Qhapaq Ñan. También construyeron palacios, templos y depósitos.

45 ¿La Argentina formó parte del Tawantisuyu?

Sí, la Argentina formó parte de la provincia del Sur, el Collasuyu, junto con el norte de Chile, el sudoeste de Bolivia y el extremo sur de Perú. En el actual territorio argentino (Jujuy, Salta, Tucumán, Catamarca, La Rioja, San Juan y Mendoza) aún hoy existen restos del Qhapaq Ñan y de otras construcciones asociadas. Por estos caminos circularon las caravanas que vemos en el arte rupestre.



Kallanka Potrero de Payogasta, Provincia de Salta



*Qhapaq Ñan o Sistema Vial Andino, actualmente en uso, Provincia de Jujuy.
Subtramo Santa Ana - Valle Colorado, Sección Quebrada Grande - Las Escaleras*

46 ¿Los Incas llegaron a Guachipas?

En la provincia de Salta existen sitios arqueológicos con numerosas evidencias de su presencia. Solo para nombrar algunos ejemplos: Potrero de Payogasta, el Tambo Las Capillas, Tolombón, y el complejo ceremonial del Volcán Llullaillaco. Actualmente se está investigando si llegaron a la región de Guachipas.

¿Sabías qué...?

En la actualidad hay tramos del antiguo Qhapaq Ñan que todavía están en uso.



El encuentro de dos mundos

47 ¿Quiénes eran los cronistas?

Después de la llegada de los europeos a América, a fines del siglo XV, se conocieron los relatos de los llamados cronistas de Indias. Estos textos se conocen como crónicas, describen el Nuevo Mundo, sus paisajes, su fauna y también a los habitantes de estas tierras a los que se llamó indios. El primer cronista fue Cristóbal Colón, quien en sus cartas contó los acontecimientos del descubrimiento de América y su encuentro con los pobladores de las Antillas.



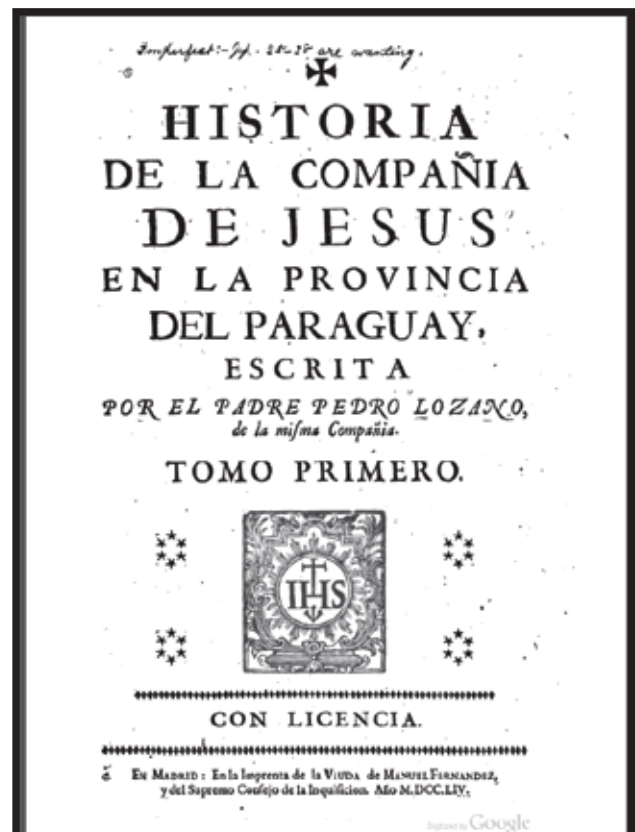
Cristóbal Colón



Además de los conquistadores, con el tiempo fueron llegando diferentes órdenes religiosas con el objetivo de evangelizar a los pueblos americanos. La orden de la Compañía de Jesús, los Jesuitas, se destaca por la cantidad de documentos que ha producido.

48 ¿Qué escribían los Jesuitas?

Los Padres Provinciales enviaban al Padre General de la Compañía de Jesús correspondencias periódicas llamadas Cartas Anuas. Además, recopilaron gramáticas y diccionarios de lenguas indígenas. Todos estos documentos contienen descripciones detalladas de costumbres y creencias que para los historiadores y los arqueólogos son muy valiosas.



Portada de una de las obras de los padres jesuitas

49 ¿Qué nos cuentan las crónicas?

Nos cuentan que los habitantes de estas tierras se llamaban Guachipas y formaban parte de la gran nación Diaguita, que compartían una lengua, el Cacán o *Kakán*. Llevaban el cabello largo y para ocasiones especiales, como guerra o fiestas religiosas, se adornaban con plumas de muchos colores y se pintaban el cuerpo. Eran grandes guerreros y resistieron ferozmente a los incas y a los españoles.



Ilustración de Guaman Poma donde se observa un personaje con la vara emplumada protegiendo los campos de cultivo



Representación de un personaje con vara emplumada, La Bodega 2

Estos pueblos adoraban al sol y a los cerros y veneraban a sus antepasados. Los hechiceros o chamanes usaban una vara emplumada para ahuyentar a los malos espíritus de las cosechas. Los lugares destinados al culto recibían el nombre de *zupca* en cacán, que significaba “lugar de sacrificios”, y estaban llenos de las varas emplumadas. Muchas de estas descripciones nos ayudan a interpretar los diferentes vestigios arqueológicos y, en algunos casos, el arte rupestre.



Explanada en la cima del Cerro Cuevas Pintadas, posiblemente utilizada con fines rituales

Un tesoro para conservar

50 ¿A quién pertenecen estas pinturas?

Estas pinturas forman parte del patrimonio cultural no solo de Salta sino de todos los argentinos. Contribuyen a comprender la prehistoria de nuestro país porque son el testimonio más visible de quienes vivieron en esta región en el pasado. Todos los argentinos somos los herederos de este patrimonio y es nuestra tarea conservarlo. Los vestigios arqueológicos que nos quedan son nuestra última oportunidad de comprender los modos de vida del pasado en esta región.

51 ¿Cómo podemos ayudar a conservarlo?

Cuando visitamos un sitio arqueológico debemos respetar las indicaciones de los guías, caminando por los senderos. Las pinturas son muy frágiles, por eso no se las debe tocar. Otra manera de colaborar es cuidar que todo permanezca intacto y mantener limpio el lugar.



Antes del daño, agosto 2008



Después del daño, septiembre 2008

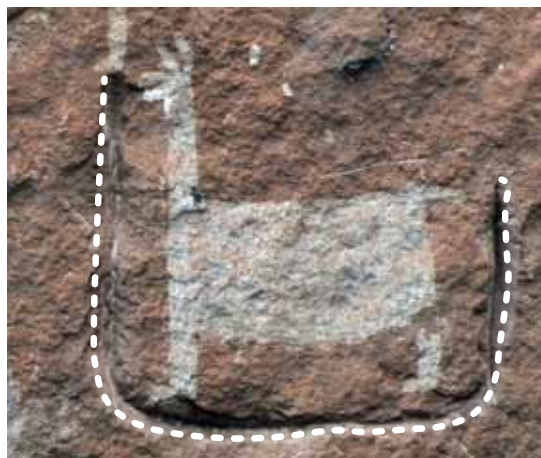


◀ Con las técnicas modernas de fotografía no es necesario resaltar las figuras con tiza

Los grafitis impiden apreciar los detalles de las pinturas ▶



Estas representaciones fueron dañadas con la intención de extraerlas y llevarlas como recuerdo



¿Existen leyes que protejan los sitios arqueológicos?

La Ley Provincial N° 6649 y la Ley Nacional N° 25743 protegen el patrimonio arqueológico y paleontológico. Por esta razón, acciones como dañar un sitio arqueológico, llevarse material “de recuerdo” o hacer grafitis sobre el arte rupestre constituyen delitos.

¿Cómo termina la historia?

52 ¿Qué sucedió con aquellos antiguos pobladores?

En nuestro país aún viven descendientes de los pueblos originarios que habitaban nuestro territorio en el pasado. En la provincia de Salta, entre otras comunidades, se encuentra registrada la comunidad diaguita-calchaquí. Ellos viven como cualquier persona del siglo XXI pero reivindicando sus conocimientos y tradiciones ancestrales.

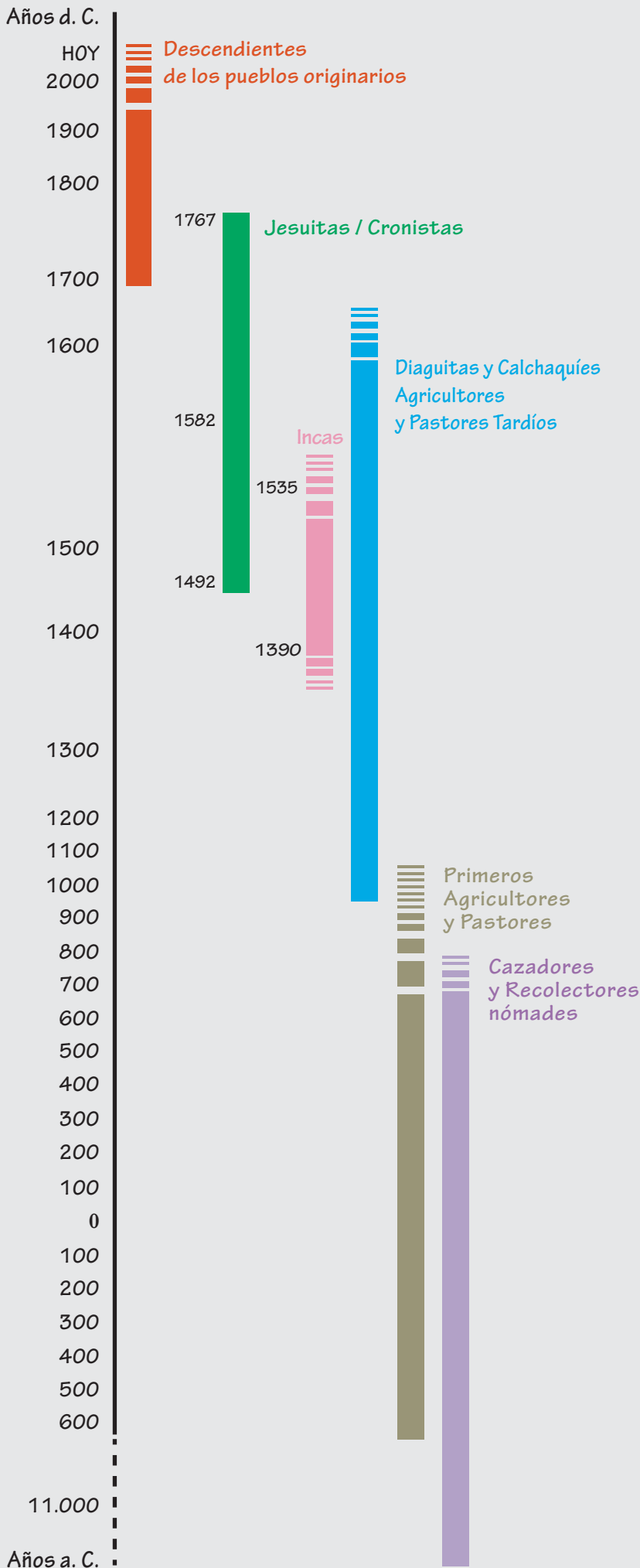
*Instrumentos musicales de origen andino
utilizados actualmente en fiestas tradicionales.
Museo del Hombre, IN.APL*



53 ¿Cuáles son los derechos de sus descendientes?

La Constitución Nacional (Art. 75, Inc. 17) reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantiza el respeto a su identidad, el derecho a una educación bilingüe e intercultural, y reconoce la personería jurídica de sus comunidades. También la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan y regula la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano.

El Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) fue creado con el principal propósito de asegurar el ejercicio de la plena ciudadanía a los integrantes de los pueblos indígenas, garantizando el cumplimiento de sus derechos constitucionales.



Glosario

a. C. / d. C.: abreviaturas para antes de Cristo y después de Cristo. Se emplean para referirse a los años y siglos en referencia a la era cristiana, que comienza con el año convencional del nacimiento de Jesucristo (año 0).

ALERO: concavidad en una pared rocosa formada por procesos naturales. También suele denominarse abrigo ya que ofrece al hombre y a los animales un reparo a las inclemencias.

APACHETA: montículo de piedras. Suelen estar a la vera de los caminos y se relacionan con prácticas rituales del hombre andino.

CARAVANA: grupo de animales herbívoros que se desplazan formando fila. En Guachipas se representó a las llamas con carga sobre el lomo y, en ocasiones, guiados por un individuo.

GRAFITI: Escrito o dibujo moderno pintado o rayado que, en el caso de Guachipas, daña el arte rupestre.

PIGMENTO: sustancia colorante que se usa para pintar. Se encuentra presente en algunos minerales (por ejemplo óxidos de hierro). También se conocen pigmentos vegetales utilizados en el arte rupestre.

SURI: Ave corredora americana muy veloz que habita las grandes llanuras. También llamada ñandú.

TAMBO: Centro de acopio asociado al camino incaico.

TOCADO: Adorno de la cabeza. En Guachipas los más frecuentes son las emplumaduras.

URNA: Gran vasija de cerámica que en el caso del Noroeste argentino fue utilizada como recipiente para contener los restos de los niños difuntos.



Bibliografía para consultar

de Hoyos, M.

1998 Diaguitas, Colección Gente Americana. Buenos Aires, AZ Editora.

Fiore, D.

2008 ¿Querés saber qué es la Arqueología?, Colección ¿Querés saber? Buenos Aires, Eudeba.

Palermo, M. A. y R. Boixados

2008 La conquista de América. Buenos Aires, AZ Editora.

Palermo, M. A. y R. Boixados,

2010 Los Diaguitas. La otra historia. Los Pueblos Originarios. Buenos Aires, AZ Editora.

Podestá, M. M., D. Rolandi y M. Sánchez Proaño

2005 Arte rupestre de Argentina indígena. Noroeste. Buenos Aires, GAC, Academia Nacional de la Historia.

Rolandi, D. S. y M. P. Falchi

2013 Arte rupestre en Guachipas, Policromías de alto valor estético. Patrimonio Argentino, Ruinas y yacimientos arqueológicos Tomo 13, pp. 48-57. Arq. Diario de Arquitectura Clarín - CICOP.

Tarragó, M. N. (Ed.)

2000 En Nueva Historia Argentina. Los pueblos originarios y la Conquista. Buenos Aires: Sudamericana.

Vilá, B. y R. Oliva

2013 ¿Querés saber qué son los camélidos?, Colección ¿Querés saber? Buenos Aires, Eudeba.

Indice

Pag. 2 ¡Pero antes de contar esa historia tendremos que presentar a los arqueólogos!

Pag. 3 Hablemos de arte...

Pag. 5 El encuentro de los arqueólogos y el arte rupestre

Pag. 7 ¡Llegamos a Guachipas!

Pag. 10 ¿Cómo es el Cerro Cuevas Pintadas?

Pag. 13 ¿Existen más sitios arqueológicos con arte rupestre en Las Juntas?

Pag. 14 Arte y ritual

Pag. 17 Feroces guerreros, sofisticados artistas

Pag. 18 Vestidos que marcan la diferencia

Pag. 22 Un imperio que avanza

Pag. 24 El encuentro de dos mundos

Pag. 26 Un tesoro para conservar

Pag. 27 ¿Cómo termina la historia?

Pag. 29 Glosario

Reconocimientos

Este libro no solo es fruto de nuestro esfuerzo, que implicó varias semanas de tareas de campo y largos meses de trabajo frente a la computadora, sino que también recoge los aportes de muchas personas e instituciones que colaboraron en la gestación de esta obra. La documentación en el campo contó en sus inicios con los aportes de Luis Santillán y Miguel Xamena y posteriormente de Mario Sánchez Proaño, Betina Sánchez, David Guzmán, Irene Meninato y Anabella Vasini. Funcionarios, autoridades e instituciones apoyaron nuestra tarea en diversos momentos. El Museo de Antropología de la Provincia de Salta, cuya Directora Mirta Santoni es parte de nuestro equipo de investigación, brindó todo tipo de asistencia al proyecto. Mario Lazarovich, Diego Ashur, María Inés Diez, Sonia Escudero y Guadalupe Cernusco apoyaron permanentemente nuestro trabajo en la provincia. La Policía Lacustre de Salta colaboró eficazmente con los traslados a la quebrada de Ablomé. Varias personas ayudaron al ofrecernos hospedaje, traslados y apoyo logístico de todo tipo. Nuestro reconocimiento más sentido a Raúl Mahr y a Mario y Luis Arias de la Fundación Negra Adet de Coronel Moldes. Diana Costa Ríos y Luis Diez nos albergaron en sus hogares y el personal de la Estancia Pampa Grande nos recibió generosamente durante nuestra visita. Nuestras compañeras del INAPL, Leticia Raffaele, Mariana Sacchi, M. José Fernández, Julieta Cardinal, Mercedes Maison y Gimena Conforti colaboraron con las ilustraciones. Nuestro especial agradecimiento a la Asociación de Amigos del Instituto Nacional de Antropología por su constante apoyo a nuestras investigaciones.

Un agradecimiento final, pero no menos importante, lo dirigimos a todos los habitantes de Las Juntas quienes nos acompañaron en nuestras visitas a los sitios y nos brindaron toda clase de información. Desde la Sra. Victoria Quiroz, la custodia de Pirguas del Sol, quien nos acompañó hace más de quince años durante el relevamiento del alero Ambrosetti hasta la Directora y maestros de la Escuela N° 4405 “Ex-Combatientes de Malvinas”, Doña Edith y Don Eudoro quienes nos asistieron recientemente. Este libro está dirigido a todos ellos y especialmente a los niños de Las Juntas, Pampa Grande, Guachipas, La Viña, Coronel Moldes y otras localidades salteñas para que, tras el ejemplo de Doña Victoria, se conviertan en los futuros custodios de las pinturas de Guachipas.





Texto

María Pía Falchi
María Mercedes Podestá

Investigación

Diana Rolandi
María Mercedes Podestá
Anahí Re
María Pía Falchi
Guadalupe Romero
Mirta Santoni

Diseño

Marcelo Adrián Torres

Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL)
Dirección Nacional de Patrimonio y Museos
Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación

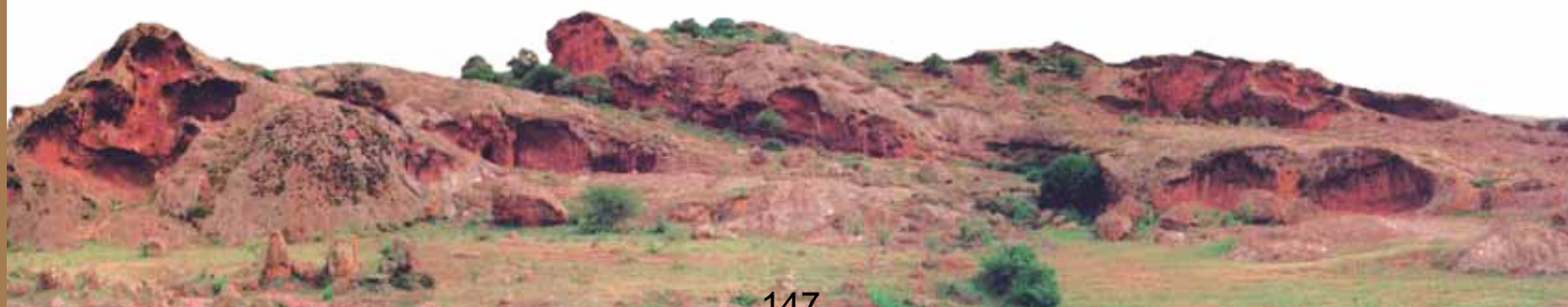
INAPL
3 de Febrero 1370 (C1426BJN)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
[http: www.inapl.gob.ar](http://www.inapl.gob.ar)

Este libro fue realizado gracias al aporte del Programa Participativo UNESCO



LOS COLORES DE LA PREHISTORIA *Guachipas*

La prehistoria tenía, y tiene todavía, colores.
El paisaje, los vestidos, las plumas, la cerámica, el arte rupestre,
todo tenía colores.
En este libro aprenderemos a mirar esos colores y a contar
una historia a través de los ojos de la Arqueología.
Los autores somos arqueólogos que queríamos escribir un libro
para gente curiosa.
Nuestra historia transcurre hace muchos años en un lugar
llamado Guachipas...



ENTREVISTA AL DR. ALBERTO REX GONZÁLEZ

Sebastián Matera*
 Florencia Weber**
 Rosa María Di Donato***
 Soledad López****
 Daniel Magnífico*****
 Romina Spano*****

INTRODUCCIÓN

Como estudiantes avanzados de la carrera Arqueología (Ciencias Antropológicas con orientación en Arqueología en la Universidad de Buenos Aires) sentíamos la necesidad de contar con una obra integradora que refleje algunos de los aspectos principales del desarrollo reciente de la Arqueología en Argentina.

En este momento presentamos un fragmento de una entrevista realizada al Dr. Alberto Rex González, que forma parte de un proyecto denominado "*Charlas, un encuentro con la arqueología argentina*".

El proyecto tiene por objetivo acercar a los nuevos ingresantes a la carrera y al público en general aspectos de las vidas e ideas de algunos de los arqueólogos más notables del país. Asimismo, generar un documento que guarde en la memoria un momento del desarrollo arqueológico argentino.

Está constituido principalmente por entrevistas, las cuales fueron grabadas y filmadas. En estos encuentros se repasan

puntos tales como sus primeros pasos, sus puntos de interés, las perspectivas teóricas, su visión del presente y el futuro de la arqueología argentina.

La obra incluye entrevistas a Alberto Rex González, Myriam Tarragó, Gustavo Politis, José Pérez Gollán, Luis Borrero, Luis Orquera, Ana María Lorandi y Carlos Aschero.

La mayoría de las entrevistas fueron realizadas en el Museo Etnográfico de Buenos Aires, institución que nos brindó su apoyo, y otras en los domicilios particulares de los entrevistados, entre los años 2003 y 2005. Llevarlas a cabo fue un gran gusto y un gran honor para nosotros, ya que a la vez que fueron cordiales charlas, fueron también verdaderas clases magistrales en las que repasamos no sólo la historia de la arqueología en la Argentina sino sus vidas, sus sueños, sus proyectos y cómo los llevaron a cabo.

El trabajo se encuentra en este momento en sus últimas etapas de producción, y pronto tendrá divulgación en formato de libro cuyos autores son Sebastián Matera, Florencia Weber y María Rosa Di Donato.

* Facultad de Filosofía y Letras (FFyL). Universidad de Buenos Aires (UBA) - sebamatera@yahoo.com.ar

** FFyL. UBA - floweb@hotmail.com

*** FFyL. UBA - valeria@dacas.com.ar

**** FFyL. UBA - sole26ar@hotmail.com

***** FFyL. UBA - indianajones@argentina.com

***** FFyL. UBA - romina.spano@gmail.com

Para una mayor ilustración y una mejor comprensión de los temas tratados, incluimos en el libro una reseña sobre la historia de la arqueología en la Argentina y un breve repaso por las distintas corrientes teóricas de esta apasionante disciplina. También serán de ayuda al lector la inclusión de mapas con algunos de los sitios arqueológicos más importantes del país.

Aunque creemos que la obra será de interés para los ingresantes a las carreras de Arqueología y Antropología, también esperamos que sea del interés del público en general, quien a menudo se muestra interesado en esta ciencia, por los sitios arqueológicos en Argentina y los trabajos que se realizan.

El trabajo no podría haberse realizado sin el apoyo del director del Museo Etnográfico, José Pérez Gollán y el personal no docente del mismo, especialmente Fernando Veneroso. Vaya además nuestro mayor agradecimiento para todos los entrevistados, que desde el primer momento nos apoyaron en este proyecto.

FRAGMENTO DE LA ENTREVISTA A ALBERTO REX GONZÁLEZ

Tuvimos el gusto encontrarnos con Alberto Rex González en la calidez de su casa en Buenos Aires. Fue un encuentro cálido y muy cordial, en el que se tocaron diversos temas. Entre ellos, sus inicios en la carrera, las primeras campañas, los temas que más le interesaron y el desarrollo de su evolución teórica. También se tocaron aspectos como el sistema de inserción profesional de los estudiantes y de los recién recibidos de la carrera en la Argentina y, al igual que el resto de los entrevistados, nos contó sobre las satisfacciones y frustraciones que vivió con la arqueología. Al finalizar, nos dejó también un mensaje para los jóvenes que comienzan la carrera.

Entrevistadores (E) - Hablando de las campañas y de los trabajos de campo, ¿qué diferencias

encuentra entre esas primeras campañas de su carrera y las últimas?

*Alberto Rex González (ARG) - Es una diferencia fundamental: yo hasta ahí procedía de acuerdo simplemente a lo que había leído, tanto en los libros de arqueología nacional, como en los libros extranjeros en general, pero carecía totalmente de práctica arqueológica de campaña... En aquella época, en esa primera época que yo empiezo... estoy hablando de los años '30 y '40, la técnica que se utilizaba acá en el país... o mejor dicho: no había técnica arqueológica de ninguna especie. Era la época del anticuarismo, de acuerdo con las clasificaciones más comunes: es decir, el arqueólogo salía al campo -y yo eso se lo he oído decir a arqueólogos prominentes de la generación que me precedió- y los que cavaban eran los peones, a pura pala y pico, con algún cuchillo, en algunos casos. No había una técnica definida, una técnica propiamente arqueológica depurada como vino después, o como se practicaba ya en otros lugares, en los Estados Unidos. Entonces yo procedía más o menos en la misma forma: era un autodidacta en lo que se refiere a técnicas de campaña. Probablemente las fui mejorando poco a poco cuando me di cuenta, pero, por ejemplo, el incorporar instrumentos tan absolutamente imprescindibles como es la escobilla y el palustre o, como se lo quiera llamar, el cucharín (o *trowel* en inglés), que son instrumentos básicos, y que yo me he referido alguna vez en algún escrito, que tienen la importancia que tienen la pinza kocher y el bisturí en cirugía. Antes de incorporar estos instrumentos, la cirugía tenía un instrumental miserable, o no tenía casi. Entonces la incorporación significó una cosa revolucionaria. En Arqueología lo mismo: ¿cómo se puede limpiar el piso de una habitación, que no sea con cucharín y escobilla? Es imposible.*

A veces algunos de los investigadores llevaban pinceles, pero en realidad el instrumento básico y fundamental e

imprescindible es la escobilla. Entonces todas esas prácticas, respondiendo a la pregunta, de esa época, eran totalmente deficientes. Y yo sabía además... la estratigrafía casi no se cuidaba o se hacía muy mal, pero yo sabía que en los Estados Unidos la técnica estaba muchísimo más desarrollada. Sabía ya, en la Historia, que... desde 1910 aproximadamente, Nelson, en el suroeste de los Estados Unidos, había hecho prácticas de estratigrafía, obteniendo muy buenos resultados. Y sé que se excavaban las casas pozo con un cuidado extraordinario, empleando una técnica realmente arqueológica. Entonces mis primeros trabajos, en la excavación del Paraná-Pavón, tenían que tener grandes deficiencias, pero, pese a todo, y simplemente con pinceles, logramos individualizar algunas estructuras de interés: por ejemplo los sacos de cuero que contuvieron restos... sabemos que había algunos indígenas que vivían en las islas, que durante el verano salían a territorio de tierra firme, en lo que es hoy la provincia de Buenos Aires, y si algún pariente moría lo descarnaban, y los huesos los ponían en una bolsa de cuero y la llevaban con ellos. Bueno, en la excavación del montículo del Paraná-Pavón, logramos individualizar uno de esos paquetes funerarios que todavía se conservaba como si estuviera dentro de la bolsa de cuero que había desaparecido como material perecible, pero los huesos estaban en una posición que no dejaban lugar a dudas de que esos fueron parte de un saco, una bolsa que se llevaba... Para excavar eso debí haber utilizado pinceles, o algo por el estilo; pero de cualquier manera comprendía que mi técnica era deficiente, que necesitaba llegar a perfeccionarla; en una palabra, hacerla más profesional, porque eso seguía siendo, un poco, la obra de un aficionado. Lo mismo sucedió con algunas excavaciones que hice en esa misma época en Córdoba, en el abrigo de Ongamira, con el Ing. Montes, que después fue mi suegro. Excavamos, pero excavamos de una manera, todavía, muy rudimentaria y elemental: faltaba el afinamiento de las técnicas propiamente arqueológicas. Creo que esto en

parte también se debía a una situación de tipo teórico: como toda la interpretación de lo que se encontraba se hacía, pura y exclusivamente, en base a los relatos de las crónicas históricas, y todo se atribuía a los pueblos que encontró la conquista, no se sentía la necesidad de emplear métodos arqueológicos, estrictamente pertenecientes a la Arqueología y a sus técnicas. Y este fenómeno del anticuarismo, en el que lo importante era la pieza, no cómo se obtenía, sino la pieza arqueológica en sí, era un *handicap* muy grande para un buen trabajo de investigación realmente importante.

(E) - *En cuanto a temas y problemáticas arqueológicas concretas, ¿cuáles fueron los temas que más le interesaron a lo largo de su práctica profesional?*

(ARG) - Lo que me interesó siempre era llenar los claros que notaba que existían en nuestra arqueología. Es esto que he remarcado anteriormente, que estábamos todavía en la época del anticuarismo, en que el investigador le daba importancia a la pieza, y no a la excavación, entonces este era un salto metodológico básico: había que cambiar las cosas de interpretar a través de las crónicas. No era posible interpretar con las crónicas los restos arqueológicos, de los cuales un caso bien típico es el libro de Márquez Miranda de 1948 "Los Diaguitas". Ahí se pone todo el material que provenía de La Rioja y Catamarca, todo se lo coloca y se lo llama "diaguita", es decir, el pueblo que encontró la conquista, los cacanos: todo se interpretaba con las crónicas, no había trabajo sistemático en distintos sitios que nos diesen un orden de secuencia, es decir, cómo las culturas fueron transcurriendo en el tiempo; no había profundidad histórica ni relativa, ni absoluta. Todo era interpretado como perteneciente a los diaguitas.

Entonces toda esa secuencia y... el proceso evolutivo, también, porque es una evolución dentro del área local del Noroeste Argentino (NOA), requería ser investigada y requería ser

formulada como algo distinto a la práctica habitual de llamarle a todo, es decir, mezclar todos los restos y darles un solo nombre, un solo contenido y un solo autor en el tiempo: los diágitas. Esta es la cosa básica sobre la que empecé a trabajar cuando volví de Estados Unidos: determinar precisamente la secuencia y la cronología, el introducir una cronología absoluta, que hasta entonces no se había podido realizar porque era muy difícil –los métodos son, en general bastante complejos–, se acudía a diversas formulaciones. Por ejemplo el caso de Creta: la cronología absoluta se hacía por la relación que existía entre restos cretenses asociados a restos egipcios, que tenían cronología absoluta de acuerdo con la cronología egipcia, que ya estaba hecha. Pero aquí en el NOA, y en América del Sur no teníamos, así que la gran solución para este problema de la cronología absoluta la dio el C14¹, que yo tuve la suerte de estar en los Estados Unidos cuando se hacen las primeras experiencias; entonces puedo leer y puedo empaparme del problema, y traer después la inquietud a nuestro medio. Y tratar de, que después lo hice, durante mucho tiempo, con un gran esfuerzo... de que tuviéramos un laboratorio en el país, porque eso nos solucionaba el problema de la cronología absoluta, que de otra manera era muy difícil de realizar.

Entonces, nos encontramos con que, por ejemplo, en el caso de la Gruta de Intihuasi, los restos de las culturas cazadoras-recolectoras, que forman la mayor cantidad de los sedimentos, en una cronología relativa perfectamente determinable por la estratigrafía del interior de la gruta, todos los restos se atribuían a las culturas últimas que encontró el conquistador español en San Luis y en las Sierras Centrales. Eso está perfectamente claro si uno lee los resúmenes. Por ejemplo el resumen que hizo Vignati de la cultura de San Luis, que se publicó en el primer tomo de la Historia de la Nación Argentina, dedicado exclusivamente a Arqueología: todo se atribuía

a los pueblos que encuentra la Conquista asentados en esos lugares. Pero cuando hacemos C14, nos encontramos que tienen... 8.000 años AP², que de acuerdo con las últimas correcciones pueden ser 9.000 años AP. Sin embargo, la interpretación que se le daba era que eran los de los pueblos encontrados por la conquista: una cosa totalmente absurda.

Y por eso fue que, también, el traer el método ponía al descubierto una cantidad de enfoques erróneos de toda la generación que nos había precedido. Y entonces ahí surge una serie de... en una palabra, a mucha gente le disgustó, o no le interesaba, o rechazaba el método porque no estaba de acuerdo con sus propias deducciones, o lo que se había mantenido hasta ese momento... lo que me creó un problema personal de no poco interés, porque el que tuvo que pasarlo y sufrirlo en carne propia, obviamente, tuvo algunas cuestiones... Pero en fin, de esto mejor olvidarse. Lo importante es que a la larga el método terminó por imponerse. Y yo me acuerdo que muchos, o algunos, por lo menos, que en los comienzos me discutían: “No, no, no. El C14 no es un método suficientemente seguro. No conviene utilizarlo”. Pero que luego que se instaló... y me citaban, fíjense, en el artículo de Fulano, de Mengano... había unos artículos, particularmente de un europeo Miloicich, publicado en una revista en Alemania, en que negaba el interés y el valor del C14. En cambio para otros, por ejemplo para Glynn Daniels, arqueólogo y sintetizador... inglés muy conocido... él decía que había dos etapas definidas en la arqueología del siglo XX: la anterior al C14 y la posterior, que definía el problema cronológico.

Al término de la entrevista, el doctor González nos dejó un mensaje final.

(ARG) - Bueno, como un mensaje final, que puedo dejar como barrilete que se le acaba el piolín, es no cesar en ningún momento el trabajo honesto: decir lo que encontramos,

realizarlo con la mayor objetividad posible, y seguir adelante, no desmayar de las desilusiones y de los problemas que se presentan a todos en esta carrera... Que es muy difícil este camino. Si hay un camino difícil, es el de la Arqueología: un tanto por la indiferencia del medio, como la época que nos toca vivir, sino también, a menudo, por los problemas que nosotros mismos nos creamos.

Es un medio difícil. Yo, por ahí en algún librito lo digo: un medio de mucha competencia, muy difícil, muy difícil de llevar adelante los proyectos y las cosas que uno desearía y que idealiza.

Pero lo importante es confiar cada uno en su propia fuerza y seguir adelante con la actividad y los hallazgos. Existen problemas, no solamente de la Arqueología, sino problemas generales de la Antropología teórica, los que no se han dilucidado, por ejemplo, el problema del proceso de evolución cultural: ¿cuáles son los mecanismos que rigen el cambio cultural y el proceso evolutivo? En cuanto a esto todavía nos falta mucho, pero el pensar en los mismos, tener una inquietud constante por tratar de resolverlo, por lo menos en mi vida fue un aliciente. Espero que sea también el aliciente para los jóvenes que se inician.

*Recibido en Abril de 2005
Aceptado en Junio de 2005*

NOTAS

- 1 Carbono 14 (C¹⁴).
- 2 Antes del Presente

* Sebastián Jorge Matera es Profesor en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), Universidad de Buenos Aires (UBA). En la actualidad se encuentra trabajando en su Tesis de Licenciatura, abordando temáticas referidas al Análisis Mortuario y a los indicadores de Diferenciación Social y Aspectos simbólicos asociados a este contexto.

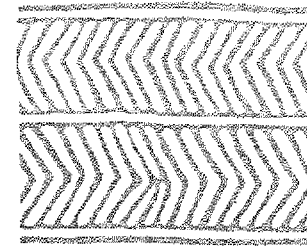
** Florencia Weber Sanguinetti es avanzada de la carrera de Ciencias Antropológicas Orientación Arqueología, FFyL, UBA. Su tema actual de investigación se relaciona con el Uso del Espacio en sociedades complejas.

*** María Rosa Di Donato es estudiante de la carrera de Ciencias Antropológicas Orientación Arqueología, FFyL, UBA. Su actual tema de investigación contempla la Tafonomía y la Bioantropología.

**** Daniel Ángel Alejo Magnífico es estudiante avanzado de la carrera de Ciencias Antropológicas Orientación Arqueología, FFyL, UBA. Actualmente es becario del Fondo Nacional de las Artes y colaborador en el Museo Etnográfico en el marco del Proyecto Yocavil, realizando tareas de campo y laboratorio que involucran materiales del período temprano en la zona de Andalhuala, Valle de Yocavil, Pcia de Catamarca.

***** María Soledad López es estudiante avanzada de la carrera de Ciencias Antropológicas Orientación Arqueología, FFyL, UBA. Actualmente es colaboradora en el Museo Etnográfico en el marco del Proyecto Yocavil, realizando tareas de campo y laboratorio que involucran materiales del período temprano en la zona de Andalhuala, Valle de Yocavil, Pcia de Catamarca.

***** Romina Clara Spano es Profesora de Enseñanza Media y Superior en Ciencias Antropológicas (orientación en Arqueología), FFyL, UBA. Actualmente es colaboradora del Proyecto Arqueológico Yocavil, realizando tareas de campo y de laboratorio que involucran material cultural del Período Temprano (Valle de Yocavil, provincia de Catamarca).



Introducción: La Naturaleza y los Propósitos de la Arqueología

La arqueología es, en parte, el descubrimiento de los tesoros del pasado, el trabajo meticuloso del analista científico y el ejercicio de la imaginación creativa. Es fatigarse bajo el sol en una excavación en el desierto de Irak, y trabajar con Esquimales en las nieves de Alaska. Es sumergirse en busca de navíos españoles hundidos en la costa de Florida, e investigar las cloacas del York romano. Pero es también la tarea esmerada de interpretación que nos permite entender qué significaron estas cosas en la historia de la humanidad.

La arqueología es, pues, tanto una actividad física de campo como una búsqueda intelectual en el estudio o el laboratorio y esto forma parte de su gran atractivo. La deliciosa mezcla de peligro y labor detectivesca también la han convertido en el vehículo perfecto para escritores de ficción y cineastas, desde Agatha Christie con *Avesinuto en Mesopotamia* hasta Steven Spielberg con Indiana Jones. Por mucho que estas imágenes se alejen de la realidad, captan la verdad esencial de que la arqueología es una búsqueda excitante —la búsqueda del conocimiento de nosotros mismos y del pasado humano.

Pero, ¿cómo se relaciona la arqueología con disciplinas como la antropología y la historia, vinculadas también al estudio del hombre? y ¿es la arqueología una ciencia?

La Arqueología como Antropología

La antropología es, en su definición general, el estudio del hombre —de nuestras características físicas como animales y los rasgos únicos no biológicos que denominamos cultura—. Esta, en el sentido más amplio, abarca lo que el pionero de la antropología Edward Tylor resumió adecuadamente, en 1871, como “el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”. Los antropólogos también emplean el término cultura en un sentido más restringido

cuando se refieren a la cultura de una sociedad concreta, significando las características únicas no biológicas de esa sociedad, que la distinguen de las restantes. (Una “cultura arqueológica” tiene un sentido específico y un tanto diferente, como se explicará en el Capítulo 3.)

Por lo tanto, y claramente, la antropología es una disciplina amplia —de hecho, es tan extensa que se divide en tres disciplinas menores: la antropología física, la antropología social o cultural y la arqueología.

La *antropología física*, denominada también antropología biológica, se ocupa del estudio de las características biológicas o físicas del hombre y su evolución.

La *antropología cultural* —o antropología social, como la llaman en Europa y otros lugares— analiza la cultura y sociedad humanas. Dos ramas importantes de la antropología cultural son la etnografía (el estudio de primera mano de culturas vivas individuales) y la etnología (que trata de comparar culturas utilizando la evidencia etnográfica, con el propósito de derivar principios generales sobre la sociedad humana).

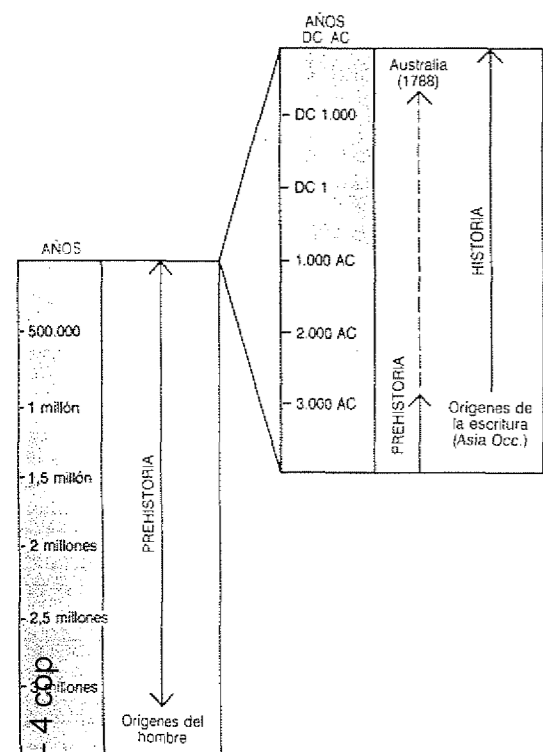
La *arqueología* es el “tiempo pasado de la antropología cultural”. Mientras los antropólogos culturales basan sus conclusiones en la experiencia de la vida real dentro de comunidades contemporáneas, los arqueólogos estudian las sociedades del pasado, principalmente a través de sus restos materiales —las construcciones, útiles y demás artefactos que constituyen lo que se conoce como la cultura material dejada por aquéllas.

Pese a todo, una de las tareas más arduas para el arqueólogo en la actualidad, es saber cómo interpretar la cultura material en términos humanos. ¿Cómo se utilizaron esos recipientes? ¿Por qué algunas viviendas son circulares y otras cuadradas? Aquí, los métodos de la arqueología y la etnografía se superponen. En las últimas décadas, los arqueólogos han desarrollado la etnoarqueología, en la que, al igual que los etnógrafos, viven en comunidades contemporáneas, pero con el propósito específico de entender cómo usan la cultura material dichas sociedades —cómo fabrican

sus útiles y armas, por qué construyen sus asentamientos donde lo hacen, etc.

La Arqueología como Historia

Entonces, si la arqueología se ocupa del pasado, ¿en qué modo se diferencia de la historia? En su sentido más amplio, como el que considera que la arqueología es un aspecto de la antropología, también forma parte de la historia —entendida como la crónica completa de la humanidad desde sus comienzos hace unos 3 millones de años—. Claro que, para más del 99 % de ese enorme lapso de tiempo, la arqueología —el estudio de la cultura material del pasado— es la única fuente significativa de información, si excluimos a la antropología física, que se concentra más en nuestro progreso biológico que en el material. Las fuentes históricas convencionales sólo comienzan con el nacimiento del



El vasto período de la prehistoria comparado con el relativamente corto en el que contamos con fuentes escritas ("historia" convencional). Aproximadamente hasta el 3000 AC, los restos materiales son nuestra única evidencia.

documento escrito, que se produjo en Asia Occidental en el 3000 AC aproximadamente, y bastante más tarde en las restantes partes del mundo (en Australia, por ejemplo, no existió hasta el 1788 DC). Por esta razón, es bastante común la distinción que se hace entre *prehistoria* —el período anterior a la escritura— e historia en sentido estricto, que supone el estudio del pasado a través de la evidencia escrita. No obstante, como constará en este libro con toda claridad, la arqueología puede contribuir en gran medida a la comprensión incluso de aquellos períodos y lugares donde existen documentos, inscripciones y otras evidencias literarias. Con frecuencia es el arqueólogo quien primero descubre estos testimonios.

La Arqueología como Ciencia

Dado que el propósito de la arqueología es la comprensión del género humano, constituye una disciplina humanística, una ciencia humana. Y ya que se ocupa del pasado del hombre, es una disciplina histórica. Pero se diferencia del estudio de la historia escrita —aunque la utiliza— en un aspecto fundamental. El material que encuentra el arqueólogo no nos dice de forma directa qué debemos pensar. El registro histórico hace declaraciones, ofrece opiniones, emite juicios (aunque estas declaraciones y estos juicios deban ser interpretados). Los objetos que descubren los arqueólogos, por su parte, no dicen nada de sí mismos directamente. Somos *nosotros*, en el presente, los que debemos darles sentido. Desde este punto de vista, la práctica de la arqueología es bastante similar a la del científico. El científico recoge datos (evidencias), realiza experimentos, formula una hipótesis (una proposición para explicar los datos), contrasta la hipótesis con más datos y, como conclusión, elabora un modelo (una descripción que parece idónea para resumir el patrón observado en la evidencia). La arqueología es similar en muchos aspectos. El arqueólogo tiene que desarrollar una imagen del pasado, del mismo modo en que el científico ha de elaborar una visión coherente del mundo natural. No aparece ya hecha.

En resumen, la arqueología es tanto una ciencia como una disciplina humanística. Es uno de sus encantos: refleja la inventiva del moderno científico al igual que la del historiador actual. Los métodos técnicos de la ciencia arqueológica son los más evidentes, desde la datación radiocarbónica hasta el estudio de residuos de alimentos en vasijas. Son igualmente importantes los métodos científicos de análisis por deducción. Algunos autores han expuesto la necesidad de definir una "Teoría de Alcance Medio" independiente, que haga referencia a un conjunto inequívoco de conceptos, con el fin de salvar la distancia existente entre la evidencia arqueológica en bruto y las observaciones y conclu-

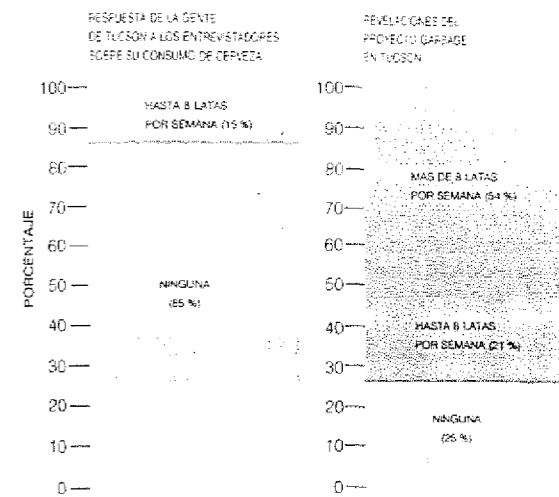
siones generales que se derivan de ella. Es un modo de enfocar la cuestión. Pero nosotros no vemos la necesidad de hacer una marcada distinción entre teoría y método. Nuestro objetivo es describir con claridad los métodos y técnicas utilizadas por los arqueólogos en la investigación del pasado. Los conceptos analíticos del arqueólogo forman parte de esa serie de métodos en la misma medida que los instrumentos de laboratorio.

La Variedad y Ámbito de la Arqueología

Hoy en día, la arqueología es una iglesia tolerante que abarca muchas "arqueologías" diferentes, unidas, no obstante, por los métodos y planteamientos comunes esbozados en este libro. Ya hemos llamado la atención sobre la distinción existente entre la arqueología del largo período prehistórico y la de época histórica. A menudo, esta división cronológica se acentúa con nuevas subdivisiones, de forma que los arqueólogos dicen especializarse en las etapas primitivas (la Antigua Edad de Piedra o Paleolítico, hace más de 10.000 años) o las más recientes (las grandes civilizaciones de América y China; la egiptología; la arqueología clásica de la Grecia y Roma antiguas). Uno de los principales avances de las dos o tres últimas décadas lo ha constituido la toma de conciencia de que la arqueología puede contribuir en gran medida, no sólo a la comprensión de la prehistoria y la historia antigua, sino también de las etapas históricas más recientes. En Norteamérica y Australia se ha desarrollado de forma importante la arqueología histórica —el estudio arqueológico del asentamiento colonial y postcolonial en dichos continentes—, en la misma medida en que lo han hecho sus análogas europeas, la arqueología medieval y postmedieval. De modo que, hablemos del Jamestown colonial en los Estados Unidos, o el Londres, París o Hamburgo de la Europa medieval, la arqueología constituye una fuente de evidencias fundamental.

Dejando aparte estas subdivisiones cronológicas, existen especialidades que pueden colaborar en numerosos períodos arqueológicos diferentes. Uno de estos campos lo constituye la arqueología ambiental, en la que arqueólogos y especialistas de otras ciencias estudian el empleo humano de plantas y animales, y el modo en que se adaptaron las sociedades del pasado a un entorno en continua transformación. La arqueología subacuática es otro ámbito que exige gran valor y cualificación. En los últimos 30 años se ha convertido en una actividad sumamente científica, que rescata cápsulas de tiempo procedentes del pasado en forma de barcos naufragados, que arrojan nueva luz sobre la vida en la antigüedad, tanto en tierra firme como en el mar.

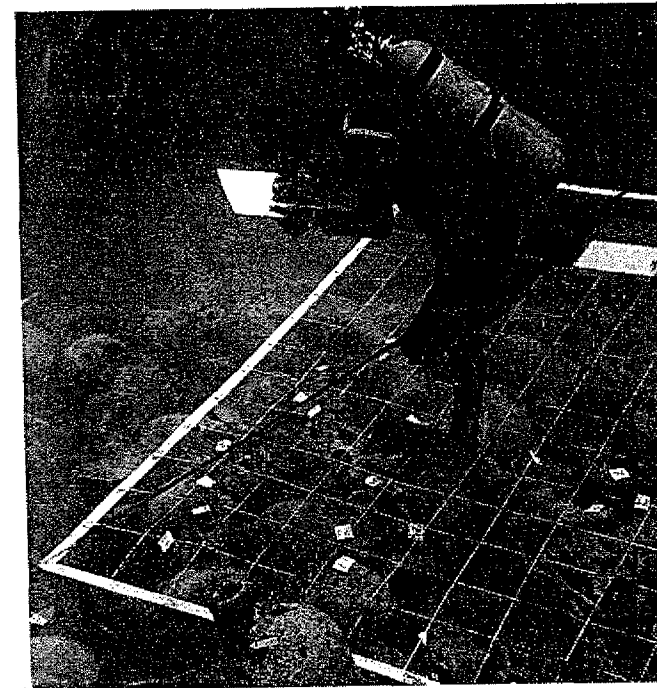
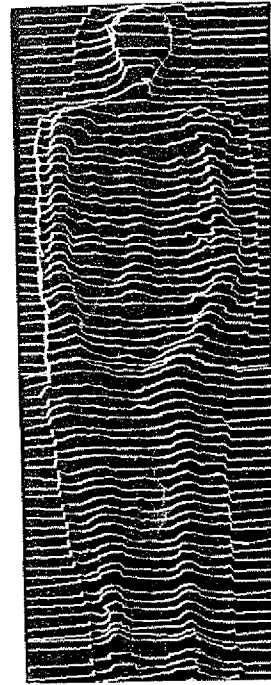
También la etnoarqueología, de la que ya hemos hablado brevemente, es una especialidad importante en la ar-



El Proyecto Garbage, en Tucson, Arizona. Un estudio etnoarqueológico entre los habitantes actuales de Tucson, puso de manifiesto una marcada discrepancia entre lo que relataba la gente respecto a su comportamiento y lo que demostró en realidad la excavación de sus cubos de basura.

queología actual. Nos damos cuenta ahora de que sólo podemos comprender el registro arqueológico —es decir, lo que encontramos— si entendemos más detalladamente cómo ocurrió, cómo se formó. Los procesos postdeposicionales son, en este momento, un foco de estudio intensivo. Es aquí donde la etnoarqueología adquiere su verdadero sentido: en el estudio de pueblos vivos y su cultura material, emprendido con el fin de aumentar nuestra comprensión del registro arqueológico. Por ejemplo, el estudio de las prácticas de sacrificio entre cazadores-recolectores actuales llevado a cabo por Lewis Binford entre los esquimales Nunamiut de Alaska, le ha proporcionado nuevas ideas sobre el modo en que se puede haber formado el registro arqueológico, permitiéndole reevaluar los restos óseos de animales comidos por hombres primitivos en otras partes del mundo. Estas investigaciones no se limitan a comunidades simples o a grupos reducidos. En Tucson, Arizona, el Proyecto Garbage, creado por William L. Rathje, implica la recolección de basuras de los cubos de un sector de la ciudad y la cuidadosa clasificación de su contenido en el laboratorio. Esta desagradable tarea ha proporcionado algunas revelaciones valiosas e inesperadas sobre el patrón de consumo de la población urbana actual —y los métodos empleados son puramente arqueológicos.

La diversidad de la arqueología actual. *Fila superior (Izquierda)* Un arqueólogo registra los contornos de un cuerpo humano en Sutton Hoo, en el este de Inglaterra (cuadro, Capítulo 3). El trabajo dio como resultado (centro izquierda) una imagen generada por ordenador. *(Centro derecha)* Dos arqueólogos en el yacimiento de Batán Grande, en Perú, localizan frescos "in situ", que constituyen la evidencia de una importante civilización preincaica. *(Derecha)* Un triunfo de la arqueología de rescate: el salvamento del Templo de Abu Simbel del faraón Ramsés II, en Egipto, ante el avance del nivel del agua en la presa de Assuan. *Fila inferior (Izquierda)* Arqueología urbana: excavación de un yacimiento romano en el centro de Londres, con la Catedral de San Pablo al fondo. *(Centro Izquierda)* Un etnoarqueólogo de campo en Alaska, compartiendo y estudiando la vida de los esquimales actuales, así como la caza del caribú. *(Centro derecha)* Un arqueólogo submarino registra los hallazgos de un pecio bizantino en las costas de Turquía. *(Derecha)* Conservación de un mosaico en el "London's Institute of Archaeology".



Objetivos y Problemas

Si nuestra meta consiste en conocer el pasado humano, es ahí donde reside, precisamente, la principal dificultad de lo que pretendemos descubrir. Los enfoques tradicionales se inclinaron a considerar el objetivo de la arqueología, sobre todo, como una reconstrucción: unir las piezas del rompecabezas. Pero ahora no basta simplemente con recrear la cultura material de períodos remotos, o completar la imagen de los más recientes.

Se ha definido un nuevo objetivo en términos de "la reconstrucción del modo de vida de las gentes responsables del registro arqueológico". Por supuesto, nos interesa tener una imagen clara de cómo vivía la gente, y cómo explotaba su entorno. Pero también pretendemos entender *por qué* vivían de esa forma: por qué adoptaron esos patrones de comportamiento y cómo llegaron a adquirir forma sus modos de vida y su cultura material. Resumiendo, nos interesa explicar el cambio. Esta inclinación por los procesos de cambio cultural ha definido a la denominada *arqueología procesual*. La arqueología procesual avanza mediante el planteamiento de una serie de cuestiones, como cualquier otro estudio científico procede definiendo objetivos de investigación —mediante la formulación de preguntas— y pasando entonces a responderlas.

Hay muchos problemas importantes que nos preocupan en este momento. Queremos comprender las circunstancias en las que aparecieron por vez primera nuestros antepasados. ¿Sucedió esto en África y solamente allí, como todo parece indicar? ¿Eran estos humanos primitivos auténticos cazadores o simples carroñeros? ¿Cuáles fueron las circunstancias en las que evolucionó nuestra propia subespecie de *Homo sapiens sapiens*? ¿Cómo explicamos el nacimiento del arte paleolítico? ¿Por qué parece ser tan limitada su distribución? ¿Cómo se produjo el cambio desde la caza y la recolección a la agricultura en Asia Occidental, Mesoamérica y otras partes del mundo? ¿Por qué ocurrió en el transcurso de sólo unos pocos milenios? ¿Cómo explicamos el surgimiento de las ciudades en distintas partes del mundo de forma aparentemente independiente? La lista de preguntas continúa y, tras estas cuestiones generales, existen otras más específicas. Queremos saber por qué una cultura determinada adoptó una forma y

no otra: cómo surgieron sus particularidades y cómo influyeron éstas en su desarrollo.

Este libro no se propone revisar las respuestas provisionales a estas preguntas —aunque muchos de los impresionantes resultados de la arqueología reciente se reflejarán en las páginas que siguen—. En este libro examinaremos, más bien, los métodos mediante los cuales podemos responder a estas cuestiones.

Plan del Libro

Los métodos de la arqueología pueden ser examinados de forma diversa. Hemos elegido considerarlos desde el punto de vista de la variedad de *cuestiones* que queremos responder. Incluso el planteamiento del problema es, a menudo, crucial. Podría decirse que toda la filosofía de la arqueología está implícita en las preguntas que hacemos y el modo en que las formulamos.

La Parte I revisa el ámbito general de la arqueología, considerando, en primer lugar, la historia de la disciplina y contestando luego a tres cuestiones específicas: ¿cómo se conservan los materiales?, ¿cómo son hallados? y ¿cómo se fechan?

La Parte II expone las preguntas más acuciantes que debemos responder —respecto a la organización social, al medio y a la subsistencia; respecto a la tecnología, al comercio y al modo en que la gente pensaba y se comunicaba—. Acto seguido, nos preguntamos cómo eran físicamente. Y, por último, se plantea el interesante problema de *por qué* cambian las cosas.

La Parte III continúa esta revisión de los métodos con un examen de la arqueología en la práctica, mostrando cómo se relacionan las diferentes ideas y técnicas en proyectos de campo concretos. Se han elegido tres de éstos para el estudio de casos: uno del Mediterráneo Oriental, el segundo del sur de México y el tercero del norte de Australia. Finalmente, hay un capítulo relativo a la arqueología pública, que trata de los usos y abusos de la arqueología en el mundo moderno, y las obligaciones que todo ello ha hecho recaer sobre el arqueólogo.

De este modo, pretendemos que el libro proporcione una buena visión de conjunto sobre el ámbito global de los métodos e ideas de la investigación arqueológica.

- Deetz, J. 1977. *In Small Things Forgotten*. Anchor/Doubleday: New York.
- Fagan, B.M. 1987. *New Treasures of the Past*. Windward: Leicester: Barron: Hauppauge, NY.
- Gowlett, J. 1984. *Ascent to Civilization: The Archaeology of Early Man*. Collins: London; Knopf: New York.
- Kemp, B.J. 1989. *Ancient Egypt: Anatomy of a Civilization*. Routledge: London & New York.

- Scarre, C. (ed.). 1988. *Past Worlds: The Times Atlas of Archaeology*. Times Books: London; Hammond: Maplewood, NJ.
- Sherratt, A. (ed.). 1980. *The Cambridge Encyclopedia of Archaeology*. Crown/Cambridge University Press: New York; CUP: Cambridge.
- Throckmorton, P. (ed.). 1987. *The Sea Remembers: Shipwrecks and Archaeology*. Weidenfeld: New York (publicado en Gran Bretaña como *History from the Sea*. Mitchell Beazley: London).

Lecturas Adicionales

Los libros siguientes son una muestra de la gran diversidad existente en la arqueología actual. La mayoría de ellos destacan por sus buenas ilustraciones:

- Bass, G.F. (ed.). 1988. *Ships and Shipwrecks of the Americas: A History Based on Underwater Archaeology*. Thames & Hudson: London & New York.

- Binford, L.R. 1983. *In Pursuit of the Past*. Thames & Hudson: London & New York. (Hay traducción castellana: *En busca del pasado*. Barcelona. 1988)
- Daniel, G. and Renfrew, C. 1988. *The Idea of Prehistory*. Edinburgh University Press: Edimburgh; Columbia University Press: New York.

4.LA ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA

APROXIMACIÓN A LA ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA. EL PROCESO EVOLUTIVO HUMANO. USOS DE LA ANTROPOLOGÍA BIOLÓGICA.

"Los arboles genealógicos que relacionan pueblos y lenguas se superponen. Ambos remiten a corrientes migratorias. Las pruebas biológicas sitúan en África nuestro origen."

Cavalli-Sforza, L. (1992) Genes, pueblos y lenguas. Pp:1. Investigación y ciencia.

La trama cultural

Textos de antropología y arqueología

2ª edición corregida y aumentada

Textos de antropología y arqueología

Mariano Juan Garreta
Cristina Bellelli
Pablo Rafael Bonaparte
Ernesto Abramoff
Alejandro Acosta
Lorenzo Cañas Bottos
Mariana Carballido Calatayud
María Di Fini
Pablo Marcelo Fernández
Mariano Raúl Garreta Leclercq
Hernán Gómez
Margarita Ondelj
Andrea Pegoraro
María Gabriela Sánchez Antelo
Vivian Scheinsohn



EDICIONES CALIGRAF

Ilustración de tapa

Camino.

Procedencia: *Salta.*

Material: *lana de oveja.*

Decoración con hilos flotantes de urdimbre.

Grupo Wichí actual

N° de inventario: *1048*

Museo Nacional del Hombre del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.

Secretaría de Cultura y Comunicación de la Nación.

Agradecemos al Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano la autorización de la reproducción de las imágenes de esta obra.

Diseño de Tapa: Andy Sfeir

Diagramación y Armado: Andy Sfeir estudio de diseño

agsfeir@ciudad.com.ar

© Ediciones  CALIGRAFÍA

Riobamba 67 - 2° piso - Tel./Fax: 4953-5981
(C1025ABA) Buenos Aires, República Argentina

2001 – 2ª edición

ISBN: 987-97280-8-4

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Impreso en Argentina

Printed in Argentina



Los humanos: un instante en la historia de la vida.

Herramientas para la comprensión del proceso de hominización

*Alejandro A. Acosta
Mariana Carballido
Pablo M. Fernández*

¡Descendientes de los monos! exclamó la mujer del obispo de Worcester en el siglo XIX.

Esperemos que no sea verdad y si lo es, esperemos que no se difunda (citado en Barash 1994).

Introducción

La historia de la vida sobre la Tierra comienza hace aproximadamente 3800 millones de años con las primeras formas unicelulares de diseño simple. Durante los primeros 2400 millones de años éstos fueron los únicos organismos existentes. Los animales pluricelulares recién aparecen en el registro fósil (ver Glosario) hace 570 millones de años y sólo hace 150 millones de años se desarrollaron los mamíferos (Gould 1999). Recién hace 5 millones de años aparecen los primeros ancestros de los seres humanos. Desde una perspectiva amplia constituimos sólo un instante en la historia de la vida.

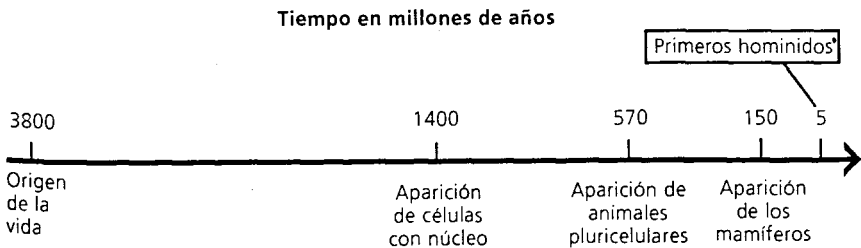


Figura 1. Escala cronológica de la evolución de la vida sobre la Tierra.

En este trabajo presentaremos las características del proceso evolutivo denominado hominización, que refiere al origen y la evolución de los seres humanos en sus aspectos biológicos y culturales.

Todos alguna vez nos hemos preguntado de dónde venimos. Al menos en una oportunidad hemos interrogado a nuestros padres o abuelos intrigados acerca de la historia de nuestra familia. También, aunque más raramente, nos preguntamos acerca de nuestra familia más amplia: la especie humana. ¿De dónde venimos?, ¿Quiénes somos? ¿Quiénes fueron nuestros antepasados? ¿Cuál es el lugar de los humanos en el mundo? ¿Qué relación tenemos con los otros seres vivos?

Frecuentemente, las respuestas que encontramos en los libros, en los documentales de televisión o las que nos dan amigos o parientes son distintas y contradictorias. Algunas parten del sentido común reelaborando nociones científicas. Por ejemplo, la idea, atribuida a Darwin, de que el hombre desciende del mono. En realidad, como veremos más adelante, él nunca sostuvo tal cosa, que además es incompatible con los principios básicos de su teoría evolutiva. El origen de otras contestaciones se vincula también con las diferentes posiciones filosóficas por las que se puede concebir a los seres humanos (ver capítulo *Introducción al tema de la Identidad* en este volumen): como parte de la naturaleza, con una constitución meramente instintiva radicada en el código genético humano; como una creación a imagen y semejanza de la divinidad, con características inmutables; o como el producto de una relación dialéctica con la naturaleza, entre otras (Garreta 2001).

Finalmente, la ciencia es otra de las fuentes de respuestas. En tal sentido, en este capítulo abordaremos las diferentes perspectivas científicas que en la actualidad tratan de resolver los interrogantes planteados más arriba. Esto implica determinar cómo, cuándo, dónde y por qué devenimos en seres humanos. Para abordar estos acontecimientos es necesario establecer el significado de una serie de conceptos, conocerla evidencia utilizada para discutir este problema y ver cómo ambos se articulan con principios teóricos más generales.

Naturaleza del proceso evolutivo humano

La forma de conceptualizar y entender la naturaleza humana y el origen de la humanidad se halla vinculado con diversos enfoques filosóficos de índole metafísico de larga data. Sin embargo, desde el punto de vista científico los primeros planteos acerca de la evolución de los humanos surgen recién en el siglo XIX. A partir de la publicación de las principales obras de Darwin, *El origen de las especies* en 1859 y *La descendencia del hombre* en 1871, las concepciones sobre el origen y la evolución de la vida y, especialmente, de los seres humanos se modificaron sustancialmente. En *La descendencia del hombre* Darwin establece que los humanos descienden de una forma de vida preexistente a través de un lento proceso que abarca un sinnúmero de

generaciones y que se halla modelado por la selección natural, igualando a los hombres con el resto de los seres vivos al hacer extensivos los postulados de la teoría de la evolución (tratada en el capítulo *De qué hablamos cuando hablamos de evolución*, en este volumen) a los seres humanos. La relevancia y el impacto de esta teoría puede entenderse cabalmente al recordar que en el siglo XIX imperaban las explicaciones de carácter creacionista que sostenían la naturaleza fija e inmutable de la creación y la existencia de un mundo ordenado por la divinidad en donde los humanos ocupaban un lugar especial, separado del resto de los seres.

Otro factor innovador de las ideas de Darwin fue el de despojar de toda dirección a la evolución. En el siglo XIX los pensadores sociales asociaban este término a la idea de progreso y perfección. Sostenían que las sociedades pasaban necesariamente por una serie de estadios fijos (salvajismo, barbarie y civilización), de los cuales el siguiente era siempre superior al precedente. Como vemos, son dos concepciones totalmente opuestas de la evolución que muestran las diferencias existentes entre el evolucionismo social del siglo XIX y la teoría de la evolución biológica de Darwin.

La aplicación errónea de la teoría de Darwin en las ciencias sociales no sólo tuvo consecuencias en el ámbito científico sino que también dió lugar a conocidos prejuicios que pueblan el sentido común de las personas. Un ejemplo de ello es la idea de que la lucha por la supervivencia¹, vulgarizada como la supervivencia del más fuerte, se desarrolla entre los grupos étnicos y sociales. Esta concepción, sostenida por la corriente de pensamiento conocida como darwinismo social, condujo a los conceptos de supremacía étnica y racial que persisten en numerosas expresiones racistas y etnocentristas.

Las interpretaciones conflictivas de las ideas de Darwin también pueden rastrearse en la creencia común en la inevitabilidad de la evolución humana, donde la evolución es interpretada como planeada para desembocar en el hombre. Paradójicamente, esto se opone completamente al núcleo mismo de la teoría de Darwin, el concepto de selección natural, ya que implica una concepción de la evolución como progreso constante, un inexorable avance hacia la vida más compleja e inteligente. A la vez, alberga una visión antropocéntrica de la vida similar a la sostenida por los creacionistas y los filósofos naturalistas, a los cuales Darwin se opuso. En los últimos años, y a medida que pierde terreno entre los biólogos evolucionistas la vieja herencia del progreso, ha cobrado importancia el concepto de contingencia histórica. Esto significa que la evolución de los organismos se ha desarrollado en gran medida en forma azarosa. Al respecto, el paleontólogo Stephen J. Gould opina:

¹ Dentro de la teoría de Darwin esta expresión hace referencia a que nacen más organismos de los que son capaces de sobrevivir. Estos últimos presentan rasgos ventajosos respecto de un medio determinado en el que pueden transmitir a su descendencia.

«si un pequeño y singular linaje de peces no hubiera desarrollado aletas capaces de sostener su peso en el medio terrestre (...), los vertebrados terrestres nunca habrían visto la luz. Si un enorme objeto extraterrestre -el inesperado, genuino y definitivo trueno del cielo, en todo el sentido de la palabra- no hubiera desencadenado la extinción de los dinosaurios hace 65 millones de años, los mamíferos serían aún pequeños e insignificantes animales relegados a las fisuras e intersticios en un mundo de dinosaurios, e incapaces de crecer hasta el tamaño requerido para albergar cerebros lo bastante grandes como para producir conciencia de si mismos. Si una pequeña y frágil población de protohumanos no hubiera sobrevivido a las mil injurias y calamidades de un destino atroz (y por ende a la potencial extinción) en las sabanas africanas, el *Homo sapiens* jamás habría hollado el suelo del planeta ni se habría dispersado por todo el globo. Somos monumentales accidentes de un proceso impredecible y carente de impulso hacia la complejidad, no el resultado previsto de una serie de principios evolutivos ansiosos por engendrar un organismo que pudiera comprender la razón y el modo de su propia y necesaria construcción» (Gould 1997: 229)

El proceso de hominización, en tanto historia evolutiva de nuestra especie, comprende el surgimiento de la cultura. A lo largo de millones de años, las fuerzas selectivas favorecieron el desarrollo de la inteligencia y de las capacidades de autoreflexión y pensamiento abstracto, que constituyen la base biológica de la cultura tal como nosotros la entendemos. Esto no quiere decir que los comportamientos culturales estén **determinados** genéticamente sino que éstos son posibles a partir de la capacidad biológica de generar «cultura».

Este concepto se torna comprensible cuando vemos las diferencias que hay entre la herencia genética y la herencia cultural. La primera refiere a la transmisión de la información contenida en los genes a través de la duplicación del ADN. Esta transferencia se da en sentido vertical, esto es, de padres a hijos. La herencia cultural, en cambio, comprende los mecanismos de traspaso de información que se da tanto en sentido vertical como horizontal (entre miembros de sucesivas generaciones -tanto hacia los más jóvenes como ala inversa- como entre individuos no emparentados que a menudo tienen mucho menos que una generación de diferencia).

Tradicionalmente, los antropólogos han visto a la cultura como un conjunto de características exclusivamente humanas: tecnología, lenguaje, tradición, sistemas simbólicos, etc. Sin embargo, estudios actuales llevados a cabo fundamentalmente por biólogos evolutivos han logrado establecer que muchos comportamientos sofisticados y flexibles vinculados a la confección de herramientas, la comunicación y el lenguaje, el parentesco, las jerarquías y las invenciones (entre otros) existen también entre los actuales primates no humanos (ver Glosario). Es por ello que muchos científicos se inclinan a considerar que el carácter distintivo de la cultura humana radica en el gran desarrollo que ha tenido el lenguaje, con sus derivaciones en cuanto a la posibilidad de simbolización, hecho que permitió ampliar las redes de

comunicación, acumulación y transmisión del conocimiento. Estas características constituyen un fenómeno relativamente reciente en nuestra historia evolutiva (quizá de sólo 60.000 años de antigüedad).

Las capacidades como la autoreflexión y la capacidad simbólica, parecen haber estado ausentes durante la mayor parte de nuestra historia evolutiva y nuestros ancestros constituyen la vía de entrada para comprender cómo estas facultades evolucionaron. Quizá el estudio del proceso de hominización sea el desafío más fascinante para cualquier antropólogo o arqueólogo, ya que lo enfrenta con el concepto de «diversidad cultural» más radicalizado que pueda existir, esto es, tratar de entender «la cultura» antes de la cultura misma.

Enfoque interdisciplinario en el estudio de la evolución humana

El proceso de hominización ha sido abordado a través de diferentes disciplinas científicas, principalmente por la paleoantropología, la biología molecular, la arqueología y los estudios sobre primates actuales. Tradicionalmente, la tarea del paleoantropólogo (paleontólogos especializados en el proceso de hominización) fue la medición y descripción morfológica de los fósiles de homínidos (ver Glosario) hallados en diferentes regiones del mundo. En la actualidad estas tareas se complementan con estudios de índole ecológica, como por ejemplo, las formas de adaptación de los homínidos ante los cambios ambientales ocurridos a lo largo de su historia evolutiva. Estos investigadores son los principales responsables de la reconstrucción de los árboles genealógicos, desde nuestros primeros antepasados hasta la aparición de los seres humanos modernos.

Los biólogos moleculares basan sus aportes a la investigación del proceso de hominización a partir de otro tipo de evidencia. Ya no son los fósiles los que están en juego, sino los genes. Una de las herramientas utilizadas es el método llamado «reloj molecular», que permite establecer las semejanzas entre especies y datar su origen. Para saber cuan emparentadas están (es decir, evolutivamente relacionadas) dos o más especies se procede a comparar moléculas biológicas complejas (específicamente, proteínas y ADN) y contar las diferencias que existen entre ellas. El grado de estas diferencias puede ser traducido, a través de técnicas probabilísticas, en una estimación cronológica que permite establecer el momento a partir del cual las especies se separaron. Por ejemplo, las diferencias entre el hombre y el gorila se reducen a un solo aminoácido, lo cual indica tanto su cercana relación evolutiva como un lapso relativamente corto desde que estas especies se separaron.

Ya hemos visto cuál es la tarea del arqueólogo (ver *Segunda parte: Arqueología* en este volumen). En lo relacionado con el proceso de hominización, los restos materiales recuperados permiten documentar la forma en que nuestros antepasados utilizaron el espacio circundante, los recursos y entablaron relaciones entre ellos y

con otros grupos. Estas evidencias incluyen desde las primeras herramientas de piedra halladas en África, de 2,5 millones de años de antigüedad, hasta las pinturas rupestres de hace 30.000 años de Francia y España.

Finalmente, el estudio de los primates actuales (chimpancé, gorila, orangután y babuinos, por mencionar los más conocidos) está orientado a crear modelos que sirvan como análogos para entender cuestiones tan diversas de nuestros ancestros más lejanos como su comportamiento, sus relaciones sociales, su forma de locomoción, su alimentación, sus capacidades cognitivas (ver Glosario), etc. Por ejemplo, durante varias décadas se han venido realizando estudios acerca de las capacidades lingüísticas de los primates más cercanos al hombre, los cuales han permitido establecer la radical diferencia entre las capacidades comunicativas de los seres humanos y de los simios² (ver Glosario).

«¿En que consiste, pues, el registro fósil (ver Glosario) de la evolución humana? En el nivel más amplio hay una única familia de especies, unidas por una serie de rasgos, principalmente la bipedación (ver Glosario). Son los homínidos, o *Hominidae*, que incluyen todas las especies que están en la rama que se separó de otros simios africanos hace más de cinco millones de años. Sin embargo no son un único linaje.

En el siguiente nivel hacia abajo, aparecen dos géneros; esto es grupos que son lo bastante diferentes en sus formas de vida para merecer el reconocimiento de un género diferente para cada uno. El más antiguo lo forman los australopitecinos (*Australopithecus*), que se dividen en una forma temprana y de constitución relativamente ligera y otra forma más tardía y robusta, caracterizada por grandes dientes masticadores y fuerte musculatura. El otro grupo es *Homo*, con un cerebro relativamente grande» (Foley 1997: 98-99).

Evidencias fósiles y arqueológicas

Si por un momento jugáramos con la idea de convertirnos en investigadores del pasado de nuestra especie, intuitivamente, se nos presentarían una serie de preguntas básicas. Como paleoantropólogos, sabríamos que poseemos un antepasado en común con los primates superiores del cual ambos derivamos. Posiblemente, nos llamarían la atención aquellos rasgos que nos diferencian de nuestros parientes evolutivos cercanos: el caminar erguido, el tamaño del cerebro, la capacidad de lenguaje articulado y la amplia dispersión de nuestra especie por todo el planeta y en todo tipo de ambiente. Establecer el cuándo y el por qué de estas diferencias es lo que ha guiado tradicionalmente la investigación de nuestros orígenes y son los principales problemas que hemos elegido para articular y discutir las evidencias del proceso de hominización que presentaremos a continuación.

² Este punto puede ser ampliado consultando el capítulo 2 de Tattersall (1998).

Los primeros pasos

Podemos situar el comienzo de la historia de nuestros ancestros hace unos 25 millones de años. Para esa época el sector oriental del continente africano experimentó cambios significativos de tipo geológico y ambiental. Como consecuencia se produjo la fragmentación del ambiente en diferentes ecosistemas (jungla, montes bajos, praderas y sabanas), lo que ha sido interpretado como el motor de la evolución de distintas especies, incluyendo a los primates, que hallamos hace unos diez millones de años. En ese momento de gran diversidad las especies de simios llegaban a veinte (tenemos en cuenta que en África actualmente sólo hay tres). Pero entre los diez y los cinco millones de años atrás esta diversidad comienza a decrecer a causa tanto de la competencia entre las distintas especies como al hábitat cambiante. En este momento podemos ubicar a uno de los sucesos clave de nuestra historia evolutiva, ya que aparecen los primeros simios bípedos (ver Glosario), los cuales durante un período experimentan una floreciente diversidad. ¿Por qué la selección natural favoreció esta novedad evolutiva?

El amplio debate existente con el objeto de contestar esta pregunta gira alrededor de las consecuencias del caminar erguido, las que bajo ciertas condiciones ambientales impuestas por la selección natural se transformaron en ventajas adaptativas. Caminar erguido permite la liberación de las manos para llevar cosas, la posibilidad de recolectar alimentos de una forma más eficiente en un ambiente con recursos dispersos, la posibilidad de mantener el cuerpo y especialmente el cerebro a una temperatura adecuada sin tener la protección del dosel del bosque³ y disminuir el tiempo entre nacimientos⁴. Todas las ventajas enumeradas no necesariamente habrían sido explotadas al mismo tiempo y sólo cuando se conozcan con mayor detalle las condiciones ambientales de ese momento podrá contestarse la pregunta.

El origen de la familia *Hominidae* puede verse reflejado en los fósiles más antiguos conocidos hasta el momento (recomendamos seguir la lectura junto con la figura 10). Ellos corresponden al género *Australopithecus*, que engloba a ocho especies distintas que vivieron hace 4,5 y 1 millón de años atrás en el sur y el este de África (Figura 2). Tal como reseñara Robert Foley (1997), los australopitecos más tempranos (4,5 a 2,3 millones de años), que comprenden a las especies *ramidus*, *anamensis*, *afarensis* y *africanus*⁵, tenían una constitución física ligera o «grácil» (Figura 4). Se caracterizaban por presentar una combinación de rasgos anatómicos simiescos con algunas

³ Andar en dos patas permite el control de la temperatura corporal al ofrecer una menor superficie del cuerpo a la exposición de los rayos del sol y al aumentar la superficie capaz de liberar calor. Por otra parte, al separarse del suelo el cuerpo se refrigera con el viento.

⁴ Owen Lovejoy (1989) sugiere que al tener ambas manos libres los australopitecos machos podrían haber llevado comida a las hembras las que habrían dispuesto de más tiempo para la crianza y protección de las crías, posibilitando que los partos, que en los monos antropoides se dan cada cinco años, se vuelvan menos espaciados.

⁵ Recientemente se ha propuesto una nueva especie, *Australopithecus garhi*, hallada en Etiopía y datada en 2,5 millones de años aproximadamente.

características netamente humanas. La principal, el bipedismo (ver Glosario), pudo establecerse a partir del hallazgo de un esqueleto casi completo de *Australopithecus afarensis*, bautizado con el nombre de Lucy. Este fósil permitió sostener la existencia de este tipo de locomoción hace 3 millones de

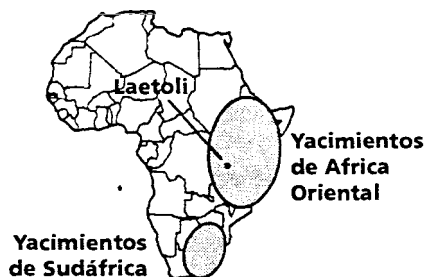


Figura 2. Mapa de África con las principales zonas con yacimientos de fósiles del género *Australopithecus*.

años, reflejado principalmente por los restos correspondientes a la articulación de la rodilla y la forma y posición de la pelvis que señalan de forma inequívoca la marcha en dos patas.

Otra evidencia del andar erguido viene del yacimiento de Laetoli, al norte de Tanzania, en donde se hallaron pisadas fósiles de animales (Figura 2). Hace 3,6 millones de años atrás un volcán, llamado Sadimán, entró en erupción y cubrió la sabana con un manto de cenizas. Poco después de la erupción al menos dos homínidos caminaron a través de las cenizas dejando sus huellas. Este tipo de registro, de características excepcionales, permitió analizar con mayor detalle la forma de andar de nuestros primeros ancestros bípedos, mostrando que la posición de los dedos y el arco del pie era más parecida a la de los humanos modernos que a la de los simios.

Los australopitecos más recientes (2,5 a 1 millón de años) se caracterizan por ser especies «robustas»: *aethiopicus*, *boisei*, *crassidens* y *robustus* (Figura 4). Se los denomina de esta forma debido a la constitución mucho más musculosa, especialmente en lo que hace a la mandíbula y el cráneo. Presentan grandes dientes y toda su anatomía apunta a especializaciones relacionadas con la masticación de plantas fibrosas y frutos duros. Por ejemplo, la cresta ósea que va desde la frente hacia la parte alta de la cabeza, que indica enormes músculos cuyo fin era mover la poderosa mandíbula de estos homínidos.

Si tuviéramos que resumir las características del género *Australopithecus*, que se extiende en el tiempo durante 3,5 millones de años y que, como hemos visto, encierra una gran variabilidad de formas fósiles -ocho especies- podríamos decir que:

- eran bípedos, aunque probablemente conservaran hábitos arborícolas, esto es, que continuaron trepando y utilizando los árboles,
- presentaban un gran dimorfismo sexual, esto es, marcadas diferencias entre machos y hembras tanto en el tamaño corporal como en que los machos tenían grandes caninos en comparación con las hembras,

- poseían una dentición intermedia entre los simios y los humanos: grandes premolares (en el caso de los robustos. muy grandes), menor diastema (ver Glosario) y caninos más reducidos que los simios y con un arco mandibular en forma de U parecido al de los simios (Figura 3),
- eran prognatos (ver Glosario), tenían arco supraorbital (una especie de visera ósea sobre los ojos) y el cráneo era bajo y por lo tanto casi sin frente (Figura 4).
- poseían una caja craneal pequeña. apenas superior al chimpancé y al gorila. con un volumen entre 400 y 500 cm³.

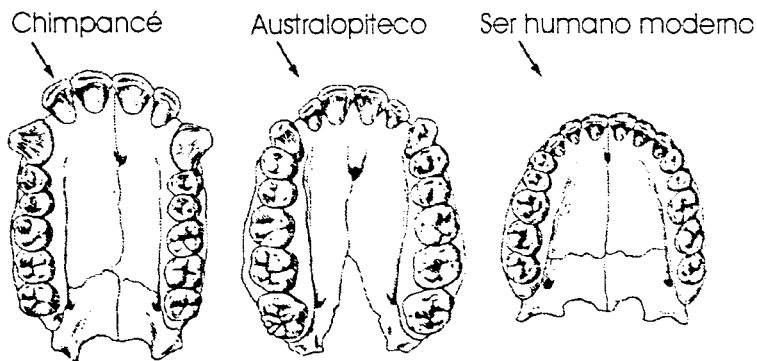


Figura 3. Comparación del arco mandibular y diastema (señalada por las flechas) de un chimpancé, un australopiteco y un ser humano moderno.

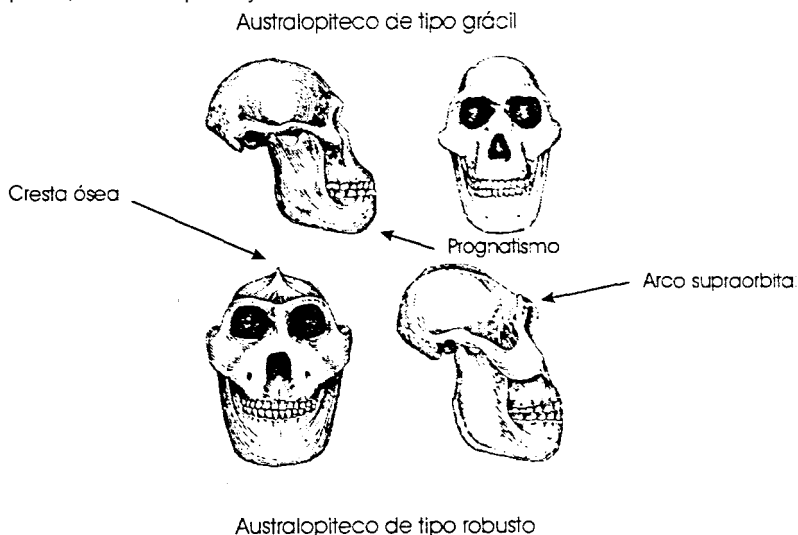


Figura 4. Forma general del cráneo de los australopitecos gráciles y robustos. Aparece indicado el prognatismo, la cresta ósea y el importante desarrollo del arco supraorbital.

Cerebros más grandes

A simple vista, el tamaño del cerebro es uno de los rasgos más notables que nos diferencian de nuestros parientes los simios. Los chimpancés presentan una capacidad craneana promedio de 390 cm³ frente a los 1350 cm³ de los seres humanos modernos.

El tamaño del cerebro y su desarrollo, también llamado encefalización, ha sido uno de los temas más investigados del proceso de hominización. Parte de su atractivo reside en que, desde el sentido común, la idea de un cerebro más grande y una mayor inteligencia se adapta a la concepción de progreso y a la inevitabilidad de la evolución humana. Como hemos discutido anteriormente la evolución no tiene dirección y al igual que cualquier otra característica biológica, de no mediar ciertas condiciones particulares, entre las que debemos contar una buena dosis de azar, es muy probable que este rasgo no se hubiera seleccionado ni perdurado a lo largo de generaciones.

El aumento de la capacidad craneana, el desarrollo de ciertas áreas del cerebro y la mayor complejidad de las conexiones interneuronales han sido relacionadas con la aparición de las capacidades que nos definen como seres humanos: el lenguaje, la confección de herramientas, el pensamiento abstracto, etc. ¿Bajo qué circunstancias se seleccionaron cerebros más grandes y más complejos? Para responder esta pregunta debemos revisar las condiciones bajo las cuales se desarrolló el género del cual formamos parte: el género *Homo*.

Hace 2,5 millones de años se produjo un enfriamiento del clima más importante que los anteriores. Surgieron grandes masas de hielos en la Antártida y en el Ártico que produjeron climas más fríos y secos en el resto del planeta, incluyendo África oriental. Para muchas especies estos cambios ambientales significaron la extinción, mientras que para otras constituyeron nuevas «oportunidades evolutivas» a partir de la aparición de mutaciones (ver Glosario) y el desarrollo de nuevos comportamientos.

Esta época de cambios y presiones selectivas llevó a que ciertas poblaciones aisladas de primates especializaran su dieta mientras que otras la ampliaran y la diversificaran. Por un lado, aparece la rama robusta de los australopitecos, que como hemos visto, desarrolló una serie de cambios anatómicos orientados al consumo de plantas de climas áridos y que termina extinguiéndose 1,5 millones de años más tarde. Por el otro, aparece en el escenario africano un nuevo género: *Homo*. Sus primitivos representantes se caracterizaron por presentar significativas diferencias con los australopitecos. Entre las características y comportamientos novedosos que desembocaron en estos seres radicalmente diferentes pueden citarse: una importante reducción del dimorfismo sexual, el incremento de la masa cerebral, la incorporación efectiva de la carne a su dieta y la confección de herramientas. Cada uno de estos rasgos influyó en el desarrollo de los otros.

Los investigadores Richard Leakey y Roger Lewin, en el libro *Nuestros orígenes* (1994) opinan que la retroalimentación (ver Glosario) entre los factores antes mencionados significaron una ventaja adaptativa para este nuevo género. La

incorporación de la carne como un componente sustancial y regular de la dieta se asocia a un aumento de alrededor del 50% de la capacidad craneal. Esto no es casual ya que el cerebro es un órgano caro de mantener, consume casi el 20% de la energía total del organismo. Su desarrollo requiere la ingestión de alimentos con una alta concentración de grasas, calorías y proteínas, tal como la carne. ¿Por qué se seleccionó el desarrollo de un órgano tan caro de mantener? Principalmente, porque el cerebro permite, entre otras cosas, comportamientos más complejos, los cuales habrían facilitado la supervivencia en el entorno ambiental sumamente cambiante en el que vivieron estos homínidos. Una de las evidencias del incremento de las capacidades mentales es la habilidad para confeccionar herramientas de piedra que implica recordar la forma de elaborar los instrumentos y relacionarlos con las tareas para las cuales fueron confeccionados. El uso de herramientas facilitó a los primeros *Homo* el cambio dietético. Éstas permitieron rasgar la piel para llegar a la carne y romper los huesos para acceder a la grasa ósea que contienen. Las evidencias sugieren que la carne era obtenida a partir del carroñeo (ver Glosario) de animales cazados por grandes carnívoros y no a través de la caza directa.

¿Qué evidencias materiales sustentan la hipótesis que relaciona nuevas especies, cerebros más grandes, el consumo de carne y la confección de herramientas? Nuevamente, el escenario es el sur y el este de África, donde fueron hallados los restos fósiles de las formas más primitivas del género *Homo*: el *H. habilis*, el *H. rudolfensis* y el *H. ergaster*. Las dos primeras especies vivieron entre 2,5 y 1,6 millones de años atrás y la tercera entre 1,8 y 1,4 millones de años. Posiblemente de esta última especie, hace 1,8 millones de años, se haya originado el *H. erectus*, el primero de nuestros antepasados que emigró del continente africano. Estos cuatro ancestros se caracterizaron por una capacidad craneal que a menudo superó los 700 cm³ y por tener mandíbulas y dientes más pequeños y un rostro menos protuberante que los *Australopithecus*.

Se cree que las especies más primitivas de *Homo* (*H. habilis*, *H. rudolfensis* y *H. ergaster*) fueron las responsables de la fabricación de las herramientas más antiguas que se conocen: fragmentos de roca usados como martillos y lascas delgadas y afiladas (ver Glosario) utilizadas como cuchillos. El registro arqueológico de tal antigüedad es muy escaso y se limita a uno o dos lugares en el este de África. Los más conocidos están ubicados en la costa del lago Turkana, en Etiopía y en la Garganta de Olduvai, Kenia. El primero se remonta a 2,5 millones de años mientras que el segundo data de hace 1,5 millón de años.

En el yacimiento arqueológico de Konso-Gardula, en Etiopía, pueden verse los cambios que experimentó esta tecnología primitiva entre 1,4 y 1,7 millones de años atrás. Las herramientas más antiguas resultan ser trozos de rocas de las cuales se desprendieron un par de lascas (ver Glosario) para crear un borde cortante, mientras que las más modernas son las llamadas hachas de mano, instrumentos que se supone cumplieron múltiples funciones como cortar, machacar y golpear (Figura 5). Estas

herramientas eran mucho más elaboradas y evidencian una mayor inversión de energía y tiempo en su confección. Estos nuevos instrumentos han sido asociados a el *H. erectus* y se supone que fueron uno de los elementos que posibilitó la dispersión de estos homínidos fuera de África.

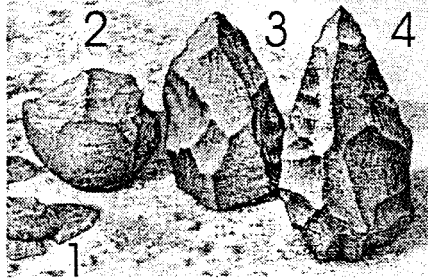


Figura 5. Lascas (1), chopper (2), bifaz (3) y hacha de mano (4)

El *Homo erectus*

Los factores mencionados (cerebros más grandes, confección de herramientas e incorporación efectiva de la carne a la dieta) permitieron que el *H. erectus* dejara su primitivo hogar en África y ocupara nuevos ambientes en el continente asiático y tal vez en Europa (Figura 6). Se cree que tal migración tuvo lugar hace 1 millón de años, aunque nuevos hallazgos, todavía bajo análisis, podrían llevar la fecha a 2 millones de años atrás, implicando un desplazamiento mucho más antiguo o bien un origen asiático de esta especie. Más allá de esta controversia, el *H. erectus* alcanzó un relativo éxito durante más de un millón y medio de años, tal como lo evidencia el hallazgo de sus restos entre 1,8 millones y 300.000 años.



Figura 6. Hipótesis clásica acerca de la dispersión desde África del *Homo erectus*.

El *H. erectus* poseía proporciones óseas bastante cercanas a las de los humanos modernos, aunque tenía huesos más robustos y una morfología de las extremidades inferiores ligeramente diferente de la que se encuentra en el *Homo sapiens*. El tamaño del cerebro alcanzaba entre 800 y 1000 cm³ y el cráneo era bajo y largo. El arco de las cejas era llamativo y prominente. El fósil más completo del *H. erectus* fue hallado en África y fue bautizado como «Turkana Boy». Tiene una antigüedad de 1,6 millones de años y su mayor importancia radica en que permitió conocer no sólo las características del cráneo sino también el resto de la anatomía de estos homínidos. Por ejemplo, pudo establecerse que el *H. erectus* era alto y delgado y que poseía un bipedismo esencialmente igual al de los seres humanos. También permitió discutir otros aspectos, como la presencia del lenguaje.

Algunos investigadores sostienen que la mayor complejidad en la organización social del *H. erectus* estaría indicando que poseía un lenguaje rudimentario. Sin embargo, el análisis detallado de sus restos fósiles señala la ausencia de ciertos tejidos nerviosos necesarios para controlar los músculos del tórax usados en la exhalación. Esto habría imposibilitado, por ejemplo, hilvanar palabras dentro de una oración larga, aunque no habría impedido la comunicación a través de sonidos.

Uno de los aspectos que refleja la mayor complejidad en la organización social de estos homínidos es la tecnología. Mientras que los anteriores homínidos poseían artefactos rudimentarios el *H. erectus* aparece asociado a un nuevo tipo de herramienta de piedra, las llamadas «hachas de mano». Estos instrumentos, con forma de gota, más que hachas eran en realidad herramientas que cumplían múltiples funciones, como cortar, perforar, golpear y machacar.

Este tipo de herramientas ha sido recuperado en numerosos sitios arqueológicos de África, Asia y Europa y han sido tradicionalmente asociadas al *H. erectus*. Sin embargo, hallazgos recientes en Europa indican que estas herramientas también se relacionan a otros fósiles conocidos comúnmente como "Homo sapiens arcaicos". Estos constituyen una pieza clave en la discusión acerca del origen de *Homo sapiens sapiens* (nuestra especie) y muestran la complejidad del registro fósil homínido del último millón de años.

Los *Homo sapiens* arcaicos: hacia los humanos modernos

Uno de los debates más apasionantes y polémicos es el que se desarrolla en torno al origen de la especie *Homo sapiens sapiens* y del comportamiento humano moderno. Esta discusión abarca tanto aspectos filogenéticos, las relaciones entre las distintas especies, como aspectos que pueden ser englobados dentro del ámbito de lo "cultural". Con respecto a las primeras, las preguntas se centran en establecer cuál de todos los homínidos del género *Homo* constituye el ancestro de la humanidad actual. Los segundos implican más elementos que los restos fósiles y se orientan a determinar cuándo surgen las habilidades

y capacidades culturales que definen a los seres humanos como tales. Esta discusión, en los últimos años, se ha desarrollado en el marco de dos grandes teorías denominadas de "sustitución de poblaciones" y de "continuidad regional", respectivamente.

La primera postula la existencia de una sola población ancestral, derivada de *H. erectus*, en una única región del mundo. Ésta población común habría dado lugar, mediante procesos de evolución y dispersión, a toda la gente anatómicamente moderna, cuyo origen se remontaría probablemente a 150.000 años atrás en África. Pero recién hace 60.000 años se observa un crecimiento de las poblaciones anatómicamente modernas y una mayor dispersión geográfica. A partir de ese momento se inicia un proceso de sustitución de poblaciones, donde las antiguas formas fósiles son reemplazadas por *Homo sapiens sapiens*.

La segunda propuesta, conocida como la teoría de la continuidad regional, postula que los seres humanos modernos habrían evolucionado de forma parcialmente independiente en distintas regiones del mundo a partir de poblaciones dispersas de humanos arcaicos que generaron una especie única de humanos modernos con una significativa diversidad fenotípica (lo que antiguamente se llamó razas).

La evidencia fósil utilizada en este debate refleja la gran diversidad de homínidos que florecieron entre un millón y los 30.000 años atrás. Parece existir cierto consenso acerca del proceso evolutivo hasta antes de la aparición de *Homo sapiens sapiens*. El arqueólogo Robert Foley lo sintetizó de la siguiente forma: "...el *H. erectus* ancestral se expandió desde África y formó dos grupos separados, uno en África y Europa, y otro en Asia. La línea asiática puede haberse dividido a su vez geográficamente hasta cierto punto, con poblaciones distintas en el sudeste y el norte. De forma similar, la línea afro-europea parece haberse dividido en dos poblaciones, una en Europa, que culminó en lo que conocemos como Neandertales, y otra en África" (Foley, 1997:98).

Como resultado de estos procesos de diversificación las poblaciones de *H. erectus* comenzaron a mostrar diferencias. En Asia, se volvieron más robustas y con una capacidad craneal ligeramente mayor. Corresponden a los fósiles conocidos como el "Hombre de Pekín" (China), con una antigüedad estimada de 500.000 años y al "Hombre de Solo" (Indonesia), de 127.000 años (variedades del norte y del sudeste de Asia respectivamente). Esta línea asiática finalmente se extingue entre los 100.000 y 40.000 años.

En Europa, posiblemente el *H. erectus* haya llegado antes de un millón de años, tal como parece evidenciarlo el cráneo de Ceprano (Italia), de 900.000 años de antigüedad. Sus características anatómicas señalan que estas primitivas poblaciones europeas se hallaban emparentadas con el *H. erectus*, aunque al igual que en Asia, presentaban ligeras diferencias con los fósiles africanos.

Otro fósil que podemos ubicar dentro de la línea evolutiva afro-europea es el *Homo antecessor* hallado en el sitio Gran Dolina (España) con una antigüedad de 800.000 años. Este fósil ha sido propuesto como el ancestro de los denominados *H.*

sapiens arcaicos. Bajo este nombre se agrupan todos los fósiles que presentan rasgos anatómicos que anticipan a los humanos actuales. En Europa, evolucionan hacia el *H. heidelbergensis*, que fuera encontrado en Alemania y Gran Bretaña en yacimientos de 500.000 años de antigüedad. Con el tiempo, estos homínidos habrían dado origen a formas fósiles como las halladas en el sitio español "La Sima de los Huesos". Con 300.000 años de antigüedad, los restos de 32 individuos muestran rasgos faciales que permiten postular a estos fósiles como los ancestros de los *Homo neandertalensis*, otra variedad de *Homo sapiens* arcaico.

Con respecto a África, en este lapso el registro fósil presenta un gran vacío, ya que entre el millón y los 300.000 años no se registran restos. A partir de esta fecha encontramos en Etiopía, Tanzania, Kenia, Sudáfrica y Marruecos una serie de fósiles que podemos denominar *Homo sapiens* arcaicos africanos y de los cuales derivarían los humanos anatómicamente modernos (*Homo sapiens sapiens*).

Este lapso en la historia evolutiva humana no sólo estuvo marcado por una importante diversificación de las especies sino que también fue testigo de grandes cambios en el comportamiento de los homínidos. Uno de los más relevantes fue el papel cada vez más importante de la caza dentro de las estrategias de obtención de alimentos. Las evidencias de este comportamiento han sido observadas en diferentes sitios arqueológicos. Por ejemplo, en Boxgrove (Inglaterra) se hallaron restos óseos de caballos con huellas de instrumentos de piedra y marcas de dientes de carnívoros superpuestas. Esto estaría indicando que los homínidos habrían sido los primeros en acceder a la presa mediante la caza y que las partes desechadas habrían sido consumidas por los carnívoros en segunda instancia. El sitio tiene 500.000 años de antigüedad.

Otra evidencia es el hallazgo, en el yacimiento de Schöningen (Alemania) de 400.000 años de antigüedad, de cinco lanzas de madera⁶ asociadas a huesos de caballo con huellas de instrumentos. En el mismo sitio también se encontraron restos de fogones, lo que estaría señalando los inicios en el uso del fuego. La tecnología de estos homínidos, básicamente hachas de mano y posiblemente otros artefactos en materiales perecederos (tal como lo indican las lanzas de madera de Alemania) se caracteriza por presentar un ritmo de cambio tecnológico marcadamente lento y una notable estabilidad a lo largo de decenas de miles de años.

Los Neandertales

Como mencionáramos anteriormente, estos homínidos constituyen una variedad de *Homo sapiens arcaico* que habría comenzado a evolucionar en Europa hace 300.000

⁶ Las lanzas de madera se preservaron dentro de una turbera (similar a un pantano), ambiente saturado de agua y sin oxígeno que permitió la conservación de la materia orgánica (ver ambientes de preservación en el capítulo *El registro arqueológico: evidencia, contexto y procesos de formación* en este volumen).

años atrás a partir de el *H. heidelbergensis*. Una serie de hallazgos muestran una anatomía intermedia entre este último y los neandertales típicos: La Sima de los Huesos (España), Swanscombe (Inglaterra), L'Arago (Francia), Steinheim (Alemania) y Petralona (Grecia), entre otros. Sin embargo, recién hace 130.000 años aparecen los rasgos que caracterizan a los neandertales, que habitaron en Europa, Asia Central y Medio Oriente.

Durante el lapso en el que vivieron estos homínidos el clima experimentó una serie de cambios o fluctuaciones entre períodos templados-frescos y períodos glaciares. Es probable que estos climas hayan influido en la selección de ciertos rasgos típicos de los neandertales clásicos.

Poseían un cráneo largo y aplanado en su parte superior, con un borde sobre las cuencas oculares, aunque éste era de menor tamaño que el del *H. erectus*. Mientras que este último homínido presentaba un volumen cerebral de 1250 cm³, los neandertales tenían un promedio de 1500 cm³. La nariz era prominente, característica que estaría relacionada con la necesidad de calentar y humedecer el aire frío y seco del medio glacial en el cual vivían. Asimismo, presentaban una contextura poderosa, con una enorme masa corporal, posiblemente una adaptación a las rudas condiciones climáticas de la época en Europa.

No eran muy longevos, ningún esqueleto recuperado parece haber superado los 40 años siendo el promedio de vida de alrededor de 30 años. Muchos presentan evidencias de haber sobrevivido a heridas y fracturas en la cabeza y las extremidades señalando condiciones de vida muy duras. Se han comparado los daños que exhiben los huesos de los neandertales con los que presentan personas que realizan distintos oficios peligrosos en la actualidad. El patrón neandertal se ajusta casi perfectamente a las heridas y fracturas que presentan los domadores de los rodeos de Estados Unidos (Stringer y Gamble 1996). El hecho de que muchos neandertales hayan sobrevivido a este tipo de heridas y que algunos individuos muestren señales de haber padecido enfermedades degenerativas, como la artrosis, indicaría la presencia de algún tipo de comportamiento solidario para el cuidado de los enfermos.

La recuperación de los restos fósiles de más de doscientos individuos permite discutir con cierto grado de confianza algunos aspectos como la anatomía, el estilo de vida, el crecimiento, la longevidad, etc. Sin embargo, otras cuestiones, fundamentalmente relacionadas con el comportamiento, constituyen el eje de una serie de controversias.

Una de éstas gira en torno a la posible existencia de sepulturas y de prácticas mortuorias. En el pasado, los científicos aceptaron acríticamente que los hallazgos de esqueletos completos de neandertal representaban entierros deliberados y que ciertas evidencias asociadas a los huesos (polen de flores, cráneos de osos cavernarios, cornamentas de cabras montesas) indicaban la práctica de rituales funerarios. En la actualidad muchos investigadores, a la luz del estudio de los procesos de formación del registro, cuestionan esa interpretación y consideran que este tipo de prácticas

comenzaron sólo a partir de la aparición del comportamiento humano moderno.

Otro aspecto sumamente controvertido es el relacionado con la posesión de un lenguaje tal como tenemos los seres humanos modernos. Al respecto, algunos investigadores han sostenido que estos homínidos tuvieron un sistema de comunicación similar al nuestro mientras que otros consideran que carecieron de un lenguaje propiamente dicho. En la actualidad nuevos estudios demuestran que los neandertales estaban anatómicamente capacitados para emitir sólo un limitado repertorio de sonidos y que podrían haber tenido un lenguaje articulado aunque no habría sido tan complejo como el nuestro.

La subsistencia de estos homínidos es otro tema que divide la opinión de los científicos. Unas décadas atrás un grupo sostenía que los neandertales eran eminentemente cazadores y presentaban las mismas habilidades que los humanos posteriores mientras que otros apoyaban la hipótesis de que la caza era esporádica y que el mayor aporte de carne provenía del desarrollo de estrategias de carroñeo (ver Glosario). Actualmente, se acepta la posibilidad de una cierta importancia de la caza en grupo de grandes animales, como bisontes y mamuts, aunque con técnicas distintas a las que desarrollaron más adelante los *H. sapiens sapiens*. La combinación de dos líneas de evidencia (la tecnología y los rastros de heridas en los restos fósiles de los neandertales) estaría señalando el uso de técnicas de caza por contacto directo con las presas. Esto es, una caza mediante el uso de lanzas y no del arco y flecha que permiten reducir el riesgo de un ataque del animal al cazador.

Si bien no hay evidencias del desarrollo de este último tipo de tecnología, los instrumentos confeccionados por los neandertales denotan que éstos poseían una buena capacidad artesanal y una estructura mental similar a la de los humanos modernos (Figura 7). También se han encontrado pruebas de selección de las materias primas que en algunos casos se localizaban en lugares alejados de los sitios de habitación. Esto implica el desarrollo y planificación de estrategias de obtención y uso de determinadas rocas de buena calidad para la manufactura de los artefactos (Kuhn 1995). Por último, existen evidencias de que los neandertales habrían tenido cierto manejo del fuego aunque no tan eficiente como el de los humanos anatómicamente modernos.

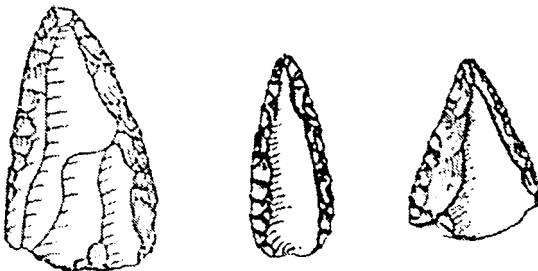


Figura 7. Herramientas de piedra utilizadas por los neandertales.

Aproximadamente hace 30.000 años el registro fósil y arqueológico muestra la extinción de las últimas poblaciones de neandertales de Europa (específicamente de España y Francia). Estos homínidos no lograron sobrevivir a la competencia y fueron sustituidos gradualmente por los humanos anatómicamente modernos. Estos últimos desarrollaron un conjunto de características anatómicas, cognitivas (ver Glosario) y tecnológicas que les permitieron ser mucho más eficaces en la extracción y aprovechamiento de los recursos que los neandertales.

El *Homo sapiens* anatómicamente moderno

En esta sección trataremos el origen y dispersión de nuestra especie, *Homo sapiens sapiens*, también conocida como humanos anatómicamente modernos, en el marco de la teoría de sustitución de poblaciones.

Cabe aclarar que este proceso no abarca una única ola de expansión y colonización sino un continuado cambio evolutivo y una serie de dispersiones sucesivas y múltiples a lo largo de un periodo de hasta 100.000 años (Foley 1997).

Podemos situar su origen en África, hace entre 200.000 y 150.000 años atrás, cuando surge una línea de homínidos con rasgos anatómicos muy similares a los seres humanos modernos. Sin embargo, es a partir de los 130.000 años cuando encontramos individuos que ya poseen todas las características anatómicas modernas: cráneos más cortos y redondeados, rostro y rebordes supraorbitarios más pequeños, mentón prominente y una estructura esquelética más liviana. Los principales sitios africanos en donde se hallaron estos fósiles son Omo Kibish (Etiopía), Klasies River Mouth y Border Cave (Sudáfrica) y Jebel Irhoud (Marruecos). También se los encuentra en Medio Oriente, en las cuevas de Skhul y Qafzeh (ambos en Israel).

La investigadora Marta Mirazón Lahr (2001) resume el escenario en el cual se desarrolló la evolución de los humanos anatómicamente modernos: entre los 200.000 y los 130.000 años atrás el mundo atravesaba un periodo de glaciaciones. En África, esto se tradujo en un momento de gran aridez que llevó a un aumento en la competencia por la obtención de recursos para la subsistencia. Estos recursos se volvieron muy escasos llevando a que se necesitaran cubrir áreas más extensas para conseguir la misma cantidad de alimentos y a que los grupos de homínidos africanos se separaran en el espacio. A su vez, la escasez de recursos llevó a una importante reducción demográfica y, consecuentemente, a una disminución de la variabilidad genética de la especie humana. Los especialistas consideran que los humanos modernos descienden de un único grupo de apenas 10.000 personas que sobrevivieron a estas condiciones en África.

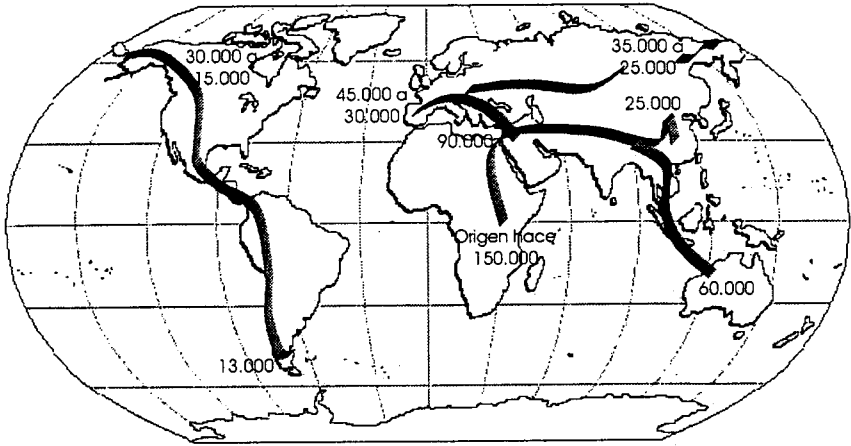


Figura 8. Dispersión de nuestra especie (*Homo sapiens sapiens*) desde África hacia el resto del globo -las fechas corresponden a años antes del presente. (Basado en la Figura 74 de Stringer y Gamble 1996).

El registro fósil correspondiente al lapso entre 100.000 y 60.000 años atrás es prácticamente inexistente, por lo que este importante momento en la evolución de los humanos está escasamente documentado. Sólo sabemos que a partir de esa fecha comienza la expansión de las poblaciones anatómicamente modernas desde África hacia el resto del planeta, ocupando regiones que, en algunos casos, estaban habitadas por otros homínidos que fueron reduciéndose hasta extinguirse (Figura 8).

Los humanos anatómicamente modernos desarrollaron un conjunto de características anatómicas y tecnológicas que les permitieron ser mucho más eficaces en la extracción y aprovechamiento de los recursos que el resto de los homínidos contemporáneos. Sin embargo, el registro arqueológico indica que este grado de eficacia sólo se alcanzó hace aproximadamente 60.000 años atrás. Antes de esta fecha las poblaciones anatómicamente modernas dejaron un registro material de características similares al resto de los homínidos con los que coexistieron.

Una de estas características es el desarrollo del lenguaje articulado, aspecto fundamental para comprender la historia de nuestra especie. Desde el punto de vista anatómico, desde hace 300.000 años las evidencias fósiles muestran el desarrollo de las propiedades biológicas (mentales y de la anatomía de la garganta y la respiración) que lo hacen posible: ciertas áreas del cerebro y la base curva del cráneo, ambas relacionadas con la capacidad de generar sonidos articulados.

Desde el punto de vista cognitivo (ver Glosario), ciertos investigadores entienden al lenguaje como la capacidad de exteriorizar el pensamiento. Al respecto, Robert

Foley plantea que «la selección para el pensamiento y la selección para la comunicación son dos procesos muy diferentes... durante el curso de la evolución de los homínidos ha habido unos períodos prolongados en que se han seleccionado los beneficios generales derivados de una mayor capacidad mental, pero estos beneficios no procedían del lenguaje hasta que se produjeron ciertas condiciones específicas en los últimos doscientos o trescientos mil años» (Foley, 1997: 204). En otras palabras, este enfoque permite explicar el cambio evolutivo que significó la aparición del lenguaje en el contexto del aumento cerebral y el incremento de la inteligencia que muestra el género *Homo* desde hace por lo menos 2 millones de años.

Lo distintivo de *Homo sapiens sapiens* es la capacidad de exteriorizar los pensamientos producto del sistema interno de procesamiento de información que reside en el cerebro. El lenguaje, como el pensamiento, implica la formación y modificación de símbolos en la mente y nuestra capacidad para el razonamiento simbólico es prácticamente inconcebible sin él (Tattersall 1998). A partir de su aparición, el registro arqueológico se puebla de evidencias que muestran las distintas formas de plasmar el pensamiento reflexivo. Entre ellas, podemos mencionar a las expresiones artísticas cargadas de simbolismo y al comportamiento mortuorio, el cual muestra las creencias acerca del origen y la posición de los individuos frente al mundo que los rodeaba (Leakey y Lewin 1994).

En el marco de este cambio evolutivo surge lo que denominamos cultura. Recién ahí encontramos, de manera inequívoca, aquellos aspectos comprendidos en las múltiples definiciones de cultura que utilizan los antropólogos en la actualidad (por ejemplo, recordar la de Carutti y otros, 1975 mencionadas en este volumen). Las manifestaciones artísticas, la innovación tecnológica, las diferencias culturales, las creencias religiosas, la ampliación de las redes sociales, la mayor complejidad en la explotación de los recursos, etc., caracterizan a nuestra especie a partir de este momento.

En el registro arqueológico de los últimos 40.000 años se puede apreciar las características anteriormente mencionadas. Los conjuntos artefactuales denotan una alta diversificación en cuanto al tipo de instrumentos, procesos de manufactura y materias primas utilizadas. Por ejemplo, en cuanto a la diversidad de instrumentos, podemos mencionarla aparición de agujas, punzones, arpones, puntas de proyectil de variadas formas y tamaños, uso de arco y flecha, etc. Hay una amplia variedad de materias primas utilizadas (piedra, madera, hueso, marfil, astas). También es común hallar en sitios arqueológicos valvas marinas usadas como ornamento a centenas de kilómetros de su lugar de origen (Stringer y Gamble 1993). La ubicación y estructura de los sitios arqueológicos estudiados indica la existencia de una organización y planificación en cuanto al uso y explotación de los recursos. Las expresiones artísticas se ven reflejadas en representaciones naturalistas y abstractas pintadas, principalmente, en el interior de las cuevas y abrigos rocosos (Lascaux, en Francia y Altamira en España, entre otras -Figura 9-). También se han hallado estatuillas, como las llamadas «Venus» de Dolní Vestonice, en la antigua Checoslovaquia y de Willendorf en

Alemania, y diferentes objetos relacionados con la ornamentación personal (por ejemplo, collares). Asimismo, existen claras evidencias de que inhumaban a sus muertos con ofrendas sofisticadas (Arene Candide y Barma Grande en Italia).



Figura 9. Arte rupestre del periodo paleolítico europeo.

Hace 10.000 años nuestra especie había alcanzado una dispersión global (se hallaba presente en todos los continentes a excepción de la Antártida) y comienzan a surgir nuevas estrategias de subsistencia basadas en la agricultura, acompañadas por un aumento demográfico y la sedentarización. El desarrollo de la producción de alimentos fue un proceso complejo que ocurrió en etapas, sin abandonarse inmediatamente la caza y la recolección. La sedentarización ocurrió, en ciertos casos, antes que la domesticación de las plantas (agricultura). En relación con este proceso, surgen las primeras aldeas y posteriormente los conglomerados urbanos y la estratificación social. Sin embargo, esta apretada síntesis no debe interpretarse en términos de un esquema evolutivo unidireccional, a la manera de los evolucionistas sociales del siglo diecinueve. Durante este lapso los seres humanos desarrollaron diversas estrategias para enfrentar al medio social y natural circundante, estrategias que, en términos antropológicos, constituyen la base de la diversidad cultural que caracteriza a los seres humanos en la actualidad.

Comentarios finales

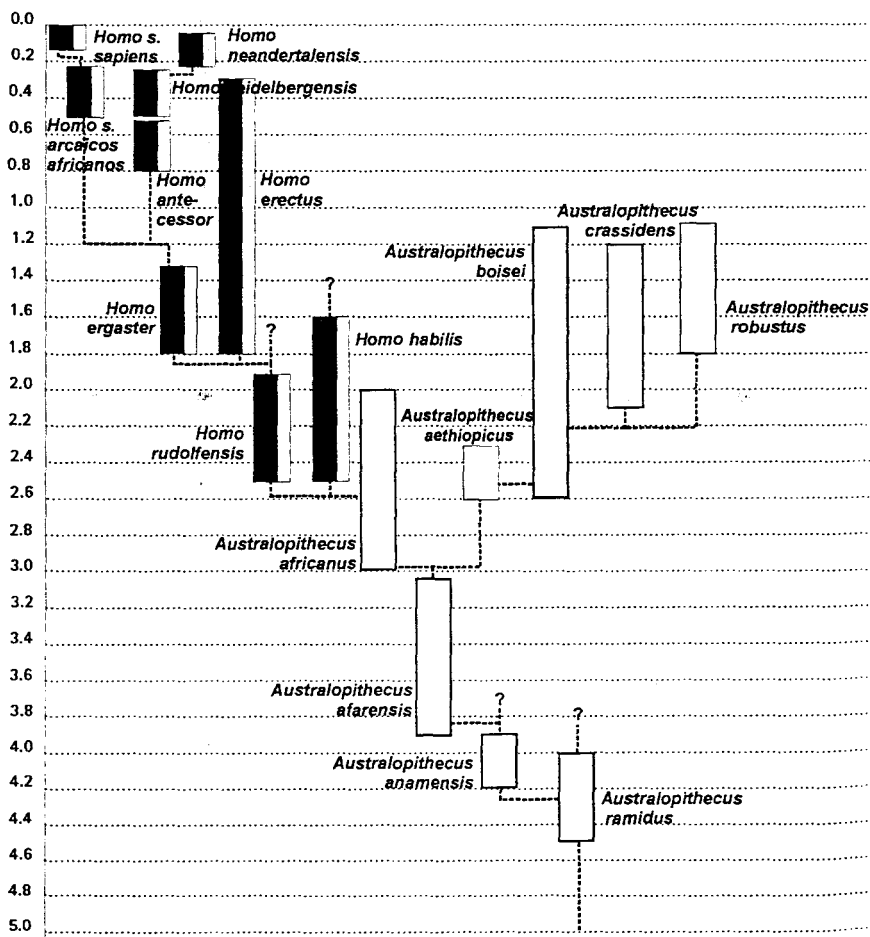
Los humanos han tenido probablemente un impacto nunca visto sobre el mundo. En los últimos 10.000 años han transformado muchos ambientes, aumentaron su población a niveles impensables, transformaron plantas y animales a través de la manipulación agropastoril, desarrollaron la capacidad potencial de modificar permanentemente todas las especies (biotecnología e ingeniería genética), precipitaron

a otros organismos a su extinción y desarrollaron la capacidad de autoextinguirse a través de la creación de armas con un enorme poder destructivo.

No obstante, la singularidad humana se ha desarrollado bajo la influencia de las mismas leyes evolutivas que rigen al resto de la naturaleza y no son el resultado de fuerzas especiales. Estas leyes señalan que nuestra especie (y la inteligencia autoconsciente) y sus ancestros son producto de un hecho contingente de la historia y no de una trayectoria irreversible según un proceso evolutivo predestinado.

A la luz de estos principios derivados de la teoría biológica de la evolución, las débiles y lejanas «voces» de los fósiles y de las herramientas de piedra cuentan nuestra asombrosa historia, apenas un instante en el reloj de la vida.

Tiempo en millones de años



Glosario

Bipedia, bipedismo, bipedación: patrón de locomoción que consiste en caminar en dos pies.

Carroñeo: modo de alimentación que consiste en el aprovechamiento de presas cazadas por otros predadores.

Cognición: acción y efecto de conocer.

Cognitivo: se refiere a la cognición.

Diastema: separación o espacio que existe entre los dientes.

Fósil: consiste en cualquier evidencia de la vida del pasado, tales como huellas, huesos, dientes, que han sufrido un proceso de fosilización (ver Bellelli et al., en este volumen).

Homínido: refiere de manera amplia a los humanos y sus ancestros.

Lasca: producto de la talla de una roca.

Mutación: cambios bruscos en la herencia ocasionados por una alteración en la secuencia del ADN. Estos cambios pueden transmitirse a las generaciones posteriores si no son tan grandes como para dañar al organismo en el que ocurren.

Primate: orden de mamíferos al que pertenecen los prosimios, monos, simios, seres humanos y sus ancestros.

Prognato: que posee una mandíbula sobresaliente, proyectada hacia adelante.

Retroatimentación: interrelación entre distintos factores causales, sin que necesariamente uno predomine sobre los otros y que juntos conducen a un determinado efecto.

Registro fósil: todo tipo de evidencia fósil que ha sido recolectada e interpretada a través de determinados procedimientos científicos.

Simios: se refiere a todos los integrantes del orden de los primates.

Bibliografía

ARSUAGA, J. e I. MARTINEZ

1998. *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana.* Ediciones Temas de Hoy, Madrid.

BARASH, F.

1994. *La liebre y la tortuga. Cultura, biología y naturaleza humana.* Editorial Salvat, Barcelona.

BELLELLI, C.

2001. Arqueología: cómo el presente devela el pasado. En este volumen.

BELLELLI, C., V. SCHEINSOHN y M. DI FINI

2001. De qué hablamos cuando hablamos de evolución. En este volumen.

CARBALLIDO, M. y P. FERNANDEZ

2001. El registro arqueológico: evidencia, contexto y procesos de formación. En este volumen.

FOLEY, R.

1997. *Humanos antes de la humanidad*. Ediciones Bellaterra, Barcelona.

GARRETA, M.

1999. Introducción al tema de la identidad. En *La trama cultural. Textos de antropología y arqueología*. Compilado por M. Garreta y C. Bellelli, pp. 125-130. Ediciones Caligraf, Buenos Aires.

GOULD, S. J.

1997. *La grandeza de la vida*. Ediciones Crítica-Drakontos, Barcelona.

1999. *La vida maravillosa. Burgess Shale y la naturaleza de la historia*. Biblioteca de Bolsillo, Editorial Crítica, Barcelona.

KUHN, S.

1995. *Mousterian lithic technology. An ecological perspective*. Princeton University Press, Princeton.

LEAKEY, R. y R. LEWIN

1994. *Nuestros orígenes. En busca de lo que nos hace humanos*. Editorial Crítica, Barcelona.

LOVEJOY, O.

1989. Evolución de la marcha humana. *Investigación y Ciencia* 148: 72-80.

MIRAZON LAHR, M.

2001. Perspectivas teóricas en paleoantropología. En *La evolución y las ciencias*. Compilado por V. Scheinsohn. Capítulo IV. Editorial Emecé.

STRINGER, C. y C. GAMBLE

1996. *En busca de los neandertales*. Editorial Crítica, Barcelona.

TATTERSALL, I.

1998. *Hacia el ser humano. La singularidad del hombre y la evolución*. Ediciones Península Atalaya, Barcelona.

Bibliografía general en castellano para ampliar los temas

CAVALLI-SFORZA, L. y F. CAVALLI-SFORZA

1994. *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*. Ediciones Crítica-Drakontos, Barcelona.

CAVALLI-SFORZA, L.

1997. *Genes, pueblos y lenguas*. Ediciones Crítica-Drakontos, Barcelona.

JOHANSON, D. y M. EDEY.

1982. *El primer antepasado del hombre*. Editorial Sudamericana-Planeta, Barcelona.

LEWIN, R.

1993. *Evolución Humana*. Biblioteca Científica Salvat, Barcelona.

DESDE CUÁNDO SOMOS HUMANOS?

Acreche, Noemí; Caruso, Graciela y Albeza, María Virginia

Según Eco (1997), "la historia de las investigaciones sobre el significado es rica en *hombres* (que son animales racionales y mortales), en *solteros* (que son varones adultos no casados) e incluso en *tigres* (aunque no se sepa muy bien si definirlos como mamíferos felinos o como gatos crecidos con la piel amarilla o a rayas negras)".

No ocurre lo mismo con la historia de las investigaciones en Biología, ya que lo humano en esta disciplina ha jugado un papel lateral. Nos gustaría pensar que esto es así porque "la historia de un primate sin pelo originario de África que abundó durante un corto período de tiempo no es más que una nota al pie de página en la historia de la vida..." (Ridley, 2001).

En el caso particular de la Genética, otras especies han tenido mucho más protagonismo y notoriedad. Si nos remontamos a sus orígenes como disciplina, las arvejas de Mendel fueron las primeras en merecer atención desde esta perspectiva, reemplazadas en gran parte del siglo XX por las moscas de la fruta. Cualquier especie de importancia agronómica recibió más atención que la nuestra. Recién a partir de 1990, con la oficialización del proyecto Genoma Humano, hemos entrado de una manera relevante en el mapa de la investigación sobre la caracterización genética de las especies biológicas.

A pesar de que en muchos ámbitos es considerado como un manual de instrucciones para un cuerpo humano, sólo nos ha brindado hasta el momento una serie de indicadores físicos que aunque muy precisos y detallados demuestran que somos chimpancés en un 98%. Por su parte, ellos son a su vez humanos en un 98% y gorilas en un 97%. Estas similitudes ponen de manifiesto la tensión entre caracteres particulares y compartidos entre especies consideradas, aún antes de disponer esta información, como parientes muy cercanos.

No obstante, y si bien desde diferentes disciplinas se ha aspirado a resolver el problema de la definición inequívoca de lo humano, parece haber quedado a la Biología la tarea de resolver esta tensión y la aparente contradicción entre la

convicción de que somos únicos y las evidencias que nos equiparan al resto de los seres vivos.

Entre los primeros en abordar este problema con criterios de algún modo objetivos, se encuentra Anaximandro. Alrededor del 500 a.C., planteaba que el hombre, al igual que las demás criaturas vivientes provenían del agua, cuando ésta se evaporaba; concretamente, era como otro animal, un pez en el principio. La dificultad del hombre para alimentarse en los primeros períodos de su vida (su larga dependencia), lo llevó a considerar que nacía de animales de otra especie. El problema que intentaba resolver era cómo el primer humano, un niño sin padres, pudo haber sobrevivido (Harris, 1985).

Sin embargo, es necesario considerar que lo "único" es fundamental en la clasificación, al punto que todas las especies se definen en función de caracteres "particulares", vinculados a su vez por el origen, aunque tengan diferentes niveles de significación.

A pesar de su visión esencialista y fijista de las especies, Linneo en 1758, generalizó el sistema de clasificación basado en la tradición aristotélica según "género próximo y diferencia específica". Sobre esta base, incluyó a *Homo sapiens* en el orden de los primates, reconociendo semejanzas entre hombres, simios y monos. También incluyó al chimpancé en el género *Homo*.

Cuando fue criticado por ligar al hombre con los brutos, se defendió pidiendo a cualquier naturalista que le muestre una característica física por medio de la cual pudiera ser distinguido más claramente. Aunque reconocía la superioridad moral e intelectual del hombre, insistía en que las clasificaciones debían hacerse sólo por parecido físico (Bowler, 1984).

Cabe destacar que aunque se observen discontinuidades, la base fundamental de la evolución radica en la continuidad a través de la herencia y a lo largo del tiempo. En el caso del Hombre, ambos aspectos han sido abordados mediante rasgos químicos, genéticos, embriológicos, morfoanatómicos, etológicos y ecológicos, entre otros. La Paleontología y en particular la Paleoantropología han contribuido a situar el origen de los diferentes caracteres en la escala temporal.

La relación del hombre con el resto de los seres vivos no fue encarada en términos evolucionistas sino hasta el siglo XVIII en el que Lamarck sugirió que los humanos descendían de primates e incluso propuso una hipótesis que

explicaba cómo descendieron de los árboles y se transformaron en bípedos. Explicó además las modificaciones en el rostro como resultado de la dieta.

A partir de Darwin, el problema central se plantea en torno a la naturaleza de los atributos mentales y morales del hombre. Si bien en 1859 él dejó claramente sentado que aún los caracteres que se pueden considerar exclusivamente humanos son el producto del mismo proceso mecanicista que aquellos compartidos, tanto en ámbitos científicos como extracientíficos fueron asignados al mundo espiritual como características del alma que sólo temporariamente se unen a la carne del cuerpo.

En esta línea, Juan Pablo II, en su mensaje a la Academia Pontificia de Ciencia, el 22 de octubre de 1996 habla de una "discontinuidad ontológica", refiriéndose al punto en que dios inyectó un alma humana en una estirpe animal. Dejó claramente establecido que si bien la evolución es más que una hipótesis, el espíritu no es un emergente de fuerzas de la materia viviente ni un simple epifenómeno de esa materia.

Además del espíritu, como caracteres únicos del hombre, se ha incluido la ética, el juego, el altruismo, la agresión, el lenguaje articulado y la socialización entre otros. Todos, sin excepción, han sido considerados por algunos investigadores como saltos filogenéticos y por otros como subproductos de la evolución biológica, sujetos a las leyes de la herencia y moldeados por los procesos de selección natural y deriva aleatoria.

Darwin reconoció que el problema principal de la aplicación de los principios evolutivos a los humanos radica en el comportamiento. En "*La expresión de las emociones en el hombre y los animales*" se concentró en la interacción entre comportamiento y anatomía demostrando el punto central: el comportamiento puede evolucionar. Por ejemplo, considerando que los músculos de la cara están tan relacionados con las expresiones y éstas con sentimientos y emociones situados en un contexto social, pueden estar sujetos a selección natural y por lo tanto evolucionar (Foley, 1997).

El ensayo de Thomas Huxley "Evolución y Ética", publicado en 1893, generó mucha confusión en el tema. Su creencia en las causas finales, lo llevó a rechazar la selección natural como agente de la evolución del comportamiento altruista y del sentido de responsabilidad por el bienestar de la comunidad en su

conjunto. Si bien Darwin acordaba que en lo referente a la moralidad el hombre difiere del resto de los animales, estaba convencido que esto podía explicarse en términos evolutivos.

Hoy sabemos que la selección opera a diferentes niveles y actuando a nivel de grupo familiar y social puede explicar los comportamientos altruistas que conducen al bien común (Mayr, 1998).

Julian Huxley en 1942, basándose en lo que considera como carácter único de la especie humana: su cultura y su dominio del mundo, propuso crear un nuevo reino Psicozoa sólo para *Homo sapiens*. Sin embargo si consideramos la cultura como una base cognitiva sobre la cual toda la estructura del comportamiento está conformada, entonces podríamos extender la existencia de esta base a otras especies.

La transmisión cultural está ampliamente vinculada a la integración social. La socialización está considerablemente más estudiada entre los primates que en cualquier otro grupo, según Wilson (1980) por dos razones fundamentales: la afinidad filogenética y el hecho de que la socialización por aprendizaje parece ser más profunda y elaborada en estos animales.

Desde la Antropología Física tradicional, se ha resaltado la importancia de ciertos rasgos como la marcha bípeda, el volumen del cerebro, el lenguaje articulado y la capacidad tecnológica en la evolución humana. Todos estos caracteres, si bien estudiados desde su soporte físico, tienen consecuencias relevantes a la hora de considerar el comportamiento.

En función del peso otorgado a cada uno de ellos, el origen de lo humano se traslada a diferentes momentos: si lo humano se define por la marcha bípeda, todos los homínidos son humanos y su origen se remonta a hace más de cinco millones de años, cuando ocurrió la separación entre homínidos y simios africanos.

Cuvier dividió el orden de los simios creando dos órdenes separados bimana y cuadrimana ya que el único que tiene un pie adaptado a la postura erecta es el hombre (Bowler, 1984). Asimismo, para Leroi Gourhan (1984), todo el cuerpo es solidario en su evolución, pero hay condiciones fundamentales, que en el caso del hombre es la forma del pie, dada su importancia en la bipedestación.

En algún momento, este rasgo fue erróneamente vinculado con el cambio de dieta, el desarrollo de competencia para la caza y una necesaria conducta agresiva.

Si es el volumen cerebral el rasgo distintivo, el origen se remonta al del género *Homo*, hace alrededor de 2 millones de años mientras que si es el lenguaje articulado, nos situaríamos en la especie *H. erectus*, hace 1,8 millones de años.

Muchos consideran una línea distintiva entre el hombre y los demás animales a la palabra humana. Nadie duda que los parientes más cercanos no poseen lenguaje articulado como lo tenemos los humanos hoy. Sin embargo, numerosas experiencias demuestran competencias en los chimpancés para aprender y manejar símbolos y asociar ideas lo que se traduce en una incipiente destreza lingüística.

Ya que la capacidad para el lenguaje está fuertemente afirmada en raíces biológicas como la estructura del cerebro y la anatomía del aparato fonador, la cuestión de su origen y evolución sólo puede abordarse desde la Paleontología. Según datos del registro fósil, las áreas de Broca (involucrada en la construcción y planificación sintáctica) y Wernicke (involucrada en la codificación y decodificación de mensajes) ya estaban presentes desde *H. habilis* aunque se encuentran esbozadas en los Australopitecinos. Lo mismo ocurre con la anatomía buco-faríngea vinculada a la emisión y modulación de los sonidos.

Dambricourt-Malassé (1996) propone una reflexión sobre la embriogénesis, aspecto no muy abordado justificadamente, considerando que los embriones no se fosilizan. Estudiando los de los humanos y primates actuales y utilizando información de la ortopedia maxilofacial, se ha demostrado que los trastornos de su crecimiento, asociados a cuello y rostro, afectan la elocución, audición, articulación dentaria y expresión facial.

Buscando una estabilidad estructurante, detectaron caracteres de la mandíbula considerados fundamentales para *H. sapiens*. Desde esta perspectiva se afirma que no es la bipedestación lo que posiciona el foramen mágnum debajo del cerebro sino la amplitud de la rotación espiral de la base craneana embrionaria, ligada al tubo neural (Dambricourt-Malassé, 1996).

Con respecto a la capacidad tecnológica, la fidelidad de los registros depende en gran medida de que los materiales utilizados puedan persistir en el tiempo.

Tradicionalmente se definió al género Homo en asociación a las evidencias de fabricación de herramientas (*H. habilis*). Sin embargo, nuevos hallazgos le otorgarían una antigüedad de 2,6 millones de años, correspondiendo a otro homínido (*Australopithecus garhi*), cuya capacidad craneal lo aproxima a los chimpancés.

Wilson (1980) advierte que la "utilización de herramientas" considerada como la manipulación de un objeto inanimado, no elaborado internamente por el organismo, constituye un fenómeno extraordinariamente difundido y diversificado entre insectos, aves y mamíferos. El chimpancé presenta un repertorio excepcionalmente rico y sofisticado en el que el aprendizaje y el juego son vitales para la adquisición de los hábitos necesarios para la utilización de herramientas.

Periódicamente se dan a conocer hipótesis intentando dar cuenta de alguna característica sorprendentemente única de los humanos que se agrega a la ya impresionante lista.

En esta línea, a partir de la teoría del mono acuático, deben también ser consideradas la pérdida de pelo corporal, la grasa subcutánea, las lágrimas, las glándulas sebáceas, la laringe en descenso, las glándulas apocrinas desvanecidas y la transpiración, entre otras.

Hay acuerdo general respecto a que la ventaja original de las glándulas sudoríparas fue la señalización olfativa, ya que producen la exudación de sustancias aceitosas o serosas que en varias especies y sitios corporales son a menudo olorosas. Varias especies de primates (nosotros entre ellos) han evolucionado órganos de olor especiales para la comunicación, que tienen el efecto sea de alejar rivales, sea de atraer compañeros sexuales. En nuestro caso, se encuentran los "órganos axilares" que se activan en la pubertad, probablemente con función primaria de atractivo erótico (Morgan, 2000).

Si nuestro sentido del olfato fuera más agudo, o bien si nuestra conciencia lo abarcara en mayor medida, es posible que encontráramos el olor sutil e irresistible. En el Modelo Primate se considera una característica muy relevante del orden, el aumento de la agudeza visual a expensas de la olfativa.

Wederkind y Für encontraron que los hombres y las mujeres prefieren más -o les desagrada menos- el olor corporal de los miembros del sexo opuesto

genéticamente diferentes de ellos. Examinaron los genes MHC del cromosoma 6 implicados en el reconocimiento de intrusos parasitarios por el sistema inmunológico para verificar esta hipótesis (Ridley, 2001). Esto podría representar una ventaja selectiva, en el sentido de que elevaría los niveles de variabilidad a nivel intraespecífico.

Schrödinger (1990) ha afirmado que los procesos que se enfrentan a situaciones casi constantes o regularmente variables han sido fiablemente practicados y, por lo tanto, hace mucho tiempo han abandonado la esfera de la conciencia. La conciencia, desde esta perspectiva, se asocia con aquellas funciones que se adaptan al entorno cambiante por eso que llamamos experiencia.

Se podría pensar entonces que los rasgos específicos, como podrían ser las señales olfativas, escapan a la percepción conciente, en cuyo caso estaríamos lejos de definirlos por estos medios.

Según Blackmore (2000), las conductas e ideas copiadas por imitación de un individuo a otro podrían haber conducido a la composición de genes que nos caracterizan como especie.

En este contexto, un meme es una idea, un comportamiento que se propaga de un individuo a otro en el seno de una cultura. Desde la psicología, S. Blackmore propone que esta capacidad para imitar y transmitir - los memes - nos distingue de las demás especies, constituyendo un factor fundamental de nuestra evolución biológica y cultural.

Para Blackmore (2000), nuestro cerebro y nuestro lenguaje y lo que de ellos deriva son sin duda lo más característico de nuestra especie.

Richard Dawkins (1985) propuso el uso de los memes, que cumplen con los tres principios básicos del darwinismo: la replicación de la información, las variaciones surgidas y la selección de unas variantes frente a otras. La copia de memes entre personas es imperfecta produciendo variaciones.

Por otra parte, los genes según Wilson (1980), conducen al desarrollo de la cultura, que no puede desviarse del cauce que conduce a la replicación de los genes. Sin embargo, si los memes son auténticos replicadores, servirán a sus propios intereses, sin importar su efecto sobre los genes.

Un ejemplo son los llamados memes víricos que incluyen la orden de copia y amenazas de consecuencias, constituyendo una estructura que garantiza su difusión. Para Dawkins (1985), las religiones entran en esta categoría. A veces estos memes podrían impedir la difusión de los genes, por ejemplo en el celibato.

Para Blackmore (2000) la memética explica la singularidad de la especie y la aparición de culturas y sociedades complejas "somos únicos porque en el pasado adquirimos la capacidad de una imitación generalizada, que a su vez nos dotó de un cerebro poderoso y de un lenguaje". La aparición de la imitación habría sido hace 2,5 millones de años, antes del descubrimiento de los instrumentos de piedra y la expansión del cerebro. El cerebro es visto así como un ingenio de imitación selectiva construido por y para los memes, lo mismo que para los genes.

La teoría de la guía memética justifica el lenguaje por la ventaja que otorga a la supervivencia de los memes, que serían replicadores en coevolución con su máquina copiadora, el cerebro.

Dugatkin (2000), desde la ecología ha cuestionado estas ideas, con el argumento básico de que los otros animales también imitan, desde los peces hasta los primates.

El problema de si el hombre tiene una naturaleza, en el sentido de tener una propiedad que le pertenezca en exclusiva, es el de buscar una característica que nos permita distinguir en forma discreta y no sólo gradual entre el hombre y los otros homínidos si nos centramos en la escala temporal y entre el hombre y los otros primates si nos paramos en el presente.

Darwin explica a través de analogías y homologías nuestro parecido con el resto de los animales. Las mutaciones, la selección y el azar pueden explicar por qué nos diferenciamos, aunque no sólo nosotros sino todas las especies entre si, ya que en la búsqueda de exclusividades, es necesario resaltar que todas las especies tienen las suyas y que cada una es singular en algún aspecto.

Se puede decir de los caracteres analizados, que hasta el momento se ha podido encontrar siempre un contraejemplo que defina la característica como compartida y no exclusiva, siendo lo distintivamente humano sólo una cuestión de grado. Lo humano queda aún como un término vago. Los homínidos extintos muestran la continuidad entre humanos y simios en tanto que la brecha aparente

es sólo el producto de la extinción accidental. Si no fuéramos la única especie viviente de la familia de los homínidos, la discontinuidad sería menos evidente.

Aún si examinamos el comportamiento, encontramos una continuidad filogenética que nos lleva desde pautas aparentemente programadas en su totalidad a una casi total flexibilización que da lugar a lo que entendemos como aprendizaje.

Sin embargo, si consideramos con Hospers (1967) que la vaguedad implica que no hay límite preciso entre la aplicabilidad y no aplicabilidad de la palabra, *humano* no sería un término vago ya que no vacilaríamos en adjudicar un elemento a la clase, aún careciendo de alguno de los rasgos listados, siempre y cuando excluyamos la dimensión temporal.

Si entra en juego el tiempo, nos encontramos con que no podemos fragmentar la flexible historia del linaje en intervalos discretos sin incurrir en algún grado de imprecisión o arbitrariedad.

BIBLIOGRAFÍA

BLACKMORE, S (2000): "El poder de los memes". *Investigación y Ciencia*, diciembre de 2000: 44-53.

BOWLER, PJ (1984): *Evolution. The History of an Idea*. University California Press.

DAMBRICOURT-MALASSE, A (1996): "Nuevas perspectivas sobre el origen del hombre. Cinco macroevoluciones y su relación con las modificaciones climáticas". *Mundo Científico* 169: 526-534.

DAWKINS, R (1985): *El Gen Egoísta*. Barcelona, Biblioteca Científica Salvat.

DUGATKIN, A (2000): "Los animales también imitan". *Investigación y Ciencia*, diciembre de 2000: 47.

FOLEY, R (1997): *Humans before Humanity. An Evolutionary Perspective*. Oxford, Blackwell Publishers.

HARRIS, L (1985): *Evolución. Génesis y Revelaciones*. Madrid, Blume Ed.

HOSPERS, J (1967): *Introducción al análisis filosófico 1*. Madrid, Alianza Editorial.

LEROI GOURHAN (1984): *Las Raíces del Mundo*. Barcelona, J. Granica Ed.

MAYR, E (1998). *Así es la Biología*. Madrid, Debate Editorial.

MORGAN, E (1994): *The Scars of Evolution*. New York, Oxford University Press.

RIDLEY, M (2001): *Genoma*. Madrid, Suma de Letras, S.L.

SCHRODINGER, E (1990): *Mente y Materia*. Barcelona, Tusquets editores.

WILSON, EO (1980): *Sociobiología. La nueva síntesis*. Barcelona, Ed. Omega SA.

5. ANTROPOLOGÍA COMO CIENCIA DE LA ALTERIDAD

RACISMO Y DISCRIMINACIÓN: GRUPOS ÉTNICOS EN LA ACTUALIDAD, GÉNERO, DESIGUALDAD SOCIAL, ETC.

"La alteridad tiene un alto precio: no es posible sin etnocentrismo. (...) Es la manera y la condición de posibilidad de poder aprehender al otro como otro propiamente y en el sentido descrito. Entre el grupo propio y el grupo extranjero existe, pues, una relación semejante a la que hay entre lo conocido y lo desconocido en el acto cognitivo, donde lo último es accesible casi siempre sólo a partir de lo primero."

Krotz, E. (1994) Alteridad y pregunta antropológica. Pp. 20 en Boivin, M., Rosato, A., & Arribas, V. Constructores de otredad. Buenos Aires: Antropofagia.

La trama cultural

Textos de antropología y arqueología

2ª edición corregida y aumentada

Textos de antropología y arqueología

Mariano Juan Garreta

Cristina Bellelli

Pablo Rafael Bonaparte

Ernesto Abramoff

Alejandro Acosta

Lorenzo Cañas Bottos

Mariana Carballido Calatayud

María Di Fini

Pablo Marcelo Fernández

Mariano Raúl Garreta Leclercq

Hernán Gómez

Margarita Ondelj

Andrea Pegoraro

María Gabriela Sánchez Antelo

Vivian Scheinsohn



EDICIONES CALIGRAF

Ilustración de tapa

Camino.

Procedencia: *Salta.*

Material: *lana de oveja.*

Decoración con hilos flotantes de urdimbre.

Grupo Wichí actual

N° de inventario: *1048*

Museo Nacional del Hombre del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.

Secretaría de Cultura y Comunicación de la Nación.

Agradecemos al Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano la autorización de la reproducción de las imágenes de esta obra.

Diseño de Tapa: Andy Sfeir

Diagramación y Armado: Andy Sfeir estudio de diseño

agsfeir@ciudad.com.ar

© Ediciones  CALIGRAFÍA

Riobamba 67 - 2° piso - Tel./Fax: 4953-5981
(C1025ABA) Buenos Aires, República Argentina

2001 – 2ª edición

ISBN: 987-97280-8-4

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Impreso en Argentina

Printed in Argentina



Introducción al tema de la identidad

Mariano Juan Garreta

Iniciamos estas notas introductorias acerca de la identidad en tanto problema y tema de las Ciencias Antropológicas, con una comparación que intenta poner de manifiesto algunas de sus características y que también nos permita advertir que la identidad no es un tema exclusivo de la antropología cultural. Se trata de prestar atención a un objeto muy inmediato y común, nuestro Documento Nacional de Identidad, el tan ajado y vapuleado DNI.

Está claro que la libreta que todos los habitantes nacidos en este territorio, en principio, tenemos, materializa una estrecha relación con la identidad. Una identidad que interesa al Estado y es parte de la necesaria certificación de la existencia y el estado civil de las personas. Y, a su manera, también se relaciona con la identidad como problema conceptual ya que, por ejemplo, para que cada uno de nosotros tenga un número individual e intransferible, se hace necesario que existan entre 30 ó 40 millones de otras personas que conforman el conjunto o la totalidad dentro de la que cada uno de los números adquiere entidad.

La identidad tiene este matiz ambiguo y bifronte, ya que se trata de la unicidad dentro de una generalidad, y la primera depende de la existencia de la segunda. Se podría afirmar que el DNI es al Estado nacional lo que la identidad individual es a la cultura.

De la misma forma la identidad que certifica la libreta y, de estar todo en regla garantiza algunos derechos, en principio los que otorga la nacionalidad. Pero por otra parte, exige que se la ejerza, por ejemplo en los comicios nacionales en los que el voto es obligatorio. En un plano que está fuera de nuestra voluntad o decisión, esta misma identidad institucional adquiere particular importancia ante la interacción con la "otredad" que puede irrumpir frente a nosotros cuando de resultados de un viaje, voluntario o no (como puede ser el exilio), aparecemos como lo que en parte certifica el documento que conservamos o llevamos y los aditamentos que una imagen de nuestra nacionalidad ha conseguido construirse ante los ojos de diversos sujetos del mundo. Ese último

aspecto incorpora un plus de representación del nosotros ante los otros. Que quede claro para el que no lo sabe que por algunas partes del mundo se cuentan bromas o chistes de argentinos. Esa imagen que aparece en los chistes quizá tenga poco que ver con cada uno de nosotros, pero existe independientemente de la voluntad o de algunas acciones concretas individuales que sustenten esa imagen. A pesar de ello, cargamos con la instalación de un ser que nos incluye sin que lo hayamos elegido. ¿Y esta situación a qué identidad remite?, ¿a la cultural o a la que certifica un documento? En este punto el límite parece disolverse.

Quizá un intento de dar una explicación a esta disolución consista en recordar que las imágenes que se hace de sí mismo o se hacen de él otros colectivos y que inciden en las interacciones de sus miembros, está en estrecha relación con los grados de conocimiento o desconocimiento que ambos grupos tengan, a los que se suman los espacios de competencia o conflicto que los estados a los que pertenecen hayan instalado a través de sus prensas o sus sistemas de educación. Espacios en los que puede campar desde la absoluta ignorancia del otro hasta el desarrollo de imágenes peyorativas o admirativas implícitas o explícitas. Todo esto porque cabe recordar que en gran parte la identidad de los ciudadanos de los países civilizados es un subproducto de los sistemas educativos y propagandísticos de los estados nacionales burgueses.

Otra de las maneras posibles de comprender el tema de la identidad es desarrollar cómo se ha ido construyendo este concepto. Y advertir por otra parte que esta problemática, si bien preocupa particularmente a la antropología cultural, es un tema que excede el marco exclusivamente disciplinario y que tiene clivajes de tipo ideológico bastante importantes. La identidad en una forma inmediata, puede definirse como un conjunto de rasgos que le dan a un individuo o a un grupo una cierta forma de ser, una manera de estar en el mundo, o para decirlo en términos un poco más estrictos, una personalidad característica.

Desde el punto de vista del ser, todos los humanos tienen una personalidad que les permite ser sujetos como una parte de la construcción política de la convivencia occidental, sujetos sociales e individuales. Pero cabe destacar que instalar esta idea en el nivel concreto y cotidiano de la convivencia social y el respeto de los derechos del otro étnico, racial o social a nuestra civilización le está insumiendo unos cuantos siglos. Sin embargo, en la antigüedad ya se percibía claramente que la identidad humana tenía que ver con varias dimensiones: la biológica, la cultural, la social y lo que en ese momento no se llamaba así, pero que hoy estudiamos como la psicológica, relacionada con rasgos peculiares del individuo.

Por otra parte, según diferentes posiciones filosóficas o religiosas se puede concebir al hombre como un ser que es tal en cuanto forma parte de una comunidad o grupo -recordemos la apelación de *zoon politikon*, esto es, el ciudadano o el hombre que vive en una ciudad. Calidad que mantiene una constante tensión con la concepción que percibe al individuo completo en su unicidad. Igualmente se ve al hombre como parte de la naturaleza o, por el contrario, como producto de la historia. De estos preconceptos o estas concepciones previas respecto de la esencia del ser humano se tiene lo que a posteriori va a definirse como su identidad.

Es posible entender esto mejor si percibimos que son múltiples las formas en que se define o describe la "naturaleza humana", frase de aparente sentido común que a

poco de profundizar en ella, evidencia en una aparente síntesis, una mera simplificación construida con el artificio de unir los términos que delimitan los extremos del problema.

Para los antiguos filósofos naturalistas, panteístas y paganos, el hombre recibe sus atributos de la naturaleza, resaltando de este modo los aspectos instintivos y tendiendo a animalizar las conductas individuales y a generar lecturas organicistas respecto de las sociedades. Para esta posición la constitución del ser humano radica exclusivamente en lo que hoy día llamamos el código genético que puede leerse en el ADN, sin incorporar o aceptando como modificadores de poca importancia otros elementos.

Los filósofos espiritualistas plantean que la personalidad humana tiene una dimensión trascendente de la naturaleza, o sea, va más allá de su mera materialidad biológica y de los condicionamientos de su sociedad, porque está creado a imagen y semejanza de la divinidad, otorgando aparte la calidad de humano a un ser que por sus características resulta inmutable y creado de una vez y para siempre.

Para el existencialismo contemporáneo no existe una naturaleza humana, sino una realidad humana cambiante según el contexto histórico, sus posibilidades de creación y también las limitaciones alienantes que el medio social instaura.

Para el pensamiento marxista, el hombre, a medida que transforma la naturaleza se va transformando a sí mismo, y el ser grupal de los sectores sociales o clases se construye en su interacción con los diferentes modos productivos. La historia y la lucha de clases genera en cada oportunidad un hombre nuevo, supuestamente más hombre.

Ahora bien, para unos la naturaleza humana es una esencia permanente, así para un ontologicista, la naturaleza humana es única e inmodificable, en tanto humana. Para otros la definición de la humanidad varía en cada contexto, en cada sociedad, en cada grupo humano y en cada cultura.

Para este último grupo de pensadores, esta esencia de la humanidad, esta manera de ser humanos no está dada de una vez y para siempre, sino que es contingente y tiene que ver con los cambios históricos

Algunas teorías reconocen la libertad individual como creadora de la libertad humana. Otros piensan que la naturaleza humana está determinada por lo social, la historia o la materia. Esencia inmutable, esencia cambiante, determinación o grados crecientes de libertad se entrecruzan para delimitar los campos dentro de los que se define la identidad.

Estos son algunos de los grandes paradigmas con que se ha tratado de interpretar la realidad humana en referencia a la identidad. Podemos determinar las consecuencias que conlleva cada una de ellas en el análisis del problema de la identidad.

Las ciencias antropológicas actuales y desde la biología a la psicología y desde la psicología a la etnología, han tratado de despojarse de estos presupuestos metafísicos, religiosos o ideológicos para describir las dimensiones reales de la identidad humana. Desde ese punto de vista podemos decir que el problema se puede encarar tomando en cuenta determinadas dimensiones que son relativamente objetivas.

Aceptar la existencia de una realidad biológica específica permite explicar no solamente zonas comunes, rasgos exteriores físicos, color de la piel, contextura física,

sino también formas especiales de individuación o sistemas de individuación .

Podemos afirmar que los estudios e investigaciones especializadas pueden trabajar sobre una especie de conciencia colectiva o social que se puede analizar, aunque resulta difícil admitir que ella pueda ser medida, sino que es posible detectar determinadas conductas grupales que son analizadas como el producto de la experiencia común de los individuos que forman parte de un grupo, una clase, un pueblo, una cultura. Unidades de las que puede afirmarse, tienen una misma tradición. Podemos pensar que una tradición es propia de una cultura de la que participan una o varias clases sociales de un pueblo y otros grupos humanos que habitan determinadas regiones de una nación, aunque esta última categoría es una creación jurídica relativamente reciente.

Por otra parte, existe un conocimiento de la particularidad que debemos al desarrollo de la psicología. Esto es la conciencia individual que se elabora y se despliega en el marco más íntimo que puede ser la familia nuclear, el grupo biológico, pero claro, la definición de familia es también una definición cultural. ¿Cuál es, entonces, “la familia” del individuo, cuál el grupo inmediato que, de alguna manera, transmite ciertos rasgos de manera consciente o inconsciente y que hace o modela la personalidad de un individuo?

Si entramos en el plano de la psicología profunda encontramos mecanismos inconscientes, o estructuras culturales o lingüísticas que inciden en los individuos, aun en contra de su voluntad.

Determinadas estructuras que se heredan no solamente por el ADN, por ejemplo, el idioma y la gramática que condiciona nuestros niveles de comunicación.

Incorporamos entonces los marcos desde donde podemos interpretar las estructuras lógicas que adquirimos en el endogrupo, o lo que definamos como grupo primario, a lo que se suman las características que materializa el sistema educativo oficial.

Finalmente y como tema central se nos impone el problema acerca de la posibilidad de ser autoconsciente de todas estas dimensiones y por ende, saber que existe una identidad individual y qué le sucede al individuo en relación a ella; ser capaz de asumir que se puede saber el grado de interacción positiva o negativa que tiene un grupo con la identidad que sobre ellos proyectamos y la que el mismo grupo tiene acerca de sí. A lo que debe sumarse el saber o ser consciente de lo que resultan ser para nosotros, en tanto individuos y como grupo social determinados procesos naturales. Entre otros, por ejemplo, el envejecimiento, la enfermedad y la muerte como situaciones que nos advienen o a las que gradualmente nos incorporamos .

Como vemos, la forma en que se articulan todos estos aspectos, es muy compleja y está sujeta precisamente a las interpretaciones que en tanto parten de presupuestos ideológicos y conceptuales distintos, generan diferentes interpretaciones.

La teoría marxista de la identidad de clases y la teoría neoliberal siguen produciendo una contradicción que genera grandes controversias. Para los primeros el individuo como tal es una abstracción y esto los lleva al extremo de afirmar que no existe la posibilidad de un Robinson Crusoe, el personaje de la novela de Defoe. Para el marxismo este personaje de novela puede existir en tanto es un individuo que tiene la memoria, que comparte con su cultura, o sea, el modo productivo, que se materializa en una serie de capacidades culturales que traslada y reelabora para sobrevivir en su

nueva realidad que es la isla desierta. El sigue siendo un colonialista blanco a punto tal que tiene que someter a un nativo llamado Viernes,¹ estableciendo una relación que evidencia que no es capaz de vivir solo y en la dominación despliega su propia experiencia social acumulada.

También es cierto que para los liberales (y no sólo para ellos sino para algunos marxistas), la conciencia de clase puede resultar una mistificación. Sucede lo mismo con el concepto de pueblo o lo popular, conceptos, que han sufrido interpretaciones cambiantes y diversas construcciones y estas variaciones se trasladan al análisis de la identidad que en distintos procesos han soportado los sujetos de que se tratare.

Lévi Strauss tiene un texto clásico, “Espejos y máscaras en búsqueda de la identidad”, en el que sugiere ya desde el título que el hombre se mueve entre lo real duplicado (la máscara) y lo imaginario (los espejos) en su búsqueda de la identidad. Si profundizamos con algún detenimiento, aún de lo que resulta de nuestra propia situación puede descubrirse que los individuos son portadores de diversas identidades.

Así sucede porque cada sujeto tiene relaciones más intensas con determinados grupos, con una clase social, con un pueblo, una cultura en general y algunas de sus comunidades en particular. A esto puede sumarse una religión, un club de fútbol, determinados grupos que tienen que ver con los orígenes de sus padres y en cada caso se pueden documentar cambiantes grados de intensidad relacional.

La situación en la que a un individuo se lo separa (o se separa) del contexto en el que resultan privativas las características que conforman su identidad básica es una de las circunstancias en que se comienza a percibir la importancia de los rasgos de la vida cotidiana.

Cabe agregar que por identidad básica sugerimos, en forma tentativa, entender el uso de un idioma, códigos comunicacionales implícitos a un grupo de pertenencia y una serie más o menos extensa de representaciones y creencias que en principio son asumidas acríticamente como las que conforman la normalidad, lo natural, en tanto aparecen en la acción cotidiana como no discutibles, sino que por el contrario, conforman un conjunto de conductas sociales plausibles y sancionadas como positivas por el endogrupo.

Esta situación de ruptura, que sobreviene ante el exilio o el desarraigo forzoso debido a situaciones de deterioro de las condiciones de vida o transformaciones en la demanda laboral regional, pone a los sujetos ante una carencia que se concreta en la imposibilidad de reiterar ciertos rasgos que garantizaban hasta el momento una interacción exitosa con el medio inmediato y el entorno social general.

Los exilios, las migraciones, los desarraigos y en especial los “textos” escritos u orales que documentan estas transformaciones expresan los sentimientos que estas situaciones generan y son una muestra en negativo de la percepción de la identidad.

Igualmente, adquieren particular relevancia las reacciones de resistencia ante esta sensación, o situación concreta de deprivación, o despojo de la mismidad -aunque recientemente advertida- que produce una aculturación compulsiva manifestada en el

1. Tal es la negación de la identidad humana del otro que le pone como apelativo el día de la semana en que lo avistó.

surgimiento de mecanismos de defensa de uno o un conjunto de rasgos que a partir de la asunción de la ruptura o la pérdida, comienzan a adquirir renovada importancia y conforman un nuevo sistema de afirmación y posicionamiento en la negociación cultural.

Esta posibilidad se evidencia en el aflorar de sentimientos y acciones consecuentes con ellos, individuales o debidos a movimientos grupales de defensa a ultranza de determinados rasgos culturales como puede ser el idioma, rituales religiosos o reputados de tales y hasta ciertas indumentarias. Quizá sea el idioma uno de los rasgos principales y que primero se defiende, a pesar de que en el pasado reciente del grupo en cuestión, el habla haya sido motivo de exclusión o vivido como estigmático, lo que hacía que fuera usado sólo en la intimidad del endogrupo

Al iniciarse estos procesos de reivindicación, ellos se convierten en una forma cultural novedosa que permite entrever otros aspectos del problema de la identidad.

Si bien para Europa occidental o para la cultura occidental la individualidad se ha convertido en el sujeto de la identidad y en la identidad dominante, en la que importan los sujetos sociales individuales como unidad estadística y política, esto no quiere decir que haya desaparecido el problema de la identidad como un problema diferencial.

Persisten y con momentos de intensificación de los grados de violencia, los reclamos de los nacionalistas vascos, e irlandeses, para recurrir a un ejemplo que aparece cada tanto en la primera plana de los periódicos y referidos a países considerados centrales como España e Inglaterra.

Ambos grupos en su propaganda afirman que resulta prioritaria la identidad colectiva y recién a partir de ella aparecería el sujeto individual. Sin esa identidad colectiva no se concibe el sujeto, ya que éste es un mero resultado de la primera. Y este problema aparece no solamente en los autonomistas vascos, sorprende en España la aparición de un discurso de la galleguidad, sin abundar en detalles sobre los conflictos políticos y culturales serios que crea Cataluña con la imposición de su idioma en las escuelas públicas y ciertas documentaciones exigidas en otros ámbitos oficiales, a lo que se suma una defensa de lo que se considera la propia cultura que se traduce en medidas que producen la exclusión de algunos hispanoparlantes.

Respecto de este tema se han desarrollado interesantes reflexiones en el ámbito de la filosofía y la ética política por parte de Charles Taylor, filósofo Quebequois, sobre los límites de la identidad de los grupos minoritarios como enclaves en sociedades mayores. Este es un tema que interesa principalmente a los estudiosos de la ética política y filosófica. A esta discusión concurren autores como John Rawls y Richard Rorty. Interesa el tema de individualidad, el colectivo y el derecho a la diversidad cultural y el límite de las mayorías y las minorías donde resulta un tema central para la convivencia política e institucional en aquellos estados que por desarrollos regionales muy fuertes, y con alta capacidad productiva, son capaces de soportar autonomías de tipo cultural, económica y política.

La trama cultural

Textos de antropología y arqueología

2ª edición corregida y aumentada

Textos de antropología y arqueología

Mariano Juan Garreta

Cristina Bellelli

Pablo Rafael Bonaparte

Ernesto Abramoff

Alejandro Acosta

Lorenzo Cañas Bottos

Mariana Carballido Calatayud

María Di Fini

Pablo Marcelo Fernández

Mariano Raúl Garreta Leclercq

Hernán Gómez

Margarita Ondelj

Andrea Pegoraro

María Gabriela Sánchez Antelo

Vivian Scheinsohn



EDICIONES CALIGRAF

Ilustración de tapa

Camino.

Procedencia: *Salta.*

Material: *lana de oveja.*

Decoración con hilos flotantes de urdimbre.

Grupo Wichí actual

N° de inventario: *1048*

Museo Nacional del Hombre del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano.

Secretaría de Cultura y Comunicación de la Nación.

Agradecemos al Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano la autorización de la reproducción de las imágenes de esta obra.

Diseño de Tapa: Andy Sfeir

Diagramación y Armado: Andy Sfeir estudio de diseño

agsfeir@ciudad.com.ar

© Ediciones  **CALIGRAF**

Riobamba 67 - 2° piso - Tel./Fax: 4953-5981
(C1025ABA) Buenos Aires, República Argentina

2001 – 2ª edición

ISBN: 987-97280-8-4

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Impreso en Argentina

Printed in Argentina



Etnocidio. Genocidio. Identidad de los Pueblos Indígenas

Ernesto Abramoff

El tema central de estudio de la psicología o de la biología es la identidad del sujeto, lo que lo particulariza, que distingue a un sujeto de otro; esto es, aquellas características distintivas que hacen posible dar cuenta de un individuo como un fenómeno único e irrepetible, al menos mientras el desarrollo de las actuales investigaciones sobre clonación permitan sostener esta construcción.

Esto que parece sencillo desde el punto de vista del sujeto individual, que día a día se complejiza, podría ser motivo de una discusión, probablemente muy larga, que no es materia a desarrollar en el presente esquioc.

¿Qué es lo que pasa cuando se intenta definir la identidad de un grupo social? ¿Cuáles son los elementos que permiten determinar fehacientemente la presencia de un sujeto social homogéneo que supere las diferencias individuales de sus miembros?

Este tema ha adquirido en los últimos tiempos -desde la década del '70 en adelante- una relevancia quizá para algunos inesperada y que ha cobrado a la luz de los acontecimientos mundiales -especialmente desde los '80- una dimensión que excede el ámbito de estudio de la antropología. Así, la problemática vinculada a la identidad está vigente en los interrogantes de los principales referentes del pensamiento de las ciencias sociales y humanas y del pensamiento político actual.

Una de las formas de evaluar la importancia de una temática, puede resultar de la cantidad de trabajos realizados sobre ella y la calidad de los autores convocados a tratarla. En este sentido, el concepto de identidad fue tratado de diversas maneras por diferentes autores.

Básicamente podemos agruparlos en función de dos ejes principales:

a) Hacia el interior del grupo social. La identidad explica la cohesión interna del grupo. Esto es, el conjunto de elementos culturales que, por su calidad de propios, explican su homogeneidad; hacen a la demarcación de los límites del grupo. Determinadas acciones de los miembros del grupo, hacen que el individuo sea reconocido, por los demás miembros como integrante del mismo; así como, otras

acciones señalan que ha dejado de pertenecer a él. Si un individuo perteneciente a un grupo social hace tal cosa, los demás miembros integrantes del grupo lo reconocerán como uno de ellos; pero, si hace tales otras cosas, no le reconocerán más la pertenencia, ya no es el que debe ser, ha migrado, traspuso las fronteras, se ha exiliado. Sócrates, elige la cicuta. El abordaje de la identidad del grupo pasa por la descripción de las características del patrimonio cultural.

b) Hacia el exterior. La identidad concebida como el conjunto de elementos culturales que por ser distintivos para los que no pertenecen al grupo, incide en la calidad de las relaciones que establecen los no miembros con los miembros del grupo por ser de determinada forma, diferente y distintiva. Las situaciones resultantes de los contactos suelen ser en general conflictivas. El punto de fricción son los límites. Para esta concepción de identidad el acento está puesto en la relación. El abordaje de la identidad del grupo se asienta en el vínculo que se establece entre los miembros y los no miembros.

Dentro del primer grupo se puede citar a Harold Isaacs (Isaacs 1976) que define identidad como "...una serie de dotaciones e identificaciones que cada individuo comparte con los demás desde su nacimiento en una familia, un lugar y un momento dados".

También Talcot Parsons, uno de los principales exponentes de la escuela funcionalista norteamericana define que un grupo, que es considerado como tal porque tiene una identidad determinada, es aquel "...cuyos miembros tienen, tanto respecto a su propia apreciación como a la de los no miembros, una identidad distintiva arraigada en algún tipo de sentido distintivo de su propia historia" (Parsons 1976).

Dentro del segundo grupo podemos citar a Dominique Schnapper que sostiene que "...toda cultura, lejos de ser un hecho dado, es el resultado de constantes negociaciones con el mundo exterior, negociaciones a través de las cuales se afirma, como horizonte, una identidad que sólo cabe definir como una creación continua" (Schnapper 1988).

También Donald Horowitz, siguiendo esta misma línea teórica, sostiene que "...la membrecía en un grupo étnico es un problema de definición social, un interjuego entre la autodefinición de los miembros y la definición de otros grupos" (Horowitz 1976).

Estas explicaciones que toman en cuenta elementos que van de lo individual a lo colectivo y de lo intragrupal a lo intercultural giran, sin llegar a mencionarlo con toda la claridad que puede resultar necesaria, alrededor de un tema que resulta fundamental incorporar al momento del abordaje de la problemática de la identidad grupal, esto es: la diferencia.

Si agregamos este concepto de "diferencia", como estrechamente vinculado al de "identidad", podemos decir que otra de las cosas que permiten definir o describir una identidad es que necesitamos para entenderla, introducirlas en el sistema específico de estructuración, interpretación y reproducción de la diferencia y a un trazado propio de la frontera "otros-nosotros".

Al comienzo de los '70, con la aparición del trabajo del antropólogo noruego Fredrik Barth (1976) se modifica el eje de la discusión sobre la identidad étnica, hasta entonces centrada en la descripción del patrimonio cultural, en indicadores biológicos o en criterios lingüísticos; es decir, definiciones estáticas que subrayan los elementos permanentes que configuran la identidad. La opción identitaria sería una consecuen-

cia de determinados procesos previos, culturales, biológicos o psicológicos y como tal, sería estable mientras no cambiaran los procesos de base que le dieron lugar.

Barth, en cambio, plantea la identidad en términos relacionales, introduciendo el concepto de límites étnicos que permite una visión más dinámica.

Así, Barth dice: "... la investigación empírica de los límites étnicos evidencia dos descubrimientos:

- a) los límites étnicos persisten a pesar del tránsito personal a través de ellos;
- b) en un sistema social la interacción no conduce a la desaparición del sistema por el cambio y la aculturación; las diferencias pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia..."

Se desprende de ello que la identidad de un grupo étnico es:

- 1) independiente de los individuos que la componen, o la suma de conciencias individuales;
- 2) las diferencias persisten, aun cuando por contactos o intercambios culturales se modifica el patrimonio cultural de un grupo;
- 3) el foco de la investigación antropológica es el límite étnico, que define al grupo y no el contenido cultural que encierra.

Entonces ¿qué es lo que define la identidad? La autoadscripción y la adscripción por otros. Es decir, lo que yo creo que soy y lo que los demás creen que yo soy. Esta idea de Barth pone el eje, como decíamos antes, en lo relacional e incorpora como elementos indispensables para la comprensión de la identidad étnica a un otro a través del cual me identifico.

Agrega Barth que la "dicotomía que convierte a los otros en extraños y en miembros de otro grupo étnico, supone un reconocimiento de las limitaciones para llegar a un entendimiento recíproco, diferencias de criterio para emitir juicios de valor y de conducta y una restricción de la interacción posible a sectores que presuponen común acuerdo e interés".

Casi simultáneamente a Barth el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, después de largos años de trabajo como funcionario gubernamental y de haber consultado archivos, entrevistado a misioneros y otros funcionarios y haber examinado la bibliografía etnográfica explica en "Las fronteras indígenas de la civilización" que lo que era opinión casi unánime de antropólogos e historiadores no se pudo comprobar.

Esto es, que la confrontación de una etnia nacional en expansión y múltiples etnias tribales con la cual ella se enfrenta en su camino, iba a terminar con la desaparición de estas últimas en su absorción por la sociedad nacional en la forma de una aculturación progresiva que habrá desembocado en la asimilación plena a través del proceso de mestizaje.

Por el contrario, esa larga investigación demostró lo equivocado de esas afirmaciones. Los grupos indígenas no fueron asimilados a la sociedad nacional como parte indiscernible de ella. Los que sobrevivieron, dice Ribeiro "siguen siendo indígenas: no ya en sus hábitos y costumbres, sino en la autoidentificación como pueblos distintos del brasileño y víctimas de su opresión".

Los grupos indígenas que recorrieron todo el camino de la aculturación, donde

sus peculiaridades culturales se alteraron y uniformaron en tal grado que ya no son sustancialmente diferentes de las de otras variantes de la sociedad brasileña en su aspecto rústico, a pesar de eso, permanecen indios. Esto es, que la aculturación, no desembocó en una asimilación, sino en el establecimiento de un *modus vivendi* o de una forma de acomodación.

Darcy Ribeiro y Fredrik Barth llegan a conclusiones semejantes aun proviniendo de concepciones teóricas casi antagónicas. Los grupos étnicos pueden sufrir una transformación tan profunda que afecte a sus costumbres, sus creencias e inclusive su lengua; que su patrimonio cultural puede haberse enajenado casi totalmente y a pesar de ello, permanecen indígenas.

Su transfiguración étnica va del indio-tribal al indio-genérico, pero nunca del indígena al brasileño. Y esto es así en razón de que lo que define su ser indígena, lo que fija los límites de su identidad, no está determinado por aquellos datos objetivos que la antropología tradicional identificaba como su cultura, sino por esa relación compuesta por representaciones recíprocas y por lealtades morales.

Siguiendo con esta línea de razonamiento Guillermo Bonfil Batalla plantea en "La teoría del control cultural en el Estudio de los procesos étnicos" (1992), que el camino iniciado por Barth es el correcto, pero que si bien supera las limitaciones de un objetivismo culturalista, cae en el extremo opuesto, en el que se privilegian los factores subjetivos.

Siguiendo a Cardoso de Oliveira sostiene que la identidad étnica no puede ser definida en términos absolutos, sino en relación a un sistema de identidades étnicas valoradas en forma diferente. Por lo tanto, la esencia de la identidad étnica es su carácter contrastivo.

La relación entre identidad y cultura son las creencias (concientes) que forman parte del patrimonio cultural y que son una representación de las representaciones colectivas (inconcientes subyacentes). Estas representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación que se extiende no sólo en el espacio, sino también en el tiempo: una multitud de espíritus diversos se asociaron a lo largo de generaciones combinando sus ideas y sentimientos, acumulando su experiencia y su saber.

Estas representaciones colectivas dan lugar a una forma de expresión social única e irreductible y por lo tanto diferente de una sociedad a otra. Las conciencias individuales sólo las expresan en forma fragmentaria.

Esta idea de identidad étnica entendida como relación, demanda la puesta en escena de un "otro". Esto es, aquello que está más allá de los límites que fija la propia sociedad.

Este "otro" es, lo que se encarna diferente. Por eso, todo encuentro interétnico pone en juego la manifestación de los límites étnicos.

Que otro grupo se manifieste implica una recomposición leve o intensa de la propia identidad. Toda intrusión significa redefinir la identidad. A distintos "otros", diferentes "nosotros".

Veamos ahora cómo se expresa esta idea de otredad a partir de la visión contrapuesta de dos pensadores. Uno americano, Guillermo Bonfil Batalla y el otro europeo, Julien Freund.

Dice el primero: "De una sola vez, al mismo tiempo, todos los habitantes del mundo americano precolonial entran en la historia europea ocupando un mismo sitio y designados con un mismo término: nace el indio, y su gran madre y comadrona es el dominio colonial".

Por otra parte Julien Freund contrapone: "Cuando el mundo se universaliza surge el término Europa, que es hija del descubrimiento y la conquista. Aparece ante sus ojos América, África, la India y la China. Haber conquistado el mundo entero forma parte de la definición conceptual de Europa; un medio de identidad frente al "otro", frente al "no-europeo".

Este modelo dicotómico marca la necesidad de poner afuera y como antípoda todo lo que no es igual a mí y al hacerlo me reconozco a través de él, requiero de él para alcanzar mi plenitud. De esta idea de yo incompleto, escindido, nace el concepto de sociocentrismo.

Perrot y Preiswerk en "Sociocentrismo y Etnocentrismo", (1979), plantean que el sociocentrismo se compone de dos elementos:

- a) una valoración positiva, de admiración frente a las realizaciones del grupo con el cual un individuo se identifica: el en-grupo;
- b) una referencia a los grupos exteriores definida por la aplicación, por parte del individuo de conceptos, normas, valores y criterios del en-grupo.

Cuando el grupo de referencia es la etnia, el sociocentrismo se presenta como etnocentrismo. Es este punto el que vamos a profundizar para tratar de entender cómo las expresiones del etnocentrismo dan lugar, en el plano de los conflictos interétnicos, al etnocidio y al genocidio.

El etnocentrismo implica una valoración positiva del en-grupo, y por oposición una valoración negativa del afuera el exogrupo. Estaríamos entonces ante una ambigüedad, ya que el en-grupo se reconoce como tal a partir de la diferencia con el otro. Pero, a la vez este reconocimiento del otro como distinto puede dar lugar en la zona de fricción a un conflicto como resultado de la valoración negativa del otro. Es decir, que en la misma diferencia, necesaria para su entendimiento, está la razón del conflicto (o quizá es lo que se inventa para legitimarlo).

La lección de la historia nos enseña (la lección nunca aprendida) que los grupos no dominan u hostilizan a otros por ser diferentes, sino por el contrario, lo connotan como diferente para hacerlo enemigo.

Como dice Carlos Rodríguez Brandao en "Identidade e Etnia" (1986), lo diferente y desconocido atrae y atemoriza, por eso es preciso dominarlo, para vencerlo y sojuzgarlo, por el sólo hecho de ser perversamente diferente, lo que exige convertirlo en un igual a mí.

Es de esta idea de donde surge el concepto de etnocidio. Es la anulación de la diferencia. Es querer hacer del "otro" un igual a mí. El pensamiento etnocida funciona así: hacer del indio, del negro, del gitano, del asiático un otro de sí, transformándolo en un indio civilizado, en un gitano sedentario, en un negro cristianizado, en un asiático occidentalizado, etc.

Negar la diferencia, ignorando su identidad, es la clave para ponerlo mejor a mi servicio, y cuando esto no es posible, debo suprimirlo físicamente, en la medida

que se torna peligroso y amenaza mi supervivencia. Si no puedo convertirlo en un "otro previsible", en un "otro que se parece a mí" y deje de ser peligroso debo eliminarlo directa o indirectamente. Esto es el genocidio.

En la declaración de Barbados de 1971 se presentó una completísima documentación sobre la situación de los indígenas latinoamericanos; dicha declaración llama la atención mundial acerca de las acciones genocidas de la que son objeto los pueblos indígenas por parte de los colonos blancos muchas veces apoyados por fuerzas gubernamentales.

Desde las cacerías hasta la esterilización, desde la falta de atención médica hasta la captura para trabajos forzados, las formas que adquiere y adquirió el genocidio son múltiples.

En el pensamiento argentino hay numerosos ejemplos basados en el principio de reducir lo diferente. El modelo de la "Generación del 80" plantea la unidad política, y desde este lugar pretende establecer un límite férreo entre aquellos sectores integrables al proyecto de nación moderna (asimilables a partir de la educación) en tanto que la variable coercitiva, opera aniquilando a los sectores más refractarios al nuevo orden emergente.

Para alcanzar estos fines lleva a la práctica la intención deliberada de Alberdi de provocar un trasplante cultural. Rechaza la cultura tradicional, herencia hispánica que impide el cambio y la innovación y opta por otro modelo, el de los países europeos de raíz sajona en trance de edificar una sociedad industrial que libere al hombre de la servidumbre de la naturaleza.

Considera que un cambio de tal magnitud no puede lograrse si no es inyectando la simiente de la civilización a partir de una inmigración selectiva que traiga a nuestro suelo, como dice Alberdi en "Las Bases": "...la libertad inglesa, la cultura francesa, la laboriosidad del hombre europeo"; la población inmigrante será el agente privilegiado del cambio cultural.

Hay que tener en cuenta que para Alberdi y para Sarmiento el mal que aqueja a nuestro país es, además de la tradición hispánica, la extensión, la llanura vacía del desierto que la acecha por todos lados. La ciudad representa el progreso, la libertad; en otros términos, la civilización; el campo, en cambio, es principio antisocial, la anarquía, la ignorancia, es la barbarie.

Estas dos posiciones antitéticas, civilización-barbarie, no conocen en el pensamiento de Sarmiento una síntesis superadora. Una debe terminar con la otra. En el "Facundo" dice que de lo que se trata es de "ser o no ser salvajes". Si la asimilación es imposible sólo queda el exterminio.

Esta eliminación étnica tendrá en el Ingenieros joven de la "Sociología Argentina" un fundamento biologista. La superioridad étnica del blanco será, para el autor, un hecho insoluble y determinado por el medio: "... La selección natural, inviolable a la larga para el hombre como para las demás especies, tiende a extinguir a las razas de color, toda vez que se encuentran frente a frente con el blanco...".

El sometimiento de las razas de color no se basa, para el autor, ni en una cosmovisión diferente, ni en un inferior desarrollo técnico o un sometimiento de tipo económico. No es el sistema colonialista quien lo aniquila, sino la lucha por la vida. "El indio no es asimilable a la civilización blanca, no resiste nuestras enfermedades,

no asimila nuestra cultura, no tiene suficiente resistencia orgánica para trabajar en competencia con el obrero blanco; la lucha por la vida lo exterminará”.

Es hoy un lugar común hablar de la crisis, consideramos que ella excede los límites económicos o políticos. Es un juego contradictorio de oposición entre globalización y persistencia de singularidades culturales, aún irresuelto.

Es por ello que la problemática del “otro” es nuestra problemática contemporánea y en tanto tal nos interpela.

Así lo han comprendido diversos pensadores contemporáneos. De entre ellos, hemos seleccionado a algunos, para mostrar en una rápida enumeración a quienes, desde distintas vertientes teóricas asumen la cuestión del otro y redefinen el sentido de la diferencia.

En su "Genealogía del Racismo", Michel Foucault explica el racismo a partir del sistema de “biopoder” que se erige en la modernidad, como una tecnología de control de cuerpos, poblaciones y sociedades.

El racismo hace funcionar una relación de tipo bélico “si quieres vivir, el otro debe morir”. Este biopoder permitirá decir “cuanto más las especies inferiores tiendan a desaparecer, cuanto más individuos anormales sean eliminados, menos degenerados habrá en la especie y más yo, como individuo, como especie, viviré, seré fuerte y vigoroso”.

Agrega que rápidamente se estableció un vínculo estrecho entre la teoría biológica del siglo XIX y la teoría del poder. La jerarquía de las especies en el árbol común de la evolución, la lucha por la vida entre las especies, la selección que elimina a los menos adaptados; fue apropiada por el discurso político para pensar la colonización, las guerras, la eliminación de los diferentes.

Desde otra concepción ideológica, Julien Freund en "El Fin del Renacimiento" (1980) afirmaba que la expansión de Europa significó a la vez el comienzo de su decadencia, en tanto ella se ha agotado en el juego de la conquista. Nos hallamos en presencia del fin de la civilización europea.

Cuando nada quedó por ser explorado en la tierra, Europa quedó presa de su propio poderío. La decadencia sobrevino rápidamente hacia el año 1960. En dos decenios Europa abandonó todas las tierras que había tardado siglos en conquistar.

¿Cuál fue la causa de ello? El europeo Freund mira con descarnado realismo la pérdida de audacia y falta de vitalidad de sus habitantes, atrapados en el estupor de un falso bienestar. Los europeos presos de una nueva sensibilidad, de nuevos valores, comenzaron a dudar de su epopeya. La ideología antiimperialista y anticolonialista, fue elaborada por europeos, quienes cedieron así a una mala conciencia. Europa está en decadencia al fin, porque al influjo de valores extranjeros ha llegado a reprocharse el haber realizado lo que realizó.

¿Cuáles son las posibles consecuencias de esto? En política -afirma el autor-, no se perdona la debilidad. Si la expansión y la conquista caracterizó a Europa, hoy replegada sobre sí misma, invadida por colonias de pueblos a los que otrora conquistó lo que resta de su espíritu guerrero puede volverse, sobre sí misma.

Freund anticipa en sus últimas páginas, la posibilidad del renacimiento de luchas internas y conflictos étnicos y culturales que la desgarran, con lo que, al igual que sucedió con el antiguo Imperio Romano, sería fácil presa de los otrora sometidos.

Pierre Clastres, hacia los mismo años '80 arribaba a conclusiones semejantes. Lo que para Freund es el "espíritu guerrero de Europa" para el autor, desde una posición teórica diferente, es acción etnocida que rige como un fatalismo y que se vuelve incontrolablemente contra sí misma.

Por eso escribe: "... Si Occidente es etnocida como el sol es luminoso, este fatalismo vuelve inútil la denuncia de los crímenes..." ¿No será que la civilización Occidental es etnocida hacia afuera, es decir con otras formaciones culturales, porque es etnocida en principio respecto de sí misma...?

¿Es posible superar entonces dicho fatalismo? Un encuentro entre culturas que sea comunicación y no dominio-conquista, parecería requerir de un diálogo creativo, que evite el cierre en estructuras defensivas, y posibilite reconstruir los lazos sociales a partir del reconocimiento de la diferencia, esto es, del pluralismo y de identidades múltiples. Sólo así será viable una sociedad justa. Porque la justicia es el modo concreto mediante el cual una sociedad asume la cuestión del "otro" y redefine el sentido de la diferencia.

Bibliografía

ALBERDI, Juan Bautista

1976 *Las Bases*, citado por ZEA, Leopoldo, en *El pensamiento Latinoamericano*, Ariel, Madrid.

BARTH, Fredrik

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras*. FCE, México.

BATALLA BONFIL, Guillermo

1992 La teoría del control cultural en el Estudio de los procesos étnicos. *Identidad y Pluralismo Cultural en América Latina*, Fondo Editorial del CEHASS, Universidad de Puerto Rico, Buenos Aires.

BRANDAO RODRIGUEZ, Carlos

1986 *Identidade e Etnia*. Brasilense, San Pablo.

DECLARACIÓN DE BARBADOS II

1979 *Indianidad y descolonización*. Nueva Imagen, México.

FOUCAULT, Michel

1993 *Genealogía del Racismo*. Altamira, C.P., Uruguay.

FREUND, Julien

1980 *El fin del Renacimiento*.

HOROWITZ, Donald

1976 Ethnic Identity GLAZER y MOYNIHAM, *Introduction to: Ethnicity, Theory and Experience*, Harvard University Press.

INGENIEROS, José

1976 *Sociología Argentina*, citado por ZEA, Leopoldo en *El Pensamiento Latinoamericano*, Ariel, Madrid.

ISAACS, Harold

1976 *Basic Group Identity* GLAZER y MOYNIHAM, *Introduction to: Ethnicity, Theory and Experience*, Harvard University Press.

PARSONS, Talcot

1976 Some theoretical considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity, en GLAZER Y MOYNIHAM, *Introduction to: Ethnicity, Theory and Experience*, Harvard University Press.

PERROT y PREISWERK

1979 *Sociocentrismo y Etnocentrismo*. Nueva Imagen, México.

RIBEIRO, Darcy

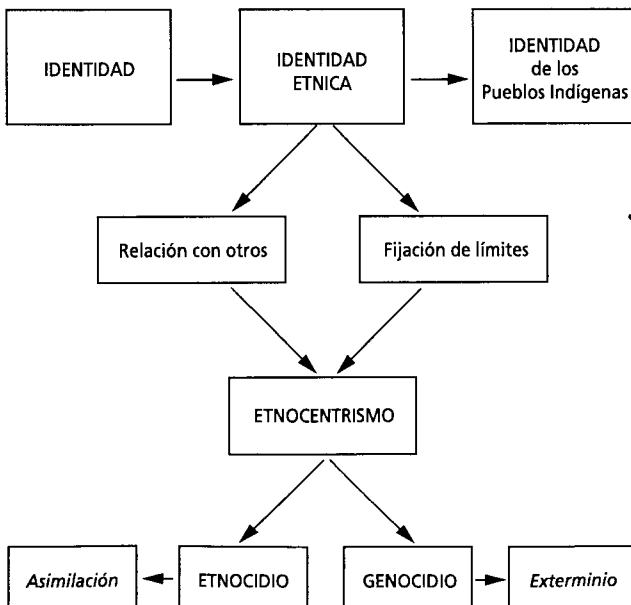
1971 *Las fronteras indígenas de la civilización*. Siglo XXI, México.

SARMIENTO, Domingo Faustino

1976 *Facundo*, citado por ZEA, Leopoldo en *El Pensamiento Latinoamericano*, Ariel, Madrid.

SCHNAPPER, Dominique

1988 *Modernidad y aculturaciones de los trabajadores emigrantes*. en Todorov Tzvetan, Madrid.



Curso básico de racismo y de machismo

Los subordinados deben obediencia eterna a sus superiores, como las mujeres deben obediencia a los hombres. Unos nacen para mandones, y otros nacen para mandados.

El racismo se justifica, como el machismo, por la herencia genética: los pobres no están jodidos por culpa de la historia, sino por obra de la biología. En la sangre llevan su destino y, para peor, los cromosomas de la inferioridad suelen mezclarse con las malas semillas del crimen. Cuando se acerca un pobre de piel oscura, el peligrosímetro enciende la luz roja; y suena la alarma.

Los mitos, los ritos y los hitos

En las Américas, y también en Europa, la policía caza estereotipos, culpables del delito de portación de cara. Cada sospechoso que no es blanco confirma la regla escrita, con tinta invisible, en las profundidades de la conciencia colectiva: el crimen es negro, o marrón, o por lo menos amarillo.

Esta demonización ignora la experiencia histórica del mundo. Por no hablar más que de estos últimos cinco siglos, habría que reconocer que no han sido para nada escasos los crímenes de color blanco. Los blancos sumaban no más que la quinta parte de la población mundial en tiempos del Renacimiento, pero ya se decían portadores de la voluntad divina. En nombre de Dios, exterminaron a qué sé yo cuántos millones de indios en las Américas y arrancaron a quién sabe cuántos millones de negros del África. Blancos fueron los reyes, los vampiros de indios y los traficantes negreros que fundaron la esclavitud hereditaria en América y en África, para que los hijos de los esclavos nacieran esclavos en las minas y en las plantaciones. Blancos fueron los autores de los incontables actos de barbarie que la Civilización cometió, en los siglos siguientes, para imponer, a sangre y fuego, su blanco poder imperial sobre los cuatro puntos cardinales del globo. Blancos fueron los jefes de estado y los jefes guerreros que organizaron y ejecutaron, con ayuda de los japoneses, las dos guerras mundiales que en el siglo veinte mataron a sesenta y cuatro millones de personas, en su mayoría civiles; y blancos fueron los que planificaron y realizaron el holocausto de los judíos, que también incluyó a rojos, gitanos y homosexuales, en los campos nazis de exterminio.

La certeza de que unos pueblos nacen para ser libres y otros para ser esclavos ha guiado los pasos de todos los imperios que en el mundo han sido. Pero fue a partir del Renacimiento, y de la conquista de América, que el racismo se articuló como un sistema de absolución moral al servicio de la glotonería europea. Desde entonces, el racismo impera en el mundo: en el

mundo colonizado, descalifica a las mayorías; en el mundo colonizador, margina a las minorías. La era colonial necesitó del racismo tanto como necesitó de la pólvora, y desde Roma los papas calumniaban a Dios atribuyéndole la orden de arrasamiento. El derecho internacional nació para dar valor legal a la invasión y al despojo, mientras el racismo otorgaba salvoconductos a las atrocidades militares y daba coartadas a la despiadada explotación de las gentes y las tierras sometidas.

En la América hispana, un nuevo vocabulario ayudó a determinar la ubicación de cada persona en la escala social, según la degradación sufrida por la mezcla de sangres. *Mulato* era, y es, el mestizo del blanco y negra, en obvia alusión a la mula, hija estéril del burro y de la yegua, mientras muchos otros términos fueron inventados para clasificar los mil colores generados por los sucesivos revoltijos de europeos, americanos y africanos en el Nuevo Mundo. Nombres simples, como *castizo*, *cuarterón*, *quinterón*, *morisco*, *cholo*, *albino*, *lobo*, *zambaigo*, *cambujo*, *albarazado*, *barcino*, *coyote*, *chamiso*, *zambo*, *jíbaro*, *tresalbo*, *jarocho*, *lunarejo* y *rayado*, y también nombres compuestos, como *torna atrás*, *ahí te estás*, *tente en el aire* y *no te entiendo*, bautizaban a los frutos de las ensaladas tropicales y defendían la mayor o menor gravedad de la maldición hereditaria.

La identidad

¿Dónde están mis ancestros? ¿A quiénes he de celebrar? ¿Dónde encontraré mi materia prima? Mi primer antepasado americano... fue un indio, un indio de los tiempos tempranos. Los antepasados de ustedes lo han desarrollado vivo, y yo soy su huérfano.

(Mark Twain, que era blanco, en The New York Times, 26 de diciembre de 1881.)

De todos los nombres, *no te entiendo* es el más revelador. Desde eso que llaman el descubrimiento de América, llevamos cinco siglos de no te entiendo. Cristóbal Colón creyó que los indios eran indios de la India, que los cubanos habitaban China y los haitianos Japón. Su hermano, Bartolomé, fundó la pena de muerte en las Américas quemando vivos a seis indígenas por delito de sacrilegio: los culpables habían enterrado estampitas católicas para que los nuevos dioses hicieran fecundas las siembras. Cuando los conquistadores llegaron a las costas del este de México, preguntaron: «¿Cómo se llama este lugar?». Los nativos contestaron: «No entendemos nada», que en lengua maya de ese lugar sonaba parecido a Yucatán, y desde entonces Yucatán se llama

así. Cuando los conquistadores se internaron hasta el corazón de la América del Sur, preguntaron: «¿Cómo se llama este lago?». Los nativos contestaron: «¿El agua, señor?», que en lengua guaraní sonaba parecido a Ypacaraí, y desde entonces se llama así el lago de las cercanías de Asunción del Paraguay. Los indios siempre fueron lampiños, pero en 1694, en su *Dictionnaire universel*, Antoine Furetière los describió velludos y cubiertos de pelo, porque la tradición iconográfica europea mandaba que los salvajes fueran peludos como monos. En 1774, el fraile doctrinero del pueblo de San Andrés Itzapan, en Guatemala, descubrió que los indios no adoraban a la Virgen María sino a la serpiente aplastada bajo su pie, por ser la serpiente su vieja amiga, divinidad de los mayas, y también descubrió que los indios veneraban la cruz porque la cruz tiene la forma del encuentro de la lluvia con la tierra. Al mismo tiempo, en la ciudad alemana de Königsberg, el filósofo Immanuel Kant, que nunca había estado en América, sentenció que los indios eran *incapaces de civilización* y que estaban destinados al exterminio. Y en eso andaban, la verdad sea dicha, aunque no por méritos propios: no eran muchos los indios que habían sobrevivido a los disparos del arcabuz y del cañón, al ataque de los virus y de las bacterias desconocidas en América, y a las jornadas infinitas del trabajo forzado en los campos y en las minas de oro y plata. Y habían sido muchos los condenados al azote, a la hoguera o a la horca por pecado de idolatría: los incapaces de civilización vivían en comunión con la naturaleza y creían, como muchos de sus nietos creen todavía, que sagrada es la tierra y sagrado es todo lo que en la tierra anda o de la tierra brota.

Y continuaron los equívocos, de siglo en siglo. En Argentina, a fines del siglo XIX, se llamó *conquista del desierto* a las campañas militares que aniquilaron a los indios del sur, aunque en aquel entonces la Patagonia estaba menos desierta que ahora. Hasta hace pocos años, el Registro Civil argentino no aceptaba nombres indígenas, *por ser extranjeros*. La antropóloga Catalina Buliubasich descubrió que el Registro Civil había resuelto documentar a los indios indocumentados de la puna de Salta, al norte del país. Los nombres aborígenes habían sido cambiados, por nombres tan poco extranjeros como Chevroleta, Ford, Veintisiete, Ocho, Trece, y hasta había indígenas rebautizados con el nombre de Domingo Faustino Sarmiento, así completito, en memoria de un prócer que sentía más bien náuseas por la población nativa.

Para la Cátedra de Derecho Penal

En 1986, un diputado mexicano visitó la cárcel de Cerro Hueco, en Chiapas. Allí encontró a un indio tzotzil, que había degollado a su padre y había sido condenado a treinta años de prisión. Pero el diputado descubrió que el difunto padre llevaba tortillas y frijoles, cada mediodía, a su hijo encarcelado.

Aquel preso tzotzil había sido interrogado y juzgado en lengua castellana, que él entendía poco o nada, y con ayuda de una buena paliza había confesado ser el autor de una cosa llamada parricidio.

Hoy por hoy, se considera a los indios *un peso muerto* para la economía de los países que en gran medida viven de sus brazos y *un lastre* para la cultura de plástico que esos países tienen por modelo. En Guatemala, uno de los pocos países donde pudieron recuperarse de la catástrofe demográfica, los indios sufren maltrato como la más marginada de las minorías, aunque sean la mayoría de la población: los mestizos y los blancos, o los que dicen ser blancos, visten y viven, o quisieran vestir y vivir, al modo de Miami, *por no parecer indios*, mientras miles de extranjeros acuden en peregrinación al mercado de Chichicastenango, uno de los baluartes de la belleza en el mundo, donde el arte indígena ofrece sus tejidos de asombrosa imaginación creadora. El coronel Carlos Castillo Armas, que en 1954 usurpó el poder, soñaba con convertir a Guatemala en Disneylandia. Para salvar a los indios de la ignorancia y del traso, el coronel se propuso despertarles el gusto estético, como explicó un folleto de propaganda oficial, enseñándoles tejidos, bordados y otras labores. La muerte lo sorprendió en plena tarea.

Pareces indio, o hueles a negro, dicen algunas madres a los hijos que no quieren bañarse, en los países de más fuerte presencia indígena o negra. Pero los cronistas de Indias registraron el estupor de los conquistadores, ante la frecuencia con que los indios se bañaban; y desde entonces han sido los indios, y más tarde lo esclavos africanos, quienes han tenido la gentileza de transmitir, a los demás latinoamericanos, sus costumbres de higiene.

La fe cristiana desconfiaba del baño, que se parecía al pecado porque daba placer. En España, en tiempos de la Inquisición, quien se bañaba con alguna frecuencia estaba confesando su herejía musulmana, y podía acabar sus días en la hoguera. En la España de hoy, el árabe es árabe si veranea en Marbella. El árabe pobre es nada más que moro: para los racistas, *moro hediondo*. Sin embargo, como sabe cualquiera que haya visitado esa fiesta del agua que es la Alhambra de Granada, la cultura musulmana es una cultura del agua desde los tiempos en que la cultura cristiana negaba toda agua que no fuera de beber. En

realidad, la ducha se popularizó en Europa con considerable demora, más o menos al mismo tiempo que la televisión.

La diosa

La noche de Iemanyá, toda la costa es una fiesta. Bahía, Río de Janeiro, Montevideo y otras orillas celebran a la diosa de la mar. La multitud enciende en la arena un lucerío de velas, y arroja a las aguas un jardín de flores blancas y también perfumes, collares, tortas, caramelos y otras coqueterías y golosinas que a ella tanto le gustan.

Entonces los creyentes piden algún deseo:
el mapa del tesoro escondido,
la llave del amor prohibido,
el regreso de los perdidos,
la resurrección de los queridos.

Mientras los creyentes piden, sus deseos se realizan. Quizás el milagro no dure más que las palabras que lo nombran, pero mientras ocurre esa fugaz conquista de lo imposible, los creyentes son luminosos y brillan en la noche.

Cuando el oleaje se lleva las ofrendas, ellos retroceden, de cara al horizonte, por no dar la espalda a la diosa. Y, a paso muy lento, regresan a la ciudad.

Los indígenas son cobardes y los negros asustadizos, pero ellos han sido siempre buena carne de cañón en las guerras de conquista, en las guerras de independencia, en las guerras civiles y en las guerras de fronteras de América latina. Indios eran los soldados que los españoles usaban para masacrar indios en la época de la conquista. En el siglo diecinueve, la guerra de independencia fue una hecatombe para los negros argentinos, siempre ubicados en la primera línea de fuego. En la guerra contra Paraguay, los cadáveres de los negros brasileños regaron los campos de batalla.

Los indios formaban las tropas de Perú y Bolivia, en la guerra contra Chile: esa raza abyecta y degradada, como la llamaba el escritor peruano Ricardo Palma, fue enviada al matadero, mientras los oficiales huían gritando *¡Viva la patria!* En tiempos recientes, los indios pusieron los muertos en la guerra entre Ecuador y Perú; y no había más que soldados indios en los ejércitos que arrasaron las comunidades indias en las montañas de Guatemala: los oficiales, mestizos, cumplían en cada crimen una feroz ceremonia de exorcismo contra la mitad de su sangre.

Trabaja como un negro, dicen los que también dicen que los negros son haraganes. Se dice: *El blanco corre, el negro huye*. El blanco que corre es

hombre robado; el negro que huye es ladrón. Hasta Martín Fierro, personaje que encarnó a los gauchos pobres y perseguidos, opinaba que eran ladrones los negros, hechos por el Diablo para tizón del infierno, y también los indios:

*El indio es indio y no quiere
apiar de su condición,
ha nacido indio ladrón,
y como indio ladrón muere.*

Negro ladrón, indio ladrón: la tradición del equívoco manda que ladrones sean los más robados.

El infierno

En tiempos coloniales, Palenque fue el santuario de libertad que escondía, selva adentro, a los esclavos negros fugitivos de Cartagena de Indias y de las plantaciones de la costa colombiana.

Pasaron los años, los siglos. Palenque sobrevivió. Los palenqueros siguen creyendo que la tierra, su tierra, es un cuerpo, hecho de montes, selvas, aires, gentes, que por los árboles respira y llora por los arroyos. Y también siguen creyendo que en el paraíso reciben recompensa los que han disfrutado la vida, y en el infierno reciben castigo los que han desobedecido la orden divina: en el infierno arden, condenados al fuego eterno, las mujeres frías y los hombres fríos, que han desobedecido las sagradas voces que mandan vivir gozando con alegría y pasión.

Desde los tiempos de la conquista y de la esclavitud, a los indios y a los negros les han robado los brazos y las tierras, la fuerza de trabajo y la riqueza; y también la palabra y la memoria. En el río de la Plata, *quilombo* significa burdel, caos, desorden, relajo, pero esta voz africana, de la lengua bantú, quiere decir, en verdad, *campo de iniciación*. En Brasil, *quilombos* fueron los espacios de libertad que fundaron, selva adentro, los esclavos fugitivos. Algunos de esos santuarios duraron mucho tiempo. Un siglo entero vivió el reino libre de Palmares, en el interior de Alagoas, que resistió más de treinta expediciones militares de los ejércitos de Holanda y Portugal. La historia real de la conquista y la colonización de las Américas es una historia de la dignidad incesante. No hubo día sin rebelión, en todos los años de aquellos siglos; pero la historia oficial ha ninguneado casi todos esos alzamientos, con el desprecio que merecen los actos de mala conducta de la mano de obra. Al fin y al cabo, cuando los negros y los indios se negaban a aceptar como destino la esclavitud o el trabajo forzado, estaban cometiendo delitos de subversión contra la

organización del universo. Entre la ameba y Dios, el orden universal se funda en una larga cadena de subordinaciones sucesivas. Como los planetas giran alrededor del sol, han de girar los siervos alrededor de los señores. La desigualdad social y la discriminación racial integran la armonía del cosmos, desde los tiempos coloniales. Y así sigue siendo, y no sólo en las Américas. En 1995, Pietro Ingrao lo comprobaba en Italia: «Tengo una mucama filipina en casa. Qué extraño: resulta difícil imaginar a una familia filipina que tenga en su casa una mucama blanca».

Nunca han faltado pensadores capaces de elevar a categoría científica los prejuicios de la clase dominante, pero el siglo XIX fue pródigo en Europa. El filósofo Auguste Comte, uno de los fundadores de la sociología moderna, creía en la superioridad de la raza blanca y en la perpetua infancia de la mujer. Como casi todos sus colegas, Comte no tenía dudas sobre este principio esencial: blancos son los hombres aptos para ejercer el mando sobre los condenados a las posiciones sociales subalternas.

Cesare Lombroso convirtió al racismo en tema policial. Este profesor italiano, que era judío, comprobó la peligrosidad de los *salvajes primitivos* mediante un método muy semejante al que Hitler utilizó, medio siglo después, para justificar el antisemitismo. Según Lombroso, los delincuentes nacían delincuentes, y los rasgos de animalidad que los delataban eran los mismos rasgos de los negros africanos y de los indios americanos heredados de la raza mongoloide. Los homicidas tenían pómulos anchos, pelo crespo y oscuro, poca barba, grandes colmillos; los ladrones tenían nariz aplastada; los violadores, labios y párpados hinchados. Como los salvajes, los criminales no se sonrojaban, lo que les permitía mentir descaradamente. Las mujeres sí se sonrojaban, aunque Lombroso había descubierto que hasta las mujeres consideradas normales, albergan rasgos criminaloides. También los revolucionarios: «Nunca he visto un anarquista que tenga la cara simétrica».

Herbert Spencer fundaba en el imperio de la razón, las desigualdades que hoy por hoy son ley de mercado. Aunque ha pasado más de un siglo, suenan como de ahora, muy de nuestros neoliberales tiempos, algunas de sus certezas. Según Spencer, el estado debía ponerse entre paréntesis, para no interferir en los procesos de *Selección natural* que dan el poder a los hombres más fuertes y mejor dotados. La protección social no hacía más que multiplicar el enjambre de los vagos, y la escuela pública procreaba descontentos. El estado debía limitarse a instruir a las *razas inferiores* en los oficios manuales, y a mantenerlas lejos del alcohol.

Los héroes y los malditos

Dentro de algunos atletas, habita un gentío. En los años cuarenta, cuando los negros norteamericanos no podían compartir con los blancos ni siquiera el cementerio, Jack Robinson se impuso en el béisbol. Millones de negros pisoteados reconocían su dignidad en este atleta que brillaba como nadie en un deporte que era exclusivo para blancos. El público lo insultaba y le tiraba manías, los rivales lo escupían; y en su casa recibía amenazas de muerte.

En 1994, mientras el mundo aclamaba a Nelson Mandela y su larga pelea contra el racismo, el atleta Josiah Thugwane se convertía en el primer negro sudafricano que ganaba una olimpiada. En estos últimos años, está siendo normal que los trofeos olímpicos queden en manos de Kenia, Etiopía, Somalia, Burundi o Sudáfrica. Tiger Woods, llamado *el Mozart del golf*, está triunfando en un deporte de blancos ricos; y hace ya muchos años que son negros los astros del baloncesto y del boxeo. Son negros, o mulatos, los jugadores que más alegría y belleza dan al fútbol.

Según el doble discurso racista, es perfectamente posible aplaudir a los negros exitosos y maldecir a los demás. En la Copa del Mundo que ganó Francia en el 98, eran inmigrantes casi todos los futbolistas que vestían la camiseta azul y al son de la Marsellesa iniciaban cada partido. Una encuesta realizada en esos días confirmó que cuatro de cada diez franceses tienen prejuicios racistas, pero todos los franceses celebraron el triunfo como si los negros y los árabes fueran hijos de Juana de Arco.

Como suele ocurrir con la policía en los allanamientos, el racismo encuentra lo que pone. Hasta los primeros años del siglo veinte, duró la moda de pesar los cerebros para medir la inteligencia. Este método científico, que dio lugar a un obscuro exhibicionismo de masas encefálicas, demostró que los indios, los negros y las mujeres tenían cerebros más bien livianitos. Gabriel René Moreno, la gran figura intelectual del siglo pasado en Bolivia, había comprobado, balanza en mano, que el cerebro indígena y el cerebro mestizo pesaban entre cinco, siete y diez onzas menos que el cerebro de raza blanca. El peso del cerebro tiene, en relación a la inteligencia, la misma importancia que el tamaño del pene tiene en relación a la eficacia sexual, o sea: ninguna. Pero los hombres de ciencia andaban a la caza de cráneos famosos, y no se desalentaban a pesar de los resultados desconcertantes de sus operaciones. El cerebro de Anatole France, por ejemplo, pesó la mitad que el de Iván Turguéniev, aunque sus méritos literarios se consideraban parejos.

Nombres

El maratonista Doroteo Guamuch, indio quiché, fue el atleta más importante de toda la historia de Guatemala. Por ser gloria nacional, tuvo que cambiarse el nombre maya y pasó a llamarse Mateo Flores.

En homenaje a sus proezas, fue bautizado Mateo Flores el estadio de fútbol más grande del país, mientras él se ganaba la vida como *caddy*, cargando palos y recogiendo pelotitas y propinas en los campos del Mayam Golf Club.

Hace un siglo, Alfred Binet inventó en París el primer *test* de coeficiente intelectual, con el sano propósito de identificar a los niños que necesitaban más ayuda de los maestros en las escuelas. El inventor fue el primero en advertir que este instrumento no servía para medir la inteligencia, que no puede ser medida, y que no debía ser usado para descalificar a nadie. Pero ya en 1913, las autoridades norteamericanas impusieron el *test* de Binet en las puertas de Nueva York, bien cerquita de la estatua de la Libertad, a los recién llegados inmigrantes judíos, húngaros, italianos y rusos, y de esa manera comprobaron que ocho de cada diez inmigrantes tenían una mente infantil. Tres años después, las autoridades bolivianas lo aplicaron en las escuelas públicas de Potosí: ocho de cada diez niños eran anormales. Y desde entonces, hasta nuestros días, el desprecio racial y social continúa invocando el valor científico de las mediciones del coeficiente intelectual, que tratan a las personas como si fueran números. En 1994, el libro *The bell curve* tuvo un espectacular éxito de ventas en los Estados Unidos. La obra, escrita por dos profesores universitarios, proclamaba sin pelos en la lengua lo que muchos piensan pero no se atreven a decir, o dicen en voz baja: los negros y los pobres tienen un coeficiente intelectual inevitablemente menor que los blancos y los ricos, por herencia genética, y por lo tanto se echa agua al mar cuando se dilapidan dineros en su educación y asistencia social. Los pobres, y sobre todo los pobres de piel negra, son burros, y no son burros porque sean pobres, sino que son pobres porque son burros.

El racismo sólo reconoce la fuerza de la evidencia de sus propios prejuicios. Está probado que el arte africano ha sido fuente primordial de inspiración, y muchas veces también objeto de plagio descarado, para los pintores y escultores más famosos del siglo veinte; y parece también indudable que los ritmos de origen africano están salvando al mundo de la muerte por tristeza o bostezo. ¿Qué sería de nosotros sin la música que del África vino y generó nuevas magias en Brasil, en los Estados Unidos y en las costas del mar Caribe? Sin embargo, a Jorge Luis Borges, a Arnold Toynbee y a muchos otros valiosos intelectuales contemporáneos, les resultaba evidente la esterilidad cultural de los negros.

En las Américas, la cultura real es hija de varias madres. Nuestra identidad, múltiple, realiza su vitalidad creadora a partir de la fecunda contradicción de las partes que la integran. Pero hemos sido amaestrados para no vernos. El racismo, mutilador, impide que la condición humana resplandezca plenamente con todos sus colores. América sigue enferma de racismo; de norte a sur, sigue ciega de sí. Los latinoamericanos de mi generación hemos sido educados por Hollywood. Los indios eran unos tipos con cara de amargados, emplumados y pintados, mareados de tanto dar vueltas alrededor de las diligencias. Del África sólo supimos lo que nos enseñó el profesor Tarzán, inventado por un novelista que nunca estuvo allí.

Las culturas de origen no europeo no son culturas, sino ignorancias, a lo sumo útiles para comprobar la impotencia de las razas inferiores, para atraer turistas y para dar la nota típica en las fiestas de fin de curso y en las fechas patrias. En la realidad, sin embargo, la raíz indígena o la raíz africana, y en algunos países las dos a la vez, florecen con tanta fuerza como la raíz europea en los jardines de la cultura mestiza. A la vista están sus frutos prodigiosos, en las artes de alto prestigio y también en las artes que el desprecio llama artesanías, en las culturas reducidas a folklore y en las religiones descalificadas como supersticiones. Esas raíces, ignoradas pero no ignorantes, nutren la vida cotidiana de la gente de carne y hueso, aunque muchas veces la gente no sepa o prefiera no enterarse, y ellas están vivas en los lenguajes que cada día revelan lo que somos a través de lo que hablamos y de lo que callamos, en nuestras maneras de comer y de cocinar lo que comemos, en las melodías que nos bailan, en los juegos que nos juegan, y en las mil y una ceremonias, secretas o compartidas, que nos ayudan a vivir.

Justicia

En 1997, un automóvil de chapa oficial venía circulando a velocidad normal por una avenida de San Pablo. En el automóvil, nuevo, caro, viajaban tres hombres. En un cruce, los paró un policía. El policía los hizo bajar y durante cerca de una hora los tuvo manos arriba, y de espaldas, mientras les preguntaba una y otra vez dónde habían robado ese automóvil.

Los tres hombres eran negros. Uno de ellos, Edivaldo Brito, era el Secretario de Justicia del gobierno de San Pablo. Los otros dos eran funcionarios de la Secretaría. Para Brito, esto no tenía nada de nuevo. En menos de un año, le había ocurrido cinco veces. El policía que los había detenido era, también, negro.

Durante siglos estuvieron prohibidas las divinidades venidas del pasado americano y de las costas del África. Hoy día ya no viven en la clandestinidad; y aunque siguen padeciendo desprecio, suelen recibir el homenaje de numerosos blancos y mestizos que creen en ellas, o por lo menos las saludan y les piden favores. En los países andinos, ya no son sólo los indígenas quienes inclinan la copa y dejan caer el primer trago para que beba la Pachamama, la diosa de la tierra. En las islas del Caribe, y en las costas atlánticas de la América del Sur, ya no son sólo los negros quienes ofrecen flores y golosinas a Iemanyá, la diosa de la mar. Atrás han quedado los tiempos en que los indios indígenas y negros no tenían más remedio que disfrazarse de santos cristianos para poder existir. Ya no sufren persecución ni castigo, pero son objeto de desdén para la cultura oficial. En nuestras sociedades, alienadas, entrenadas durante siglos para escupir al espejo, no resulta fácil aceptar que las religiones originarias de América, y las que vinieron del África en los navíos negreros, merecen tanto respeto como las religiones cristianas dominantes. No más, pero ni un poquito menos. ¿Religiones? ¿Religiones, esas supercherías? ¿Esas paganas exaltaciones de la naturaleza, esas peligrosas celebraciones de la pasión humana? Pueden parecer pintorescas, y hasta simpáticas, en la forma, pero en el fondo son meras expresiones de la ignorancia y del atraso.

Hay una larga tradición de identificación de la gente de piel oscura, y de sus símbolos de identidad, con la ignorancia y el atraso. Para abrir el camino del progreso en la República Dominicana, el generalísimo Leónidas Trujillo mandó descuartizar a machetazos, en 1937, a veinticinco mil negros haitianos. El generalísimo, mulato, nieto de abuela haitiana, se blanqueaba la cara con polvo de arroz y también quería blanquear al país. A modo de indemnización, la República pagó veintinueve dólares por muerto al gobierno de Haití. Al cabo de prolongadas negociaciones, Trujillo admitió dieciocho mil muertos, los que arrojaron un total de 522.000 dólares.

Mientras tanto, lejos de allí, Adolf Hitler estaba esterilizando a los gitanos y a los mulatos hijos de los soldados negros del Senegal, que años antes habían llegado a Alemania con uniforme francés. El plan nazi de limpieza de la raza aria había comenzado con la esterilización de los enfermos hereditarios y de los criminales, y continuó, después, con los judíos.

Puntos de vista, 4

Desde el punto de vista del oriente del mundo, el día del occidente es noche.

En la India, quienes llevan luto visten de blanco.

En la Europa antigua, el negro, color de la tierra fecunda, era el color de la vida, y el blanco, color de los huesos, era el color de la muerte.

Según los viejos sabios de la región colombiana del Chocó, Adán y Eva eran negros, y negros eran sus hijos Caín y Abel. Cuando Caín mató a su hermano de un garrotazo, tronaron las iras de Dios. Ante las furias del Señor, el asesino palideció de culpa y miedo, y tanto palideció que blanco quedó hasta el fin de sus días. Los blancos somos, todos, hijos de Caín.

La primera ley de eugenesia fue aprobada, en 1901, por el estado norteamericano de Indiana. Tres décadas más tarde, ya eran treinta los estados norteamericanos donde la ley permitía esterilizar a los deficientes mentales, a los asesinos peligrosos, a los violadores y a los miembros de categorías tan nebulosas como los pervertidos sociales, los adictos al alcohol o a las drogas y las personas enfermas y degeneradas. En su mayoría, los esterilizados eran, por supuesto, negros. En Europa, Alemania no fue el único país que tuvo leyes inspiradas en razones de higiene social y de pureza racial. Hubo otros. Por ejemplo, en Suecia, fuentes oficiales reconocieron, recientemente, que más de sesenta mil personas habían sido esterilizadas, por aplicación de una ley de los años treinta que no fue derogada hasta 1976.

En los años veinte y treinta, era normal que los educadores más prestigiosos de las Américas hablaran de la necesidad de *regenerar la raza, mejorar la especie, cambiar la calidad biológica de los niños*. Al inaugurar el sexto Congreso Panamericano del Niño, en 1930, el dictador peruano Augusto Leguía puso el acento en el *mejoramiento étnico*, haciéndose eco de la Conferencia Nacional sobre el Niño del Perú, que había lanzado un grito de alarma ante la "infancia retardada, degenerada y criminal". Seis años antes, en el Congreso Panamericano del Niño celebrado en Chile, habían sido numerosas las voces que exigían "seleccionar las semillas que se siembran, para evitar los niños impuros", mientras el diario argentino *La Nación* editorializaba sobre la necesidad de "velar por el porvenir de la raza", y el diario chileno *El Mercurio* advertía que la herencia indígena "dificulta, por sus hábitos y su ignorancia, la adopción de ciertas costumbres y conceptos modernos".

Uno de los protagonistas de ese Congreso en Chile, el médico socialista José Ingenieros, había escrito en 1905 que los negros, "oprobiosa escoria",

merecían la esclavitud por motivos “de realidad puramente biológica”. Los derechos del hombre no podían regir para “estos seres simiescos, que parecen más próximos de los monos antropoides que de los blancos civilizados”. Según Ingenieros, maestro de juventudes, estas “piltrafas de carne humana” tampoco debían aspirar a la ciudadanía, “porque no deberían considerarse personas en el concepto jurídico”. En términos no tan desafortunados se había expresado, unos años antes, otro médico, Raymundo Nina Rodrigues: este pionero de la antropología brasileña había comprobado que “el estudio de las razas inferiores ha proporcionado a la ciencia ejemplos bien observados de su incapacidad orgánica, cerebral”.

La mayoría de los intelectuales de las Américas tenía la certeza de que *las razas inferiores* bloqueaban el camino del progreso. Lo mismo opinaban casi todos los gobiernos: en el sur de los Estados Unidos, estaban prohibidos los matrimonios mixtos, y los negros no podían entrar a las escuelas, ni a los baños, ni a los cementerios reservados a los blancos. Los negros de Costa Rica no podían ingresar sin salvoconducto en la ciudad de San José; ningún negro podía pasar la frontera de El Salvador; los indios no podían caminar por las aceras de la ciudad mexicana de San Cristóbal de Las Casas.

Sin embargo, América latina no tuvo leyes de eugenesia, quizá porque el hambre y la policía ya se encargaban, en aquel entonces, del asunto. Actualmente, siguen muriendo como moscas, por hambre o enfermedad curable, los niños indígenas de Guatemala, Bolivia o Perú, y son negros ocho de cada diez niños de la calle asesinados por los escuadrones de la muerte en las ciudades de Brasil. La última ley norteamericana de eugenesia se derogó en Virginia en 1972, pero en los Estados Unidos la mortalidad de los bebés negros duplica la de los blancos, y son negros cuatro de cada diez adultos ejecutados por silla eléctrica, inyección, pastilla, fusilamiento u horca.

En tiempos de la segunda guerra mundial, muchos negros norteamericanos murieron en los campos de batalla europeos. Mientras tanto, la Cruz Roja de los Estados Unidos prohibía la sangre de negros en los bancos de plasma, para que no se fuera a realizar, por transfusión, la mezcla de sangres prohibida en la cama. El pánico a la contaminación, que se expresó en algunas maravillas literarias de William Faulkner y en numerosos horrores de los encapuchados del Ku Klux Klan, es un fantasma que no ha desaparecido de las pesadillas norteamericanas. Nadie podría negar las conquistas de los movimientos por los derechos civiles, que en estas últimas décadas han logrado éxitos espectaculares contra las costumbres racistas de la nación. Mucho ha mejorado la situación de los negros. Sin embargo, todavía padecen el doble de desocupación que los blancos, y frecuentan más las cárceles que las universidades. Uno de cada cuatro negros norteamericanos ha pasado por la cárcel o vive en ella. En la capital, Washington, tres de cada cuatro han estado presos al menos una vez. En Los Ángeles, los negros que conducen automóviles de alto precio son sistemáticamente detenidos por la policía, que

normalmente los humilla y, en ocasiones, también los golpea, como ocurrió en el caso de la paliza a Rodney King, que en 1991 desencadenó la explosión de furia colectiva que hizo temblar la ciudad. En 1995, el embajador norteamericano en Argentina, James Cheek, descalificó la ley nacional de patentes, tímido pataleo de independencia, sentenciando: Es digna de Burundi, y eso no movió un pelo a nadie, ni en Argentina, ni en los Estados Unidos, ni en Burundi. Dicho sea de paso, en Burundi había guerra, por entonces, y en Yugoslavia también. Según las agencias internacionales de información, en Burundi se enfrentaban *tribus*, pero en Yugoslavia eran etnias, nacionalidades o grupos religiosos.

Así se prueba que los indios son inferiores
(según los conquistadores de los siglos dieciséis y diecisiete)

¿Se suicidan los indios de las islas del mar Caribe? Porque son holgazanes y se niegan a trabajar.

¿Andan desnudos, como si todo el cuerpo fuera cara? Porque los salvajes no tienen vergüenza.

¿Ignoran el derecho de propiedad, y comparten todo, y carecen de afán de riqueza? Porque son más parientes del mono que del hombre.

¿Se bañan con sospechosa frecuencia? Porque se parecen a los herejes de la secta de Mahoma, que bien arden en los fuegos de la Inquisición.

¿Creen en los sueños, y obedecen a sus voces? Por influencia de Satán, o por pura estupidez.

¿Es libre la homosexualidad? ¿La virginidad no tiene importancia alguna? Porque son promiscuos y viven en la antesala del infierno.

¿Jamás golpean a los niños, y los dejan andar libres? Porque son incapaces de castigo ni doctrina.

¿Comen cuando tienen hambre, y no cuando es hora de comer? Porque son incapaces de dominar sus instintos.

¿Adoran la naturaleza, a la que tienen por madre, y creen que ella es sagrada? Porque son incapaces de religión y sólo pueden profesar la idolatría.

Así se prueba que los negros son inferiores
(Según los pensadores de los siglos dieciocho y diecinueve)

Voltaire, escritor anticlerical, abogado de la tolerancia y de la razón: Los negros son inferiores a los europeos, pero superiores a los monos.

Barón de Montesquieu, padre de la democracia moderna: Resulta imposible que Dios, que es un ser muy sabio, haya puesto un alma, y sobre todo un alma buena, en un cuerpo negro.

Karl von Linneo, clasificador de las plantas y de los animales: El negro es vagabundo, perezoso, negligente, indolente y de costumbres disolutas.

David Hume, entendido en entendimiento humano: El negro puede desarrollar ciertas habilidades propias de las personas, como el loro consigue hablar algunas palabras.

Etienne Serres, sabio en anatomía: Los negros están condenados a ser primitivos, porque tienen poca distancia entre el ombligo y el pene.

Francis Galton, padre de la eugenesia, método científico para impedir la propagación de los ineptos: Un cocodrilo jamás podrá llegar a ser una gacela, ni un negro podrá jamás llegar a ser un miembro de la clase media.

Louis Agassiz, prominente zoólogo: El cerebro de un negro adulto equivale al de un feto blanco de siete meses; el desarrollo del cerebro se bloquea, porque el cráneo del negro se cierra mucho antes que el cráneo del blanco.

Hace docientos años, el científico alemán Alexander von Humboldt, que supo ver la realidad hispanoamericana, escribió que «la piel más o menos blanca decide la clase que ocupa el hombre en la sociedad». Y esa frase sigue retratando bastante bien no sólo a la América hispana sino a todas las Américas, de norte a sur, a pesar de los indudables cambios ocurridos, y aunque Bolivia haya tenido recientemente un vicepresidente indio y los Estados Unidos puedan exhibir algún general negro muy condecorado, algunos prominentes políticos negros y algunos negros que triunfan en el mundo de los negocios.

A fines del siglo dieciocho, los pocos mulatos latinoamericanos que se habían enriquecido podían comprar *certificados de blancura* a la corona española, o *cartas de branquidao* a la corona portuguesa, y el súbito cambio de piel les otorgaba los derechos correspondientes a ese cambio social. En los siglos siguientes, el dinero siguió siendo capaz, en algunos casos, de alquimias semejantes. Por excepción, también el talento: el brasileño Machado de Assis,

el mejor escritor latinoamericano del siglo diecinueve, era mulato y, según decía su compatriota Joaquim Nabuco, se había convertido en blanco por obra de su maestría literaria. Pero, en términos generales, bien se puede decir que en las Américas la llamada *democracia racial* se parece, más bien, a una pirámide social; y la cúspide rica es blanca, o se cree blanca.

En Canadá, ocurre con los indígenas algo bastante parecido a lo que ocurre con los negros en los Estados Unidos: no suman más que el cinco por ciento de la población, pero tres de cada diez presos son indios, y la mortalidad de los bebés duplica la de los blancos. En México, los salarios de la población indígena apenas llegan a la mitad del promedio nacional, y la desnutrición al doble. Es raro encontrar brasileños de piel negra en la universidad, en las telenovelas y en los avisos publicitarios. En las estadísticas oficiales de Brasil, hay muchos menos negros que en la realidad, y los devotos de las religiones africanas figuran como católicos. En la República Dominicana, donde mal que bien no hay quien no tenga algún antepasado negro, los documentos de identidad registran el color de la piel, pero la palabra *negro* no aparece nunca:

-No le pongo «negro», por no desgraciarlo para toda la vida -me explicó un funcionario.

La frontera dominicana con Haití, país de negros, se llama *El mal paso*. En toda América latina, los avisos de prensa que piden *empleados de buena presencia* están pidiendo, en realidad, empleados de piel clara. Hay un abogado negro en Lima: los jueces siempre lo confunden con el reo. En 1996, el alcalde de San Pablo obligó por decreto, y bajo pena de multa, a que todos pudieran usar los ascensores de los edificios privados, habitualmente vedados a los pobres, o sea, a los negros y a los mulatos de color subido. A fines de ese año, en vísperas de Navidad, la catedral de Salta, en el norte argentino, se quedó sin pesebre. Las figuras sagradas tenían rasgos y ropas indígenas: eran indios los pastores y los reyes magos, la Virgen y san José y hasta el Jesusito recién nacido. Tamaño sacrilegio no podía durar. Ante la indignación de la alta sociedad local y las amenazas de incendio, el pesebre fue retirado.

Ya en los tiempos de la conquista, estaba claro que los indios estaban condenados a la servidumbre en esta vida y al infierno en la otra. Sobraban evidencias del reinado de Satán en América. Entre las pruebas más irrefutables, estaba el hecho de que la homosexualidad se practicaba libremente en las costas del mar Caribe y en otras regiones. Desde 1446, por orden del rey Alfonso, los homosexuales de Portugal marchaban a la hoguera: «Mandamos y disponemos por ley general, que todo hombre que tal pecado cometiere, de cualquier guisa que fuese, sea quemado y reducido a polvo por el fuego, por tal que nunca de su cuerpo ni de su sepultura pueda ser oída memoria». En 1497, también Isabel y Fernando, los reyes católicos de España, mandaron que fueran quemados vivos los culpables del *nefando pecado de la sodomía*, que hasta entonces morían a pedradas o colgados de la horca. Los

guerreros que conquistaron América realizaron algunos aportes dignos de consideración a la tecnología de las muertes ejemplares. En 1514, dos días antes de eso que llaman descubrimiento del océano Pacífico, el capitán Vasco Núñez de Balboa *aperreó* a cincuenta indios que ofendían a Dios practicando el *abominable pecado contra natura*. En lugar de quemarlos vivos, los arrojó a los perros especializados en la devoración de carne humana. El espectáculo tuvo lugar en Panamá, a la luz de las hogueras. El perro de Balboa, Leoncico, que cobraba sueldo de alferez, lució su maestría en el arte del destripe.

Casi cinco siglos después, en mayo de 1997, en la pequeña ciudad brasileña de Sao Gonzalo do Amarante, un hombre mató a quince personas, y se suicidó de un tiro en el pecho, porque en el pueblo andaban diciendo que él era homosexual. El orden que en el mundo impera desde la conquista de América, no ha tenido jamás la intención de socializar los bienes terrenales, que Dios libre y guarde, pero en cambio se ha dedicado fervorosamente a universalizar las más jodidas fobias de la tradición bíblica.

En nuestro tiempo, el movimiento *gay* ha ganado amplios espacios de libertad y respeto sobre todo en los países del norte del mundo, pero todavía quedan muchas telarañas ensuciando los ojos. Hay demasiada gente que todavía ve en la homosexualidad una culpa que no tiene expiación, un estigma imborrable y contagioso, o una invitación a la perdición que tienta a los inocentes: los pecadores, enfermos o delincuentes, según como se mire, constituyen en cualquier caso un peligro público. Numerosos homosexuales han sido y siguen siendo víctimas de los *grupos de limpieza social* que operan en Colombia y de los escuadrones de la muerte en Brasil, o de cualquiera de los energúmenos de uniforme policial o traje civil que en el mundo entero exorcizan sus demonios apaleando al prójimo, o cosiéndolo a puñaladas o balazos. Según el antropólogo Luiz Mott, del Grupo Gay de Bahía, no menos de mil ochocientos homosexuales han sido asesinados, en los últimos quince años, en Brasil. «Se matan entre ellos», dicen las fuentes oficiales de la policía, «son cosas de *bichas*». Que viene a ser exactamente la misma explicación que uno escucha a menudo sobre las guerras en África, *son cosas de negros*, o sobre las matanzas de indígenas en América *son cosas de indios*.

Puntos de vista, 5

Si las Santas Apóstatas hubieran escrito los Evangelios, ¿cómo sería la primera noche de la era cristiana? San José, contarían las Apóstatas, estaba de mal humor. Él era el único que tenía cara larga en aquel pesebre donde el niño Jesús, recién nacido, resplandecía en su cuna de paja. Todos sonreían: la Virgen María, los angelitos, los pastores, las ovejas, el buey, el asno, los magos venidos de Oriente y la estrella que los había conducido hasta Belén. Todos sonreían, menos uno. San José, sombrío, murmuró:

-Yo quería una nena.

Puntos de vista, 6

Si Eva hubiera escrito el Génesis, ¿cómo sería la primera noche de amor del género humano? Eva hubiera empezado por aclarar que ella no nació de ninguna costilla, ni conoció a ninguna serpiente, ni ofreció manzanas a nadie, y que Dios nunca le dijo que parirás con dolor y tu marido te dominará. Que todas esas historias son puras mentiras que Adán contó a la prensa.

Son cosas de mujeres, se dice también. El racismo y el machismo beben en las mismas fuentes y escupen palabras parecidas. Según Eugenio Raúl Zaffaroni, el texto fundador del derecho penal es *El martillo de las brujas*, un manual de la Inquisición escrito contra la mitad de la humanidad y publicado en 1546. Los inquisidores dedicaron todo el manual, desde la primera hasta la última página, a justificar el castigo de la mujer y a demostrar su inferioridad biológica. Ya las mujeres habían sido largamente maltratadas por la Biblia y por la mitología griega, desde los tiempos en que la tonta de Eva hizo que Dios nos echara del Paraíso y la atolondrada de Pandora destapó la caja que llenó al mundo de desgracias. «La cabeza de la mujer es el hombre», había explicado San Pablo a los corintios, y diecinueve siglos después Gustave Le Bon, uno de los fundadores de la psicología social, pudo comprobar que una mujer inteligente es tan rara como un gorila de dos cabezas. Charles Darwin reconocía algunas virtudes femeninas, como la intuición, pero eran «virtudes características de las razas inferiores».

Ya desde los albores de la conquista de América, los homosexuales habían sido acusados de traición a la condición masculina. El más imperdonable de los agravios al Señor, quien, como su nombre lo indica, es macho, consistía en el afeminamiento de esos indios que «para ser mujeres sólo les faltan tetas y

parir». En nuestros días, se acusa a las lesbianas de traición a la condición femenina, porque esas degeneradas no reproducen la mano de obra. La mujer, nacida para fabricar hijos, desvestir borrachos o vestir santos, ha sido tradicionalmente acusada, como los indios, como los negros, de estupidez congénita. Y ha sido condenada, como ellos, a los suburbios de la historia. La historia oficial de las Américas sólo hace un lugarcito a las fieles sombras de los próceres, a las madres abnegadas y a las viudas sufrientes: la bandera, el bordado y el luto. Rara vez se menciona a las mujeres europeas que protagonizaron la conquista de América o a las mujeres criollas que empuñaron la espada en las guerras de independencia, aunque los historiadores machistas bien podrían, al menos, aplaudirles las virtudes guerreras. Y mucho menos se habla de las indias y de las negras que encabezaron algunas de las muchas rebeliones de la era colonial. Ésas son las invisibles; por milagro aparecen, muy de vez en cuando, escarbando mucho. Hace poco, leyendo un libro sobre Surinam, descubrí a Kaála, jefa de libres, que con su vara sagrada conducía a los esclavos fugitivos y que abandonó a su marido, por ser flojo de amores, y lo mató de pena.

Como también ocurre con los indios y los negros, la mujer es inferior, pero amenaza. «Vale más maldad de hombre que bondad de mujer», advertía el Eclesiastés (42,14). Y bien sabía Ulises que debía cuidarse de los cantos de las sirenas, que cautivan y pierden a los hombres. No hay tradición cultural que no justifique el monopolio masculino de las armas y de la palabra, ni hay tradición popular que no perpetúe el desprestigio de la mujer o que no la denuncie como peligro. Enseñan los proverbios, transmitidos por herencia, que la mujer y la mentira nacieron el mismo día y que palabra de mujer no vale un alfiler, y en la mitología campesina latinoamericana son casi siempre fantasmas de mujeres, en busca de venganza, las temibles ánimas, las luces malas, que por las noches acechan a los caminantes. En la vigilia y en el sueño, se delata el pánico masculino ante la posible invasión femenina de los vedados territorios del placer y del poder; y así ha sido desde los siglos de los siglos.

Por algo fueron mujeres las víctimas de las cacerías de brujas, y no sólo en los tiempos de la Inquisición. Endemoniadas: espasmos y aullidos, quizás orgasmos, y para colmo de escándalo, orgasmos múltiples. Sólo la posesión de Satán podía explicar tanto fuego prohibido, que por el fuego era castigado. Mandaba Dios que fueran quemadas vivas las pecadoras que ardían. La envidia y el pánico ante el placer femenino no tenían nada de nuevo. Uno de los mitos más antiguos y universales, común a muchas culturas de muchos tiempos y de diversos lugares, es el mito de la vulva dentada, el sexo de la hembra como boca llena de dientes, insaciable boca de piraña que se alimenta de carne de machos. Y en este mundo de hoy, en este fin de siglo, hay ciento veinte millones de mujeres mutiladas del clítoris.

No hay mujer que no resulte sospechosa de mala conducta. Según los boleros, son todas ingratas; según los tangos, son todas putas (menos mamá).

En los países del sur del mundo, una de cada tres mujeres casadas recibe palizas, como parte de la rutina conyugal, en castigo por lo que ha hecho o por lo que podría hacer:

-Estamos dormidas -dice una obrera del barrio Casavalle, de Montevideo-. Algún príncipe te besa y te duerme. Cuando te despertás, el príncipe te aporrea.

Y otra:

-Yo tengo el miedo de mi madre, y mi madre tuvo el miedo de mi abuela.

Confirmaciones del derecho de propiedad: el macho propietario comprueba a golpes su derecho de propiedad sobre la hembra, como el macho y la hembra comprueban a golpes su derecho de propiedad sobre sus hijos.

Y las violaciones, ¿no son, acaso, ritos que por la violencia celebran ese derecho? El violador no busca, ni encuentra, placer: necesita someter. La violación graba a fuego una marca de propiedad en el anca de la víctima, y es la expresión más brutal del carácter fálico del poder, desde siempre expresado por la flecha, la espada, el fusil, el cañón, el misil y otras erecciones. En los Estados Unidos, se viola una mujer cada seis minutos. En México, una cada nueve minutos. Dice una mujer mexicana:

-No hay diferencia entre ser violada y ser atropellada por un camión, salvo que después los hombres te preguntan si te gustó.

Las estadísticas sólo registran las violaciones denunciadas, que en América latina son siempre muchas menos que las violaciones ocurridas. En su mayoría, las violadas callan por miedo. Muchas niñas, violadas en sus casas, van a parar a la calle: hacen la calle, cuerpos baratos, y algunas encuentran, como los niños de la calle, su morada en el asfalto. Dice Lélia, catorce años, criada a la buena de Dios en las calles de Río de Janeiro:

-Todos roban. Yo robo y me roban.

Cuando Lélia trabaja, vendiendo su cuerpo, le pagan poco o le pagan pegándole. Y cuando roba, los policías le roban lo que ella roba, y además le roban el cuerpo.

Dice Angélica, dieciséis años, arrojada a las calles de la ciudad de México:

-Le dije a mi mamá que mi hermano había abusado de mí, y ella me corrió de la casa. Ahora vivo con un chavo, y estoy embarazada. Él dice que me va a apoyar, si tengo niño. Si tengo niña, no dice.

«En el mundo de hoy, nacer niña es un riesgo», comprueba la directora de la UNICEF. Y denuncia la violencia y la discriminación que la mujer padece, desde la infancia, a pesar de las conquistas de los movimientos feministas en el mundo entero. En 1995, en Pekín, la conferencia internacional sobre los derechos de las mujeres reveló que ellas ganan, en el mundo actual, una tercera parte de lo que ganan los hombres, por igual trabajo realizado. De cada diez pobres, siete son mujeres; apenas una de cada cien mujeres es propietaria de algo. Vuela torcida la humanidad, pájaro de un ala sola. En los parlamentos hay, en promedio, una mujer por cada diez legisladores; y en algunos parlamentos no hay ninguna. Se reconoce cierta utilidad a la mujer en la casa, en la fábrica o en la oficina, y hasta se admite que puede ser imprescindible en la cama o en la cocina, pero el espacio público está virtualmente monopolizado por los machos, nacidos para las lides del poder y de la guerra. Carol Bellamy, que encabeza la agencia UNICEF de las Naciones Unidas, no es un caso frecuente. Las Naciones Unidas predicán el derecho a la igualdad, pero no la practican: al nivel alto, donde se toman decisiones, los hombres ocupan ocho de cada diez cargos en el máximo organismo internacional.

La mamá despreciada

Las obras de arte del África negra, frutos de la creación colectiva, obras de nadie, obras de todos, rara vez se exhiben en pie de igualdad con las obras de los artistas que se consideran dignos de ese nombre. Esos botines del saqueo colonial se encuentran, por excepción, en algunos museos de arte de Europa y de los Estados Unidos, y también en algunas colecciones privadas, pero su espacio *natural* está en los museos de antropología. Reducido a la categoría de artesanía o de expresión folklórica, el arte africano es digno de atención, entre otras costumbres de los pueblos exóticos.

El mundo llamado *occidental*, acostumbrado a actuar como acreedor del resto del mundo, no tiene mayor interés en reconocer sus propias deudas. Y, sin embargo, cualquiera que tenga ojos para mirar y admirar, podría muy bien preguntarse: ¿Qué sería del arte del siglo veinte sin el aporte del arte negro? ¿Hubieran sido posibles, sin la mamá africana que les dio de mamar, las pinturas y las esculturas más famosas de nuestro tiempo?

En una obra publicada por el Museo de Arte Moderno de Nueva York, William Rubin y otros estudiosos han hecho un revelador cotejo de imágenes. Página tras página, se documenta la deuda del arte que llamamos arte con el arte de los pueblos llamados *primitivos*, que es fuente de inspiración o plagio.

Los principales protagonistas de la pintura y de la escultura contemporáneas han sido alimentados por el arte africano, y algunos lo han copiado sin dar ni las gracias. El genio más alto del arte del siglo XX, Pablo Picasso, trabajó siempre rodeado de máscaras y tapices del África, y ese influjo aparece en las muchas maravillas que dejó. La obra que dio origen al cubismo, *Les demoiselles d'Avinyó* (las señoritas de la calle de las putas, en Barcelona) brinda uno de los numerosos ejemplos. La cara más célebre del cuadro, la que más rompe la simetría tradicional, es la reproducción exacta de una máscara del Congo, que representa una cara deformada por sífilis, expuesta en el Museo Real del África Central, en Bélgica.

Algunas cabezas talladas por Amadeo Modigliani son hermanas gemelas de máscaras de Mali y Nigeria. Las franjas de signos de los tapices tradicionales de Mali sirvieron de modelo a las grafías de Paul Klee. Alguna de las tallas estilizadas del Congo o de Kenia, hechas antes de que Alberto Giacometti naciera, podrían pasar por obras de Alberto Giacometti en cualquier museo, y nadie se daría cuenta. Se podría jugar a las diferencias, y sería muy difícil adivinarlas, entre el óleo de Max Ernst, *Cabeza de hombre*, y la escultura en madera de la Costa de Marfil, *Cabeza de un caballero*, que pertenece a una colección privada de Nueva York. La *Luz de luna en una ráfaga de viento*, de Alexander Calder, contiene un rostro que es el clon de una máscara luba, del Congo, ubicada en el Museo de Seattle.

Fuentes consultadas

Berry, Mary Frances, y John W. Blassingame, «Long memory. The black experience in America». Nueva York, Oxford, Oxford University Press, 1982.

Commager, Henry Steele, «The Empire of Reason: How Europe imagined and America realized the Enlightenment». Nueva York, Doubleday, 1978.

Escobar, Ticio, «La belleza de los otros». Asunción, CDI, 1993.

Friedmann, Nina S. de, «Vida y muerte en el Caribe afrocolombiano: cielo, tierra, cantos y tambores». En *América negra*, Bogotá, n.o 8, 1994.

Galton, Francis, «Herencia y eugenesia». Madrid, Alianza, 1988.

Gould, Stephen Jay, «Ever since Darwin». Nueva York, Norton, 1977. «The mismeasure of man». Nueva York, Norton, 1981.

Graham, Richard, y otros, «The idea of race in Latin America», 1870, 1940. Austin, University of Texas, 1990.

Guinea, Gerardo, «Armas para ganar una nueva batalla». Gobierno de Guatemala, 1957.

Hernstein, Richard, y Charles Murray, «The bell curve: Intelligence and class structure in american life». Nueva York, Free Press, 1994.

Iglesias, Susana, y otros, obra citada.

Ingenieros, José, «Crónicas de viaje». Buenos Aires, Elmer, 1957.

Ingrao, Pietro, «Chi é l'invasore». En *Il Manifesto*, Roma, 17 de noviembre de 1995.

Kaminer, Wendy, «It's all the rage: Crime and culture». Nueva York, Addison-Wesley, 1995.

Lewontin, R. C., y otros, «No está en los genes. Racismo, genética e ideología». Barcelona, Crítica, 1987.

Lombroso, Cesare, «L'homme criminel». París, Alcan, 1887. «Los anarquistas». Madrid, Júcar, 1977.

Lozano Domingo, Irene, «Lenguaje femenino, lenguaje masculino». Madrid, Minerva, 1995.

Martínez, Stella Maris, «Manipulación genética y derecho penal». Buenos Aires, Universidad, 1994.

Mirner, Magnus, «La mezcla de razas en la historia de América Latina». Buenos Aires, Paidós, 1969.

Organización de las Naciones Unidas CEPAL, CELADE, «Población, equidad y transformación productiva». Santiago de Chile, 1995.

Palma, Milagros, «La mujer es puro cuento». Bogotá, Tercer Mundo, 1986.

Price, Richard, «First time. The historical vision of an afroamerican people». Baltimore, Johns Hopkins University, 1983.

Rodrigues, Raymundo Nina, «As razas humanas e a responsabilidade penal no Brasil». Salvador de Bahía, Progresso, 1957.

Rojas-Mix, Miguel, «América imaginaria». Barcelona, Lumen, 1993.

Rowbotham, Sheila, «La mujer ignorada por la historia». Madrid, Debate, 1980.

Rubin, William, y otros, «Primitivism in 20th, century art». Nueva York, Museum of Modern Art, 1984.

Shipler, David K., «A country of strangers: Black and whites in America». Nueva York, Knopf, 1997.

Spencer, Herbert, «El individuo contra el Estado». Sevilla, 1885.

Tabet, Paola, «La pelle giusta». Turín, Einaudi, 1997.

Taussig, Michael, «Shamanism, colonialism and the wild man». Chicago, University Press, 1987.

Trexler, Richard, «Sex and Conquest». Cambridge, Polity, 1995.

UNICEF, informes citados.

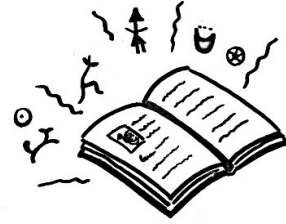
United Nations Population Fund, «State of world population». Nueva York, 1997.

Vidart, Daniel, «Ideología y realidad de América». Bogotá, Nueva América, 1985.

Weatherford, Jack, Indian givers. «How the indians of the Americas transformed the world». Nueva York, Fawcett, 1988.

Zaffaroni, Eugenio Raúl, «Criminología. Aproximación desde un margen». Bogotá, Temis, 1988.

-Prólogo a Nils Christie, «La industria del control del delito». Buenos Aires, Del Puerto, 1993.



SOCIEDAD Y CULTURA

Rodrigo Cardozo y Luciana Pereyra

Tema: Aportes conceptuales antropológicos

Aportes conceptuales antropológicos: *Cultura, Relativismo Cultural, etnocentrismo, diversidad cultural, e identidad.*

El hombre vive en varias dimensiones, se mueve en el espacio, existe en el tiempo y lleva adelante su vida como miembro de una sociedad, donde se auto identifica y coopera por el mantenimiento de la misma. En este punto, algo que nos distingue, y que se ha llevado hojas y hojas de discusiones, es aquello que denominamos “cultura”. Pero ¿que entendemos por cultura?

Mucho tiempo nos llevaría recorrer todas aquellas definiciones que se han esbozado a lo largo de los diferentes desarrollos de la antropología, sin embargo todas estas, o en su defecto, la gran mayoría de ellas comparten características comunes que a continuación pasaremos a desarrollar brevemente.

Una de las características de la cultura, es que la misma es *aprendida*: Sorprende en este caso, la facilidad con la que los niños absorben cualquier “tradicón cultural” a partir de procesos de aprendizaje cultural o a través de la experiencia (Procesos conscientes e inconscientes). Sin embargo, esta forma de aprender desarrollada por los humanos depende exclusivamente de su capacidad de utilizar símbolos, signos que no tienen conexión necesaria ni natural con aquello a lo que representan. Podríamos decir que las cultura son un conjunto de “mecanismos de control-planos, recetas, reglas, construcciones [...] para regir el comportamiento” (Geertz, 1973: 44). De esta manera, se hace propio un sistema de significados y símbolos previamente establecidos, que utilizamos para definir nuestro mundo, expresar nuestros sentimientos y hacer nuestros juicios.

La cultura también es *compartida*: la cultura no es un atributo propio de los individuos, sino más bien de los individuos como miembros de un grupo; Es decir, se transmite en la sociedad, aspectos como las creencias, los valores, los recuerdos y esperanzas, como así también las formas de pensar y actuar ante determinados fenómenos.

De esta manera, y a partir de lo que hasta aquí vamos desarrollando, podremos sostener que la cultura es *simbólica*, y es que el pensamiento simbólico es exclusivo y crucial tanto para los humanos como para la cultura; algunos autores sostienen que la cultura tienen su origen

cuando nuestros antepasados adquieren la capacidad de simbolizar, es decir, la capacidad de crear y dotar de significado una cosa o a un hecho, y por ende, captar y decodificar tales significados (No es necesario aquí una relación obvia, natural o necesaria entre el símbolo y lo que simboliza). Los símbolos suelen ser lingüísticos, pero también existen símbolos no verbales, como las banderas que representa a un país, las cruces de color verde a una farmacia, o el agua bendita en el catolicismo. Sin embargo, no está de más aclarar que todas las poblaciones humanas contemporáneas tienen la capacidad de simbolizar y de este modo crear y mantener estos aspectos de la cultura.

Cultura y Naturaleza

La cultura va a tomar las necesidades biológicas que compartimos con otros animales y nos enseña a expresarla de modos particulares: por ejemplo, las personas tienen que comer, pero la cultura nos enseña qué, cuándo, y cómo. Estos hábitos, sumadas a las percepciones y las invenciones culturales moldean nuestra “naturaleza humana” de maneras muy diversas: las diferencias en la alimentación, en las formas de eliminación de los residuos corporales, etc.

Nuestra cultura- y los cambios culturales- afecta a las formas en que percibimos la naturaleza, la naturaleza humana y “lo natural”. A varios de los lectores de este escrito, les parecerá por lo menos curioso que las campesinas del altiplano peruano se acucillan en las calles y orinen en las cunetas, con sus masivas faldas que les proporcionan toda la privacidad necesaria; todos estos hábitos son parte de tradiciones culturales que han convertido los actos naturales en costumbres culturales.

El ejemplo anterior, nos servirá en primera instancia para desarrollar una idea íntimamente ligada a los sistemas culturales: El ETNOCENTRISMO. Para la gran mayoría de nosotros, la idea de que mujeres orinen en la calle resulta por lo menos extraña, esto ocurre porque partimos de una carga cultural, de una carga de valores propia que de alguna manera diferencia nuestro comportamiento del de otros, permitiendo producir un juicio de valor (sea negativo o afirmativo) de este accionar. De esta manera, entendemos al etnocentrismo como la tendencia a considerar superior la propia cultura y a aplicar los propios valores culturales para juzgar el comportamiento y las creencias de las personas criadas en otras culturas. Genera un sentido de valor y de comunidad entre quienes comparten una tradición cultural; el grupo se define a partir de estas diferencias que se marcan con respecto “al otro cultural”.

Lo grave ocurre cuando el etnocentrismo se desarrolla de forma tal que imposibilita la comprensión y aceptación de modos de vida distintos del propio, una suerte de “prejuicio cultural” que, suponen, afecta directamente al grupo. En innumerables ocasiones, algunas manifestaciones culturales particulares, que en su imaginario se construían a sí mismo como “superiores”, han producido grandes genocidios; mediante la aplicación de mecanismos violentos y la opresión han asimilado a otras “culturas” a partir de las pérdidas de las propias identidades. También está el etnocentrismo de las mayorías por sobre las minorías étnicas dentro de un mismo país, que pretende asimilarlas, eliminarlas y reemplazarlas a partir de por ejemplo, la *discriminación*.

En todas partes la gente piensa que las explicaciones, opiniones y costumbres que le resultan familiares son ciertas, correctas, adecuadas y morales por sobre otras. Ven el comportamiento diferente como extraño o salvaje. Imaginemos que en Cafayate se descubra a grupo de personas que se declaren y actúen como caníbales en público, ¿cuál sería su primer pensamiento? ¿Sus acciones? Esas ideas que circulan por su mente son valoraciones ante un comportamiento extraño y totalmente ajeno a la realidad cultural en la que están sumergidos. Ahora traten de aplicar esta forma de pensar lo extraño, lo ajeno, teniendo en cuenta las propias valoraciones culturales, esto resultaría bastante interesante y ampliaría el espectro de entendimiento, de comprensión y respeto.

Esto nos lleva a exponer la otra cara de lo que sería el etnocentrismo: el *relativismo cultural*. Este, argumenta que el comportamiento de una cultura particular no debe ser juzgado a partir de pautas culturales diferentes. Es decir, que las evaluaciones de prácticas diferentes sean contextualizadas en el propio sistema cultural. Debemos recordar que las visiones de personas ajenas a un sistema cultural específico, lleva consigo una carga de valoraciones y prejuicios que afectaran también su forma de pensar ciertas acciones: como el caso de las mujeres peruanas.

Sin embargo, existe un límite en cuanto a la idea del relativismo cultural, y este límite lo marca la idea de *los derechos humanos*, que trae consigo una idea de justicia que va más allá y está por encima de países, culturas, y religiones particulares. Entre estos derechos se incluyen:

- El derecho a la libre expresión.
- Tener cualquier creencia religiosa.
- Derecho a la vida.

Estos derechos son otorgados a los individuos, y se consideran inalienables (los países no pueden limitarlos ni acabar con ellos) e internacionales (de ámbito más amplio y superior que los países y las culturas individuales). Como se vio, todos estos aspectos se encuentran íntimamente relacionados y forman parte imprescindible de los contenidos que creemos, se deben tener en cuenta en la formación individual y colectiva, en los ámbitos educativos.

Ahora miremos las siguientes imágenes, y pensemos en todo lo que se desarrolló en este escrito... Recordando siempre que la discriminación como práctica social, tiene en la escuela el primer lugar donde darle batalla.

Racismo y discriminación

La discriminación racial constituye una realidad persistente en las sociedades contemporáneas y que aún no es superada.

Tanto el racismo como la discriminación son fenómenos con alcances estructurales que atraviesan las acciones y pensamientos cotidianos de formas que pueden, incluso pasar desapercibidas para nosotros mismos.

El racismo como un tipo de discriminación

Puede decirse que el racismo y la discriminación constituyen dos palabras estrechamente ligadas, se las suele presentar como si fueran sinónimos, como si toda discriminación estuviese necesariamente asociada a

lo racial. No es difícil encontrar situaciones, en las cuales se utiliza la palabra de racismo para referirse a una situación de discriminación que no es considerada racial.

Pero es necesario distinguir estas dos categorías por razones analíticas y políticas. Por un lado, es importante diferenciarlas para poder entender las distintas modalidades de discriminación y para comprender las particularidades del racismo; y por otro, es pertinente porque permite orientar con mayor precisión cualquier acción o lucha que pretenda cuestionar de forma contundente y adecuada el racismo.

La discriminación afirma una relación de desvalorización del otro. Esa negación o falta de reconocimiento del otro tiene su base en prejuicios, estereotipos sobre esa persona o grupo de personas, los mismos que se transmiten culturalmente dentro de una lógica de mantenimiento del poder entendido como dominación.

Cualquier tipo de discriminación supone un acto de diferenciación y un ejercicio de exclusión.

Un acto de diferenciación implica la clasificación de una persona o colectividad de manera tal, que la distingue claramente de otras personas o colectividades. Esta diferenciación recurre a una serie de imágenes y concepciones existentes de antemano por parte de quien ejerce la discriminación. Los estereotipos son algunos de las más extendidas imágenes o concepciones previas sobre las que se establece este acto de diferenciación propio de la discriminación, estos son ideas prefabricadas que alguien proyecta sobre todo un grupo de personas ya sea por su origen, apariencia o condición.

El otro aspecto por el cual se produce la discriminación, que hemos nombrado anteriormente, es la exclusión. Se requiere que la diferenciación se encuentre asociada a un ejercicio de exclusión para que se produzca una discriminación, esto abarca el rechazo, la negación y el desconocimiento de quien es objeto de discriminación. Es un acto ideacional, encadenado con un comportamiento que excluye a quien se discrimina, materializándose en acciones concretas.

Definida la discriminación de este modo, entonces se puede argumentar que el racismo constituye un tipo de discriminación: la discriminación que se articula a partir de los rasgos o características raciales. En otras palabras, el racismo constituye una discriminación efectuada por las adscripciones raciales atribuidas a un individuo o colectividad. Otros tipos de discriminación que se presentan cotidianamente son el clasismo y el sexismo que se articulan respectivamente en la clase o el sexo. También se puede hablar de hetero-sexismo que discrimina las orientaciones sexuales consideradas 'desviaciones' por una normatividad compulsiva heterosexual. Muchos otros tipos de discriminación se configuran con base en criterios etéreos, estéticos, educativos, geográficos y lingüísticos, entre otros. Los etéreos, por ejemplo, se evidencian en el denso entramado de discriminaciones asociadas a lo que se puede llamar la 'tiranía de la juventud': otros grupos de edad son menospreciados social e imaginariamente a partir de la idealización totalitaria de 'lo joven'.

Lo geográfico, para dar un último ejemplo, son discriminaciones de poblaciones o individuos determinados a partir de una serie de oposiciones

especializadas como la de urbano/rural o capital/provincia. Se establecen así una serie de distinciones y exclusiones de aquellas poblaciones o sus expresiones culturales o formas de hablar que se asocian a lo rural o a la provincia.

No debe perderse de vista que la insistencia en distinguir entre diferentes tipos de discriminación dependiendo del anclaje concreto sobre el que se ejerce, no significa que estas discriminaciones se presenten de manera aislada. Al contrario, en muchas ocasiones nos encontramos con amalgamas de discriminaciones que se articulan y refuerzan mutuamente. Discriminaciones de orden racial se encuentran frecuentemente asociadas a las discriminaciones de clase, lingüísticas (formas de hablar) o geográficas (quienes son discriminados provienen generalmente de regiones marginalizadas y subalternizadas). Esto se debe a que los individuos y poblaciones concretos se encuentran atravesados al tiempo por muchas variables (raciales, sexuales, de clase, etc.) y algunas de éstas tienden a asociarse.

El racismo es un término confuso y muy discutido, en la opinión pública, se lo define como un estereotipo, como un prejuicio. La sociedad en sí misma no es racista, es racista una minoría de gente, con ciertas ideas y prejuicios. El problema en sí, radica que el racismo es siempre institucional, estructural, para que exista debe estar imbricado en una institución que afecte la vida de una población; si no hay una institución que traduzca ese prejuicio en política, en efecto social, solo se queda en el pensamiento.

Muchas veces en la historia se ha visto, que quienes se han asumido como 'blancos' o 'mestizos' han discriminado a poblaciones enteras por considerarlas indios o negros. Tan discriminadas han sido estas poblaciones, que palabras como las de 'indio' o 'negro' se encuentran aún cargadas de estereotipos racistas que se remontan al periodo colonial.

Una importante aclaración es que el racismo no sólo se dirige hacia otros individuos o colectividades, sino que puede ser dirigido hacia sí mismo como individuo o a la colectividad propia.

La raza es un hecho social, no biológico

Referirse a la 'raza' del modo en que se ha planteado no significa que se considere que las 'raza' existen como entidades biológicas desagregadas. El fundamento biológico de cualquier pensamiento racial ha sido cuestionado científicamente desde la primera mitad del siglo pasado. Biológicamente hablando, no existen las razas en lo que a los seres humanos respecta. Las variaciones genéticas no corroboran la existencia de entidades biológicas discretas en términos de razas. La biología refuta la existencia de las razas.

Las variaciones en las tipologías indican que son más construcciones históricas, al igual que evidencian la arbitrariedad de la selección de unos rasgos corporales, pero no de otros sobre los que se fundamentan. Resaltar el color de la piel o la forma de la nariz, del cabello o de los labios, son arbitrarios históricos para clasificar poblaciones. Además, ninguna de las 'razas' así desagregadas son homogéneas en cualquiera de los rasgos seleccionados. El color de la piel, por ejemplo, varía grandemente entre las poblaciones clasificadas como negras o blancas.

Los criterios de clasificación racial varían de un momento histórico a otro grandemente. De esta manera, por ejemplo, en la primera mitad del siglo XVII, ser clasificado como 'negro' respondía a un conjunto de premisas de orden teológico. Así se pueden encontrar muchos pasajes de la época donde se adelantan elucubraciones sobre cómo explicar el color negro y otros rasgos somáticos de los africanos derivados de la maldición divina.

Estas variaciones de lugares y tiempos en cómo se clasifica racialmente a una persona expresan uno de los aspectos más resaltados por los diferentes investigadores y teóricos: las categorías y sistemas raciales son contextuales, es decir, dependen de los contextos sociales e históricos concretos en los cuales emergen, se transforman y despliegan. Es en este sentido, es que se afirma frecuentemente que los alcances y especificidades de la noción de raza, al igual que la red de categorías raciales que incluye, son históricamente construidos. La consecuencia de toda esta línea de argumentación es que las razas existen como hechos sociales, como fabricaciones culturales. Dicho de otra manera, las razas sólo existen en el plano los imaginarios y prácticas sociales, en la historia y la cultura; pero no en la biología o en la 'naturaleza'. La existencia biológica de las razas es uno de los más poderosos mitos del sentido común.

(Fragmento 1)

Justicia

En 1997, un automóvil de chapa oficial venía circulando a velocidad normal por una avenida de San Pablo. En el automóvil, nuevo, caro, viajaban tres hombres. En un cruce, los paró un policía. El policía los hizo bajar y durante cerca de una hora los tuvo manos arriba, y de espaldas, mientras les preguntaba una y otra vez dónde habían robado ese automóvil.

Los tres hombres eran negros. Uno de ellos, Edivaldo Brito, era el Secretario de Justicia del gobierno de San Pablo. Los otros dos eran funcionarios de la Secretaría. Para Brito, esto no tenía nada de nuevo. En menos de un año, le había ocurrido cinco veces. El policía que los había detenido era, también, negro (Galeano, 2000:25)

(Fragmento 2)

Los héroes y los malditos

Dentro de algunos atletas, habita un gentío. En los años cuarenta, cuando los negros norteamericanos no podían compartir con los blancos ni siquiera el cementerio, Jack Robinson se impuso en el béisbol. Millones de negros pisoteados reconocían su dignidad en este atleta que brillaba como nadie en un deporte que era exclusivo para blancos. El público lo insultaba y le tiraba manías, los rivales lo escupían; y en su casa recibía amenazas de muerte.

En 1994, mientras el mundo aclamaba a Nelson Mandela y su larga pelea contra el racismo, el atleta Josiah Thugwane se convertía en el primer negro sudafricano que ganaba una

olimpiada. En estos últimos años, está siendo normal que los trofeos olímpicos queden en manos de Kenia, Etiopía, Somalia, Burundi o Sudáfrica. Tiger Woods, llamado el Mozart del golf, está triunfando en un deporte de blancos ricos; y hace ya muchos años que son negros los astros del baloncesto y del boxeo. Son negros, o mulatos, los jugadores que más alegría y belleza dan al fútbol.

Según el doble discurso racista, es perfectamente posible aplaudir a los negros exitosos y maldecir a los demás. En la Copa del Mundo que ganó Francia en el 98, eran inmigrantes casi todos los futbolistas que vestían la camiseta azul y al son de la Marsellesa iniciaban cada partido. Una encuesta realizada en esos días confirmó que cuatro de cada diez franceses tienen prejuicios racistas, pero todos los franceses celebraron el triunfo como si los negros y los árabes fueran hijos de Juana de Arco. (Galeano, 2000: 24)

El pensamiento racial como legado colonial

Este aspecto de su asociación con la reproducción de unas relaciones de poder se evidencia claramente cuando se estudia el origen e historia de las categorizaciones raciales. Aunque las diferentes sociedades han establecido criterios de clasificación entre propios (pertenecientes a la misma agrupación social) y extraños (forasteros) de un lado, y del otro han establecido distinciones y jerarquías al interior de la propia sociedad, es sólo con la expansión colonial europea que se acuñan y operan las categorizaciones raciales. La noción de 'raza' y las categorías raciales representan uno de los componentes esenciales del proyecto colonial europeo.

La consolidación del dominio colonial europeo no sólo implicó el desarrollo de una tecnología militar para la conquista y sometimiento de las poblaciones y territorios y de un aparato administrativo para el control y usufructo de sus recursos y fuerza de trabajo, sino también de una ideología colonial. El dominio colonial suponía tanto una serie de mecanismos de imposición por la fuerza como un sistema de ideas que pretendían legitimar a los ojos de los europeos y de los sujetos coloniales tal dominio. En este sistema de ideas fue central el discurso de la superioridad natural de los europeos y de su misión civilizatoria al resto del mundo. Vestido de un ropaje teológico en sus comienzos y luego secularizado por el discurso de la ilustración, los europeos se impusieron mediante el genocidio y sujeción de poblaciones y territorios predicando su propia superioridad. Es en este plano en el que se acuñan y circulan las categorías raciales y el racismo se instrumentaliza. El pensamiento racial se asocia estrechamente con el orden colonial, donde los europeos otrerizan y subalternizan desde categorizaciones raciales a los colonizados.

El colonialismo no es un asunto del pasado ya superado sino un legado que estructura nuestro presente más de lo que tendemos a reconocer, y esto tanto para quienes fueron colonizados como para los colonizadores. Esto es ilustrado, entre otros aspectos, por la pervivencia de una mentalidad colonial. La noción de raza y las categorías raciales con las cuales nos pensamos en la actualidad a nosotros mismos y a los otros, constituyen uno

de los legados más presentes del colonialismo. Estos legados coloniales se han sedimentado como sentido común desde el cual pensamos y actuamos, pero el cual rara vez sometemos a un escrutinio crítico. Por tanto, aunque el racismo se articuló históricamente con el colonialismo, no es un fenómeno que se haya quedado en el pasado. Los discursos y prácticas institucionalizadas que legitimaron los genocidios de la trata de los millones de africanos o los exterminios de los pueblos indígenas fueron los gérmenes de concepciones y actitudes hacia sus descendientes que se han sedimentado en el sentido común constituyendo nuestro presente.

El siguiente texto es extraído del libro de Eduardo Galeano, sobre la mirada de los conquistadores

*Así se prueba que los indios son inferiores
(Según los conquistadores de los siglos dieciséis y diecisiete)*

¿Se suicidan los indios de las islas del mar Caribe? Porque son holgazanes y se niegan a trabajar.

¿Andan desnudos, como si todo el cuerpo fuera cara? Porque los salvajes no tienen vergüenza.

¿Ignoran el derecho de propiedad, y comparten todo, y carecen de afán de riqueza?

Porque son más parientes del mono que del hombre.

¿Se bañan con sospechosa frecuencia? Porque se parecen a los herejes de la secta de Mahoma, que bien arden en los fuegos de la Inquisición.

¿Creen en los sueños, y obedecen a sus voces? Por influencia de Satán, o por pura estupidez.

¿Es libre la homosexualidad? ¿La virginidad no tiene importancia alguna? Porque son promiscuos y viven en la antesala del infierno.

¿Jamás golpean a los niños, y los dejan andar libres? Porque son incapaces de castigo ni doctrina.

¿Comen cuando tienen hambre, y no cuando es hora de comer? Porque son incapaces de dominar sus instintos.

¿Adoran la naturaleza, a la que tienen por madre, y creen que ella es sagrada? Porque son incapaces de religión y sólo pueden profesar la idolatría (Galeano, 2000: 27)

Actividad: Siguiendo el ejemplo de las frases, ejemplifique con situaciones o frases de la vida cotidiana en la cual, se visualicen distintos tipos de discriminación que se encuentran naturalizadas.

Racismo manifiesto y latente

Se pueden diferenciar dos modalidades de racismo. De un lado, se encuentra el racismo manifiesto que se refiere a la amalgama de los enunciados, percepciones y prácticas que son explícitamente racistas; es decir, que pueden ser fácilmente reconocidas como racistas por quienes son testigos o víctimas de este racismo. En este sentido, el racismo manifiesto es un racismo que se explicita o evidencia ante la conciencia propia o ante los

señalamientos de los otros que perciben o experimentan dicho racismo. Se puede afirmar que este racismo trabaja en la superficie del discurso y de los comportamientos de tal manera que, bajo ciertas condiciones, puede ser objeto de identificación y señalamiento. Ejemplos de este racismo manifiesto se encuentran incluso en los innumerables chistes o apodosos que circulan que ridiculizan, animalizan, hipersexualizan o estereotipan al negro. No tienen nada de inocentes estos chistes o apodosos porque a través de ellos se reproduce el pensamiento racista.

Y por otro el racismo latente opera sin que sea identificado o percibido como tal por ninguno de los actores en los que se despliega. Este racismo está arraigado en el sentido común y se ha naturalizado tanto que trabaja predominantemente desde el inconsciente, en los procesos de diferenciación y los ejercicios de exclusión de unas poblaciones o individuos con base en articulaciones raciales que tienden a no aparecer como tales. Este tipo de racismo es mucho más efectivo pues en su operación silenciosa garantiza efecto en el mantenimiento de asimetrías estructurales entre poblaciones e individuos sin generar las resistencias que se pueden producir cuando es explícita. Ejemplos de este tipo de racismo son aquellos planteamientos que consideran que los afro descendientes habitan ciertas regiones porque son sus 'ambientes naturales' o que su esclavización se explica porque son 'naturalmente' destinados para ciertas labores que exige fuerza física en condiciones climáticas extremas.



MANOS A LA OBRA



Haciendo también se aprende:

Cuando los docentes hacemos lo que decimos suele pasar que ponemos en práctica las reflexiones que surgen de nuestro quehacer cotidiano y eso colabora en la tarea del día, mes y año siguientes.

Manos a la obra entonces:

1. Siguiendo el ejemplo de las frases, ejemplifique en clase con situaciones o frases de la vida cotidiana en la cual, se visualicen distintos tipos de discriminación que se encuentran naturalizadas.
2. Podría trabajarse en talleres que traten la diversidad en el aula como dibujos, títeres y literarios, donde se podrían pensar aquellas herramientas que nos permitan llegar a los estudiantes, teniendo en cuenta siempre las diferentes edades con los cuales se trabaja.
3. Trabajar con historietas que muestren claramente algunos actos de discriminación, etnocentrismo, etc. A fin de aclarar de alguna manera estos conceptos, y poder discutirlos en el aula, se pueden ver las historietas de Mafalda, sobre todo aquellas en las que sale el personaje de Susanita <http://toda-mafalda.blogspot.com.ar/2010/11/tiras-de-mafalda.html>

Si bien el contenido de las historietas suele da lugar a risas, sería ideal que los estudiantes den cuenta de estos contenidos, a fin de poder observar en el lenguaje cotidiano distintas formas de discriminación y prejuicios ya naturalizados.

Cultura

4. Puede proponerse a los alumnos que observen y analicen videos de diferentes comunidades indígenas, con el propósito de reconocer distintas manifestaciones de la diversidad cultural (en la lengua, en el arte, en las creencias, en las costumbres). Se sugieren los siguientes videos de Pueblos Originarios de la Argentina.
 - Canal Encuentro. Pueblos Originarios. Pueblos originarios. Programa cero. <https://youtu.be/s5cKScwCvzs?list=PLO-Ldrypt8h1jacTX9UBv7HqvWb2RMKuV>
 - Canal Encuentro. Capitulo XXI: Diaguitas. Los hijos de los valles. <https://youtu.be/7XZQnDQwHwk>
 - Canal Encuentro. Capitulo XL. Wichi. Nuestras tierras. <https://youtu.be/GyRhdOusiJQ>
5. Posteriormente, se podrá solicitar a los estudiantes que completen en forma individual las siguientes frases:

Mi vida se parece a la de esa comunidad en.....
Mi vida se diferencia de la de esa comunidad en.....
De su vida me gusta... y quisiera conocer más sobre.....
De su vida no me gusta.....
La manera en que viven me parece.....

6. Se puede formar grupos para realizar un intercambio en torno a lo que respondió cada estudiantes de manera individual. Y se les planteará la siguiente pregunta:
 - a. ¿Podrían considerar a esos niños, pertenecientes a la comunidad -----, como sus semejantes? ¿Por qué? Luego se podrán exponer las conclusiones en forma conjunta (ver experiencia en: <http://www.uruguayeduca.edu.uy/UserFiles/P0001%5CFile%5>

7. Juego de los carteles: se recomienda trabajar toda la clase con un juego de roles. Se debe asignar a todos los estudiantes, diferentes roles de personas pertenecientes a grupos o minorías que suelen ser objetos de discriminación. A cada rol, se les hará un cartel, que será colocado en la espalda de cada uno de los participantes.

Posteriormente, cada estudiante circulará por el grupo con alguno de estos carteles en su espalda:

- ✓ Soy indígena
- ✓ Soy negro
- ✓ Soy turista
- ✓ Soy artesano
- ✓ Soy Cafayateño
- ✓ Soy de Salta (capital)
- ✓ Soy del campo
- ✓ Soy porteño
- ✓ Soy hippie

8. Indicar a los estudiantes que se relacionen unos con otros, que conversen e interactúen tratando al otro según lo que “es”, o sea según el rol que su cartel le adjudique. Cada uno intentará adivinar el cartel que tiene en su espalda, de esta manera se podrá cerrar la actividad conversando entre todos sobre cómo se sentían tratados cuando tenía los carteles en la espalda.
9. Juego de los diferentes puntos de vistas: Reunir a los grupos en una ronda, y poner en el centro un cartel con un dibujo, como el siguiente:



Se debe preguntar a los participantes que ven: algunos dirán una M, otro una E, y otros un 3. Se cierra la actividad conversando entre todos sobre cómo las cosas se interpretan de manera diferente, según el lugar desde donde se mire, e interrogando sobre las relaciones existentes entre la experiencia vivida y la discriminación.

Podría reforzarse la idea con videos como los siguientes:

<https://www.youtube.com/watch?v=naXcV7MEY9c>

<https://www.youtube.com/watch?v=OV7bCzGWros>

10. Juego diferentes amigos, diferentes reacciones: separar a los estudiantes en grupos pequeños para que ellos puedan improvisar algunas escenas con la siguiente idea disparadora: uno de los estudiantes cuenta a los otros que por ejemplo, su familia es de Bolivia. Se debe tener en cuenta las reacciones y lo que se dice, y al final cerrar

charlando sobre lo que surja durante la actividad: estereotipos, juicios de valor, etc.

Derechos Humanos: Violaciones

11. Noticias: Pedir a los estudiantes que busquen en diarios y revistas, situaciones donde ellos creen que se están violando DDHH. Solicitar que traten de explicarlos y reconocer cada uno de sus derechos. Se pueden realizar afiches donde se expliciten cuáles son esos derechos, pegando en ellos también las noticias antes recogidas. Estas podrían quedar en las paredes del aula, o expuestas en el algún lugar de la institución
12. Debates: a partir de la actividad anterior, se puede proseguir a organizar grupos de debate, que tengan como eje la defensa de los DDHH en relación a las diferencias según los países o áreas geográficas. Se puede cerrar la actividad haciendo una puesta en común sobre la importancia de los DDHH y el respeto mutuo.
13. Se puede trabajar con videos de diferentes países, pueblos, comunidades aborígenes, analizar y comparar aquello que es compartido o común y aquello que marca diferencia, dando vital importancia a los DDHH y a la diversidad cultural.

Etnocentrismo

14. Revisar actividad sugerida en el siguiente libro:
ftp://ftp.me.gov.ar/curriform/propuestas/etica_poli.pdf

87

Links o enlaces sugeridos

Constructivismo y Escuela (Capítulo de Mafalda)

<https://www.youtube.com/watch?v=Z1-nSzQp-ZM>

México y su racismo en la televisión niños racistas

<https://www.youtube.com/watch?v=n18srouqlvw>

La discriminación no es cosa de juego

https://www.youtube.com/watch?v=gQNhM1ZB_jg

MINERAS. TRABAJAR Y HABITAR EN LAS MINAS.

Un análisis desde la antropología del trabajar, la producción social del hábitat y la perspectiva crítica de género

Florencia SORAIRE; Laura BARRIONUEVO; Gabriela BARD WIGDOR

CIECS, CONICET, UNC (Argentina)

antropoflor@gmail.com, laurabarrionuevo85@gmail.com, gabibw@hotmail.com

MINING. WORKING AND LIVING IN MINES. An analysis from the anthropology of work, the social production of habitat and critical gender perspective

Resumen: El modelo de desarrollo extractivo/exportador de recursos naturales no renovables es un fenómeno clave en la Argentina contemporánea. Uno de los elementos que históricamente caracterizó a la misma es el hecho de ser un espacio laboral de tradición masculina. En las últimas décadas, con la expansión de la actividad y la instalación de la primera mina a cielo abierto comienza a visibilizarse la participación de mujeres en dicho ámbito. Frente a este escenario particular y complejo, abrimos el análisis introduciendo categorías provenientes de diferentes perspectivas (Antropología del Trabajar, Producción Social del Hábitat y Perspectiva Crítica de Género), llegando así a estructurar el estudio de caso en cuestión: mina La Alumbraera, provincia de Catamarca, Argentina. Desde una mirada crítica, enfocamos el trabajo propuesto en torno a las mujeres mineras y ante dicha realidad nos preguntamos: ¿Cómo viven y habitan las minas las mujeres? ¿Cómo propicia la empresa el lugar de la mujer? ¿Cómo se construye género a partir de ser minera?

Abstract: The extraction and export of non-renewable natural resources are central to the politics of development in contemporary Argentina. Historically, men have dominated the respective industries. In recent years, however, the growth of the mining industry and the opening of the first surface mine have contributed to a growing participation of women in the workforce. We address this issue through a number of related perspectives: the anthropology of work, the social production of the habitat, and critical gender research. On this base, we explore the case of the mine La Alumbraera in Catamarca province. More specifically, the proposed paper considers the situation of women in mining: How do women inhabit the mines? How does the mining company support women's roles in the mines? How is gender constructed through the labour of mining?

Palabras clave: Mega minería. Antropología del trabajo. Producción social del hábitat. Perspectiva crítica de género. Mujeres
Mega mining. Anthropology of work. Social production of habitat. Critical gender perspective. Women

I. Introducción

Partiendo de la convicción de que el trabajo que realizamos se vuelve central al momento de organizar el resto de las cosas que hacemos en/con nuestras vidas, las siguientes palabras irán hilvanando lo que reconocemos como una problemática latinoamericana particular en los tiempos presentes. Algunas relaciones de trabajo se ven atravesadas por lo que se ha dado en llamar “Gestión de Recursos Humanos”, este dispositivo de organización y resignificación de la persona que trabaja en recurso humano, forma parte del proceso contemporáneo de capitalización de los recursos desde el cual se demanda al trabajador/a adecuarse a los cambios del mercado de trabajo y, especialmente, a lo requerido por la empresa donde se trabaja. Presenta esto un desafío para quienes trabajan en lugares donde este tipo de gestión se ha implementado, dadas las particularidades de la misma.

Partimos del supuesto de que el lugar donde se trabaja no es solo una infraestructura edilicia, un bien material o inmueble que nos alberga de las inclemencias del clima, sino también el lugar donde transcurre la vida de las personas que allí trabajan. Lugar que se configura como plataforma que da sustento y condiciona al quehacer cotidiano, lugar que se habita. Pensar el lugar de trabajo desde la perspectiva de la Producción Social del Hábitat invita a tener en cuenta una dimensión importante en lo que respecta al análisis de la temática en cuestión.

En estos términos, agregamos una dimensión más al análisis: la Perspectiva Crítica de Género como puntapié de reflexiones, puntualmente sobre las mujeres y su ingreso a lugares de trabajo antes negados. Las transformaciones subjetivas y sociales que trae aparejado este fenómeno, la configuración de nuevas relaciones que se van cristalizando entre los diferentes sujetos que pasan a ser parte de ese lugar denominado trabajo, las identidades que se construyen y de-construyen en el transcurrir diario. Si, como hemos tejido, el lugar donde se trabaja es también un lugar donde se habita, el ingreso de mujeres a lugares pensados por y para hombres, presenta a la gestión de recursos humanos un gran desafío.

Nos detenemos entonces frente a un estudio en caso: las mujeres que trabajan en mega minería a cielo abierto en La Alumbra, Argentina y apoyándonos en un trabajo etnográfico y en entrevistas, a lo largo del presente artículo trataremos de responder ¿Cómo es habitar las minas siendo mujer? ¿Cómo puede leerse el ser mujer y volverse minera?

II. El Trabajo como Práctica y la Gestión de Recursos Humanos

Trabajar se trata de una práctica que posibilita organizar la construcción de la identidad, en tanto se vuelve eje medular donde se despliega la subjetividad, se organiza la propia existencia y el sentido de la vida, el modo de hacer y pensar lo que se hace (Wallace, 1997). Si tenemos en cuenta que las relaciones de trabajo son condición y consecuencia de ejercicios de poder; encontramos así aparejada la producción de saberes específicos (Knights y Willmott en Fernández Rodríguez, 2007) por lo que toda relación de poder implica cierta dimensión transformadora.

Una manera de aproximarnos a su análisis y visibilización es mediante el abordaje de lo que formalmente se demanda a quien trabaja; es decir, lo que se pretende abiertamente de las personas en los lugares de trabajo, según como allí se piensa/organiza/significa el trabajar. De allí puede leerse el trazado del camino a recorrer, siendo el andar la ocasión de transformación que según cada caso, viabilizará, potenciará o condicionará procesos de subjetividad de las personas trabajadoras

Desde la “Gestión de Recursos Humanos” se estimularía la individualización de las relaciones laborales al reclamar a la personas mostrarse flexible ante los cambios y con capacidad de adaptación a los mismos (Sennet, 2000); afectando esto tanto dimensiones subjetivas/

afectivas como condiciones objetivas (Fernández Rodríguez, 2007). Como dispositivos de administración para aumentar/optimizar/efectivizar la producción empresarial, se invoca la identidad como factor de competitividad (De la Garza Toledo, 2001).

II.I. La introducción de la Gestión en América Latina

A partir de 1960, en América Latina¹, se persiguió el objetivo educacional de producir eficientes “Recursos Humanos”, exigencia direccionada según los requisitos propios de la producción capitalista y acontecer que se encuentra estrechamente vinculado con el reconocido modelo económico denominado división internacional del trabajo. De este modo, siguiendo los principios de la economía de la educación, se plantearon nuevas funciones técnicas y políticas según las cuales se alinearon educación y modelos capitalistas de desarrollo; basados en la creencia de la capacidad del sistema escolar dentro del capitalismo para acelerar el desarrollo económico (Bertussi, 1992).

Desde entonces, la fusión de diversas teorías de la gestión científica, del trabajo social y de la psicología industrial devino en un área de estudio que se galardonó con un premio Nobel al economista norteamericano Gary Becker en la década de 1990: se trata del concepto “capital humano”.

Dicho concepto, que abre puerta a toda un área de estudio hasta entonces poco explorada, se desprende de la lógica neoliberal según la cual todas las personas contamos con factores físicos y psicológicos que nos brindan diferentes capacidades, entendiendo por *capacidad* una *idoneidad* igualable a la de una máquina. Pero esta máquina no se puede separar del trabajador mismo, es decir de la persona. Podríamos decir que desde esta concepción, la persona es considerada una máquina más, que aporta valor al sistema productivo capitalista. Esa capacidad/idoneidad/máquina es el “capital humano” con el que contamos, capital compuesto supuestamente de elementos innatos y adquiridos que entran en el juego del mercado de trabajo.

La idoneidad sería entonces el capital del que dispone el trabajador/máquina, un atributo innato que intercambia por un ingreso. Aquello que se traduce en renta al hacer trabajar dicha idoneidad. El enfoque define la “sociedad de conocimiento”, limitando el comportamiento humano en términos macroeconómicos, así las personas contarían con conocimientos, habilidades, salud y calidad de hábitos que condicionan de manera directa la productividad del trabajo.

Siguiendo la lógica propuesta, educación y progreso se vincularían de manera directa (educar para progresar, educar para aumentar la productividad). La educación interpelaría tanto al sistema escolar que deriva en profesiones y permanentes especializaciones, como también a las empresas, responsabilizadas en formar las experiencias de los trabajadores para los puestos que deberán ocupar.

Las experiencias se intentan formar educando para forjar cierta idoneidad, pero no solo eso, en la búsqueda del aumento de productividad, se pretende que la persona idónea sea también y por lo mismo, flexible. Pedido que se concreta entre otras cosas con la demanda de “movilidad” (quizás la característica más apreciada en la proceso de capitalización de lo humano como recurso) puesto que la idoneidad forma parte del hombre, se moviliza con él adonde sea que sus pies vayan, los conocimientos y experiencias del trabajador se trasladan con él y son puestos en marcha al trabajar.

Con educar a la persona entonces, se lograría idoneidad, volvería esto posible encaminar a la par factores físicos y psicológicos con objetivos económicos, movilizarlos hacia un

¹ En esto se toma a los Estados Unidos como referencia para proponer una posible introducción de esta teoría en América Latina, se toma entonces el bloqueo a Cuba y la Alianza para el Progreso, ambos del año 1961, como responsables de la estrecha relación desde entonces de la intromisión de la lógica económica en los sistemas educativos de América Latina (Bertussi, 1992).

horizonte productivo y volver a la persona que trabaja flexible a los cambios propios del traslado, acorde al perfil que demanda la gestión.

La capitalización de lo humano plantea el desafío de visibilizar las posibles dimensiones inmersas en una práctica elemental como es trabajar. En un contexto donde algunas empresas multinacionales pretenden globalizar la mencionada gestión, arriban a los lugares donde se instalan y pretenden transformar a las personas que trabajan en recursos productivos de la empresa, desplegando ordenamientos que regulan y direccionan lo que es hacer/bien un trabajo, en la búsqueda/implementación/construcción de perfiles laborales productivos (De la Garza Toledo, 2001).

Presente en Argentina mayormente desde la década de 1990, como fruto de las políticas neoliberales y la inversión de capitales extranjeros, la gestión de recursos humanos se instala en todas y cada una de las empresas donde se concibiera que el capital humano aumenta la productividad y competitividad.

Siguiendo los objetivos del presente trabajo, los cuestionamientos y reflexiones giran en torno a la gestión implementada en emprendimientos extractivos de recursos naturales no renovables, especialmente en la mega-minería a cielo abierto y la extracción de oro

II.II. Mina La Alumbrera, la primera a cielo abierto en Argentina

“Bajo La Alumbrera” es la primera mina a cielo abierto², en Argentina. Opera desde 1997 y se trata de un yacimiento de cobre, oro y molibdeno, ubicado a 2.600 m. sobre el nivel del mar en la Cordillera de los Andes, sobre las punas nativas del noreste de Catamarca. Como lo señala desde su página oficial de internet - espacio virtual propio, desde el cual se informa a la comunidad sobre la empresa-:

“Los derechos de exploración y explotación pertenecen a Yacimientos Mineros de Agua de Dionisio (YMAD), una sociedad integrada por representantes del Gobierno de Catamarca, la Universidad Nacional de Tucumán y el gobierno nacional. YMAD ha constituido una unión transitoria de empresas con Minera Alumbrera Limited (MAA) para la explotación de la mina. Minera Alumbrera Limited está gerenciada por Xstrata Plc (basada en Suiza), la cual tiene el 50% del paquete accionario. A su vez, las empresas canadienses Goldcorp Inc y Yamana Gold cuentan con el 37,5% y el 12,5% respectivamente”³.

Con la puesta en marcha de la extracción en 1994, se generaron expectativas de empleo en la población local, pero con el pasar de los años se comprobó que los ocupados fueron menos de lo previsto y en su mayoría provenientes de otras provincias. El gobierno provincial presionó entonces para que se incorporen trabajadores locales, realizando acuerdos de capacitación y pasantías, a lo que la empresa sumo lo que denomino como igualdad de oportunidades, la incorporación de mujeres al rubro (Mastrángelo, 2004)

Quince años han pasado ya hasta el presente, momento en que hemos logrado dimensionar desde el trabajo de campo, que la mega minería a cielo abierto en Argentina es una actividad que ha generando situaciones de conflicto socio/ambiental (Tapia, 2010) con los ciudadanos en los lugares donde se instala. Se registran enfrentamientos entre quienes la rechazan y quienes se posicionan a favor de la misma, vecinos que en espacios de reclamos como marchas, cortes de ruta o redes virtuales enuncian “mineros asesinos y cómplices del saqueo” (Sorairé, 2011). Que repudian no solo la actividad productiva en sí, sino también a

2 En las explotaciones mineras a cielo abierto se excava el terreno donde se encuentra la formación geológica, el yacimiento. Recibe el nombre de open-pit, visto desde el aire tiene forma espiralada, para lograrlo se remueve la capa superficial de tierra utilizando grandes cantidades de agua y sustancias tóxicas.

3 <http://www.alumbrera.com.ar/institucional.asp>

quien trabaja en ella, el enfrentamiento vecinos/empresa se ha trasladado a enfrentamientos vecinos/vecinos entre quienes apoyan la actividad y quienes la rechazan a viva voz.

Como respuesta al repudio, aparecen en escena personas que se expresan a favor de la actividad, como por ejemplo los/as mineros/as, quienes reclaman ser los primeros/as en cuidar el medio ambiente, acatando y respetando las normas de nivel internacional, enunciándose por lo mismo estar “orgullosos” de hacer lo que hacen. Se ha generado un enfrentamiento en el lugar donde se instaló la mina dañándose vínculos familiares y amistosos, trabajar allí es motivo de distanciamiento con quienes rechazan la presencia de la misma.

Cabe mencionar aquí una particularidad en lo que concierne al desarrollo de la actividad minera, puesto que el mineral se encuentra en lugares de altura alejados geográficamente de las ciudades donde viven los trabajadores, el tiempo-de-trabajo no se detiene nunca, el tiempo-en-trabajar (Sorairé, 2012) transcurre entre turnos y contra/turnos que cubren 24 hs productivas, los 365 días del año, obligando a los trabajadores a habitar el lugar donde trabajan, por varios días seguidos. Esta condición de trabajo, que llamamos “Convivencia por Desarraigo” surge de las entrevistas donde pudimos entrever que este acontecimiento es calificado con orgullo por parte de los/las trabajadores/as puesto que significaría un “sacrificio” para que a la familia no le falta nada, gracias al esfuerzo del padre o la madre., del minero y la minera.

Otra particularidad presente en la actividad minera es el hecho de que desde sus orígenes en la minería de socavón, fue un trabajo realizado por hombres, teniendo las mujeres el ingreso prohibido a ese tipo de mina. En relación a países vecinos de tradición minera más antigua que Argentina, en donde se prohíbe el ingreso de las mujeres al socavón, en La Alumbra se ha llamado a ese impedimento “mito”

Se da entonces un acontecimiento que intenta “romper” con esta tradición masculina: “La Alumbra” decidió incorporar mujeres como operarias y como profesionales especializadas. Mujeres que tendrían así ingreso al *open-pit* (nombre que recibe la mina a cielo abierto), lugar de trabajo que fue pensado por y para hombres, lo que repercute significativamente en las subjetividades. Ante esto nos planteamos ¿Cómo es ser mujer en una mina? ¿Cómo el espacio de la mina “recibe” a la mujer?

Hete aquí el nudo de la cuestión en el que nos centraremos, las trabajadoras mineras. Siendo la actividad minera de fuerte tradición masculina, se concretó el ingreso de mujeres a la mina, evento que es leído por la empresa como la “ruptura de un mito”. Ante esta realidad tan particular, indagando la perspectiva de género, nos preguntamos: ¿Cómo se transita el pasaje de ser mujer, a ser mujer minera? ¿Cómo es trabajar en mega minería a cielo abierto siendo mujer? ¿Qué significa habitar en las minas? ¿Qué relaciones de trabajo se (in)visibilizan desde la significación “mito”? ¿Qué (des)habilita lo roto?

II. Hábitat y Minería

II.I. Habitando la mina

Los trabajadores se movilizan hasta la mina desde sus hogares, viajando en avión o en micros que la empresa les facilita. Pasan ahí varios días, según las condiciones particulares de cada contrato. Es por esto que la división cronológica del tiempo-de-trabajo estaría pausada por varios días en el campamento seguidos de menos días de descanso, siendo por lo general 14 (catorce) días de trabajo y 6 (seis) de descanso. Una vez que los/as trabajadores/as se encuentran instalados allí, las posibilidades de habitar se reducen al campamento, donde conviven con sus compañeros, al *open-pit* y los caminos, donde realizan su trabajo.

En la página oficial de Internet de La Alumbra, han creado un sitio específico vinculado al área de Recursos Humanos, donde se hace explícito el interés de la empresa en brindar para sus empleados un hábitat que es denominado de confort:

“Brindan a todo el personal las comodidades necesarias para vivir confortablemente. El bienestar del plantel es prioritario, por lo que las instalaciones incluyen todas las comodidades para su alojamiento, alimentación, salud y recreación. La Sección de Servicios de Sitio atiende a la administración del campamento, los servicios de sistemas y edificaciones, la seguridad, las comunicaciones, la logística de empleados y la coordinación del aeropuerto. Además, se edificaron espacios de recreación, esparcimiento y descanso. En cuanto a los lugares de esparcimiento, los empleados disponen de un amplio complejo deportivo: gimnasio totalmente equipado –con la posibilidad de tomar clases con profesor, canchas de paddle, tenis, básquet y fútbol, una de ellas está techada y con césped sintético. El área recreativa cuenta con juegos de mesa, *pool*, *ping-pong* y metegol. El bar (o *pub*) –único espacio cerrado de la mina en el que se puede fumar- está destinado al encuentro social y la música en vivo. En 2003 se inauguró una sala de cine, en la que se proyectan películas a diario. También se ofrece la posibilidad de tomar clases de teatro. El comedor es común a todos los empleados. Allí se sirven exquisitos platos caseros, en un ambiente de limpieza y orden. Se ofrecen tres comidas diarias: desayuno, almuerzo y cena. A su vez, en cada área de la mina hay un servicio de cafetería y colaciones. Para cubrir algunas necesidades vinculadas con la salud, el yacimiento dispone de un servicio médico equipado con una sala de internación con monitores, quirófano, sala de rayos X, de fisioterapia, servicio de enfermería y una farmacia, además de dos ambulancias para eventuales traslados”.

Cabe destacar aquí la presencia de dos campamentos, uno exclusivo para contratados/as y otro para los empleados permanentes de la empresa. Ambos se encuentran a pocos kilómetros de distancia, pero ofrecen diferentes posibilidades de habitar; siendo el segundo más sofisticado, cuenta con habitaciones con aire acondicionado, calefacción, mobiliario y un régimen hotelero con servicio diario de limpieza y lavandería, son más de 500 habitaciones distribuidas en ocho módulos de tres pisos. Mientras que las instalaciones de los contratistas cuentan con 600 habitaciones similares a galpones, con menores comodidades.

Si bien, no se desconocen las intenciones de la empresa de garantizar un ambiente confortable para sus empleados, no se puede dejar de reconocer que la mina es ante todo un espacio productivo, creada y mantenida por intereses lucrativos. Así es que se prioriza la productividad como elemento central en su accionar; de lo que resulta el modo en que se organiza la mina como lugar de trabajo y por lo tanto cómo están organizados los campamentos (el lugar de habitabilidad de los/las trabajadores/as). Es decir, el diseño y la regulación del lugar de trabajo y hábitat se encuentra mediado principalmente por intereses netamente productivos/lucrativos.

En lo que respecta al análisis de lo que implica el lugar de trabajo, es oportuno recordar a Jeremías Bentham y la idea que propone en relación al “panóptico”⁴; aquella forma arquitectónica que permite ejercer un tipo especial de poder. Una forma de saber/poder donde se vigila permanentemente a los individuos para que cumplan con un deber/hacer, un deber/ser ya pautado. Retomado por Foucault, los lugares de encierro con su correlato en tiempo y espacio, resultaron de la aplicación de cierta tecnología de poder, provocando efectos en

4 Panóptico: “sitio en forma de anillo en medio del cual había un patio con una torre en el centro, el anillo estaba dividido en pequeñas celdas que daban al interior y al exterior y en cada una de esas pequeñas celdas había un obrero trabajando. En la torre central había un vigilante, podía atravesar todas las celdas con su mirada, todo lo que el individuo estaba haciendo quedaba expuesto a la mirada del vigilante, a quien nadie podía ver” (Jeremías Bentham en Foucault, 1996: 99).

las dinámicas de relaciones de los hombres, en la producción capitalista en el siglo XVIII, en Francia e Inglaterra, con el nacimiento del capitalismo.

Ligar al individuo al proceso de producción, según la norma que dicho proceso imponga, ha sido tarea asociada al panóptico y las fábricas; vistas por Foucault como lugares de encierro donde se distribuye y localiza a los individuos en el espacio, para visualizarlos y vigilarlos, uno por uno y a todos en conjunto. Así, la fábrica ha sido el lugar donde las relaciones de poder lograron fijar al individuo a un aparato de normalización de hombres que responden de determinada manera, explotando el tiempo del trabajador, controlándolo y valorizándolo.

La fábrica impuso la disciplina de un aparato de producción que obligó a los hombres a ajustar su tiempo a la misma. El control pasó también por volver el tiempo en tiempo-de-trabajo, ofrecido por el individuo a los compradores que daban a cambio de él un salario; a la vez lo dócil del cuerpo se tornó “fuerza de trabajo” (categoría resistida por los propulsores de la teoría de recursos humano, quienes niegan el trabajo como fuerza que se mide en un tiempo). Tiempo y fuerza se integraron en la producción y la vida del hombre que trabaja se volvió tiempo de trabajo y fuerza productiva.

Considerar a la vez el lugar físico denominado panóptico, el sistema de producción llamado capitalismo y el tipo de relaciones donde tecnologías de poder, como la disciplina, mediaban las conductas ha servido a Foucault para caracterizar un tipo de sociedad moderna; donde vigilar, controlar, corregir y transformar a los individuos en función de ciertas normas, caracterizaría las relaciones de poder en términos de sociedad disciplinaria⁵.

El lugar de trabajo, aquel emplazamiento físico donde cada persona desempeña una obligación, cumple un horario, comparte con otros/as, donde transcurre la propia vida en tiempo-en-trabajar es tomada en esta oportunidad como categoría de análisis. Entendida de este modo, sirve también para dar cuenta de un proceso de construcción socio/política vinculada con el hecho de que los lugares son creados, imaginados, contestados, pero también en algunas veces impuestos (Gupta y Ferguson, 1997). En el caso de los lugares de trabajo como es por ejemplo el propuesto por minera La Alumbra, se resalta primeramente el hábitat como elemento a partir del cual se van cristalizando determinadas prácticas y/o modos de transitar los espacios.

Si bien el lugar donde se trabaja comprende el *open-pit* y los caminos, dada la permanencia en el yacimiento y la imposibilidad de salir de allí hasta llegado el día de descanso -como así también la imposibilidad de personas ajenas a la empresa de acercarse a km de distancias a la redonda- los campamentos también forman parte del lugar de trabajo. Los mismos son funcionales al ritmo pautado, y están diseñados para facilitar la optimización del tiempo de los trabajadores. De este modo mientras unos trabajan otros descansan y hacen uso de las instalaciones edilicias para ellos previstas. Una vez que ha terminado su jornada de descanso vuelven al *open-pit* para remplazar a sus compañeros.

Los campamentos son importantes, parte del tiempo que hombres y mujeres pasan trabajando está también ahí contenido, cuando el turno diario se termina la persona se dirigen a los campamentos a comer, dormir, hacer deportes, etc. Comparten entre compañeros también el tiempo de no trabajo.

Las posibilidades brindadas por la empresa en términos de “bienestar y confort” comprenden: alojamiento, alimentación, salud y recreación, espacios esparcimiento y descanso,

5 “El mecanismo de poder por el cual alcanzamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues por los cuales llegamos a tocar los propios átomos sociales, eso es, los individuos. Técnicas de individuación del poder. Cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, cómo colocarlo en el lugar donde será más útil, esto es lo que es, a mi modo de ver, la disciplina” (Foucault, 1996: 58).

de cuidado de la salud, de encuentro como *pub*, cine, comedor, canchas ¿pero es eso solamente todo lo que puede llegar a hacer una persona cuando descansa de trabajar?

Lo que termina sucediendo es que queda establecido de antemano -de modo externo a los propios trabajadores- cuales son, por ejemplo, aquellos espacios donde debe descansar (las habitaciones compartidas), aquellos lugares propicios para relajarse (como es el *pub* o espacio de cine), de aquellos pensados para realizar actividad física (el gimnasio). Termina siendo una especie de guía, a partir de la cual se condiciona el uso de los espacios, un mecanismo que podría parecer a simple vista amigable que concluye por imponer a las personas como estar/ser en su propia hábitat. Situación que, evidentemente, se encuentra profundamente vinculada a la tan ansiada productividad de los recursos humanos, es decir, de los/las trabajadores/as, de las personas.

II.II. “Aquí se viene solo a trabajar”. Habitar en territorio productivo

Partimos de comprender al hábitat como una construcción social compleja y amplia. Siguiendo lo planteado por el Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (DESC)⁶ en la Observación General número cuatro, se afirma que el derecho a la vivienda no se puede equiparar en un sentido restrictivo con el refugio que resulta del mero hecho de tener cobijo o con una simple mercancía accesible sólo para aquellos que pueden pagarla en el mercado. Por el contrario, debe considerarse como el derecho a vivir, en alguna parte, con seguridad, libertad, paz y dignidad.

Al retomar esta definición, intentamos hacer hincapié en el hecho de que si lo que se intenta es llegar a una aproximación garantistas o amplia de los derechos habitacionales debe reconocerse no sólo las características físicas y morfológicas de aquellas estructuras llamadas hogar, sino también aspectos no tangibles -no materiales-; es decir, aquellos elementos o aspectos que vuelven a un espacio habitable; los cuales son tan o más importantes que la simple provisión de un techo.

Enrique Ortiz (2008), referente latinoamericano de la concepción de Producción Social de Hábitat, propone analizar a la vivienda como un bien social potencialmente abundante. Bajo esta perspectiva la valoración del objeto habitacional no se centra solamente en aspectos constructivos o tecnológicos, sino más bien en el potencial que representa en tanto espacio material y simbólico de relaciones sociales solidarias y de apoyo entre los individuos y las comunidades. Espacio para la recreación, el ocio y desarrollo de actividades recreativas, es decir, uso de tiempo libre (de no/trabajo).

Puede decirse que, la vivienda como capacidad y derecho de habitar, es considerada un satisfactor o bien social, fruto de una cultura determinada, atravesada por particularidades propias de cada territorio o localidad, que implica una relación cultural e incluso afectiva entre el habitante y el lugar que ocupa. Dicha configuración no responde a normas estrictas ni a espacios prefigurados, sino que es -a nivel simbólico- un producto vivo, que soporta el paso del tiempo y las transformaciones históricas en la medida en que se va adaptando a la vida cambiante de la familia o personas que la habitan. Genera arraigos, aloja y da marco digno a todas las funciones individuales, familiares y comunitarias, sin negar las económicas y espirituales; expresa diferencias individuales y acepta conformaciones colectivas; es generadora de ciudad (Ortiz, 2008). Desde esta visión, se entiende a,

“[...] la vivienda como proceso y no como producto terminado, como producto social y cultural y no como mercancía, como acto de habitar y no como objeto de intercambio” (Ortiz, 2008: 31).

6 Datos extraídos de la página: <http://observatoridesc.org/es/derecho-una-vivienda-adeuada>. Ingreso al día 23 de Julio de 2012.

Tomando como insumo de análisis las mencionadas consideraciones teóricas, lo que nos proponemos es indagar en torno a lo que implica “habitar” en la mina. En relación a ello nos preguntamos: ¿qué visión de hábitat prevalece en la configuración urbana habitacional que se plantea desde la empresa minera?, y particularmente: ¿Cómo habitan las mujeres estos espacios que fueron pensados por y para hombres?

Compartimos con Yujnovky (1987) cuando sostiene que habitar no es un acto meramente restringido a una unidad física individual. Entender que el derecho y la necesidad de hábitat pueden solucionarse o garantizarse simplemente teniendo en cuenta aspectos materiales es un error profundo. En este sentido, afirma el autor “[...] la restricción a una sola unidad individual refuerza la noción de la vivienda como objeto/mercancía desmereciendo su sentido eminentemente social”.

El ritmo impuesto a los/las trabajadores/as de La Alumbraera impone a las personas el alejamiento de su hogar, primer lugar de pertenencia que alberga aquellas relaciones vinculadas propias de estos espacios; como así también de su comunidad. Los días que transcurren dentro del campamento pasan a ser una especie de paréntesis, un vacío. Allí adentro el tiempo y los acontecimientos son vividos de manera especial. Se pierde la conexión con lo societal de modo directo. Se pasa a vivir en una especie de mundo paralelo, lugar en el que la vida está regulada por intereses netamente productivos; donde el día y la noche pasa a ser un correr de horas reguladas en base a dos momentos, claros y definidos, que enmarcan el transitar de la persona: las horas de trabajo en el *open-pit* y las horas del tan esperado descanso.

A partir de ello, las personas deben quedarse habitando, junto a sus otros/as compañeros/as, los espacios brindados por la empresa a tal fin durante las jornadas en la que se extiende la actividad de trabajo. De una condición de trabajo impuesta por el ritmo de producción propio de la mina, se establecen entre compañeros/as relaciones que se vuelven un vínculo clave:

“Tu compañero de turno sabe más de vos que tu propia mujer, es muy difícil tener pareja cuando trabajas así, te vas la mitad del tiempo, te perdes cosas de la familia, cumpleaños, actos de la escuela de los chicos [...] y las mujeres a veces no quieren estar tanto tiempo solas [...] te peleas [...] después volves a la mina y le contas al otro y te entiende porque le pasa igual [...] él te entiende y tu mujer no”⁷

A partir del análisis de las entrevistas, se hace evidente que las personas trabajadoras que viven en el campamento termina perdiendo uno de los elementos básicos constitutivos del acto de habitar: como es en este caso el derecho a elegir libremente donde vivir, a la intimidad y el derecho a compartir con seres queridos los espacios de convivencia. Frente este acontecer nos preguntamos: ¿Cómo se ve afectado el vínculo familiar de las personas que se alejan de sus hogares para ir a trabajar en las minas? ¿Cómo repercute esto en las propias dinámicas familiares? Son algunos de los aspectos que comienzan a resonar en el estudio. Aparece la integridad síquica y afectiva como elemento clave de los procesos habitacionales. ¿Será que han tenido en cuenta estos factores las personas encargadas de diseñar los campamentos?

Como se afirmó con anterioridad, la mina forma parte de un territorio regulado por necesidades productivas por lo que sus trabajadores tienen pautado lo que pueden hacer y lo que no durante las 24 horas del día (Mastrángelo, 2011). Y si bien debieran trabajar turnos de 8 horas, las personas entrevistadas reconocieron que, frecuentemente, reciben llamadas telefónicas para presentarse en sus puestos de trabajo en horarios de descanso. El superin-

⁷Testimonio de un minero en ocasión de un grupo focal. Soraire. San Juan, Mayo de 2011.

tendente comentó en la entrevista⁸ que “ahí se va solo a trabajar” cuando no se trabaja se descansa, pero si es necesario, “hay que estar disponible”. Es decir, que los/as trabajadores/as no solo están obligados (por contrato) a habitar en los campamentos por lo que dura los días de jornadas laborales sino que, además, deben estar disponibles las 24hs a las necesidades que puedan surgir en la mina.

La realidad expuesta se aleja bastante a las definiciones y características de confort y bienestar que se hace explícito en el discurso de la empresa. Quienes allí trabajan habitan un lugar donde pasan 12 hs trabajando, luego cambian su turno y bajan al campamento a descansar, duermen en habitaciones compartidas, en camas que se desocuparon antes de su llegada (sistema de camas calientes) y comparten baños (Mastrángelo, 2004)

Desde la visión de la empresa se asume una concepción particular de lo que implica habitar, que según nuestra óptica termina restringiendo y vedando a las personas de algunos elementos constitutivos al derecho de habitar. En este sentido, se afirma que el proceso de habitar implica elementos que no son tenidos en cuenta por la empresa. Siguiendo los planteos de Ortiz (2002), se establece que, el acto de habitar debe ser comprendido desde la complejidad; es por esto que no puede hacerse omisión de las condiciones de existencia reales que determinan la vida de las personas.

Se vuelve necesario comprender el acto de habitar en el marco de una proceso de gestión democrática y participativa, que en la medida que garantiza un derecho humano inalienable, fortalece la identidad y construye sentido de pertenencia de los habitantes en relación a su vivienda, barrio y ciudad: es necesario “[...] concebir la producción habitacional como generadora, no solo de paredes y techos, sino de ciudadanía consciente, productiva y responsable [...]” (Ortiz, 2002: 166).

¿Qué ciudadanía se construye con esta modalidad habitacional impuesta por las necesidades productivas de la empresa minera? ¿Será que el hecho de vivir y trabajar en el mismo lugar favorece a que se tiendan lazos estrechos entre el sentirse parte de una comunidad y conformar un colectivo de trabajadores que conviven? Como afirma Pisarello (2003: 67) al respecto: “[...] se advierte la estrecha conexión e interdependencia que existe entre el derecho a la vivienda y otros derechos fundamentales, civiles, políticos y sociales”. Sin embargo, cabe mencionar aquí que vuelve a ser dicotómica este planteo con la subjetividad propia de los/as trabajadores; quienes esgrimen el desarraigo, la lejanía de la familia y el lugar propio como un sacrificio del que se está orgulloso/a; pareciera que son elementos constitutivos del oficio de ser minero/a.

Analizando esta inquietud desde la experiencia y subjetividad de las mujeres, se trae a colación un acontecimiento puntual: el Primer Encuentro Internacional de Mujeres Mineras⁹. En un panel donde algunas mujeres contaron al público sus experiencias personales como mineras, los aplausos y las risas de un auditorio mayormente femenino y de colegas, permitieron visibilizar cómo comparten el orgullo que trae aparejado el sacrificio de alejarse del hogar y de los hijos. Lo que implica ceder en la responsabilidad de criarlos. Y si bien revelaron cierta incomodidad al dejar a los hijos por un tiempo prolongado, una especie de culpa por desafiar el supuesto mandato materno de acompañamiento y crianza de los niños para insertarse en el mercado de trabajo, reconocen el esfuerzo y la gratificación que les da poder sostener la familia trabajando.

III. Género y Minería

III.I. El mito roto

Avanzamos sobre la declaración que hace minera La Alumbra al significar el ingreso

8 Soraire. San Juan Mayo 2011.

9 Buenos Aires. Noviembre de 2010.

de mujeres a la mina como la ruptura de un mito. Antes de pasar a explicar su significado, vale hacer una aclaración: la referencia al mito se hace comparando a Argentina con los países vecinos donde también se extraen minerales, inclusive desde mucho antes, pero con una diferencia central que termina por caracterizar la actividad en suelo argentino. El mito se retoma de Bolivia, nación de tradición minera, donde las mujeres tendrían prohibido el ingreso a los socavones desde los cuales miles de hombres extraían los minerales que descansan en las entrañas de los cerros, a pura dinamita y pico, allí donde moran el *Tío*¹⁰ y la *Pachamama*¹¹ (Absi. 2005) Tendrían prohibido el ingreso porque de entrar se pondría ésta (la *Pachamama*) celosa y el *Tío* escondería las vetas, dejando a los mineros sin nada que sacar. Las mujeres entonces, tendrían permitido buscar entre los restos de mineral disperso en la ladera de los cerros, serían reconocidas como *palliris*¹² (Viezzler, 1978).

La trama de significados socio/histórico/político/religioso que otorgan al cerro el carácter de lugar sagrado en Bolivia, no es la misma que en Argentina. El proceso histórico generado por el modo capitalista de extracción del mineral, transcurrió de diferente manera en cada país. Puede ser esta una de las causas que facilitó, en el caso de Argentina, que por primera vez en la historia de la actividad minera las mujeres pueden ingresar a trabajar a la mina (ambiente por creación y definición históricamente masculino). Dicho acontecimiento ha sido significado por la empresa como un logro; la ruptura de un mito.

Desde aportes de la Antropología del imaginario, retomamos la propuesta de Jean-Jacques Wunenburger (2008), para detenernos en lo que hace a las formas y transformaciones del mito, lo que él llama “mitoforias”. Pensando el mito como una práctica social narrativa, es decir, como historia anónima que circula, capaz de prestarse a nuevas significaciones en contextos distantes en espacio y tiempo, proveniente de una tradición inmemorial, vemos que retomar un mito es como ficcionar una situación, mitizarla, imaginar, recrear, regenerar y reconstruir historias. La creatividad se basa en la alteración de su transmisión. Esta creatividad estaría contenida en el interior de estructuras dinámicas que canalizan culturalmente la mitopoiética. Propone el autor el mito como Poética Mítica, con capacidad generativa indefinida, es narrado, contado y repetido, vinculado a la creación colectiva, cual texto indefinido u obra abierta. Es importante la transmisión del mito ya que tanto el emisor como el receptor producen sentido. Versiones múltiples de un mismo mito que se transmiten a través del tiempo, sufren, por su parte, transformaciones secundarias que renuevan, poco a poco, la historia. De este modo, el acto general de transmisión es siempre, a su manera, una forma de creación.

En este hacer historia, para minera La Alumbra, la relación con el cerro no es sagrada. No ven allí al *Tío* ni a la *Pachamama*, sino minerales y rocas, recursos naturales estratégicos, por ende ese mito queda roto. Que las mujeres ingresen a la mina, al *open-pit*, es significado por ellos como un triunfo, lo roto estaría de ese modo remitiendo a cómo es recreado en Argentina y por la mina, lo no-sagrado de ese lugar, presentándolo como bien de la naturaleza, cúmulo de minerales estratégicos, recurso que puede ser capitalizado

Romper el mito no es simplemente permitir a las mujeres el ingreso a las minas, sino que implica también alejarse de aquella significación según la cual el cerro donde descansan los minerales es *Pachamama*, lugar donde habita el *Tío*, lugar sagrado.

La ruptura del mito es rechazada por algunos sujetos, por ejemplo los vecinos auto-

10 Diablos que habitan en los socavones, patrón de la mina en deuda con los hombres que lo alimentan, dueño de las vetas y del trabajo minero, revela a los hombres los yacimientos a cambio de ofrendas. Deidad presente en los pasillos subterráneos en estatuas donde los mineros se juntan a descansar, acullar y pedir por encontrar las vetas de mineral y salir con vida de la mina.

11 Deidad andina femenina, protectora y dadora de vida, de fertilidad, maternidad divina de poder fecundo a quien se convida hojas de coca, alcohol y comida para agradecer lo recibido o pedir lo deseado.

12 Las *Palliris* son mayormente viudas de mineros, que en el transcurso de la historia debieron organizarse en sindicatos y luchar para lograr ser reconocidas como parte de la actividad minera de Bolivia.

convocados, quienes enuncian actuar colectivamente en defensa y respeto a la Pachamama. Expresan el reclamo por medio de pinturas en paredes (*graffitis*), lo escriben en sus banderas, las que llevan a las marchas y cortes de ruta. Mientras que la empresa no visibiliza los cerros más que como reservorio de minerales, los habitantes se arropan defensores de la *Pachamama*, lo sagrado, que incluye también a los cerros.

Podría decirse que la ruptura del mito permite visibilizar al menos dos tensiones, (uno) entre *Pachamama*/Recursos Naturales y hombre/recurso humano puesto que parte del mito roto es soltar amarras con la significación del cerro como lugar sagrado, al hacer del mineral un recurso natural. No es lo mismo saludar a la *Pachamama* al llegar a la mina, acullicar¹³ convidándola, entrar con su permiso en búsqueda de la veta que el Tío cobija de sus entrañas, siendo los cerros lugares sagrados y la extracción del mineral una actividad de estrecha relación entre las personas y lo sagrado del lugar que; llegar a la mina, marcar tarjeta, ponerse un uniforme, cumplir una rutina de trabajo, salir de allí a descansar en un campamento hasta el próximo llamado, siendo los cerros depósitos geográficos de minerales que son recursos naturales no renovables y la extracción del mineral un trabajo llevado a cabo por recursos humanos de la empresa extractora, trabajadores/as que no piden permiso ni agradecen, que así como llegan se van, personas que a la mina van solo a trabajar.

La segunda tensión se encuentra vinculada directamente al ingreso de mujeres en la mina; y la consiguiente demanda de adecuación a la gestión que pretende capitalizarlas como recurso humano productivo, desde una supuesta igualdad. Sin desconocer el gran logro que implica este suceso tanto en lo que concierne a la lucha de género, como en dicho ámbito laboral, sospechamos que en la gestión se presentan situaciones que refuerzan relaciones de opresión de género, facilitando lo que denominamos ambigüedades de género.

III.II Fagocitación de Género, de la casa a la mina

Durante años las mujeres fueron marginadas de la minería, en base a explicaciones que se desprenden del mito anteriormente descripto. Por eso, aludir a la ruptura del mito posibilitaría a las empresas contratar mujeres para realizar distintas tareas y bajo el supuesto de que estas aportarían la “sensibilidad” que caracteriza al género (características vinculadas a un supuesto ser universal de las mujeres, distinguido como delicado, detallista, cuidadoso de sus pares). En ese sentido, la inclusión de la mujer en la actividad ha significado un gran aporte para las empresas, siendo que aquellas que hoy trabajan en minería no sólo lo hacen en cargos administrativos, sino que también desempeñan tareas operativas y gerenciales. Debido a este cambio de escenario, nos sentimos convocadas a describir y analizar las prácticas de mujeres que efectivamente trabajan en minas, en los Andes Centrales de la Cordillera de Argentina.

Para comenzar, queremos señalar que al imaginario simbólico de la ruptura del mito con el ingreso de las mujeres, se agrega construcciones hegemónicas de género, que circula como verdad en el marco de una actividad de tradición masculina como es la minería. Frente a un trabajo que implica atravesar situaciones extremas o de riesgo, las mujeres (con sus supuestas incapacidades innatas) aparecen como débiles, carente de fuerzas y sentimentales; por lo que no podrían ser consideradas aptas para trabajos que requieran de mucho esfuerzo físico (Vargas, 2011). Sin embargo, quien fuese durante diez años superintendente de la mina comento en ocasión de una entrevista¹⁴ que “[las mujeres] tienen un delicado toque, un toque muy fino al manejar equipos”, visibilizando desde su discurso cierto esencialismo de género, por el que las mujeres, por el solo hecho de serlo -¿una supuesta biología?-, tendría mayor predisposición a ser delicadas, disciplinadas; en definitiva, más propensa a acatar y reproducir el ritmo de trabajo impuesto, basado en la lógica de la productividad

13 Del quechua *akullikuy*, aluda a la acción de mascar un pequeño bolo de hojas de coca.

14 Soraire. San Juan. Mayo 2011.

Vemos entonces que, según la visión de la empresa, las mujeres presentarían características innatas al género, que las vuelve más eficaces para la realización de algunas tareas. Se muestran más comprometidas con el empleo que los hombres, tienen una disciplina más fuerte y una alta capacidad de concentración y dedicación. A la vez, se considera que por su natural delicadeza, son menos rudas en el manejo de maquinaria y ello hace que ésta dure más en sus manos.

Podemos apreciar el posicionamiento de la empresa en relación al tema desde una etnografía¹⁵ realizada en el “I Foro Internacional Mujeres Trabajando en Minería”¹⁶, donde la invitación hacía explícito que “[...] la mujer ha ido ganando terreno en las industrias, incluso en una históricamente masculina como la minería por su elevado nivel de compromiso, disciplina, dedicación y su capacidad de concentración”

En el encuentro se señaló: “Mostrar qué es la minería, demostrar que la minería es una actividad económica más, en la que la mujer tiene las mismas posibilidades de desarrollo que el hombre. Crear un espacio abierto al debate de las problemáticas que afectan al sector. Humanizar la actividad y terminar con algunos mitos que la rodean”. En la disertación que allí se llevó a cabo sobre Conciliación familia/trabajo se discutió en torno al lugar que ocupan las mujeres en un trabajo dominado por un ambiente de tradición masculina. Al respecto, unas de las disertantes mencionó el cambio de paradigma que se da en el mundo del trabajo cuando la mujer debe salir de su casa a trabajar a la par del hombre, para “sacar adelante la familia”. En ese sentido destacó que el ámbito de trabajo de la minería ha sido “diseñado por y para hombres, esto hace que no sea muy amigable para la mujer porque no contempla las necesidades específicas de la mujer como profesional y como madre”

Luego de esta disertación, se hicieron explícitos algunos comentarios de las mujeres que sentadas escuchaban, algunas suspiraron, otras rieron irónicas, se miraron a los ojos y levantando las cejas dijeron “qué tema ¿no?”. De ahí en más, especialmente en los *breaks* (descansos) opinaban sobre lo que había escuchado minutos antes; el tema de ser mujer y trabajar en minería comenzó a tomar un cariz particular. El sentimiento de orgullo apareció en escena, comentarios como “a mí me encanta contar de lo que trabajo porque todos se sorprenden, me siento orgullosa de eso”, seguido de varios “¡yo también! [...] aunque desde que entre a la mina que estoy sola sin pareja”

Por otro lado, el esencialismo de género que la empresa pone en juego, queda evidente en el discurso con que se presentó el foro “ En este foro escucharemos a las mujeres desarrollar temas como: Relaciones con la Comunidad, Desarrollo Sustentable y Comunicación y Minería, tópicos sumamente importantes para la minería, que serán tratados con la sensibilidad que caracteriza al género”

Vemos reflejado en esta cita un esencialismo de género que reconoce diferencias biológicas radicales entre varones y mujeres. Con una a manifiesta tendencia a la valorización de las virtudes femeninas (en tanto ser sensible, dedicadas, disciplinadas, comprometidas, entre otras) y a una justificación de la distribución del trabajo según el sexo. En ese sentido, adjudican a las diferencias naturales determinadas virtudes femeninas y construyen una especie de gran elogio al “eterno femenino”, por medio del cual se termina imponiendo un estereotipo que funciona como *corset*; legitimando un orden de sometimiento hacia las mujeres. Sin embargo, el área de gestión de recursos humanos sostiene que el ingreso de las mujeres a la minería es un logro en relación a las desigualdades de género: “[...] la inclusión del género en la actividad ha significado un gran aporte para el área de gestión de recursos humanos [...] la minería es una actividad económica más, en la que la mujer tiene

15 Soraire. Buenos Aires Noviembre 2010.

16 Foro Organizado por FUNDAMIN y Panorama Minero llevado a cabo el 9 de Noviembre de 2010 en Buenos Aires, Argentina.

las mismas posibilidades de desarrollo que el hombre” se manifestó en ocasión del Panel de Mujeres del que hablábamos antes.

Nos enfrentamos entonces, a una contradicción entre los discursos de la empresa sobre el motivo de incorporación de mujeres a la minería y el comportamiento que de ellas se exige en lo cotidiano. De este modo, las mujeres deben asemejarse al estereotipo de varón en su forma de vestir, comportarse y relacionarse entre pares, dado lo particular del lugar donde trabajan; mientras que a su vez, deben demostrar esa esencia femenina que las convierte en una fuerza de trabajo útil y novedosa en el rubro.

En ese sentido, Mastrangelo (2011) opina que en el trabajo minero, las mujeres minimizan su feminidad, se vuelven más masculinas: “Asumen una actitud de no tener miedo de nada. Adquieren un estilo masculino de vestir y caminar, más neutral, la actitud más asexual o masculinizadas para camuflar la diferencia”(Mastrangelo, 2011:64). Asimismo, se da por sentado que este fenómeno de inclusión de las mujeres al ámbito de trabajo minero se constituye como un espacio de liberación, de conquista de género. La mujer estaría liberándose de su lugar social tradicional vinculado el mundo doméstico, para pasar a ocupar otro lugar social, el de minera; que se visibiliza ante el mundo público y realiza una actividad socialmente relevante.

Recordando lo antes mencionado, propone la gestión que habría una esencia femenina que favorecería el trabajar de modo diferente a los compañeros hombres, siendo, por ejemplo, suave y delicada. En este sentido, recurrir al relato de la propia experiencia como minera nos posibilita indagar cómo se vivencia la ruptura del mito, el supuesto logro del que se vanagloria la empresa. Es tal vez el panel donde las mineras contaron su experiencia y el diálogo que se estableció gestualmente con la audiencia, lo que nos permite visualizar la fagocitación de género de la que hablamos.

En el panel con el que se cerró el encuentro, diez mujeres fueron invitadas por la periodista a presentarse a sí mismas, a la empresa que representan y a contar su experiencia con la minería, cómo llegaron, cómo se llevan con sus compañeros de trabajo y con sus compañeros de vida, si es que tienen. Mientras respondían a tal invitación, las mujeres de la audiencia también hicieron oír sus opiniones al respecto de lo que las protagonistas contaban. Cuando se habló sobre la familia una de las mujeres dijo “Una tiene gran parte de la vida dentro de la empresa, el régimen de trabajo hace que uno esté la mitad de la vida en la industria y la mitad en la casa, de hecho esto hace que uno se pierda muchas cosas de la familia no es cierto? Pero bueno es una elección de vida”¹⁷, a lo que le siguió un murmullo de la audiencia y gestos de aceptación resignados.

Cuando al finalizar la presentación de sí misma, una de ellas dijo “me parece que en Argentina hay una gran oportunidad pero el tema de ser mujer minera a veces ayuda el ser mujer y a veces no, pero es eso lo que tengo que lidiar”. La audiencia aplaudió fuerte y sostenido por unos segundos. Cuando otra de ellas contó que en la primera navidad que pasó en la mina estaba con sus compañeros varones, era la única mujer y al momento de la misa:

“[...] estábamos todos bueno en silencio en la mina y bueno en un momento yo, porque soy muy llorona (risas) dije yo no voy a llorar porque voy a quedar como una llorona (risas) estaba así conteniéndome cuando levanto la vista bueno empiezo a sentir, viste, llantos [...] estaban todos mis compañeros llorando (risas) todos, levanto la vista y estaban todos los de la mina llorando ahí me agarró mucha risa, quedo para la historia”¹⁸

Las risas de la audiencia que se escucharon en el relato fueron seguidas de bromas en

17 Testimonio de una minera en el Panel de Mujeres. Soraire.

18 Testimonio de una minera en el Panel de Mujeres. Soraire.

voz baja que aludían a cómo las mujeres se muestran fuertes, seguras y bien preparadas para estar trabajando con hombres, y el llanto es signo de debilidad en los hombres y algo típico de la mujer.

Las risas mostraron eso que se comparte como mujer que trabaja en minería, tanto las sentadas en la audiencia, como las protagonistas micrófono en mano, eran mujeres que conocían de lo que se estaba hablando por experimentarlo en su propio cuerpo día a día. Risas tensas para las relaciones hombres/mujeres, donde lo que supuestamente hacen unos y otros está trastocado. Por ejemplo los hombres no lloran, pero las mujeres tampoco en un ambiente puramente masculino, porque el llanto allí es signo de debilidad y la actividad minera es para personas fuertes.

Los aplausos en cambio harían pensar en un tipo de reconocimiento a lo hecho, como una especie de felicitación no dichas verbalmente pero sí enunciada, relacionada al orgullo por estar donde se está. En ese sentido dijo una joven: “me siento orgullosa hoy de decir que estoy en minería, que me cambió la vida totalmente tanto a mí como a mi familia”. A lo que la audiencia respondió con aplausos, también los hubo para quienes reconocieron públicamente que “hoy puedo decir con orgullo que voy a cumplir en febrero once años trabajando en minera alumbreira (aplausos) que es una espectacular empresa en Argentina es un orgullo decir que trabajamos en Alumbreira”.

Los aplausos coronaron la presentación que cada una hizo de sí misma, cuando contaron sus nombres, la empresa que representaban, los cargos que desempeñaban y el tiempo que llevaban ahí. Los puestos que algunas de ellas ocupaban eran únicos en Argentina y hasta en América Latina, por lo que viajan a distintos puntos del país y del mundo entero realizando sus trabajos y capacitando a otras personas en esas áreas tan específicas y prestigiosas. El agradecimiento a las empresas donde trabajan estuvo también presente al decir “sinceramente yo gracias a la minería he conocido Chile, he conocido Perú, he conocido mujeres de distintas operaciones y en todas he notado el carácter, el carácter que tiene para trabajar en minería y la vocación, porque no es fácil”

Lo innato de cada persona, aquello que desde la gestión se pretende coaptar en el proceso de capitalización de lo humano como recurso, es significado también desde las emociones, se da por sentado que encauzándolas en el mismo sendero de la búsqueda de productividad, es posible aumentar la misma, ¿pero cómo es posible?

Es posible, desde un enfoque de la antropología de las emociones, observar la manera en la que un cuerpo está socialmente construido, el modo en que se hace relato, dado el carácter social y culturalmente construido de las emociones, entonces las emociones nos muestran de cierto modo las relaciones sociales que se han establecido en la vida de una persona.

Le Breton (2009) habla de la emoción como la experimentación afectiva de lo que acontece en la propia existencia, pensando que la afectividad se ve envuelta por condiciones sociales de existencia: “la emoción sentida traduce la significación dada por el individuo a las circunstancias que repercuten en él” (Le Breton, 2009: 11). Las emociones también son pensamientos, actos, inscriptas en lenguajes de gestos y mímicas reconocibles por quienes comparten raíces sociales

La alusión a la ruptura del mito posibilita a las empresas contratar mujeres para realizar distintas tareas, en este sentido, la condición de mineras se nutre de la demanda por parte de la empresa, de mujeres dispuestas a ingresar a un ambiente de trabajo de tradición masculina, aportando además de su trabajo la supuesta sensibilidad que caracteriza al género. Mientras, la cotidianidad del trabajo en un ambiente pensado/diseñada/habitado por una mayoría de hombres, deja ver las tensiones en la construcción de cierta fortaleza de carácter que la actividad demandaría, deben las mineras sumar a la sensibilidad que caracterizaría al género, la rudeza del lugar donde trabajan y del trato cotidiano con hombres; lo que, muchas veces implica olvidar, negar o silenciar las emociones.

La cotidianidad del trabajo en un ambiente pensado/diseñada/habitado por una mayoría de hombres, deja ver las tensiones en la construcción de cierta fortaleza de carácter que la actividad demandaría, deben las mineras sumar a la sensibilidad que caracterizaría al género, la rudeza del lugar donde trabajan y del trato cotidiano con hombres.

Es relevante señalar que los rasgos estereotipados no nacen de la esencia de sus portadores, sino de las atribuciones que se hacen a esa persona por portar determinado dato (sexo, color de piel, vestimenta). De este modo, la sociedad lee en determinada dirección, como adjudicar a alguien que luce como mujer conductas delicadas.

Se vuelve evidente con estas reflexiones como se van profundizando mecanismos que naturalizan y refuerzan situaciones de opresión a las que podríamos denominar “Fagocitación de Género”; estrategias de apropiación de discursos producidos críticamente, para contrarrestar aquellas consecuencias que producen los actores que realizan dicha Fagocitación, poniendo al servicio de sus intereses económicos dichos discursos. No solo se responde como mujeres a la exigencia impuesta por un orden estereotipado sobre género que valora a la mujer en tanto es esposa/madre, delicada/sensible; sino que además, se termina imponiendo un deber ser, un estereotipo de trabajadora minera.

Se termina dando una tergiversación de las reivindicaciones Feminista vinculadas a la liberación de la mujer. Se establece un escenario donde la mina permitiría a la mujer, salir de la esfera privada, ocupar nuevos espacios, pero a condición de conservar las atribuciones y rasgos de los estereotipos de género como la pulcritud, el amor, la delicadeza, el cuidado de otros, etc. Como expresa un ingeniero en minas en relación a los grupo de trabajo donde hay mujeres: “es muy distinto como se maneja el grupo, las mujeres imponen mas comunicación, limpieza, aportan a la actividad”¹⁹.

En ese sentido, y reflexionando sobre la supuesta liberación de la mujer desde el trabajo minero, nos preguntamos: ¿podría entenderse como un acto de emancipación el ingreso de las mujeres al ámbito de trabajo minero? ¿Puede ser considerado un proceso de liberación, salir de la dominación del hogar, de la realización exclusiva de la actividad doméstica, para pasar a ser fuerza de trabajo de una mina? ¿Puede haber liberación de género si lo que se espera de las mujeres son las conductas y atributos que la condenarían al estereotipo y a las expectativas sociales determinadas en ese sentido?

Podría afirmarse que ocupar un lugar típicamente masculino, produce un reconocimiento social que no encuentran en el mundo privado de sus familias, lo cual les permite reconocerse y tener voz: “[...] cuando el sujeto dice yo soy, yo puedo actuar, yo puedo narrarme, construye su identidad y valida su poder, concentra autoridad” (Di Marco, 2011:253). Como grupo subordinado ellas se reivindican como trabajadoras mineras, lo que puede entenderse como un soporte existencial (Martuccelli, 2010).

Por otro lado, en la minería las mujeres asumen un rol productivo que supone transformar su lugar en la esfera de lo doméstico; sin embargo, como se ve reflejado en entrevistas, continúan haciéndose cargo de sus hogares. En la perpetua contradicción de las falsas dicotomías cultura/naturaleza, producción/reproducción y/o trabajo/familia que se desprende del discurso de la empresa. Así las mujeres son incorporadas al funcionamiento de la mina, respondiendo a la exigencia que impone el régimen de trabajo propio de la actividad, aceptando el régimen de trabajo; razón por la cual deben ausentarse (abandonar) las familias para ir a trabajar. Es decir, que no se compatibilizan todas las dimensiones de la vida de las mujeres ni de los hombres, obligándolas a optar entre familia o trabajo por ejemplo.

En palabras de una entrevistada: “esto hace (la minería) que no sea muy amigable para la mujer porque no contempla las necesidades específicas de la mujer como profesional y como madre”²⁰.

19 Entrevista a un minero. Soraire. San Juan Mayo 2011.

20 Entrevista a una minera. Soraire. Tucumán. Febrero 211.

Pensemos que no es el tipo de trabajo en el que se incluya a las mujeres lo que va a cambiar su situación, sino el tipo de relaciones que se establezcan al interior del mismo. Y si nos guiamos por los testimonios, las relaciones de género donde el hombre es dominante siguen presentándose en la mina. Una de los entrevistados, ingeniero de la mina, nos dice: “una madre que se va de su casa a un ambiente varonil, tiene que tener un esposo que la contenga”²¹. Es decir, que la mujer viva en un ambiente diferente de la casa es a condición de que otro hombre la contenga y guíe. O sea, sigue el tutelaje de hombre sobre la mujer.

Sin embargo, el hecho de que las mujeres ocupen lugar de minera, instala la polémica sobre la condición social de ser mujer y su lugar en la sociedad, ya que genera un nuevo antecedente laboral para la misma, que no es su casa ni la familia, ni la indiferenciación del ámbito doméstico. Como plantea Amorós (1994), la falsa dicotomía espacio público/privado con que se estructura la sociedad, no ha sido igual en todas las épocas y sociedades, sin embargo para la autora constituyen lo que podría llamarse una invariante estructural que articula las sociedades jerarquizando los espacios: el espacio público y de prestigio para el hombre y el privado e invisible socialmente para la mujer. Por eso, las actividades tradicionalmente femeninas son las menos valoradas, están fuera del reconocimiento social, relegadas a lo privado, al mundo de las iguales, donde ninguna mujer se diferencia entre sí, ni compete ni se distingue, viviendo un permanente anonimato social.

Finalizando, reflexionamos en torno a lo que implica la condición de ser mujer que, en tanto ser funcional para la tarea productiva de la mina, resulta fagocitada por la lo demandado por la gestión de recursos humanos. En ese sentido se hace explícita una tensión constante entre ser mujeres compitiendo en un escenario de valores masculinizados, como la fuerza, la resistencia, pero además siendo obligadas a responder y reproducir estereotipos de género esperados como innatos por su condición de mujeres.

Con el presente estudio, centrado en el ingreso de las mujeres en la mega minería a cielo abierto en Argentina, se presenta el desafío de lograr visibilizar las dimensiones contradictorias y complejas, cambiantes y permeables que del proceso de capitalización emergen. En este marco la construcción de lo que implica ser minera invita a preguntarse sobre las reivindicaciones que ámbitos como el trabajo propiciarían a las mujeres.

IV. Elucubraciones Finales. Mineras: de la casa a la mina

A lo largo del artículo nos hemos enfrentado al desafío de presentar, a partir del estudio antropológico de un caso concreto (minería La Alumbreira), un pantallazo general sobre el fenómeno contemporáneo de la mega minería a cielo abierto en Argentina. Acercando elementos de diferentes corrientes teóricas (hábitat y perspectiva de género) hemos presentado un acercamiento preliminar en lo que concierne al trabajo de “mujeres mineras”.

No tenemos vocación de totalizar ni mucho menos generalizar las descripciones y análisis que se han presentando, tampoco imponer nuestros sentidos a las propias protagonistas de esta historia. Simplemente compartimos un escenario y reflexionamos a partir de marcos interpretativos, que al fusionarse, terminan generando aportes que sirven como insumos para expandir y profundizar la temática en cuestión. Así, trabajando a partir del estudio de caso y la propuesta teórica-conceptual de algunos autores, hemos ido construyendo algunas nociones que pueden ser útiles a tal fin.

Las mujeres que trabajan en minería en Argentina no “son mineras de nacimiento”, la identidad de ser “mujer” y ser “minera” se construye con el correr de los años, de la vida en sociedad. La identidad minera se construye, tanto individual como colectivamente. Es resultado de la propia práctica del “trabajar diario”, del habitar la mina siendo mujer. Vemos en esta oportunidad cómo el lugar donde trabajar y cómo son en él significadas y organiza-

21 Entrevista a un minero. Soraire. San Juan Mayo 2011.

das las mujeres, suman en el proceso de transformación que desencadena el trabajar en una mina y verse demandadas mineras.

No debemos olvidar que la dinámica de trabajo propia de La Alumbreira, conlleva al/la trabajador/a al alejamiento del hogar. Deben pasar días trabajando en la mina hasta que regresan a su hogar. En los periodos de trabajo se convive con el resto del personal. Dicha situación que se impone a las personas contratadas por la empresa, denominada Convivencia por Desarraigo, propicia la emergencia de tensiones vinculadas a este fenómeno de simultaneidad entre espacio-de-trabajo y espacio de no-trabajo.

Aunque desde la empresa se hace explícito el interés en garantizar un hábitat confortable, la confección del espacio campamento, no contempla algunos aspectos medulares en lo que concierne a una perspectiva compleja del fenómeno de habitar. De este modo; por un lado, en los momentos de trabajo (mientras se habita en la mina), se imponen normas de convivencia que determinan y limitan el derecho al libre habitar.

Por otro lado, las personas deben alejarse de su “hogar” y, por ende, de todas aquellas relaciones vinculares que le son innatas como ser social; es decir de sus espacios de identidad.

El alejamiento y debilitamiento del tejido social niega el espacio de hábitat como lugar de socialización y convivencia, como teatro de la política y contexto de la vida humana naturalizada en la ciudad. En este sentido, afirmamos que esta modalidad de trabajo tan particular de los mineros y mineras, podrían traducirse en procesos que adquieren características propias de las situaciones de exclusión: el hecho de estar distanciados/as del hogar, de su medio habitacional por periodos tan extensos, ocasiona una re-contextualización del proceso social general.

Esta exclusión conlleva consecuencias que podrían no estar siendo advertidas por la empresa, en tanto influye en la vida de las personas no solo desde lo personal y emotivo (como puede ser por ejemplo el desarraigo), sino también en un plano social y político. Al minimizar las posibilidades de intervención e injerencia como ciudadanos consientes, informados y participes en asuntos de interés público en general; acontecimientos vinculados al territorio que les es propio, a la dinámica de la vida en sociedad.

Reconocemos a partir de esta realidad una dicotomía que abre nuevas reflexiones: ¿Cómo repercute esto en la construcción de ciudadanía? ¿Cómo se vive este tipo de exclusión como mujer minera?

Por otro lado, suponiendo que es en la esfera pública donde son determinados los límites de la esfera privada, podríamos pensar que las mujeres, en tanto trabajadoras mineras, construyen una singularidad en las representaciones y vivencias de género, tanto para consigo misma, como para el afuera. De este modo, a partir de la obtención de un puesto de trabajo se estaría revirtiendo una posición tradicional de la mujer, que la relega al ámbito doméstico. Sin embargo, las mujeres que participan en la mina no conquistan esa posición a través de una lucha organizada, sino que esa posibilidad está más allá del poder de las organizaciones en pos de la igualdad de género, y se asienta en una oportunidad de trabajo, que se desprende de la necesidad del capital.

En ese sentido si bien dicha situación puede ser leída por un lado como una forma más de colonialismo de explotación de la fuerza de trabajo de las mujeres; por otro lado, se convierte en la oportunidad de independencia económica y salida del mundo privado por parte de las mujeres.

Asimismo, la modalidad de trabajo impuesta desde la gestión de las mineras como recurso humano, va generando que el hogar sea el lugar de trabajo y el afuera la propia casa, las relaciones familiares, el mundo íntimo. Es decir, el trabajo comienza a ser el “adentro”, donde sucede la mayor parte de la vida, algo que ha sido típicamente masculino, pero que se reproduce en las mujeres mineras.

En este nuevo rol de “ser mineras”, las mujeres adquieren status y reconocimiento, están en la escena de un conflicto público, tienen una voz que se considera novedosa, ya no son un

número más, ni son consideradas madres ni esposas únicamente, son mineras, una identidad que se asociaron fuerza, resistencia, y que implica en cierto lugar de relevancia social y de ingresos monetarios.

Cabe aclarar que pensamos que el hecho de ser mineras y ocupar una posición inusual respecto a lo tradicional, no implica necesariamente liberación. La construcción social del género dialoga en este sentido con la construcción del hábitat, con la división del trabajo y concretamente con un sistema social, que en el caso de la minería La Alumbreira, parecieran ser opresivos. Dichas opresiones, se manifiestan a través de la consolidación de mecanismos de dominio cultural, social y política por parte de quienes ostentan el poder legitimado -en este caso lo pretendido por la gestión de recursos humanos sobre los/las trabajadores/as-.

Llevado a las cuestiones de género, enfocándonos sobre las mujeres, lejos de transformar las desigualdades de género en profundidad, las traslada de escenario, llevándolas de la casa a la mina

Es así que, en dicho ámbito productivo, se terminan cristalizando relaciones de trabajo que conforman lo que hemos denominado como “Fagocitación de Género”; a partir de la cual las mujeres, tienen que lidiar con ser mujeres en un ambiente masculino. Respondiendo de este modo a una doble interpelación impuesta de origen contradictorio: aportar en el trabajo supuestas características que le son propias (exigencias que devienen de un orden estereotipado sobre el género); pero asimismo, ser fuertes, seguras, sin mostrar debilidad, una especie de continuum de aquellas exigencias que devienen del orden estereotipado que demarca lo que es ser “hombre” (particularmente ser “hombre minero”)

Se termina dando una Fagocitación de Género doble, no solo en la construcción de las mujeres como mineras sino también, y raíz de la presencia de estas, de los hombres como mineros: La masculinidad se construye a la par de la femineidad que la mina posibilita/determina. Ellas y ellos hacen lo mismo por su parte mientras la dinámica de ese espacio tan particular se ve modificada a partir de este “mito roto”. Al fin de cuentas, tanto unos como otras son gestionados desde sus idoneidades, innatas o adquiridas, pero capitalizados por la empresa como recursos humanos.

Bibliografía

AMOROS, Celia

1994 “Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de ‘lo masculino’ y ‘lo femenino’”, en *Feminismo, igualdad y diferencia*: 23-52. México: UNAM, PUEG

ASBI, Pascale

2005 *Los ministros del diablo: el trabajo y sus representaciones en las minas de Potosí*. La Paz, Bolivia: Fundación PIEB

BERTUSSI, Guadalupe

1992 “Analfabetismo en América Latina: un análisis comparado”, en Puiggrós, A.; Bertussi G.; Ciavatta Franco M. (Comps.). *Estudios comparados en educación en América Latina*: 31-44. Buenos Aires: Coquena Grupo Editor SRL.

DE LA GARZA TOLEDO, Enrique

2001 *El trabajo del futuro. El futuro del trabajo*. México: Universidad Autónoma de México- Iztapalapa

DI MARCO, Graciela

2011 *Pueblo Feminista*. Buenos Aires: BIBLOS.

FERNÁNDEZ RODRIGUEZ, Carlos Jesús

2007 *Vigilar y organizar. Una introducción a los Critical management Studies*. Madrid: Siglo XXI.

- FOUCAULT, Michel
1996 *Las redes del poder*. Buenos Aires: Almagesto.
- GUPTA, Akhil y FERGUSON, James
1997 “Más allá de la cultura: espacio, identidad y la política de la diferencia”, en www.cholonautas.edu.pe (20/03/2009)
- LE BRETON, David
2009 *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva Visión
- MARTUCCELLI, Danilo
2010 “*La sociología en los tiempos del individuo*”, en revista *1/2 Vínculo* Año I N°1. Argentín.
- MASTRÁNGELO, Andrea
2004 “*Las niñas Gutiérrez y la mina Alumbreira. La articulación con la economía mundial de una localidad del Noroeste argentino*”. Buenos Aires: Ed Antropofagia.
2011 “Female workers try their hands at mining in Latin America”. En <http://www.chinapost.com.tw/international/americas/2011/05/09/301582/p1/Female-workers.htm> (15/06/2011)
- ORTÍZ, Enrique
2003 *Vivitos y Coleando*. México: HIC, AL Universidad Metropolitana
2008 *Integración de un sistema de instrumentos de apoyo a la producción social de vivienda*. Córdoba, Argentina: Publicación de la Cátedra de Vivienda Popular, FAUD.
- PISARELLO, Gerardo
2003 *Vivienda para todos: un derecho en (de)construcción. El derecho a una vivienda digna y adecuada*. Barcelona: Ikaria
- SENNET, Richard
2000 *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama.
- SORAIRE, Florencia
2011 “Mineros y ambientalistas, enfrentamiento visualizado” en *XXVIII Congreso Internacional de Asociación Latino Americana de Sociología*. Recife, Pernambuco, Brasil
2012 “Sin estar, estando. Posible (des)temporalización del trabajar en la gestión de recursos humanos. Mega minería a cielo abierto en Argentina”. En *Panel de Expertos I Simposio Internacional Trabajo, Actividad, Subjetividad*. Córdoba Argentina: Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.
- TAPIA, Rosario
2010 *Minería y conflictos Socio-ambientales en Cantumarca*. La Paz: Embajada Real de Dinamarca, Fundación PIEB
- VARGAS, VALENTE Virgnina
1993 “*Los intereses de las mujeres y los procesos de emancipación*”. En: *Estrategias de desarrollo: intentando cambiar la vida*. Patricia Portocarrero Suárez (Comp). Lima: Flora Tristán ediciones.
- VIEZZER, Moema
1978 *Si me permiten hablar. Testimonio de Domitila Chungara, una mujer de las minas de Bolivia*. México: Siglo XXI (Tercera Edición)
- WALLACE, Santiago
1997 “Trabajo y subjetividad. Las transformaciones en la significación del trabajo”, en *Actas de la II Jornada de Antropología de la Cuenca del Plata*, Vol. VI. Rosario, Argentina

WUNENBURGER, Jean-Jacques

2008 *Antropología del imaginario*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

YUJNOVSKY, Carlos

1987 *Claves políticas del problema habitacional argentino*. Buenos Aires, Argentina: Grupo Editor Latinoamericano.

Otras fuentes

Página Oficial de “La Alumbraera”

<http://www.alumbraera.com.ar/institucional.asp>

<http://observatoridesc.org/es/derecho-una-vivienda-adecuada>

Las entrevistas a mineros y mineras tanto en Tucumán como en San Juan, como también el grupo focal en San Juan y la etnografía en Buenos Aires, forman parte del trabajo de campo de la investigación de Florencia Sorraire, como parte de la investigación llevada a cabo como becaria tipo I de CONICET.



Leer el mundo

Escribir la cultura

¿Qué escriben lxs antropólogxs? ¿Cómo lo hacen? Etnografía y ética en el campo.

Plan de estudios

"¿Qué está detrás de la necesidad de evitar a toda costa que se le “roben” a uno “sus” datos, interpretaciones, una pregunta o, incluso, una bibliografía para pensar un problema? ¿Por qué las nuevas tecnologías para la circulación de escritos digitales y publicaciones son vistas con recelo y como un problema antes que como una oportunidad para que se extienda, divulgue y democratice el acceso a los escritos, publicados o no, de los diferentes autores? ¿Simple egoísmo entramado con rasgos delirantes de unos pocos individuos? ¿Naturalización cómplice de las tendencias mercantilistas sobre los bienes culturales?"

Restrepo, E. (2006) Naturalizando privilegios. Sobre la escritura y la formación antropológica. Pp: 98. Antípoda N°2

ÁREA: ORIENTACIÓN Y TUTORÍA

Docente: Andrea Flores

Bibliografía:

- Plan de Estudios Abreviados.
- García Mora, Carlos. (2011) *ESCRITURA DE LA ANTROPOLOGÍA. El delicioso suplicio de escribir antropología*. Disponible en: <https://carlosgarciamoraetnologo.wordpress.com/article/escritura-de-la-antropologia-1dzkd4r4rdt65-8/>.
- Restrepo, Eduardo (2016) *Etnografía, alcances, técnicas y éticas*. Envión Editores, Bogotá. Pp: 77 – 94.

PLAN DE ESTUDIOS ABREVIADO

ANTROPOLOGÍA - PLAN 2000

Ciclo Básico	21 Materias	1890 Horas
Ciclo de Licenciatura	12 Materias	1080 Horas
Tesis de Licenciatura		300 Horas
TOTAL		3270 Horas

MATERIAS DE PRIMER AÑO

- ▶ **Introducción a la Historia de las Sociedades:** *Presenta las problemáticas y transiciones de las sociedades occidentales en momentos claves en su historia y en sus procesos expansivos.*
- ▶ **Antropología y Problemática Regional:** *Aborda los problemas socioculturales y regionales sobre la práctica de la disciplina de la región. Expresa trayectorias y desafíos de la práctica disciplinaria. Sus contenidos serán variables, con participación de especialistas en las temáticas.*
- ▶ **Fundamentos de Antropología Social:** *Presentación sistemática de las principales ramas y especialidades de la disciplina poniendo énfasis en sus problemáticas clásicas y actuales, las perspectivas desde las cuales los antropólogos las abordan y su conceptualización básica.*
- ▶ **Fundamentos de Prehistoria y Arqueología:** *Desarrollo de la disciplina arqueológica. Panorama general de sus avances teóricos y metodológicos. Los primeros homínidos. Síntesis general del desarrollo de la Humanidad desde éstos hasta el Período Neolítico, en África, Asia y Europa.*
- ▶ **Fundamentos de Antropología Biológica:** *Elementos para comprender el fenómeno de la diversidad biológica del Hombre, desde la teoría de la evolución y los fundamentos de los métodos y técnicas que se utilizan para su interpretación, con énfasis en la dimensión espacial.*
- ▶ **Teoría e Historia de la Antropología I:** *La materia introducirá en la historia de la disciplina considerando sus antecedentes más destacados hasta el siglo XIX para concentrarse después en los aportes teóricos de la antropología cultural americana según sus distintas vertientes y manifestaciones*

Materias Correlativas

Son aquellas que tienen relación directa con otra/s materias del mismo año o no. Es decir que debes regularizarlas/ aprobarlas para poder cursar las otras materias.

PRIMER AÑO

<i>Asignatura</i>	<i>Cuat.</i>	<i>Para rendir habrá regularizado</i>	<i>Docente a Cargo</i>	<i>Auxiliares Docentes</i>
Introducción a la Historia de las Sociedades	Anual		Mercedes Quiñones	Alejandra Soler Alejandro Manenti Mariela Coronel
Fundamentos de Antropología Social	1er C		Virgina Sosa	Javier Baspineiro
Antropología y Problemática Regional	1er C		Mónica Flores Klarik	Mabel Mamaní
Fundamentos de Antropología Biológica	1er C		Virginia Albeza	
Fundamentos de Prehistoria y Arqueología	2do C		Rosana Ledesma	Claudia Subelza
Teoría e Historia de la Antropología I	2do C	Fundamentos de Antropología Social	José Miguel Naharro	Virginia Sosa Javier Baspineiro

SEGUNDO AÑO

Asignatura	Para rendir habrá regularizado	Para rendir habrá aprobado
Teoría e Historia de la Antropología II	Teoría e Historia de la Antropología I	Fundamentos de Antropología Social
Arqueología Americana	Fundamentos de Prehistoria y Arqueología	
Economía Política	Introducción a la Historia de las sociedades	
Etnografía Americana	Fundamentos de Prehistoria y Arqueología	Fundamentos de Antropología Social
Sociología	Introducción a la Historia de las sociedades Teoría e Historia de la Antropología	
Estadística I		
Estadística II		Estadística I
Procesos Sociales de América I	Arqueología Americana	

TERCER AÑO

Asignatura	Para rendir habrá regularizado	Para rendir habrá aprobado
Idioma Moderno: Inglés		
Seminario Problemas Epistemológicos de las Ciencias Sociales		
Arqueología Argentina	Arqueología Americana	Fundamentos de Prehistoria y Arqueología
Procesos Sociales de América II	Procesos Sociales de América I	Arqueología Americana
Antropología Económica	Etnografía Americana Sociología	Fundamentos de Antropología Social Antropología y Probl. Reg. Economía Política
Organización Social	Teoría e Historia de la Antropología II Etnografía americana Procesos Soc. de América I	Fundamentos de Antropología Social
Procesos Sociales de América III	Procesos Sociales de América II Economía Política	Procesos Soc. de América I Introducción a la Historia de las Sociedades

CUARTO AÑO

Asignatura	Para rendir habrá regularizado	Para rendir habrá aprobado
Métodos y Técnicas de la Investigación I	Estadística I	Teoría e Historia de la Antropología II Sociología
Teorías del desarrollo Capitalista	Antropología Económica	Introducción a la Historia de las Sociedades
Electiva 1: Antropología Ecológica	Antropología Económica Teoría e Historia de la Antropología III	
Electiva 1: Antropología Política	Organización Social	
Teoría e Historia de la Antropología III	Teoría e Historia de la Antropología II	Teoría e Historia de la Antropología I
Relaciones Interétnicas	Procesos Sociales de América II	Etnografía Americana
Electiva 2: Métodos y Técnicas de la Investigación II (social)	Métodos y Técnicas de la Investigación I Estadística II	Antropología y Problemática Regional Estadística I Seminario Problemas Epistemológicos de las Cs Sc
Electiva 2: Métodos y Técnicas de la Investigación II (arqueología)	Métodos y Técnicas de la Investigación I Estadística II Arqueología Argentina	Estadística I Seminario Problemas Epistemológicos de Cs Sc

QUINTO AÑO

Asignatura	Para rendir habrá regularizado	Para rendir habrá aprobado
Electiva 3: Seminario de Antropología Biológica	Estadística I	Fundamentos de Antropología Biológica Estadística I Estadística II
Electiva 3: Seminario de Antropología Rural	Antropología Económica Teorías del desarrollo capitalista	Introducción a la Historia de las Sociedades Estadística I
Electiva 3: Seminario de Área Andina y NOA	Métodos y Técnicas de la Investigación II (arqueología)	Arqueología Americana
Electiva 3: Seminario de Antropología Urbana	Antropología Económica Teorías del desarrollo capitalista	Introducción a la Historia de las Sociedades Estadística I
Seminario u Optativa I		
Seminario u Optativa II		
Seminario u Optativa III		
Seminario u Optativa IV		

ELECTIVAS Y OPTATIVAS

<ul style="list-style-type: none"> ○ Electiva 1: Una entre dos ○ Electiva 2: Una entre dos ○ Electiva 3: Dos entre cuatro 	<ul style="list-style-type: none"> ○ Dos Optativas a total libertad del/a alumno/a, con la sola obligación de responder al nivel académico de una Universidad Nacional. ○ Dos Optativas deberán contar además con el visto bueno del/a Director/a de Tesis de Licenciatura
--	--

ALCANCES DEL TÍTULO

- ❖ *Realizar estudios e investigaciones referidas a los grupos humanos en su dimensión biológica y cultural y a las relaciones socioculturales involucradas en su accionar, en su diversidad espacio-temporal.*
- ❖ Realizar estudios de los restos materiales y las configuraciones que de ellos resultan como evidencia del comportamiento humano en todo espacio y tiempo, y efectuar acciones destinadas a la preservación, restauración y puesta en valor de objetos, yacimientos y monumentos arqueológicos.
- ❖ *Realizar estudios e investigaciones sobre la variabilidad biológica y características demográficas de las poblaciones humanas extinguidas y actuales y su relación con los fenómenos socio-culturales.*
- ❖ Asesorar acerca de los grupos humanos en su dimensión biológica y cultural y de las relaciones socio-culturales involucradas en su accionar, en su diversidad espacio-temporal.

- ❖ *Elaborar, dirigir, ejecutar y evaluar programas que impliquen transformaciones en las relaciones y estructuras socio-culturales resultantes.*
- ❖ Realizar estudios destinados a evaluar el impacto socio – cultural sobre las poblaciones humanas y las pérdidas en el patrimonio arqueológico que pudiera producir la implementación de programas y proyectos de diversa índole.
- ❖ Realizar estudios sobre hábitos, actitudes, opiniones, comportamientos, valores, creencias e ideologías de los grupos humanos.
- ❖ *Asesorar en la elaboración, aplicación y evaluación de políticas y normas en lo relativo a su adecuación a los distintos aspectos socio-culturales de los grupos humanos.*
- ❖ Realizar peritajes referidos a los condicionamientos socio-culturales de los comportamientos humanos y a diversas determinaciones relativas a restos materiales y humanos.
- ❖ *Difundir a través de los diversos canales públicos y privados, formales e informales, los conocimientos científicos referidos a la configuración sociocultural de los grupos humanos, en su diversidad espacio-temporal*

ESCRITURA DE LA ANTROPOLOGÍA

El delicioso suplicio de escribir antropología [1]

- García Mora Carlos

Abstract

Dificultades y placeres de los antropólogos al sentarse a escribir una obra de antropología. Se sugiere asociar ciencia y literatura para afrontar la hoja en blanco.



*A Carmen,
poeta, antropóloga y amiga*

*No he querido hacerlo. Me he resistido durante veinte años.
Veinte años de oír: “tienes que hacerlo..., tienes que hacerlo”.
De oírlo de mí mismo. Pero no de ese yo que lo entiende y lo
padece y lo rechaza. No; del otro, del subterráneo, de ese que
fermenta en mí con un extraño hervor.*

Josefina Vicens[2]

Las antropólogas y los antropólogos son una suerte de escritores, muchas veces atormentados por tener que serlo. Ellos escriben obras científicas y en ocasiones sólo técnicas, pero enfrentan las dificultades de cualquiera que se ve en el predicamento de escribir por razones profesionales. Asimismo deben lidiar con el desdoblamiento de la antropología que es, a la vez, una disciplina científica y una humanística que sobrelleva una oposición interna entre una y otra vocación. Dilema que suelen reflejar en sus artículos y libros donde renuncian a esa parte de su aprendizaje conformado por sus percepciones, las cuales suelen considerar inadmisibles en un texto académico. Algunos toman esa actitud porque tratan de apegarse sólo a hechos ciertos y comprobados evitando contaminar su trabajo de consideraciones extrañas al método de investigación; pero desperdician uno de sus recursos, como adelante veremos.

La materia prima del antropólogo

A diferencia del escritor, quien trabaja sobre todo con su imaginación y sus recuerdos, los antropólogos tienen como materia prima la información y los datos que se allegan

sobre la realidad humana pasada y presente (recogidos con frecuencia en diarios de campo, libretas de apuntes, encuestas, etc.); y el análisis e interpretación que de éstos hacen. Sólo que, en vez de poder comprenderlos en el campo, el archivo, la biblioteca o el laboratorio donde se obtienen, a veces cobran sentido después y lejos de esos lugares, en momentos inesperados y en sitios imprevistos (por ejemplo, al estarse bañando, viendo una película, leyendo una novela, contemplando un cuadro, escuchando un concierto, asistiendo al teatro, conversando con una colega, viajando en el tren metropolitano o mirando pasar a una persona).



Ofrenda huichol (Nayarit 2009)

A causa de eso, hay quienes cargan libretas de bolsillo, otros llevan diario de trabajo, otras tienen cuadernos en su buró para apuntar sus ideas y ocurrencias durante la noche; las servilletas suelen ser víctimas de sus apremios para apuntar cualquier tipo de cosas; hubo quienes llegaron a usar los pequeños boletos que se daban para comprobar el pago del viaje en los camiones urbanos del Distrito Federal... y otros, mejor usan hojas normales fabricadas para escribir. Todos intentan de alguna manera retener el material que se encuentra cuando se busca, pero también cuando menos se lo espera el investigador, tratando de evitar su pérdida irremediable cuando no se registra.

El análisis de los hechos sobre cierto tema —en cierta época y región— se inspira en averiguaciones sobre problemas diversos de tiempos y lugares diferentes, realizadas por el propio antropólogo. Después de todo, así como los hilos del presente y el pasado tejen complejas tramas, las cuales sólo con mucha dedicación y largo esfuerzo es posible ir desenredando; de ese modo el trabajo intelectual del investigador va tejiendo —con sus experiencias— visiones del presente y el pasado. Él siempre está ocupado relacionando un dato con otro, comparando una impresión con otra, asociando un hecho con otro, sean o no parte de su estudio. Tal es el motivo para llevar apuntes todo el tiempo.

Una tarea que algunos evaden es el siguiente momento decisivo: el procesamiento del material —en bruto y analizado— obtenido en una investigación. Dicho de manera burda, esto a veces se reduce a la decisión de hacer o no “fichas de trabajo” para reunir, desglosar y clasificar información.

Para quienes se apegan a la convención, sólo es posible emprender la redacción de un artículo, una tesis o un libro si se dispone antes de un fichero con fichas de trabajo clasificadas, en las que se hayan vaciado los datos e ideas contenidos en grabaciones, diarios de campo, libretas de apuntes, fotocopias de documentos y artículos, mapas, fotografías, encuestas, libros, tablas, gráficas y demás material conseguido con dificultad pero con disciplina. Estas fichas que llegan a contener el análisis de esos materiales e hipótesis y conclusiones más o menos acabadas, luego suelen ordenarse y estudiarse para con ello componer el primer borrador de un trabajo.

Un conocido etnólogo alemán pensaba y redactaba con tal cuidado las reflexiones que escribía en sus fichas que, llegado el momento de escribir un artículo, sólo las ordenaba y luego, las pegaba con cinta una tras otra añadiendo las frases o artículos necesarios para asociarlas. Quienes tal cosa hacen, prescriben de hecho sobre fichas lo que sale de su pensamiento en constante maduración.

Algunos recuerdan todo sin necesidad de apuntar nada; se trata de investigadores memoriosos, célebres por su retención fotográfica y su capacidad para recordar información, como para ir procesándola en su mente; de manera tal que conciben un libro tras pensar mucho en ella durante toda su investigación y luego se sientan a escribir lo que aprendieron y lograron ordenar en su pensamiento, sin usar ficheros.^[3] Otros sí tienen a la vista su material pero sin desmenuzarlo en fichas clasificadas, sino procesándolo en el momento de redactar; como algunos historiadores, quienes redactan teniendo a la vista fotocopias de documentos y considerando las ideas que se han ido haciendo de un asunto —durante la lectura que de ellos hicieron en el archivo—.

De la recopilación a la redacción

Hacerse antropólogo ha sido en varios sentidos una manera de vivir: tomar muestras sanguíneas de rancheros criollos, exhumar restos arqueológicos de un caserío mesoamericano, grabar relatos en las lenguas de los pueblos americanos, hacer exploraciones de campo en diversas regiones, entrevistarse con habitantes de las comarcas estudiadas, sumergirse en laboratorios, archivos y bibliotecas, escuchar músicas populares, observar danzas y fiestas rurales y otros variados y sorprendentes quehaceres son —más que labores específicas del investigador— la manera en que él decidió hacer su vida. De hecho, hay quienes se dedican a ello sólo por la aventura que implica olvidando que ésta continúa luego en el gabinete, donde otra excitante tarea permite hacer allí otros descubrimientos e integrar la experiencia completa. Por eso, algunos han emprendido con gran entusiasmo la primera parte de dicha aventura, pero luego han muerto sin escribir un sólo libro con algo de lo que aprendieron en sus años de incansable trabajo; dejando tras de sí un archivo lleno de notas —a veces indescifrables— y materiales de todo tipo que sólo ellos pudieron usar a plenitud y cabalidad, para escribir esa gran obra que se esperó siempre de su pluma.

Como el personaje de la novela *El libro vacío* de Josefina Vicens, hay quienes viven pensando en ese libro que pueden escribir planeándolo una y otra vez, rumiando su contenido e intentando iniciar la escritura, fijando y posponiendo el día para empezar; mientras el tiempo corre, inmisericorde.^[4] Repasan sus múltiples experiencias en una región objeto de su afanes; la gente con la que han hablado y los documentos, fotografías y mapas en sus gavetas pletóricas de diverso material acumulado. Y al final, como aquel personaje de Vicens, la vida se les acaba y su libro queda vacío, sin nada, porque sólo fue una idea en su cabeza, entre tanto vivieron obsesionados pensando en esa primera frase que iniciaría todo; pero nunca lo hicieron, porque en ninguna ocasión encontraron tal

frase, la cual sólo fue el pretexto para posponer al infinito la tarea que no tuvieron el valor de enfrentar. Es así que la vida desintegra los libros de antropólogos que pudieron hacer uno que jamás se sentaron a escribir. Dicho esto a sabiendas que se toca una fibra íntima, un asunto que duele y que a veces se convierte en un conflicto existencial de cierta gravedad.

No por nada es paradójico que uno de esos antropólogos, quien dejó tras de sí un archivo y ningún libro, haya dicho alguna vez que, tras el primer gran rito de paso que es la primera experiencia de campo, el segundo peldaño para todo estudiante de antropología consiste en convertir su diario que allí llevó en un texto científico. Y en efecto, el estudiante empieza a convertirse en antropólogo no cuando sale por primera vez al campo sino cuando, después de hacerlo, escribe su primer artículo con el material obtenido.

Razón por la cual el acto de sentarse frente a la hoja en blanco sobre el escritorio es para los antropólogos placer y tormento a la vez: un instante decisivo durante el cual toda su investigación vuelve a correr como una película ante sus ojos. Si el placer prevalece, el suplicio de vencerse a sí mismos para afrontar la tarea de convertir la experiencia y los ficheros en un estudio analítico, puede convertirse en un satisfactorio logro personal. Pero si los obstáculos ganan, vanos fueron sus afanes y serán incapaces de compartir sus observaciones con los demás. Los trabajos de campo, laboratorio, archivo y biblioteca terminan siendo vivencias desperdiciadas para la antropología que crece con estudios escritos, aún después de muertos sus autores, más que con investigadores ricos en experiencias pero ayunos de escritura.

Como la música que no es nada si no se toca, la antropología es lo que es porque se escribe, por más que también prolifera en las labores gestoras, promotoras, documentales, bibliotecológicas, fotográficas, fonográficas, museológicas, difusoras y docentes, como en la conversación y la tradición oral. Es cierto que la antropología no sólo vive en la escritura, pero nunca sería lo que ha llegado a ser si los antecesores hubieran evitado poner sobre papel sus hallazgos e interpretaciones. ¿Alguien puede imaginarse cómo instruir a los estudiantes si careciera de ese patrimonio constituido con los libros y artículos que pueblan las bibliotecas? Sólo imagínese lo poco que se sabría del pasado y el presente de México si los antropólogos físicos, lingüistas, arqueólogos, etnólogos y antropólogos sociales se hubieran abstenido de informar por escrito lo que encontraron, estudiaron y reflexionaron en sus viajes, excavaciones, análisis de laboratorio, revisiones de documentos, lecturas de crónicas, etc.

La existencia de antropólogos ágrafos, al mismo tiempo que de aquellos con habilidad literaria, habla de un asunto que pocas veces se toca y menos se expone a la luz pública: ese momento en que ellos se enfrentan a sus apuntes, ficheros, recuerdos e ideas con el reto de analizarlos y hacerlos hablar. ¿Qué sucede ante esa a veces bendita y otras maldita hoja en blanco que a unos estimula y a otros paraliza?, ¿Por qué es tan difícil escribir?, ¿Qué pasa cuando llega la hora de hacerlo: es de verdad tan terrible?, ¿Por qué puede ser traumático ese momento? Acaso la psicología del acto creativo tenga algunas respuestas, pero aquí interesa la superación de ese momento crítico lograda con el ingenio para usar con el raciocinio la observación objetiva, junto con la percepción subjetiva, en vez de reprimirla, haciendo uso de recursos literarios.

La composición de los libros

Se escribe de muchas maneras. Cada antropóloga y antropólogo tienen la suya propia, a veces llena de mañas personales. Los manuales dirigidos a estudiantes de ciencias sociales intentan encauzarlos en una rutina que puede garantizarles el dominio del oficio, con el rigor científico necesario para la realización de la etapa final de toda investigación: la redacción de sus resultados. Todos saben que los manuales ayudan de buena fe a iniciar al novato en las artes del gabinete, pero a la larga, cada quien se acomoda a practicarlas como mejor le salen las cosas, tras la experiencia de muchas pruebas.

Los problemas prácticos en la escritura de la antropología son muchos y varían las formas como se resuelven los dilemas que involucran. Uno es la decisión sobre el asunto que se abordará, el cual suele ser diferente al enunciado en el proyecto original de la investigación pues por lo regular ésta se encamina en derroteros inesperados que, con frecuencia, llevan al hallazgo del problema oculto tras el tema inicial.

No por nada, la concepción del título de una obra puede decirse que constituye —en sentido figurado— la mitad del trabajo para escribirla. En broma, pero con mucha verdad, suele decirse que, al descubrirse el título de un libro se obtiene la mitad de éste y ya sólo queda... escribirlo. Tal vez porque al hallarlo se tiene el enunciado que sintetiza la problemática que se desea desarrollar, la tesis que sobre ella se planteará y el enfoque que se adoptará.

Una vez decidida la cuestión que se tratará y el título que la sintetiza, sobre todo cuando se trata de escribir un libro, el antropólogo suele preguntarse si hace o no un guión. La prudencia lo aconseja pues aunque hay quienes escriben sin uno, un libro antropológico se ayuda mucho de éste para conseguir una estructura adecuada. Por lo demás, los guiones se arreglan tanto durante la escritura que son reformados o de plano rehechos varias veces.

Con frecuencia, el guión de redacción es insuficiente para planear una obra, en cuyo caso es necesario diseñarla con la ayuda de alguna gráfica, dibujo o líneas que permitan imaginar el hilo argumental, ordenar las partes constitutivas, el momento en que cada una aparecerá y el modo como lo hará. Lo que se pone en juego es la capacidad del antropólogo para integrar un todo.

Si cuando él se dispone a redactar, tiene la mayoría de las respuestas que se hizo al iniciar su investigación, la pregunta es: ¿Cuál es la manera más eficaz para exponerlas? La literatura muestra múltiples posibilidades para hacerlo de modo conveniente, conforme al contenido de las propias respuestas obtenidas: hacer una historia lineal en sucesión cronológica, ensamblar varios tiempos simultáneos, usar del suspenso antes de revelar el enigma inicial, hacer un relato que vuelva al principio, articular varios hilos argumentales, poner al autor mismo como protagonista o, por el contrario, poner como la voz relatora a un personaje vivo o fallecido del pueblo o región estudiada, empezar por el final, etc. En la elección de la forma que se le dará al libro radica muchas veces la suerte de la redacción; por lo tanto, amerita toda la atención necesaria y el tiempo suficiente para pensarlo con detenimiento.

En ocasiones, hay que escribir de cierta forma sólo “porque sí”, porque sentimos que esa es la adecuada, por más que no sepamos bien a bien por qué. Ya habrá tiempo luego para comprender qué nos llevó a decir las cosas de esa manera, con seguridad guiados por alguna intuición. Sin embargo, sólo hay que hacerlo de manera excepcional pues siempre es mejor tomar decisiones reflexionadas y derivadas de un estudio cuidadoso de las alternativas.

Entre otras de las decisiones está la de si se escribe un ensayo previo, para luego emprender la escritura del libro. Sólo que se corre cierto riesgo. El género del ensayo, aún

el calificado de “científico”, tiene la ventaja de dar cabida a ideas sustentadas o no sobre un tema que el antropólogo no se atrevería a publicar de manera formal; pero como le da la libertad de exponer pensamientos que sería incapaz de poner en un libro, aprovecha para darlos a conocer como testimonio de lo que le sugirieron los datos en su imaginación. De ahí que ese ensayo pueda resultar mejor que el libro posterior, debido al cúmulo de hipótesis, inferencias, orientaciones, impresiones e ideas novedosas que puede albergar, pero que luego son podadas en la futura obra debido a los muchos y heterogéneos escrúpulos del investigador.

De ninguna manera hay que desechar el libro por esa razón. Éste es como una sinfonía que, si está bien lograda, constituye una visión global e integral de su autor sobre una materia. El ensayo es como una canción que sintetiza el meollo de la misma. Sinfonía y canción, libro y ensayo se complementan. Mejor se hace si se practica la escritura de ambos.

En ocasiones, puede suceder que se emprenda una obra ambiciosa y se descubra que, habiéndose propuesto construir —hablando en sentido metafórico— una capilla, se esté en realidad levantando una catedral, lo cual puede sobrepasar los ánimos y capacidades del constructor. En esos casos, debe reconocerse con honestidad que a veces hay que renunciar, cuando tras algunos intentos es imposible culminar el trabajo. Es triste hacerlo, pero el ensayo puede recuperar en algo las ideas del autor. Como aquel pintor que, tras emprender la hechura de un mural, decide dejarlo cuando fracasa luego de empezarlo varias veces y a cambio, pinta un cuadro de caballete donde recoge una síntesis de lo que hubiera querido hacer. Sin embargo, hay que cuidarse de convertir esos cuadros en artimaña para no hacer nunca un mural que exprese a plenitud toda la ambición y creatividad del antropólogo.

Por otra parte, siempre es posible hacer de un fracaso un éxito, en la medida en que, como en el ajedrez, lo primero permite darse cuenta de las oportunidades desaprovechadas y las jugadas que provocaron la derrota. Los errores cometidos permiten identificarlos para evitarlos en la planeación de otro libro; no por nada una buena equivocación ayuda a pensar en mejores maneras de hacer las cosas.

Por alguna razón, poco se platica entre los y las colegas sobre lo que cada uno hace o piensa respecto del fichero y el guión de redacción, pues les puede parecer que sonaría a confesión de la cual avergonzarse. En cambio, suele platicarse con más vivacidad sobre la manera física como cada quien escribe. Los hay que lo hacen con lápiz sobre hojas recicladas, otras con bolígrafo sobre papel “revolución”, otros con pluma fuente en hojas blancas, unas en una máquina de escribir y otros sobre la pantalla de una computadora. Quizá la mayoría escriba sentado, pero hay quienes lo hacen acostados o en alguna extraña posición. Muchos necesitan consumir café, muchas lo toman fumando, otros consumen caramelos y otras se olvidan de comer. Unos escriben frescos al amanecer, otras sólo pueden hacerlo de noche.

Cada quien tiene sus caprichos. Unos prefieren música de fondo, otras dicen que eso altera las emociones afectando el raciocinio, por lo que sostienen que el silencio absoluto es indispensable. Sin embargo, hay quienes pueden escribir en medio del barullo o de plano lo necesitan; y otras escriben en su cuarto de trabajo que desearían sólo y silencioso, pero donde entran y salen personas para tratarle todo tipo de asuntos, a veces banales, como se quejaba sor Juana Inés de la Cruz a quien la atormentaban sus compañeras en el convento:

[...] estar yo leyendo y antojárseles en la celda vecina tocar y cantar: estar yo estudiando, y pelear dos criadas y venirme a constituir juez de su pendencia: estar yo escribiendo y venir

una amiga a visitarme, haciéndome muy mala obra [...] y esto es continuamente, porque como los ratos que destino a mi estudio son los que sobran de lo regular de la comunidad, esos mismos les sobran a las otras para venirme a estorbar [...] [5]

No falta quien redacte en su mente dictando a una secretaria o a una grabadora. Si bien para algunos esto es un recurso para flojos, tiene la ventaja de rescatar lo que se habla sobre un tema pues suele explayarse mejor un investigador cuando lo hace a viva voz, que cuando debe exponerlo por escrito. De hecho, con frecuencia se describe y explica las cosas platicándolas de modo espontáneo con expresivo entusiasmo y claridad; pero tras correr al papel para escribir lo que con tanta lucidez se explicó a un colega, el cerebro se pone en blanco; amén que por escrito es imposible usar gestos, lenguaje corporal y modulaciones vocales, con los cuales algunos se expresan mejor. Sin embargo, el recurso de redactar usando una grabadora sólo es útil para quienes no se paralizan cuando se enfrentan a una grabadora.

Por cierto, hablando de aparatos, la computadora ha resultado a muchos un instrumento formidable para la escritura. Desventajas aparte, hay que reconocer las facilidades que proporciona; baste mencionar sólo la enorme capacidad que tiene para suprimir errores, pulir redacción y agregar o eliminar palabras, frases o párrafos, en comparación con el uso de líquidos y papeles correctores de antes. Ahora es posible corregir el borrador una cantidad incomparable de veces, muchas más que en el pasado. Con todo, dada la tensión nerviosa y el cansancio de los ojos que produce trabajar con una computadora, seguirá siendo algunas veces más delicioso escribir a mano. La silenciosa comunicación con el noble papel a través de un lápiz o una pluma fuente en el escritorio es con mucho más agradable, aun cuando tarde o temprano un manuscrito debe pasarse en limpio. En verdad, la antropología siempre estará en la cabeza del antropólogo, nunca en su máquina procesadora.

Infaltables auxiliarles resultan los diccionarios de cabecera. Nunca se tienen los suficientes pues los antropólogos se enfrentan a todo tipo de temas. Por supuesto, requieren diccionarios del español de España, México y otros países, otros de mexicanismos, nahuatlismos, mayismos, purepechismos, etc.; y del español rural y hasta del “chingolés”. Sin duda, es preciso tener a la mano diccionarios de sinónimos, antónimos, ideas afines, dudas del idioma español, etc. Manuales de ortografía y redacción. Ni que decir de los diccionarios de otras lenguas, tanto americanas como europeas sobre todo, pero hay quienes necesitan de otros continentes. Asimismo se requiere a veces de diccionarios especializados en todo tipo de campos: geografía, botánica, antropología general, lingüística, arqueología, arquitectura, filosofía, cine, milicia, tipografía, etc. Todos ellos a la vez que diccionarios enciclopédicos, enciclopedias y otras obras de referencia (atlas geográficos y manuales diversos). De verdad, nunca se tiene los suficientes. Pero si alguien pretende tenerlos todos, mejor que desista: visite la sala de libros de referencia en la Biblioteca Nacional de México, donde descubrirá metros y metros de estantes preñados de todo tipo de diccionarios y enciclopedias, que sería imposible guardar en su domicilio sin correr el riesgo de un derrumbe de la construcción por el peso acumulado, amén de que a la mayoría le es difícil disponer de tanto espacio. Como sea, una buena colección de diccionarios seleccionados es siempre útil compañía en la soledad del antropólogo escritor.

Sea cual sea la forma como se redacta, cuando se termina el primer borrador —inmensa satisfacción aparte— se corrige una y otra vez. Algunos lo hacen leyendo en voz alta, otras en silencio frente a su pantalla de la computadora, otros prefieren corregir sobre un impreso, otras después de dejar descansar el texto por un buen tiempo. Ésta última es una costumbre muy recomendable pues luego de trabajar tanto en un manuscrito, llega un

momento en que es difícil darse cuenta de errores y equivocaciones a veces elementales (como escribir: “los danzantes subieron arriba” o “los mayordomos entraron adentro del templo”, así como de datos equivocados y contradicciones internas en el contenido. Por añadidura, tras dejar de ver el texto y dedicarse a otros asuntos por unos días o semanas, se regresa a éste con ojos diferentes y suele el antropólogo ser capaz de leerlo como si fuera un lector cualquiera y no el autor.

Ya en este punto es frecuente caer en la cuenta que el título —concebido con tanto trabajo en un principio— es inadecuado para lo que resultó plasmado en el manuscrito. Un ajuste o un cambio total del enunciado es necesario en ese momento, una vez seguros de cuál es el meollo del libro terminado. El propio autor va entendiendo mejor cuáles son las ideas centrales de su escrito conforme lo va elaborando y corrigiendo. Como se dice que alguna vez sostuvo C. Wright Mills con razón: nunca se aprende tanto sobre algo como cuando se escribe sobre ello.

Cuando el contenido está bien logrado, la corrección de un borrador es una fase del trabajo muy placentera, para algunos la mayor de todas pues equivale a pulir una piedra de carbono cristalizado para obtener un diamante. Sin embargo, hay quienes no corrigen nunca, terminan de redactar un texto y lo dan por terminado; algunos porque su habilidad con las palabras y su magnífica claridad intelectual es tal que les permite darse ese lujo, algunas porque mejor prefieren emprender otra investigación (cuyos resultados a su vez redactarán rápido para deshacerse de ella y dedicarse a otra y así en lo sucesivo) y algunos porque esperan que los editores se encarguen de transformar sus garabatos en una obra digna de un Premio Nobel o, al menos, un “Premio inah”. En verdad, el autor es el responsable de su manuscrito y más le vale no contar con que un corrector de estilo logre convertir un mal escrito en uno bueno.

A veces, algunos suelen asumir la escritura como una pesada y fastidiosa obligación. En vez de disfrutarla, la eluden o la terminan lo más pronto posible para cumplir con su obligación laboral, iniciar un nuevo lance, cambiar de aires o desprenderse del compromiso, sin darle suficiente atención a la calidad de su texto. Sobra decir que, cuando eso ocurre, se nota; en cuyo caso, la lectura de tal trabajo puede resultar tan desagradable, como al autor le pareció su escritura.

En fin que, al respecto, hay todo tipo de testimonios y anécdotas que suelen resultar tema de sabrosos comentarios entre los colegas, quienes en esto, por fortuna, evitan hacer dogmas. Más bien, ellos suelen intercambiar todo tipo de experiencias, sugerencias, trucos, recetas y mañas para mejor escribir.

Dados los numerosos casos de colegas que han producido de manera heterodoxa buenos artículos y libros, de poco serviría hacerles críticas metodológicas por su desapego a la rutina académica para obtener datos, clasificarlos, archivarlos, analizarlos y escribirlos. Sobre todo si se descubre que sólo un porcentaje reducido de antropólogos practica su oficio de manera ortodoxa, mientras la mayoría tiene su propia “manera de matar chinchas”.

Pasando al cuerpo de la escritura misma, es notable cómo puede aprenderse de quienes a ella se dedican. Al fin y al cabo, en tanto la antropología la practica, le vienen bien sus consejos y experiencia. Por ejemplo, Kundera en *El arte de la novela* trata sobre lo que en sentido figurado podría llamarse “la arquitectura” de un libro.^[6] Por su parte, Günter Grass nos enseña qué tan importante es la primera frase de un escrito y lo hace con razón, si recordamos a Rulfo quien inicia de este modo su memorable novela *Pedro Páramo*:

—Vine a Comala porque me dijeron que acá vivía mi padre, un tal Pedro Páramo.^[7]

García Márquez, en su *Cien años de soledad*:

Muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el coronel Aureliano Buendía había de recordar aquella tarde remota en que su padre lo llevó a conocer el hielo.[8]

Y el clásico y siempre espléndido ejemplo, Cervantes en *Don Quijote de La Mancha*:

En un lugar de La Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme, no ha mucho tiempo que vivía un hidalgo de los de lanza en astillero, adarga antigua, rocín flaco y galgo corredor.[9]

Por su parte, José Emilio Pacheco señala —tal vez siguiendo a Paul Valéry— que un texto nunca se termina, sólo se abandona y aún eso sólo es temporal, hasta que la muerte lo convierte en definitivo. Él sigue corrigiendo siempre incluyendo sus obras publicadas: corrige sin descanso, una y otra vez matando imperfecciones. En efecto, un libro no se acaba, se deja cuando no se puede seguir más con él o se considera que ya fue suficiente el esfuerzo que se le ha dedicado... por el momento.

Como lo saben todos, de hecho es mentira que el análisis y la redacción sean etapas separadas de una investigación. Al escribir se siguen atando cabos que han quedado sueltos; y aún cuando se hagan por anticipado elaborados análisis de los datos, se lleva a cabo uno adicional pues al redactar se reflexiona sobre lo que se está escribiendo. Todavía al corregir el borrador se afinan ideas, se desechan hipótesis y se piensan otras. La escritura es más que la redacción, es una recreación analítica de los temas de estudio que, después de todo, nunca se terminan de estudiar en realidad.

Todo esto siempre y cuando se haya logrado tomar la pluma para hacerla escribir....

De la escritura científica a la humanística

En literatura, el escritor da rienda suelta a todo lo que su imaginación pueda darle. El antropólogo debe sujetarse a una disciplina que le exige decir sólo lo que puede demostrar, como si existiera un divorcio entre la descripción imparcial del objeto de estudio y las consideraciones intuitivas del pensamiento propio.

Es posible que por esa circunstancia, algunos antropólogos incursionen en el mundo de las letras escribiendo novelas, cuentos y poesías. Sin embargo, en la escritura de obras antropológicas a veces se abstienen de hacer uso de su habilidad con las palabras. Hay quienes deslindan su personalidad de escritores de la de antropólogos usando seudónimos para publicar su obra literaria.

¿Se trata acaso de una eterna lucha entre la objetividad a la que están obligados en la antropología y la subjetividad de su vida intelectual?, ¿Por qué algunos se desdoblán en escritores y antropólogos como si fueran personas diferentes? Tal vez porque encuentran que hay cosas que no pueden decir en antropología y por tanto, acuden a la poesía, el cuento, la novela y el ensayo literario para expresar lo que creen que queda en el tintero: una variedad de vivencias e imaginaciones que parecen impedidas de aparecer en un texto científico. Pero, ¿tiene por fuerza que ser de este modo?, ¿acaso sería posible que un libro antropológico recupere parte sustancial de lo que algunos dejan para la poesía o la novela?

El antropólogo y la antropóloga con habilidades literarias y poéticas tienen abierta la posibilidad de integrar escritura científica y literaria. La creatividad intelectual puede aceptar este reto articulando, por ejemplo, poemas como epígrafes colocados en un libro de manera tal que contribuyan a la comprensión de un tema señalando, por ejemplo, su

meollo filosófico, su trascendencia histórica o su naturaleza humana. Como se sabe, dado que la poesía tiene gran capacidad para captar la esencia subjetiva de las cosas, es un valioso instrumento para hacer descripciones de una manera que sería imposible en términos académicos. O ¿de qué manera si no con la poesía se puede decir mejor que los derrotados de un pueblo, como los de la vida de un individuo, no tienen un destino que alcanzar, ni otro al cual retornar, sino sólo uno donde reemprender una y otra vez su historia?:

No es la muerte,
no llegará la herrumbre a nuestro pecho,
son las palabras como besos
que van llevando el corazón hacia otro puerto
adonde no habrá llegada ni regreso.[\[10\]](#)

El lector puede imaginarse una monografía antropológica armada como una novela. Sin renunciar al rigor científico, los antropólogos con inquietud abierta pueden tener el arrojo suficiente para fundir ciencia y literatura. La antropología mexicana tiene algunos ejemplos conocidos, como es el caso de *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil* de Ricardo Pozas.[\[11\]](#)

Quienes entre los antropólogos carecen del don de la literatura, algunas veces acuden al ensayo —como ha quedado dicho— para sugerir ciertas ideas que no se atreven a sostener porque les es imposible probarlas. Sucede que durante una investigación científica, los antropólogos van conformando una visión de su problema de estudio que puede ser en sí misma interesante, aun cuando sean incapaces de demostrarla porque carecen de fuentes suficientes, datos contundentes o argumentos convincentes.

El miedo a ser considerados merolicos, aventureros o simples tomadores de pelo paraliza muchas veces su escritura. Por eso el temor a poner el corazón en ella y la preferencia del cerebro como musa. Tienen miedo a escribir lo que piensan porque pueden ser conclusiones personales sin respaldo y les acosa la duda: ¿se pueden hacer afirmaciones en antropología?

Hace unos años, una colega pergeñó la feliz idea de llevar a cabo una reunión donde un grupo de antropólogas y antropólogos relatara y analizara una experiencia personal de campo. Quien esto escribe seleccionó una modesta y breve en un pueblo chinampero de la cuenca de México, la cual se prestaba para ese experimento intelectual y lúdico. Cuando el texto de ese relato fue sometido luego a discusión en el Seminario de Historia, Antropología y Filosofía de la Antropología en México, su autor lo acompañó del artículo “científico” publicado que había escrito con la información recolectada en dicho lugar.[\[12\]](#) En esa ocasión sucedió que un colega le comentó:

—Dices más en tu relato que en el artículo científico.

¿Qué contenía aquel relato que había sido callado en el trabajo académico?, ¿Acaso los antropólogos están perdiendo información e ideas pertinentes, al eliminar de manera sistemática —y por alguna razón— aspectos de las vicisitudes durante su trabajo en el campo, el laboratorio, el archivo y la biblioteca?

Al conocer la historia de una investigación de manera similar a como algunos la registran en sus diarios de campo o la platican con informalidad en una cafetería o una cantina, pueden percibirse elementos subjetivos que desaparecieron en el artículo o libro donde recogieron sus resultados. Tales componentes pudieron ser anécdotas, impresiones, emociones, reflexiones, ocurrencias, preguntas y sentimientos íntimos que suelen considerarse irrelevantes al redactar antropología formal. Al escribir se hace caso omiso

de la biografía, la cultura personal y las vivencias propias, las cuales con harta frecuencia suelen ser fuente de inspiración e interpretaciones, porque contienen alguna de las claves para explicar la realidad que estudia el antropólogo.

En una ocasión, el autor de estas líneas leía los diálogos de una pastorela que, en el siglo xix, se interpretaba cada mes de diciembre en cierto pueblo de la sierra michoacana. Tomando en consideración otro tipo de representaciones que allí se efectuaban, se percató de que los purépechas convertían varios lugares del asentamiento en escenarios teatrales durante el transcurso del año. Poco después supo que aparte de los hombres y las mujeres que desempeñaban papeles, se sacaba del templo y las capillas a las imágenes religiosas para que éstas representaran a su vez, personajes estelares o complementarios.

Esto le recordó los “nacimientos” navideños que las familias de la cuenca de México han acostumbrado montar desde el 16 de diciembre de cada año, durante las fiestas decembrinas, sobre una mesa cubierta de heno y musgo convertida en un verdadero escenario teatral en miniatura, donde figuras de barro cocido representan las escenas del nacimiento de Jesús en Belén. Durante su infancia lo pudo ver en casas de familias que conocían bien la tradición; allí pudo darse cuenta de que, para empezar, el nacimiento estaba formado por un escenario que representaba un rancho del campo mexicano, en donde se movían figuras que iban apareciendo como personajes determinados moviéndose poco a poco, conforme avanzaban “las posadas” y con ellas la historia del nacimiento de Jesús. Algunas que eran colocadas desde el principio se iban cambiando de sitio; por ejemplo, aquellas que representaban a los pastores con calzón de manta se iban agrupando, primero, en torno a la figura del Diablo y luego, alrededor de la del niño Jesús, cuando éste era arrullado y acostado el día 24 en la noche, poco después de que las figuras de María y José “llegaban” sobre un platón a pedir posada, y eran colocadas junto a un pesebre contando con la actuación de los miembros de la familia y sus allegados que daban voz a la pareja y al posadero mediante cánticos especiales. Con posteridad, las figuras de los reyes magos llegaban el 6 de enero, luego de irse acercando día a día como si hubieran hecho un largo viaje. Todavía después, al niño Jesús se le “levantaba” el 2 de febrero, día de La Candelaria. Total que eran unos “nacimientos” donde los personajes de barro y de carne y hueso aparecían y se movían constantemente representando en varios actos un relato del Nuevo Evangelio, usando varios puntos del pequeño escenario y espacios interiores y exteriores de la vivienda familiar donde todo tenía lugar.

Fue fácil asociar esos recuerdos con la etnografía de la sierra de Michoacán. Ello permitió al autor darse cuenta que el casco urbano del pueblo serrano que estudiaba, fungía como escenario para representar en varios episodios una historia bíblica, la cual era reconstruida durante todo el año como parte de la del pueblo purépecha. Los habitantes del poblado, las imágenes religiosas y algunos animales domésticos representaban los papeles necesarios para relatar dicha historia. Incluso quienes parecía que sólo observaban, tenían un papel: justo el personaje de “pueblo”.

El poblado era como un “nacimiento” de tamaño natural que se convertía en Belén, hasta el punto de simular la estrella que marcaba el lugar donde “nacía” Jesús el 24 de diciembre de cada año, colocando una lumbrera sobre la punta de un largo palo en casa del carguero que tenía su imagen. En otra época del año, otros sitios del poblado eran convertidos en los lugares donde tenía lugar la pasión de Cristo y otras conmemoraciones. Eso permitía, al contar una y otra vez los capítulos de una historia sagrada, hacerla vivir a todos como propia, como si estuviera ocurriendo de nuevo en su propio poblado renovando mensajes morales, transmitiendo valores comunes y recordando obligaciones colectivas e individuales.



Representación de La Pasión de Jesús en la sierra de Michoacán (Charapan 1973)

Si el autor hubiera ignorado su propia cultura, pudo haberle pasado desapercibido este sentido de aquellas representaciones teatrales y la asociación integral de ellas. En cambio, al considerar su impresión subjetiva y el conocimiento y experiencia personales pudo usarlos como inferencia etnográfica y, a la vez, como recurso literario, al escribir sobre dicho poblado.

Parece que es innecesario renunciar a la apreciación subjetiva de la realidad, incluidas las emociones que ella nos produce. Aunque bien está que un principiante se ejercite primero en la observación y análisis objetivos despojados de especulaciones sin fundamento y sensaciones psicológicas sin razonamiento, para que, una vez adquirida la disciplina antropológica, pueda usarla con creatividad. De la misma manera que algunos pintores vanguardistas que se iniciaron aprendiendo en una academia, luego dieron rienda suelta a su propia creatividad. Como puede constatarse en el Museo Anahuacalli donde se conservan los dibujos escolares de Diego Rivera, los cuales muestran su juvenil dominio del dibujo clásico, el cual algunos creen que era incapaz de hacer al ver los murales que pintó luego de aprender un oficio, que supo liberar a su propio impulso.

El libro: una obra total

Cada quien escribe antropología como Dios le da a entender y nadie puede sostener que la suya sea la manera más eficaz de hacerlo, pero sí una de las varias y productivas que pueden practicarse. Entre ellas está la que articula razón científica y visión humanística, esto es, objetividad y subjetividad, porque recupera las dos formas de conocimiento del antropólogo: su fría observación y sus impresiones personales.

De todo lo dicho debe evitarse concluir que aquí se propone convertir la obra antropológica en una narración fantástica. De ningún modo se sugiere despojarse del escepticismo y hacer que los prejuicios, las impresiones, los delirios y las ideas religiosas, esotéricas y mágicas de la antropóloga o el antropólogo pasen a formar parte de sus escritos sin discriminación alguna debilitando la comprensión científica sobre el hombre, su sociedad y su cultura. Hacer eso sería charlatanería. Lo que en este artículo se dice es que, con el debido rigor y seriedad, pueden incorporarse las diferentes formas de adquirir información reconociendo que la subjetividad suele contener elementos útiles de comprensión de la realidad que, sometidos a su debida crítica, pueden considerarse en un estudio cuyos resultados puedan vertirse en un relato científico cargado con las intensas emociones que al antropólogo le producen sus exploraciones. De manera tal que el autor logre transmitir al lector la capacidad de asombro y la conciencia de las implicaciones del

fenómeno humano, haciendo uso de recursos literarios cuando ello ayude a lograr este objetivo.

Siempre y cuando el uso de una anécdota, por ejemplo, evada la superficialidad y busque hacer pensar al lector. Esto es, el recurso literario en manos del antropólogo, como en la del escritor, es un instrumento para reflexionar sobre asuntos de fondo. En el entendido que ninguna percepción tiene valor científico sin sus respectivos fundamentos y su debida verificación.

El antropólogo procura ser riguroso en sus descripciones y análisis para evitar el fraude intelectual y garantizar que sus artículos y libros sean una ayuda para comprender mejor el pasado y el presente de la humanidad en general y del pueblo al cual pertenece en particular. Ello hace la diferencia entre la fantasía literaria —necesaria para alimentar la imaginación— y la reflexión antropológica —necesaria para la comprensión científica—. Pero asimismo puede buscarse la manera de aprovechar las maneras subjetivas de conocimiento que intervienen en el trabajo de los antropólogos. De ambas fuentes puede nutrirse su escritura.

Por eso, el esfuerzo de convertir la experiencia de investigación en antropología escrita puede ser una delicia para el antropólogo, si funde ambas vertientes en un sólo escrito evitando el innecesario desdoblamiento de sus facetas científica y humanística y procurando combinar las formas de conocimiento y las de percepción. Con ese proceder, él puede cumplir su misión social de poner por escrito el análisis de sus datos y el testimonio de lo que aprende observando y sintiendo, pensando y comprendiendo.

Un libro antropológico es una obra total, en la medida que involucra la cosmovisión personal de su autor. Un libro comprende todo, abarca un mundo por completo, por pequeño que sea aquel al cual esté dedicado (así sea el cuerpo de un sólo individuo, la manera de hablar de unas cuantas personas, los restos de una pequeña vivienda mesoamericana, la etnografía de una única familia o la vida de un solo informante). Tal como ocurrió con la obra *Los hijos de Sánchez* de Oscar Lewis. Por esto es importante su concepción global: desde su carátula hasta su colofón y la cuarta de forros; su estructura por sí misma ya debe decir algo; lo mismo el eslabonamiento de capítulos, el hilo argumental y en fin, la visión de los problemas a los cuales está dedicado expresada en la forma como están organizadas y presentadas en conjunto todas y cada una de sus páginas.

Por añadidura, el libro antropológico constituye un esfuerzo testimonial pues consigna la entrega del autor a un fragmento de la humanidad (intentando comprenderlo en una región del mundo); el entusiasmo puesto en la tarea; y los momentos durante la investigación que lo conmovieron y la manera como ésta lo transformó a él, a su manera de pensar y a sus emociones. El libro del antropólogo es fruto de la pasión por su trabajo, testimonio de la misma.

El éxito o fracaso de esta empresa está en la propia mesa del antropólogo, quien siempre sabe cuándo ha logrado lo que se propuso conforme a sus propias expectativas. Cuando un libro antropológico está bien logrado, enseña a entender al lector con la mirada de un antropólogo que pudo aprender algo.

Una vez publicado, lo que ocurra después con la obra es lo de menos pues ni la buena crítica ni la fama pueden ser las metas de su autor. Escribir antropología con ese propósito es inútil cuando puede hacerse con fines nobles. El solo hecho de obtener una visión global de una aldea de pescadores mayas en la antigüedad mesoamericana, una hacienda agroganadera decimonónica y su región de influencia, todo el estado de Chihuahua o un minúsculo rancho mazahua en el siglo xxi, es un logro tan grande que, por sí mismo, llena

el corazón de una estudiosa o un estudioso que haya dedicado su vida a la antropología con una vocación científica y un compromiso social.

En estas circunstancias, la mesa del antropólogo puede ser, más que la sepultura de sus ambiciones, la forja donde todo confluye para revivir el pasado y el presente: el escenario de su combate para comprender el sentido que las cosas tienen para las mujeres y los hombres, sus sociedades y sus culturas. Es verdad que esa mesa es, por muchas causas, de tormento, pero es el lugar de sus realizaciones, la trinchera donde tiene lugar ese delicioso suplicio de escribir antropología.

Referencias bibliográficas

- Cervantes Saavedra, Miguel de: *Obras completas*, t. ii, recop., est. prel., preámbulos y nts. Ángel Valbuena Prat, México, Aguilar, 1991, 1184 pp. (Col. Grandes Clásicos).
- Cruz, Juana Inés de la: 1980. "Respuesta de la poetisa a la muy ilustre sor Filotea de la Cruz", *Obras escogidas*, present. Margarita López Portillo, México, Asociación Nacional de Libreros, pp. 104-5.
- García Alcaraz, Agustín: 1973. *Tinujei. Los triquis de Copala*, México, Secretaría de Recursos Hidráulicos, Comisión del Río Balsas, 116 pp., cds., mps., fts.
- García Márquez, Gabriel: 1971. *Cien años de Soledad*, 27^a ed., Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 352 pp. (Col. Grandes novelas).
- Kundera, Milan: 1989. *El arte de la novela*, trad. Fernando de Valenzuela y María Victoria Villaverde, present. en solapa Aurelio Asiain, 1^a reimp., México, Editorial Vuelta, 154 pp. (La reflexión) [1^a ed. en francés: 1986].
- Rulfo, Juan: 1971. *Pedro Páramo*, 11^a reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 130 pp. (Colección popular, 58).
- Vicens, Josefina: 1987. *El libro vacío. Los años falsos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Difusión Cultural, Dirección de Literatura-Instituto de Cultura del Estado de Tabasco, p. 13 (Textos de humanidades).

El autor es investigador de la Dirección de Etnohistoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)[1]

Versión con somera revisión de un artículo publicado en el libro *Alarifes, amanuenses y evangelistas. Tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México*, coord.. Mechthild Rutsch y Mette Marie Wachter, pról. José Luis Vera, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad Iberoamericana, 2004, pp. 93-113 fts. (Col. Científica/Serie Antropología, 467).

[1] El autor agradece las sugerencias de los colegas Rosa Brambila y Rafael Guevara Fefer y la revisión de Catalina Rodríguez Lazcano y el anónimo dictaminador editorial.

[2] Vicens 1987: 13.

[3] Tal fue el caso del libro escrito por García Alcaraz (1973).

[4] Véase n. 2.

[5] Cruz 1980: 104-5.

- [6] Kundera 1989: *passim*.
- [7] Rulfo 1971: 7.
- [8] García Márquez 1971: 9.
- [9] Cervantes Saavedra 1991, ii: 309.
- [10] Frag. de “Ningún puerto” de Carmen Morales Valderrama, en *Ningún puerto. Poemas de primavera y desembarcos*, Mérida-México, ed. de autor, 1997, p. 32.
- [11] Con grabs. de Alberto Beltrán, México, Fondo de Cultura Económica, 118 pp. ils., 1984 (Lecturas mexicanas, 43). [Primera ed.: 1952.]
- [12] C. García Mora: “Iztapalapa, tradicionalismo y modernización”. *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Mérida, año 2, marzo-abril de 1975, núm. 11, pp. 11-27.

Etnografía: alcances, técnicas y éticas

Eduardo Restrepo



entvión

releer el diario de campo y revisar los documentos electrónicos y en físico con los que se cuenta ya que existen algunos datos que sólo en este momento pueden ser considerados como relevantes o incorporados en los resultados. En este momento, entonces, se pueden escribir las conclusiones y la introducción, para dar por finalizada la fase de escritura.¹⁴

El texto etnográfico

Lo que se ha expuesto hasta aquí con respecto a la escritura es aplicable no solo a los textos etnográficos, sino que, con los ajustes pertinentes, pueden ser relevantes en textos derivados de procesos investigativos (como, por ejemplo, la investigación de archivo). En estos últimos párrafos vamos a realizar algunas precisiones sobre las características y especificidades del texto etnográfico, así como algunos de los principales estilos en la escritura etnográfica. Si, como ya lo planteamos, la etnografía supone apelar a la descripción de la vida social sin desconocer los significados ligados a ésta, entonces un texto etnográfico es en gran parte descriptivo. La estrategia de la escritura etnográfica se articula entonces en cómo, a partir de las innumerables observaciones y conversaciones sostenidas en terreno, producir descripciones significativas de los aspectos de la vida social examinados. Más todavía, cómo desde estas descripciones se puede no solo comprender la particular relación entre prácticas y significado para unas personas en concreto, sino también cómo desde allí se iluminan problemáticas de mayor alcance empírico y teórico. No sobra señalar que estas descripciones, destiladas de innumerables observaciones o conversaciones sucedidas durante el trabajo de campo, son ensamblajes textuales producidos por el etnógrafo. La edad de la inocencia en la representación etnográfica ya no es una opción.¹⁵

Un texto etnográfico es rico en detalles sobre la vida social de personas concretas. Esto no quiere decir que no se encuentren teorizaciones que vayan mucho más allá, pero se lo hace teniendo como anclaje las descripciones e interpretaciones concretas. Los textos etnográficos son

14 Esto no significa que, una vez con la redacción terminada, no haya que volver a revisar y redactar pasajes del texto. Las observaciones y comentarios de colegas e interlocutores, cuando no de pares evaluadores en el proceso de publicación, hacen que volvamos varias veces a adecuar o completar la redacción.

15 Durante los años ochenta se sucedieron innumerables debates sobre las políticas de la representación etnográficas y las estrategias retóricas en las prácticas escriturales de los etnógrafos. No es este el lugar para adentrarse en estas discusiones, pero para los interesados puede consultarse Geertz (1989), Clifford (1991) y Stocking (1993). Para una interesante versión francesa de esta discusión, ver Ghasarian (2008).

empíricamente fundados y de allí derivan sus conclusiones y los alcances de sus generalizaciones. Los textos etnográficos hablan del mundo, de prácticas y significados existentes. No se quedan simplemente en elucubraciones mentales ensimismadas en “geniales” pensadores o en embrujadores ejercicios exegéticos de autoridades filosóficas o literarias.

En un texto etnográfico no se ahorran detalles acerca de observaciones realizadas durante el trabajo de campo, aunque son más que una simple sumatoria de anécdotas. Un texto etnográfico suele detenerse en la filigrana de una práctica o actividad, recrear con sutilezas los escenarios e interacciones suscitadas en una situación específica. Esto con la clara pretensión de ilustrar un argumento, de fundamentar una interpretación. No es descripción por descripción, sino descripción para la comprensión.

Una etnografía de las corporalidades en las culturas juveniles en una ciudad determinada, puede detenerse durante páginas en una descripción sutil de la filigrana de las prácticas del vestir, en las gestualidades e intervenciones en los cuerpos. Todo esto con la intención de descifrar los marcadores y diacríticos que constituyen la visibilidad y legibilidad para los mismos jóvenes. Se podría decir que en un texto etnográfico como éste se dibujarían con palabras las corporalidades, los espacios y relaciones que los constituyen y definen, en aras de ofrecer comprensiones situadas, de traducirle al lector la densa filigrana de significados que se encuentran en juego.

Los detalles de los cuales se alimentan los textos etnográficos no son solo de observaciones adelantadas por el etnógrafo en terreno. Gran importancia tiene traer en la textura etnográfica la voz de los actores. Ya sea como fragmentos transcritos de entrevistas o como expresiones o categorías locales, los textos etnográficos suelen incorporar una textualidad en la que se inscriben las voces de los actores, sus particulares formas de enunciar y significar el mundo. No es extraño, entonces, que un texto etnográfico traiga una larga transcripción de uno de los entrevistados o reproduzca diálogos en los cuales se pueda apreciar ciertas inflexiones en las interpretaciones o concepciones locales sobre la temática estudiada.

En las diversas descripciones y polifonía de voces que tienden a producir la textualidad de la escritura etnográfica, no se puede perder de vista que probablemente el grueso de los lectores desconozcan los lugares y la vida social a la que se refieren estas descripciones y voces. Por tanto, el texto etnográfico debe ser pensado como una traducción entre mundos y horizontes de sentido que no se entienden sin las indicaciones requeridas. De esta manera, se puede afirmar que el

etnógrafo funge como un meticuloso traductor de mundos y horizontes de sentido. El sentido local de una palabra, por ejemplo, no se debe dar por supuesta, ni cómo se realiza una actividad o quiénes participan en ella. Hay que partir del supuesto de que el lector puede pertenecer a un país distinto y a otro momento histórico, o nunca haber sido testigo de las actividades que se describen o desconocer los códigos de sentido que permiten el desciframiento de las expresiones locales que nos pueden parecer consabidas.

Así, en el ensamblaje del texto etnográfico no hay que tenerle miedo a lo que, desde cierta perspectiva, puede parecer trivial. Después de un trabajo de campo de meses o años sobre las prácticas de neochamanismo en ciudades como Bogotá, Pasto y Cali, nos puede parecer trivial la descripción detallada de las diferentes actividades involucradas en las tomas de yagé. Después de decenas de tomas, lo que se hace y se dice en ellas tiende a aparecer reiterativo. De ahí que si empezamos a describir lo que sucede en las tomas, es probable que sintamos que estamos escribiendo cuestiones triviales que todo el mundo sabe y que no tienen mayor interés. No obstante, es precisamente eso cotidiano que tiende a presentarse como banal para quienes concurren ordinariamente a estas tomas, lo que le ayuda a comprender lo que sucede y sus sentidos no solo a los extraños que no han asistido a ellas sino a los mismos participantes.

Un aspecto crucial en la escritura del texto etnográfico consiste en decidir su estilo de redacción. Hasta hace un par de décadas, con el objetivismo como ideología dominante, en la redacción de los textos académicos se debía expurgar cualquier indicio del sujeto. Se compelió a que los textos fueran redactados en tercera persona, nunca en primera persona. La distancia y la invisibilidad del sujeto hacían parte de la etiqueta del “buen decir”, eran condición de posibilidad para ser siquiera escuchado. Pero más allá de estas estrategias de borradura gramaticales, había que deshacerse de toda presencia del sujeto escribiendo como si se lo viera todo, como si se lo supiera todo, pero sin ser visible al igual que la mirada de dios (Haraway 1995). Los presupuestos epistémicos del objetivismo han sido absolutamente cuestionados, así como se han puesto en evidencia las implicaciones y compromisos políticos de este imaginario de verdad. Hoy, apelar a escribir en tercera persona es un estilo que algunos etnógrafos pueden encontrar adecuado para ellos, pero no es un requisito de escritura.

Cada vez con mayor frecuencia las etnografías son escritas apelando a estilos creativos. Digresiones sobre las emociones del etnógrafo o descripciones enfatizando su particular sensibilidad no son ahora

extrañas. Más comunes, sin embargo, son las redacciones donde se aprecia el lugar del etnógrafo y en las cuáles se evidencia lo necesariamente parciales que son sus interpretaciones y descripciones. Se ha claudicado la pretensión de ubicuidad y verdad absoluta del objetivismo.

Dentro de los nuevos estilos de etnografías, podemos hoy encontrar el que apela a recreaciones de diálogos entre personajes que ponen en evidencia tensiones y disensos con respecto a situaciones e historias concretas. Otras etnografías introducen reflexiones cruciales sobre el lugar e implicaciones del etnógrafo en el trabajo de campo y su efecto no solo en la información obtenida sino también en lo que es contado de aquello que no puede serlo. No obstante, cualquiera sea el estilo seleccionado, debe tenerse presente que ninguna descripción etnográfica es inocente sino que implica una serie de supuestos tanto teóricos como del sentido común.

Pensando en algunos ejemplos relevantes de distintas formas de escritura etnográfica, me atrevería a hacer unas sugerencias de libros que para mí han sido particularmente inspiradores. Estos libros no deben tomarse como un canon a seguir, sino como expresiones de la multiplicidad de estilos escriturales en etnografía. Para una etnografía más clásica, el libro de Evans Prichart sobre los Nuer o el de Malinowski *Argonautas del Pacífico occidental*, son dos referentes magistrales desde la antropología de sociedades no occidentales. Desde la sociología o los estudios culturales, también en el plano de etnografías clásicas, el libro *En busca de respeto* de Philippe Bourgois y el de *Aprendiendo a trabajar* de Paul Willis son ampliamente inspiradores de lo que puede lograrse en contextos urbanos. Desde la antropología también existen múltiples etnografías de las urbes, entre las cuales se puede destacar *Ciudad de muros* de Teresa Caldeira. Entre los ejemplos de cómo se teje densamente la etnografía con la teorización, pueden citarse el libro de Marisol de la Cadena *Indigenas mestizos*, el de Anne Marie Losonczy *La trama interétnica*, el de Pablo Jaramillo *Etnicidad y victimización* o el de Peter Wilson *Las travesuras del cangrejo*. Entre las etnografías menos ortodoxas, que incluye una dimensión histórica, sugeriría el genial libro de Michael Taussig *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*, o el de Sindney Mintz *Taso trabajador de la caña* a partir de la historia de vida.

Estilos escriturales y las disputas políticas

Además de los lectores-destinatarios (del para quién), la escritura etnográfica es marcada por su *para qué*. Las razones por las cuales se escribe varían significativamente: escribir una tesis para graduarse no es lo mismo que escribir una tesis para intervenir en una discusión política; escribir un artículo pensando que se está contribuyendo a la acumulación del conocimiento para la humanidad o para acumular puntos en el currículum personal, no es lo mismo que escribir ese artículo teniendo en mente una disputa concreta. Este para qué que marca las prácticas escriturales específicas son la punta del iceberg de la dimensión política de la escritura. En tanto siempre hay un para qué de la escritura, ésta no deja de suponer unos compromisos y apuestas. De ahí que la escritura nunca está al margen de la política, ni siquiera en esas modalidades más objetivistas y supuestamente neutrales derivadas de nociones positivistas de la labor científica.

Además de este para quienes y del para qué, la escritura implica un lugar desde donde se produce. Este lugar supone tanto el quién escribe (el locus de enunciación) como el entramado institucional en el que escribe (inscripción institucional). Este lugar es fundamental en la definición del para quiénes y del para qué de la escritura. En conjunto, estos tres aspectos hacen que la escritura sea siempre situada. Esta necesaria situacionalidad hace que para comprender un escrito etnográfico no solo haya que tomar en consideración qué dice (su contenido), sino desde dónde ha sido producido, para quiénes y para qué.

Se le otorga gran importancia social y política a un estilo transparente y claro dirigido al público en general, sobre todo si se le agrega una dimensión crítica sobre ciertas certezas o de denuncia de cuestiones que han sido veladas. Estoy en total acuerdo con lo valioso de este estilo de escritura, una que pueda circular en periódicos, en revistas no académicas y en libros que no se limiten a los colegas. Veo su relevancia social y política, aunque de esto no supongo que esta sea la única manera en que debemos escribir los etnógrafos ni que, necesariamente, sea políticamente más relevante que esos estilos escriturales que tienen como destinatarios principales a los colegas o a otra serie de expertos.

Aunque este estilo escritural abierto al público general es un horizonte hacia el cual deberíamos dirigir mucho más nuestros esfuerzos, es un hecho que la academia se ha consolidado como un discurso y práctica de expertos con todos los efectos de verdad que esto supone. Así, en las disputas políticas que nos convocan no se puede desconocer el lugar del discurso experto y sus articulaciones con tecnologías de gobierno específicas. Si la intencionalidad es la transformación social,

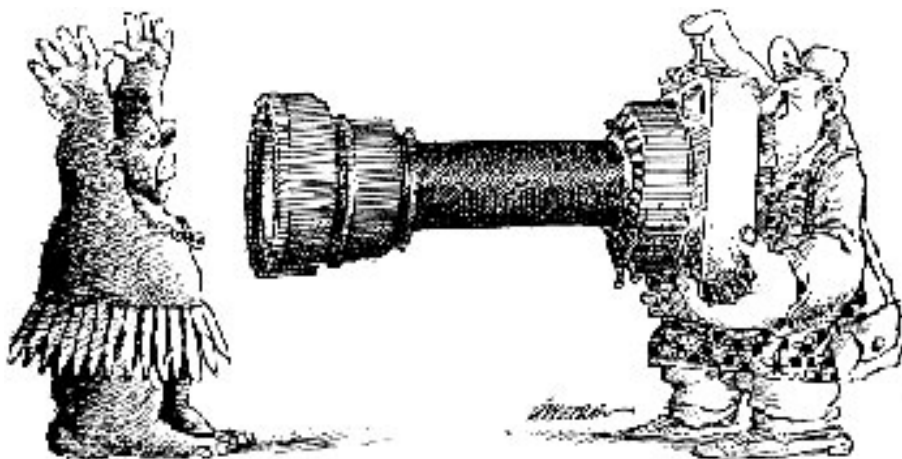
uno no puede “darse el lujo” de abandonarla a la derecha y a las posiciones conservadoras el terreno de los conocimientos expertos, donde se sedimentan imaginarios. La academia, por tanto, es un terreno donde se dan disputas políticas por establecer las formas adecuadas de concebir el mundo social. Lo que está en juego es la lucha por el poder simbólico, en palabras de Bourdieu ([1982] 2008).

El estilo academicista de la escritura no es un indicio de que haya un desentendimiento de lo político, sino que puede ser precisamente un indicador de intervenciones políticas en el terreno del establecimiento académico. La disrupción de ciertas autoridades y posiciones se hace particularmente posible cuando se les socava desde sus criterios de autoridad. Los efectos desestabilizantes más poderosos son aquellos resultantes de la implosión de los soportes de autoridad desde adentro y en sus términos.

Obviamente, no quiero argumentar que el estilo críptico academicista, orientado a los colegas, tenga siempre estas pretensiones de orden político. Muchas veces es simple expresión de la incapacidad del autor o de su frivolidad narcisista. Tampoco quiero argumentar que las luchas en el terreno del establecimiento académico son más importantes que las que se pueden dar por fuera de éste y en otros escenarios. Simplemente quiero llamar la atención que no es tan fácil descartar un texto por el estilo de su escritura ni, mucho menos, derivar de allí su posición y efectos políticos.

4. Consideraciones éticas

Hay imágenes que, por el impacto que producen en quien las observa, logran transmitir con fuerza un planteamiento. Hace algunos años me crucé con dos dibujos que nos pueden ayudar a introducir nuestra pregunta por la ética en el proceso de investigación etnográfica. En el primero, se ve a un personaje que puede ser un turista o un investigador con una desproporcionada cámara fotográfica tomándole una fotografía a una persona, que por su vestimenta, parece ser un “indígena” o “nativo”, y quien ante la enorme cámara y claramente asustado ha levantado las manos como si se tratase de un asalto.



En este dibujo se ilustra la situación de una abierta actitud de intromisión de un investigador foráneo y aparentemente recién llegado que, en su pretensión de registrar fotográficamente lo que le interesa, se encuentra intimidando a un poblador local que es fotografiado al parecer sin haberle solicitado su consentimiento. El dibujo refiere a una relación vertical, pues mientras quien toma la foto parece estar en control de la situación, quien es fotografiado es tomado por sorpresa y no parece estar muy cómodo ni en control de la situación. El dibujo presenta la cámara fotográfica de un tamaño desproporcionado, lo cual se puede interpretar como una metáfora de lo intimidante de la situación para quien es fotografiado no solo por lo extraño que puede ser aquel aparato, sino también por la agresión que siente al ser convertido en un objeto para la mirada del investigador.

Ahora, si tomamos esta imagen como una alegoría de la investigación etnográfica, no quisiera que se la entendiera en una visión convencional de que la etnografía es algo que solo opera en una relación con otros distantes de Occidente (que usualmente eran adjetivados de “sociedades primitivas”). En la investigación etnográfica hace mucho tiempo que este lugar del “nativo” puede ser ocupado por nosotros mismos, por lo más familiar y cercano. El gesto etnográfico consistiría, precisamente, en una toma de distancia epistémica, en una desnaturalización y descentramiento (Grimson, Merenson y Noel 2011).

Con esta aclaración en mente, la imagen nos remite a la figura del *etnógrafo-asaltante* y a la del proceso de la investigación etnográfico de *estilo extractivista*. El *etnógrafo-asaltante* es aquel que llega de improviso a un “lugar”, “cae como si fuese un paracaidista”, y aborda a las personas, no pocas veces de forma agresiva e intempestiva, para “sacar” los datos o información que necesita para su estudio. No le importa si las personas están dispuestas o no a “darle” los datos o información que busca, no se preocupa realmente si ellas cuentan con el tiempo para prestarle atención a sus demandas.

A menudo no parece interesarle nada distinto de su investigación y las personas con las que se relaciona, fugazmente, las reduce a “fuentes de información”. Simplemente anda en una actitud de búsqueda, a veces apurada y atropellada, de “sus” datos. Por lo general, se mueve con una serie de aparatos como cámaras fotográficas o de video, grabadoras, computadoras portátiles, formularios y encuestas, los cuales pueden ser extraños e intimidantes dadas las particulares situaciones que viven las personas y lo que ellas pueden imaginar con respecto a los propósitos del extraño. Tan súbitamente como apareció, este *etnógrafo* desaparece

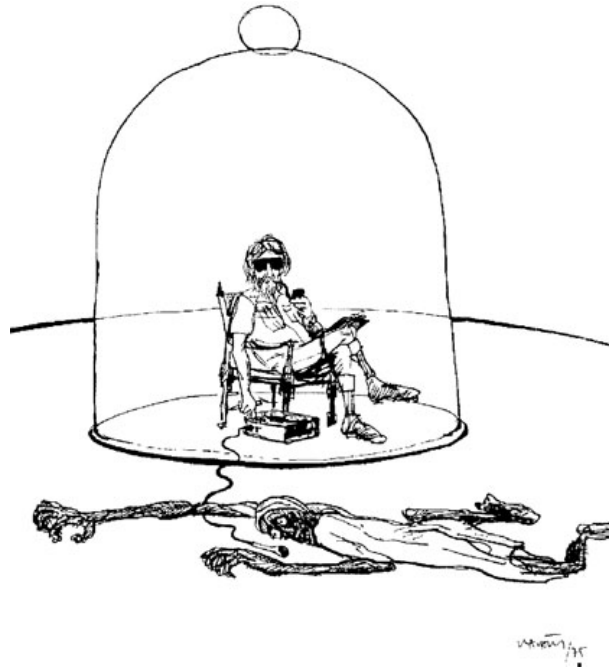
sin que las personas del lugar vuelvan a tener noticia de él ni, mucho menos, de cómo utilizó los datos e información que se llevó consigo.

Hablo de etnógrafo-asaltante porque en términos generales se comporta como un asaltante que se apropia, mediante la coerción o ciertos artilugios, de las pertenencias de otros. En este caso, no suelen ser pertenencias materiales de las que se despoja a las personas, sino conocimientos de los que el etnógrafo-asaltante busca apropiarse. Asociada a esta figura, la investigación etnográfica de *estilo extractivista* tiene como propósito *sacarle* a las personas, a como dé lugar y lo más rápido posible, la información requerida por este etnógrafo, la cual son reducidas a fuentes de extracción de datos. Es la extracción de datos lo que predomina en este modelo de investigación etnográfica.

El segundo dibujo apareció en una revista de estudiantes de antropología de la Universidad Nacional de Colombia hace ya algunos años.¹⁶ En este dibujo se muestra a un investigador cómodamente sentado en una silla, con sus gafas de sol y fumando su pipa, con una grabadora y libreta de notas dentro de una urna de cristal. Fuera de esta urna se encuentra una persona de contextura esquelética, que tirada en el suelo parece estar agonizando de hambre, y frente a la cual se encuentra el micrófono del investigador quien la observa con cierta curiosidad y graba lo que ella dice.

La indiferencia del investigador que observa, apaciblemente resguardado por la urna de cristal, la dramática situación del investigado mientras registra en su grabadora y libreta representa de manera contundente la extendida confusión en el mundo académico que los tan alegados principios de la objetividad y neutralidad implican una ausencia de compromiso con la suerte de las personas entre quienes se adelanta la investigación.

16 El artículo en el que aparece el dibujo fue titulado: “La investigación social: ¿para quién?, ¿para qué?, ¿cómo?” (Revista *Kabuya*, número 9. Abril 15 de 1999).



Al igual que se representa la indiferencia del investigador, en este dibujo se puede inferir una crítica a la irrelevancia del conocimiento producido por este investigador para enfrentar la urgente problemática de quien agoniza. Como se deduce del texto del artículo en el cual este dibujo aparece, las “temáticas” que le interesan al académico de la urna de cristal son a menudo bastante alejadas y descontextuadas de la situación que experimentan las gentes que son investigadas. No en pocas ocasiones, el investigador aquí representado busca responderse unos interrogantes derivados de sus teorías sin mucha conexión con las demandas sociales y políticas del lugar donde hace sus investigaciones y su propósito, a menudo, no se encuentra más allá que el de escribir un artículo para ser publicado en una revista (usualmente en inglés) que leerán un puñado de colegas o el de entregar una tesis como requisito de grado, es decir, en ambos casos lo que se busca es beneficiarse en su carrera profesional. Así, el conocimiento producido tiene como función “adornar” las hojas de vida de los investigadores, posicionarlos en sus carreras, antes que ser relevantes ante las urgentes problemáticas sociales y políticas. De ahí que se pueda afirmar que es una especie de conocimiento-florero el que se está produciendo bajo este marco. Este segundo dibujo, entonces, opera como alegoría de la figura del *etnógrafo-indiferente* y al conocimiento etnográfico derivado como social y políticamente irrelevante (al *conocimiento-florero*).

Estas figuras del etnógrafo-indiferente (con su conocimiento-florero) y la del etnógrafo-asaltante (con su estilo extractivista) nos van a permitir discutir diferentes aspectos relacionados con la ética en la investigación etnográfica a partir de las diferentes fases del proceso de investigación. Para los propósitos de este capítulo, por ética de la investigación etnográfica me refiero a la reflexión y posicionamiento sobre el conjunto de principios que *deben* orientar las prácticas asociadas con sus diferentes fases. De ahí que no podemos limitar la ética de la investigación a una fase concreta como el trabajo de campo donde se produce el grueso de los “datos” y donde a menudo se concentran las interacciones con las poblaciones o individuos que estudiamos. La dimensión ética de la investigación etnográfica comprende también los momentos del diseño de la investigación y el del análisis y presentación de los resultados. De ahí que la ética consiste en una dimensión transversal al proceso de investigación etnográfico en su conjunto.

Diseño de la investigación

Toda investigación etnográfica supone como primera fase su diseño, el cual suele consistir en la elaboración de un proyecto que plasma la formulación de manera consistente y sistemática de un problema de investigación. Hay muchos modelos para elaborar un proyecto, pero a pesar de su diferencia todos buscan que se dé una adecuada sustentación teórica del problema de investigación sin desconocer lo que se ha adelantado al respecto así como una suficiente presentación del procedimiento metodológico y de las técnicas de investigación que se requieren para dar cuenta de este problema.

En esta fase de la investigación etnográfica hay una serie de asuntos éticos que ameritan que los presentemos en este texto. Tal vez el asunto más urgente es que el proyecto tiene que tener en consideración que la temática a estudiar o la forma como se va a realizar no ponga en riesgo o afecte negativamente a las personas con las cuales se espera adelantar la investigación. Por interesante que nos pueda parecer, por relevante que sea académica o teóricamente una temática, por mucho que el etnógrafo lo desee, desde una perspectiva ética no es adecuado formular una investigación que signifique poner en riesgo a la gente que participaría del estudio.

Esto es apenas obvio en situaciones de conflicto armado como las que se viven en Colombia, donde una pregunta de investigación impertinente o unas conversaciones sacadas de contexto pueden llevar a que algún actor armado tome fuertes represalias frente a una persona o población. No obstante, esta consideración ética no se limita a este

escenario de la guerra sino a cualquier riesgo o efecto negativo que pueda traer adelantar la investigación etnográfica. Por tanto, cuando se está diseñando una etnografía no sólo se debe pensar qué tan pertinente es en términos académicos sino también qué tan viable es en términos éticos.

Tanto para el etnógrafo-asaltante como para el etnógrafo-indiferente estas precauciones éticas parecen superfluas ya que lo que les importa es “obtener” la información que requieren sin mostrar mayor sensibilidad a los riesgos o a las implicaciones que su estudio tenga sobre las personas. La agresión del etnógrafo-asaltante y la desconexión del etnógrafo-indiferente son actitudes que no se encuentran en sintonía con las preocupaciones que un etnógrafo responsable debe tener por las implicaciones negativas para las personas asociadas al estudio.

La otra cara de esta consideración ética, no es simplemente evitar poner en riesgo o afectar negativamente a las personas con las cuales se adelanta la investigación, sino tener como referente el planteamiento de un estudio que tenga algún sentido y utilidad para estas personas. La pertinencia social y política de una investigación tendría, desde esta perspectiva, una dimensión ética. No es suficiente con hacer “buena ciencia”, se requiere también ciencia imaginativamente comprometida que aporte al bienestar de las personas. Nada más opuesto a la imagen del etnógrafo-indiferente que con pretensión de conocimiento-florero evita “contaminarse” con cualquier tipo de conocimiento pertinente y comprometido.

Trabajo de campo

Para el trabajo de campo, un principio ético nodal consiste en que las personas con las cuales se adelanta el estudio deben tener pleno conocimiento de lo que vamos a hacer. Si la investigación etnográfica no se deriva de una demanda de las personas con las que estamos trabajando, debemos contarles de manera clara y adecuada, tantas veces como sea necesario y recurriendo a las estrategias pedagógicas acertadas, cuáles son el objeto y los propósitos del estudio.

Esto no es tarea fácil. Dependiendo del tipo de personas, hay que buscar las formas más adecuadas para explicarles qué vamos a hacer y por qué lo estamos haciendo. En algunas ocasiones, esto puede ser comunicado por escrito mediante un protocolo que se entrega a las personas. Algunos investigadores hacen firmar este documento que, en este caso, se denomina consentimiento informado.

En lugares donde la gente no está acostumbrada a los textos escritos, que muchos de ellos no saben leer, tal vez unas reuniones con la comunidad y con sus líderes pueden ser muy útiles para explicar en qué consiste nuestro estudio y por qué lo estamos realizando. No debemos olvidar que hay que recurrir a un lenguaje sencillo para hacernos entender. Además de estas reuniones, es importante repetirles a las personas con las cuales nos vamos relacionando cotidianamente lo que estamos haciendo, sobre todo cuando percibimos que no hay todavía la suficiente claridad de lo que hacemos.

En aquellos lugares y grupos humanos que cuentan con organizaciones propias, hace parte de las consideraciones éticas solicitar el permiso correspondiente para adelantar la investigación etnográfica. Aunque esto puede variar según la organización, es muy posible que el otorgamiento de este permiso esté supeditado a una evaluación de la propuesta por parte de la organización y a la incorporación de su concepto en la concepción y desarrollo de la investigación. No debemos olvidar que algunas de estas organizaciones son autoridades locales y, por tanto, deben ser respetadas y tenidas en consideración desde el diseño mismo de la investigación etnográfica.

Este principio ético se refiere a la transparencia en lo que estamos haciendo con nuestra investigación etnográfica. Por tanto, podemos plantear que no es ético adelantar investigaciones de manera oculta o secreta sin el conocimiento ni consentimiento de las personas que estudiamos. Tenemos que ser transparentes y honestos con la gente, de ahí que ocultarles total o parcialmente lo que estamos haciendo es una actitud que no encaja en una conducta ética adecuada.

Para referirnos incluso a una práctica puntual, algunos investigadores podrían pensar que es adecuado ocultar la grabadora mientras entablan una conversación para que las personas no se vean perturbadas por la presencia de ésta. No obstante, las “ventajas” que puede suponer esta práctica, debe quedar claro que no es ético grabar a las personas sin su conocimiento ni consentimiento. Lo mismo se puede afirmar con respecto a las fotografías y videos, a no ser que sean acontecimientos públicos donde los participantes suponen que esto sucede. Ningún argumento es adecuado para matizar la transparencia como principio ético de la investigación etnográfica, tanto para la forma como se obtiene y registra la información como para todos los demás componentes del proceso en general.¹⁷

17 Algunos pueden argumentar que estas prácticas de ocultamiento son relevantes ya que si las personas saben que están siendo grabadas no van a comportarse ni decir

Un aspecto importante que no debemos olvidar es que debe quedar claro no solo lo que nos interesa investigar y los motivos que nos llevan a esto, sino también si hemos sido contratados para adelantar el estudio y, en caso tal, por quiénes. No es adecuado ocultar las entidades que financian nuestro trabajo ya que las personas deben saber, si es el caso, quiénes están detrás de nosotros y de nuestra propuesta de investigación. Particularmente cuando hemos sido contratados por entidades que, por diversos motivos, no son bien recibidas por las personas, debemos ser transparentes en este punto a pesar incluso de que esto signifique que las personas decidan que no se puede realizar el estudio propuesto. Y en esto es importante que quede claro que engañar a la gente con “verdades a medias” para que no se presenten resistencias a nuestra investigación es éticamente problemático.

Como vimos para el diseño, lo recomendable es no adelantar un estudio etnográfico que tenga implicaciones negativas para las personas con las cuales trabajamos. Pero si de todas maneras éste es el caso, se hace indispensable que, de la forma más pedagógica y abierta posible, presentemos a las personas con las que pretendemos adelantar el estudio las eventuales implicaciones que puede acarrear esta investigación para ellos, sobre todo cuando sabemos de antemano que el estudio puede llegar a tener implicaciones contraproducentes. Ocultar este tipo de información o minimizarla es una actitud irresponsable de nuestra parte y cuestionable desde una perspectiva ética.

Para contrastar con nuestras figuras del etnógrafo-asaltante y el etnógrafo-indiferente, la idea de ser transparentes con las personas estudiadas los tiene sin cuidado. Ellos se imponen con sus aparatos de investigación y otra parafernalia de investigadores a la gente, sin tomarse la molestia de contarles ni mucho menos consultarles. Por su posición de científicos o académicos la imaginan por encima y más allá de las personas, a las que consideran como su “objeto de investigación”. Esta idea de “objeto de investigación” para referirse a las personas estudiadas evidencia uno de los grandes problemas éticos de los modelos de investigación social positivistas convencionales: la cosificación de otros seres humanos por parte de alguien que se ubica a sí mismo como sujeto de conocimiento. El segundo dibujo, donde está la imagen del etnógrafo-indiferente, es la indiscutible expresión de este proceso de cosificación

lo mismo, por lo que estos aparatos son perturbadores de las interacciones sociales que se dan sin su presencia (Hammersley y Athinson 1994: 85-87). Personalmente no comparto esta posición ya que no hay ninguna razón que mate la transparencia de la investigación. Ahora bien, si de todas maneras lo han hecho, al menos una vez terminada la conversación o tomadas las imágenes debe contársele a la persona y preguntarle si prefiere que se borre o no el material así registrado.

en la investigación social que muchas veces se excusa en una falsa equiparación entre rigurosidad y desentendimiento, entre objetividad y cinismo.¹⁸ Cuando no hay una claridad ética y política por parte del investigador, siempre existe el riesgo de tratar a las personas que estudiamos como simples objetos, como simples medios para avanzar en nuestros objetivos laborales o académicos.

Otras dos importantes consideraciones éticas para la fase del trabajo de campo son: no generar falsas expectativas y respetar los ritmos y cotidianidad de las personas. Con respecto a lo primero, es reprochable éticamente mentirles a las personas con quienes adelantamos el estudio sobre posibles beneficios o retribuciones ficticias que tendrían como resultado de su participación en la investigación. Este tipo de estrategias, que pueden facilitar el acceso y la disposición de las personas durante el proceso de investigación, constituye un engaño y un abuso de su buena voluntad. Si se ha contemplado algún tipo de retribución, o si en el proceso de presentación a las organizaciones se ha llegado a un acuerdo al respecto, es vital cumplir con lo pactado. No obstante, en términos generales, es bien problemático éticamente pactar un pago en dinero por la información recibida, sobre todo si esto se hace como un contrato con unos individuos específicos al margen de decisiones colectivas.

El segundo, el respeto por los ritmos y cotidianidad de las personas, supone no perder de vista que el etnógrafo debe tratar de no interrumpir innecesaria e irrespetuosamente ni, mucho menos, violentar con su presencia a quienes lo han recibido. Debemos ser sensibles a los ritmos de las personas, para saber cuándo y cómo es mejor hacer las preguntas, solicitar información o adelantar las observaciones que nos interesan. Ser cautelosos y pacientes es una buena estrategia. El primer dibujo, el del investigador con la enorme cámara fotográfica, es precisamente la personificación de la actitud contraria que amerita ser cuestionada éticamente. Bajo ningún motivo la obtención de los datos durante el

18 Estas confusiones se basan en nociones de investigación convencional que se encuentran marcadas por la idea de la ciencia positivista del siglo XIX, donde se asume que la radical separación entre el sujeto y objeto, así como entre los valores y los hechos, conduce a la producción de un conocimiento que se asume como objetivo y neutral. Por eso no importa quién, dónde o cuándo produce este conocimiento, ya que siempre será el mismo si los protocolos y el método garantizan la separación de sujeto/objeto (esto es, la objetividad) y de valores/hechos (esto es la neutralidad). Los postulados sobre los que se ha edificado esta idea del conocimiento han sido decisivamente cuestionados durante gran parte del siglo XX desde múltiples flancos y autores (Wallerstein *et al.* 1996). Lo que se ha demostrado es que el conocimiento está siempre anclado y marcado por los sujetos que lo producen, independientemente de sus capacidades reflexivas para comprender y cartografiar estas improntas (Santos 2009).

trabajo de campo puede estar por encima del respeto por la dignidad e intimidad de la gente, no puede implicar ningún tipo de agresión física o simbólica. Es éticamente reprochable obtener información a costa de importunar y violentar la vida de las personas estudiadas.

Análisis y presentación

Las últimas dos fases del proceso de investigación etnográfico, se refieren al análisis de la información derivada del trabajo de campo y la presentación de los resultados. El análisis consiste en organizar e interpretar la información resultante del trabajo de campo en aras de definir las líneas descriptivas y argumentativas que serán plasmadas en la presentación. Por su parte, la presentación de los resultados puede darse en forma de texto escrito conocido (como un informe, tesis, artículo publicable o un libro), en formatos audiovisuales (como en el caso de un documental, una exposición fotográfica o un programa de radio) o en charlas (ponencias o exposiciones orales). Todas estas hacen parte de la etnografía como género literario.

Con respecto al análisis de la información, uno de los puntos sobre los que recae las consideraciones éticas es el de evitar modificar los datos para que los resultados apunten a fortalecer las interpretaciones del etnógrafo, ya sea resaltando solo aquellos que le son favorables o no considerando con la misma atención aquellos que le son contradictorios o que no encajan. Hay que tener una simetría en el tratamiento de la información arrojada por el trabajo de campo, y no opacar los resultados que no nos gusta porque se alejan de lo que esperábamos encontrar o porque cuestionan alguno de nuestros argumentos más preciados. No es ético modificar los datos para que encajen en lo que esperamos, pero todavía es más problemático inventarse hallazgos para fortalecer un argumento o interpretación.

Debemos tener la suficiente humildad para encarar los resultados arrojados por nuestro análisis, independientemente de si nos gustaría que estos fuesen distintos. El mundo no es como nos gustaría que fuese, y la investigación etnográfica tiene como propósito comprender el mundo sin importar si nuestros deseos son o no correspondidos. No debemos olvidar que inventarse hallazgos o acomodar los datos es fraude. Ahora bien, en nombre de lo políticamente correcto no podemos cancelar los resultados de la labor de investigación etnográfica cuando estos no se corresponden con expectativas fijadas de antemano (Grimson 2011).

Una consideración ética estrechamente relacionada consiste en ser honestos con la información y los hallazgos producto del trabajo de campo, sin pretender inflar o esconder los soportes empíricos en los cuales se basan nuestros argumentos. Es éticamente cuestionable esconder las debilidades metodológicas de la investigación para dar una falsa impresión de solidez de los fundamentos empíricos sobre los que se soportan nuestros argumentos e interpretaciones. Reconocer lo puntual y provisional de nuestro fundamento empírico, es una actitud acorde con una adecuada posición ética. No podría ser de otro modo ya que la irremediable provisionalidad y falibilidad de nuestras interpretaciones, lo limitado y situado de nuestro fundamento empírico, constituyen rasgos de la investigación etnográfica.

Con respecto a la presentación de los resultados de la investigación etnográfica también hay una serie de consideraciones éticas a tener en cuenta. Para con las personas con quienes se ha adelantado el estudio, y en particular si así ha sido acordado, debe pensarse la forma más adecuada de devolverle los resultados del trabajo. En muchas ocasiones no es suficiente con hacerles llegar una copia de la etnografía en formato de libro, tesis o artículo publicado, sino que hay que ir personalmente y presentar estos resultados en formatos escritos, visuales y orales que sean de más fácil apropiación para ellos. Una consideración ética es, entonces, cómo regresar adecuadamente los resultados a las personas con las que se ha adelantado la investigación.

Otra consideración ética importante en la presentación de los resultados es la de proteger la identidad de las personas que han confiado datos o información en nosotros que de alguna manera pudiera ponerlos en peligro o significar cualquier inconveniente para ellos. El cambio de nombres, el uso de seudónimos, la transformación de lugares y tiempos que permitan identificarlos, son algunas de las estrategias para el anonimato que deben implementarse para proteger a estas personas. Muy relacionado con esto, pero mucho más difícil de establecer, es que en la presentación de los resultados hay asuntos que no se deben contar. Por disímiles factores, hay datos que en un momento determinado no son contables. Esta es una sensibilidad de precaución ética con respecto a los posibles usos de lo que se registra en la presentación de los resultados.

Las figuras del etnógrafo-asaltante y la del etnógrafo-indiferente son ajenas a estas consideraciones éticas. Estas figuras se encuentran lejos de gestos éticos como presentar sus resultados a las personas con las cuales han trabajado o considerar los riesgos derivados de sus escritos para ellas. Para el etnógrafo-asaltante y el etnógrafo-indiferente, en una

actitud abiertamente egoísta, son sus intereses personales los que priman por encima de los de las personas que se encuentran investigando. Esos intereses no pocas veces suponen “venderse al mejor postor”, con lo que reciben no solo una remuneración económica sino también una en su capital simbólico para escalar en sus carreras académicas. Su labor responde a la “empresa científica” y sus articulaciones a los imperativos del mercado.

Representar a otros es una labor que ha perdido su inocencia, si es que alguna vez la tuvo (Alcoff 1991-1992, Marcus y Fischer [1986] 2000). Pero no por ello, solo queda hablar de sí mismo: lo cual, por lo demás, tampoco es tan sencillo como pudiera parecer a primera vista, ni siquiera cuando uno se quisiera ubicar en el lugar del subalterno (Spivak 2003). De ahí que el interrogante ético en la investigación etnográfica de quién habla por quién, desde dónde y para qué ya no puede ser evadido en nombre de la contribución a un supuesto conocimiento neutral.

En contraste con las figuras del etnógrafo-asaltante y la del etnógrafo-indiferente, la dimensión ética en la investigación etnográfica requiere un etnógrafo-comprometido. Sobre la relación entre etnografía y compromiso se cuentan con valiosos aportes (cfr. Carvalo 2002, Hale 2006, Rappaport 2007, Vasco 2007). No obstante, la figura del etnógrafo-comprometido, que aquí quiero contrastar con las del etnógrafo-asaltante y del etnógrafo-indiferente, no es la de aquel que se supone está del lado de las luchas de sectores subalternos (en sus múltiples expresiones teóricas y políticas: pobres, excluidos, explotados, oprimidos, dominados).

El etnógrafo-comprometido lo entiendo como la figura que encarnaría la dimensión ética de cualquier investigación etnográfica. Por supuesto que esta dimensión ética se expresa cuando hay una identificación política con las luchas de los sectores subalternos, pero no se circunscribe ni agota en tales identificaciones. Mi argumento a lo largo del texto es que en cualquier tipo de investigación etnográfica, y no solo en estas que hay una identificación con las luchas de los sectores subalternos, las consideraciones éticas que he presentado suponen esta figura del etnógrafo-comprometido: responsabilidad, transparencia, respeto, relevancia y consideración con las personas con quienes adelanta su estudio. Es por esto que las figuras del etnógrafo-asaltante y la del etnógrafo-indiferentes sirvieron como antípodas de las prácticas éticas en la investigación etnográfica.

Universidad Nacional de Salta
Facultad de Humanidades
CICLO DE INGRESO UNIVERSITARIO
2019-2020

Decana: Catalina Buliubasich
Vicedecana: Mercedes Vásquez
Secretaria Administrativa: Gabriela Caretta
Secretaria Académica: Ma. Eugenia Burgos
Secretario Técnico y de Planificación Institucional: Néstor Cruz

Equipo docente de la carrera
Prof. Rodrigo Cardozo
Prof. Andrea Flores
Auxiliar estudiantil: Sofía Ríos

Equipo docente de la Facultad de Humanidades
Prof. Analía Brizuela Mangione
Prof. María Micaela Sosa
Auxiliar estudiantil: Andrea Gorosito Paratz

Coordinación General: Prof. Paula Martín