



# ANTROPOLÓGICAS

REVISTA DE DIFUSIÓN DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

3

México ante el cambio global

Lourdes Arizpe y Julia Carabias

Sobre la utilidad social  
del conocimiento  
antropológico

Alcida Rita Ramos

Además,  
textos de  
Roland Nigh,  
Emily  
McClung de  
Tapia,  
Enrique  
Provencio,  
Carlos  
Navarrete y  
Otto  
Schumann



NUEVA ÉPOCA

JULIO 1992

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

7000 pesos

# Sobre la utilidad social del conocimiento antropológico\*

Alcida Rita Ramos\*\*

**E**ncuéntranse reunidos aquí dos trabajos sobre la responsabilidad social del antropólogo, como agente de una nación que incluye sociedades indígenas. El primer trabajo, *El antropólogo como actor político*, fue inicialmente presentado en el seminario internacional *Desarrollo y derechos humanos: la responsabilidad del antropólogo*, de ABA-UNICAMP, que se celebró en Campina, Brasil, el 6 de abril de 1990. Dos días después fue expuesto en la sesión de apertura de la XVII Reunión de la Asociación Brasileña de Antropología, en Florianópolis.

El segundo trabajo, *El antropólogo en el papel de testigo*, fue presentado en el simposio *Laudos periciales antropológicos*, organizado y coordinado por María Hilda Paraiso, el día 6 de abril, también en la XVII Reunión de la ABA. Mientras en el primero me permití imprimir un tono un tanto testimonial, en el segundo la preocupación es mucho más analítica, busca ser una reflexión eminentemente antropológica.

## El antropólogo como actor político

### Entre el activismo y la sospecha<sup>1</sup>

En el Brasil, como en otros países de Latinoamérica, hacer antropología es un acto político. Actores sociales con una cierta visibilidad, los antropólogos brasileños no pueden darse el lujo de estar en una torre de marfil ni de ébano, a menos que acepten ser acusados de *omisos* por la opinión pública, la comunidad académica y, en muchos casos, por los propios pueblos que estudian.

Empero, el miedo a la censura pública no es el único o principal motor de este compromiso político. Tradicionalmente, la antropología en este país estuvo siempre asociada con la preocupación por actuar en defensa de los derechos, principalmente de aquéllos que han sido la gran fuente de inspiración antropológica: los pueblos indígenas. Quizá por pertenecer a una nación colonizada, los antropólogos hemos desarrollado esta propensión al activismo, pues reconocemos en las poblaciones dominadas del país nuestra propia condición frente al mundo occidental.

De una forma u otra, el hecho es que el involucramiento político de sus profesionales imprime una marca, registrada o no, en la antropología nacional.<sup>2</sup> La combinación de academia con activismo acaba por conducir a la reflexión teórica y a la investigación misma, por caminos que exploran más la dinámica de fuerzas sociales en conflicto y efervescencia que la continuidad de sistemas homeostáticos. Aun así, la mirada atenta de nuestros antropólogos no ha sido lo suficientemente ágil como para acompañar la intensidad y la rapidez con que estas fuerzas se desarrollan. El

\*Agradezco a Mariza Peirano los finos y útiles comentarios, así como a Luis Roberto Cardoso de Oliveira y a Bruce Alberto por la gentileza de leer y comentar este trabajo. Estoy agradecida a Klaas Woortmann por su sinceridad, exigencia y limpio espíritu crítico.

\*\*Instituto de Ciencias Humanas, Universidad de Brasilia.

tiempo de la antropología, en contraposición, por ejemplo, al tiempo del periodismo, exige un periodo de maduración de ideas que termina por generar un desfase entre reflexión antropológica e impulso histórico. Mientras aún estamos digiriendo la década pasada, la actual nos abruma con nuevos hechos y coyunturas muchas veces inesperadas. Si poco podemos hacer para superar ese descompás de tiempos, nada impide —por el contrario, todo lo indica— que intentemos sacar filo a nuestros instrumentos de autoanálisis, para no ser llevados a golpes por la prisa de la historia en nuestro país.

Nuestra posición de actores políticos dentro de la academia es, así, relativamente cómoda y poco desgastante en términos de energías éticas y morales. Pero, ¿qué ocurre cuando somos llamados por los poderes establecidos para poner el conocimiento que acumulamos al servicio de aquello que generalmente criticamos? ¿Hasta dónde podemos empujar la lanza, muchas veces quijotesca, del relativismo cultural y del respeto absoluto a la famosa alteridad? Cuando nuestras sugerencias pisan los callos de los intereses desarrollistas, somos acusados de querer guardar a los indios en zoológicos. Cuando aceptamos dialogar con estos intereses, corremos el riesgo de acusaciones de cooptación o de ser francamente cooptados, lo que no es inédito entre nosotros. Entonces nos resta preguntar: ¿será posible que el *ethos* antropológico sea irremediabilmente incompatible con una participación más directa con aquéllos que trazan las directivas de la nación? ¿No sería una contradicción abogar por la legitimidad de las diferencias e involucrarse en negociaciones con quienes sistemáticamente niegan esta legitimidad? ¿No estarán las asesorías antropológicas *bona fide* condenadas al ostracismo por su sabor que es oficialmente degustado como utópico? ¿Cuál estado nacional sería lo suficientemente esclarecido para aceptar la vocación relativizadora de la antropología? O, inversamente, ¿qué antropología estaría suficientemente alejada del relativismo para soportar compromisos *realistas* con el Estado? ¿Será que nos hemos conformado con la vieja fórmula *de los males el menor* o asumido el desconcertante papel del bufón que critica ante oídos sordos y aun regala munición al criticado?

Por más angustiosas que puedan ser estas cuestiones, ellas no justifican que lleguemos al síndrome del avestruz. Al fin, inmovilismo se confunde con omisión y, como posición política, la omisión en nada contribuye para enfrentar las contradicciones y angustias que ellas mismas generan. Nos resta la opción de enfrentar estos problemas sin falsas expectativas y sin nihilismo paralizante. Ante todo, es necesario mantener un estado permanente de alerta y de autoreflexión, de modo que no

---

## ¿No sería una contradicción abogar por la legitimidad de las diferencias e involucrarse en negociaciones con quienes sistemáticamente niegan esta legitimidad?

---

nos tomen por sorpresa las coyunturas adversas ni que nos alimentemos de ilusiones sobre el grado de eficiencia, simbólica o práctica, de nuestro modo antropológico de pensar y hacer.

Consideremos un caso concreto —el caso yanomami— como ejemplo de los problemas que el antropólogo puede enfrentar en su trayectoria académico-activista.

### Crónica de una invasión denunciada

La saga yanomami no comenzó en estos últimos meses, a pesar de la inmensa cobertura de la prensa sobre el impacto de los más de cuarenta mil *garimpeiros*\* invasores. Ella tomó cuerpo en el inicio de los años setenta, con la construcción de la carretera Perimetral Norte y con el mapeamiento mineral de la Amazonia, llevado a cabo por el proyecto Radam Brasil. Peones con mala salud, *garimpeiros* sin preparación y empresarios ambiciosos hicieron en cuatro años más daño a los yanomami de las cuencas de los ríos Ajarani y Catrimani, y también de la sierra de Surucucus en Roraima, que todo el que tienen en la memoria, aun considerando los tiempos de guerra con otros grupos indígenas de la región. En el primer año de la construcción de la Perimetral Norte, algunas enfermedades contagiosas mataron al 22 por ciento de la población de cuatro aldeas, las primeras afectadas por las obras, y después, en 1977, el 50 por ciento de los habitantes de otras cuatro comunidades sucumbieron a una epidemia de sarampión.

\**Buscadores de oro*



En 1975, en medio del régimen militar, se abre una pequeña brecha en el control autoritario, suficiente para que, a una señal de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), varios antropólogos se dispusieran a elaborar y dirigir proyectos de asistencia a las poblaciones indígenas. Uno de esos fue el Plan Yanoama, dirigido por Ken Taylor, en esa época profesor de la Universidad de Brasilia, en el cual yo participé. A menos de un año de haber comenzado, el proyecto fue cancelado por la explícita falta de deseo de los militares de ver a un extranjero actuar en la frontera. En la época de los acontecimientos, las razones implícitas sólo fueron parcialmente develadas. Sólo a mediados de la década de los ochenta, nuevos elementos, como el Proyecto Calha Norte, permitieron comprender mejor dicha reacción, que además no alcanzó únicamente al Plan Yanoama, sino a los otros cinco proyectos existentes entonces. Once años más tarde, se aclaró que los militares no querían ningún tipo de competidores en el control de los destinos de la Amazonia y de sus habitantes. Uno de los grandes propósitos del Plan Yanoama era el de promover la demarcación de las tierras indígenas antes que surgieran litigios sobre ellas, y antes de que sus riquezas minerales fueran tomadas por asalto por los garimpeiros o empresas mineras. Además de un intento sin éxito de la FUNAI, nada se hizo para evitar la repartición del área en 22 lotes pequeños y discontinuos.

Los años ochenta vendrían con la más grande campaña, por lo menos de los últimos tiempos, en defensa de un pueblo indígena brasileño, tanto a nivel nacional como internacional. Instancias como la ONU y la OEA fueron accionadas para que presionaran al gobierno

brasileño en el sentido de demarcar las tierras tradicionales de los yanomami. En dos o tres momentos, la meta pareció estar a punto de ser alcanzada, pero después se disolvió en la eterna práctica del aplazamiento oficial. En 1985, la FUNAI propuso la creación de un Parque Yanomami, con un área superior a los nueve millones de hectáreas. Tres años más tarde, el grupo interministerial encargado de las demarcaciones, bajo el comando de la SADEN (Secretaría de Asesoría de la Defensa Nacional), se decidió por una nueva repartición de las tierras yanomami, esta vez en 19 áreas discontinuas, cercadas por dos bosques nacionales y por el Parque Nacional del Pico de la Neblina. Además de disminuir el territorio yanomami en el 70 por ciento de su área tradicional, los militares promocionaron la construcción de pistas de aterrizaje que se volvieron una invitación a la invasión de garimpeiros iniciada en agosto de 1987. De ahí en adelante poco se supo de primera mano sobre lo que ocurría en el área, debido a la expulsión de los equipos médicos no-gubernamentales, de los misioneros (principalmente católicos) y la tajante prohibición de que los antropólogos entraran en cualquier parte del área afectada por el proyecto Calha Norte. Mientras, la etnología de la región se paralizó totalmente, los yanomami pasaron a vivir en el cerco sordo de las masas desposeídas, como hormigas en marcha ciega por la floresta, dejando tras de sí un desierto de fauna, ríos muertos, grandes viveros de malaria y otras enfermedades altamente contagiosas. Vino la desnutrición, la pesada mortalidad (principalmente infantil), la desagregación económica y, lo que sólo podemos imaginar porque no podemos presenciar, el caos existencial y simbólico de un pueblo tomado por asalto por el peor de los desastres que les podría haber ocurrido.

Nuevamente entró el antropólogo con su doble papel de académico-activista, esta vez como autor de un laudo pericial solicitado por la Procuraduría General de la República y que, sumado a un voluminoso expediente, fundamentaría la Acción Cautelar presentada al séptimo Juzgado del Distrito Federal, demostraba la necesidad de proteger las vidas y la tierra yanomami. En el tiempo récord de cuatro días, el 20 de octubre de 1989, apareció la resolución que establecía el área proclamada por la FUNAI en 1985, desaparecía las 19 áreas y sus circundantes bosques nacionales, y ordenaba la expulsión de los garimpeiros que, a esas alturas ya eran cerca de 50 mil, diseminados prácticamente por todo el territorio yanomami en Roraima.

La reacción contraria a la resolución fue rápida y osada: empresarios, dueños de aviones y otros agentes del garimpo empezaron a descargar decenas de indios enfermos en los hospitales y en la Casa del Indio en Boa



Vista, transfiriendo a la FUNAI la responsabilidad de su atención. En noviembre, más de doscientos yanomami se amontonaban en la Casa del Indio, prácticamente sin asistencia médico-sanitaria, hambrientos, mirando la continua muerte de niños, las mayores víctimas del desastre.

En otro frente, el gobernador de Roraima, Romero Jucá, intentaba neutralizar los efectos de la resolución presionando al gobierno federal para que aprobara su proyecto Meridiano 62, que intentaba legalizar la actividad garimpeira en el área indígena. A partir de entonces, empezó un confuso juego de ping-pong entre el gobierno del estado, el gobierno federal y el poder judicial, en el cual la pelota era el gobierno federal, mientras el Congreso Nacional, en su receso sacrosanto de fin de año, era el gran ausente.

Los antropólogos especializados en los yanomami no se dieron abasto para atender a periodistas extranjeros y nacionales, ávidos de informaciones etnográficas de última hora, que buscaban dar sentido a una situación sin sentido. En este tiempo participé, inesperadamente, en una audiencia con el presidente Sarney. Le planteé la aprehensión de todos los que se preocupan por los yanomami, por la permanencia de los garimpos en el seno del territorio indígena, y recibí de él un inesperado comentario:

—Usted quédese tranquila, ¡porque yo siento la misma cosa que usted! Los garimpeiros van a alejarse de los indios.

Pocas semanas después, su ministro de Justicia, Saulo Ramos, fue a Roraima y reiteró el acuerdo de permitir la permanencia de los garimpeiros en el área indígena, en clara desobediencia a la orden judicial.

Por atrás de la aparente ingenuidad de buscar una interlocución con agentes del poder comprometidos con intereses opuestos a los de los indios, está una táctica bastante rutinaria en los medios indigenistas: la de provocar declaraciones públicas de tales agentes, que aunque retóricamente vacías, creen interés en los medios de comunicación sobre el problema que nos ocupa. En ningún momento de aquella tarde de enero en el Palacio del Planalto tuve duda sobre el vacío retórico del entonces presidente de la República. Pero tampoco en ningún momento lamenté haber perdido mi tiempo oyendo palabras al viento.

La situación yanomami, transformada en *causa célebre* nacional y extranjera, mereció incluso un discurso presidencial, en cadena nacional de radio y televisión, en el horario más noble de la *tele* brasileña: antes de la telenovela de las 8:00 pm. Es posible que el ping-pong continúe en los próximos cinco años, quizá con otros jugadores y algunas nuevas demostraciones de pirotécnia a colores.<sup>3</sup>

### El caso yanomami y sus lecciones

El caso yanomami logró congregarse en una misma arena política un número insólito e inesperado de personajes con posturas e intereses de lo más antagónicos: el capital salvaje de los empresarios del garimpo, las masas de garimpeiros desenraizados, los indios yanomami y su multiplicidad interna, el gobierno local abiertamente en favor del garimpo, el gobierno federal oscilando entre atender a los intereses privados y mantener una imagen de democracia, el Poder Judicial local al servicio de los poderes económicos, el Poder Judicial Federal al servicio del estado de derecho, y en medio de todo ese enredo de actores y papeles, los antropólogos, asociados a otros militantes de la causa indígena.

¿Qué puede hacer el antropólogo en situaciones como ésta? ¿Qué eficacia puede tener su entrenamiento teórico y práctico de investigación dentro de un contexto tan fugaz y volátil como éste? A pesar de la participación de los antropólogos en acciones potencialmente benéficas y, por lo tanto, éticamente loables, el curso de los acontecimientos no parece muy afectado por ellas. En el caso específico de los yanomami, sólo se puede decir, hasta ahora, que el desastre fue aplazado por algunos años; y muy poca cosa queda por decir.

El caso yanomami desnuda en toda su crudeza las contradicciones de una nación que es pluriétnica pero no lo quiere admitir, que es regida por el autoritarismo pero se disfraza de democrática. La lección yanomami también pone a descubierto el dilema del antropólogo, atrapado entre el tiempo de la academia y el tiempo del activismo.

Cómo conciliar, si es que son conciliables, ritmos tan diferentes es lo que tenemos que hacer, bajo pena de ser atropellados por el inmediatismo poco dado a reflexiones más detenidas y, por lo tanto, sujeto a acciones precipitadas de consecuencias no siempre reparables. En fin, si el activismo del antropólogo es similar al de otros personajes políticamente comprometidos, él debe tener su marca propia. Esa marca no puede ser otra cosa sino su identidad profesional.

Sujeto activo de su propia sociedad, el antropólogo brasileño se encuentra, con cierta frecuencia, en la incómoda posición de ser llamado a acciones social y éticamente melifluas, como, por ejemplo, la implantación de proyectos económicos en tierras indígenas, para luego de ver su opinión desaparecer en cajones oscuros, protegidos por el anonimato de la burocracia y de las decisiones por debajo del tapete. Cuando no es acusado de padrote de los indios, aprovechador de la inocencia nativa para construir una carrera de dulce vida académica, es desechado por romántico, lírico, idealista, con sus demostraciones sobre la necesidad de nueve millones de hectáreas para los yanomami o sus argumentos contrarios a la construcción de alguna hidroeléctrica en tierras indígenas. Es como si, en su ingenuidad, el antropólogo luchara quijotesca por reunir lo mejor de dos mundos, cuando sólo es posible el predominio de uno de los poderes establecidos. Mientras carguemos con esta fama, pocos príncipes nos prestarán oídos.

Quizá una manera de rebelarnos en contra del olvido y del rechazo al cual nos relegan los poderes constituidos, es que hagamos un esfuerzo publicitario sobre nuestras acciones activistas, ampliando los mecanismos de divulgación, de modo de propagar por los medios de comunicación más permeables el hecho y el contenido de nuestros pareceres, laudos y opiniones; volver público lo que no se hace público por la voluntad del poder.

### El antropólogo-activista como objeto de reflexión antropológica

Con estos comentarios sólo quiero incitar a mis colegas a pensar de manera sistemática y crítica sobre nuestro papel como actores políticos. No tengo respuestas, únicamente preguntas que me han surgido hace algunos años, tiempo en que alimenté esperanzas, enterré sueños y establecí defensas contra decepciones y derrotas amargas. Por el momento, no nos podemos regocijar de nuestra influencia sobre los acontecimientos. A pesar de cierta visibilidad que los medios de comunicación a veces nos conceden, nuestras opiniones han sido esencialmente ignoradas por los dueños del poder. Creo que un análisis más profundo y una reflexión más detenida

es necesaria y urgente para comprendernos mejor y, quizá, para que en el futuro nos desempeñemos mejor. Entre la impersonalidad del proceso macro-histórico y la porosidad de las situaciones coyunturales, está un campo de acción posible. Cómo ocuparlo ética y eficientemente es la cuestión.

### El antropólogo en el papel de testigo

En la ansia de servir a lo que creemos son los intereses de los pueblos indígenas que estudiamos, nosotros, los antropólogos, pocas veces nos ponemos a pensar en lo que estamos haciendo cuando nos involucramos con cuestiones de orden jurídico, cuando ponemos a la disposición de los profesionistas de la ley la pericia que nos es atribuida por ser especialistas. Pero, ¿en qué somos especialistas? Esta es una pregunta delicada y antipática y sólo me permito hacerla porque yo misma soy parte del problema que planteo.

¿Hasta qué punto soy especialista en los yanomami? Los 27 meses discontinuos que pasé, casi todos, en dos aldeas de menos de cien personas pertenecientes a sólo uno de los cuatro grandes subgrupos de aquella etnia, ¿me autorizan a tomar el lugar y la voz de los más de 9 mil yanomami en el Brasil? O, tomemos otro profesionista que haya trabajado por un largo periodo con el universo entero de una sociedad indígena, ¿sería suficiente todo su conocimiento para transformarlo en portavoz de todo lo que es importante para aquella sociedad? En otras palabras, la pequeña tajada de la vida indígena que logramos asimilar en nuestras investi-



**... no hay duda de que lo que nos sostiene es la convicción, históricamente justificable, de que el respeto a aquello que defendemos para los indios contemporáneos, sus tierras, su salud, su derecho a la vida y a la diversidad cultural, hubiera salvado muchos otros pueblos indígenas de la extinción y de la desagregación.**

gaciones, ¿será suficiente para que tengamos aquella visión, al mismo tiempo global y específica, que nos habilite a hacer afirmaciones que, al pasar al dominio de la ley, serán metamorfoseadas en hechos y verdades jurídicas?

¿En qué se basa, finalmente, la idea de *pericia antropológica*? Una primera consideración trata directamente de aquella contingencia histórica que transformó a los indígenas en gente indefensa ante del estado-nación que los tragó. Gracias a la vulnerabilidad de los indios, estamos revestidos de una autoridad que está basada, justamente, en un saber de los propios indios. Somos los traductores de sus anhelos. Pero, como todo traductor, en el mejor de los casos hacemos una aproximación, cuando no caemos en una traición original. Y hasta qué punto también somos portavoces delegados por ellos mismos, depende de la conciencia, de la confianza y disposición mutuas entre indígenas y antropólogos.

Cuando escribimos un laudo antropológico demostrando que el pueblo x necesita de cierta cantidad de tierra o que el pueblo y debe ser indemnizado por una u otra cosa, sentimos la reconfortante sensación del deber cumplido. Al mismo tiempo que hicimos una buena acción, somos gratificados con el reconocimiento externo de nuestra posición de expertos. Pero, ¿cuántos de nosotros no hemos sentido un dejo de inconformidad por estar ocupando un lugar que, en verdad, no es nuestro; porque somos, al fin, intermediarios de los intermediarios? No creo que este sentimiento sea sólo una inquietud idiosincrática, pero tampoco desecho la otra cara de la moneda, es decir, la posibilidad de que

nos sintamos perjudicados en el caso de que los indios asuman el papel de peritos de sí mismos y, así, nos hagan desechables. No nos podemos olvidar que, como autores de laudos periciales, somos, al fin, una vicisitud coyuntural en la trayectoria interétnica de los indios. Ni siempre fuimos peritos para ellos en el pasado, ni lo seremos para siempre en el futuro. Nuestra actuación en este campo es una contingencia histórica y, como tal, debe ser evaluada. En el fondo, todo eso apunta para la incómoda cuestión del paternalismo que reconocemos, por ejemplo, en el Estado y en la iglesia, pero que alejamos de nosotros con los bríos heridos cuando nos es atribuido.

Por otro lado, no hay duda de que lo que nos sostiene es la convicción, históricamente justificable, de que el respeto a aquello que defendemos para los indios contemporáneos, sus tierras, su salud, su derecho a la vida y a la diversidad cultural, hubiera salvado muchos otros pueblos indígenas de la extinción y de la desagregación. Son esos los valores que nos redimen, que dan a nuestras incursiones por los campos cerrados de la ley un sentido que, más que otra cosa nos hace superar las críticas que podamos —y que debemos— hacer nosotros mismos a nuestro papel de *especialistas*. Esos valores nos son legados por los principios humanistas de la propia antropología.

Hay otra consideración que debe ser cuidadosamente examinada, que es el proceso por lo cual nos volvemos *experts*. Me refiero a la repercusión en nuestro modo de pensar la antropología como una disciplina científica construida por teorías, conceptos, presupuestos, parámetros y, ¿por qué no?, de modas. Cuando vamos al campo, no somos una *tabula rasa* existencial ni tampoco profesional. Las posturas teóricas, los conceptos, los métodos, incluso las técnicas que llevamos como herramientas de investigación moldean los datos que recogemos; son a un solo tiempo amplificadores de la percepción, y viseras. Domesticamos la realidad con categorías que nos son familiares, tanto en términos de nuestra socialización cultural como de nuestro entrenamiento profesional. El resultado es que transformamos nuestra vivencia de campo en un lenguaje que no pertenece a aquella realidad. A partir de entonces, reproducimos este lenguaje en nuestros escritos, que podrán incluir, entre otras cosas, laudos periciales, declaraciones oficiales o públicas, etcétera. Pero no nos ilusionemos, este lenguaje académico, aparentemente neutral, no siempre es inofensivo.

Tomemos el ejemplo que nos da Fred Meyers, antropólogo norteamericano que hace investigación entre los pintupi de Australia y está comprometido en la defensa de los derechos de los aborígenes. Llamado por

el gobierno australiano para declarar como especialista, Meyers tuvo que cuestionar e intentar derrumbar la propiedad con que el concepto de *grupo local de descendencia* era aplicado a los aborígenes desde los tiempos de Radcliffe Brown. En posesión de tal concepto, las autoridades nacionales australianas insistían en obligar a los aborígenes a probar que realmente tenían grupos locales de descendencia; ésto si querían tener derecho a las tierras por las cuales peleaban. La categoría analítica —incluso ya fuera de moda— había ganado el estatus de evidencia judicial en las manos del poder, aunque la intención original de quien primero lo aplicó estuviera totalmente desvinculada de la política de contacto. Procedente del supuestamente inofensivo reino del parentesco, este concepto se volvió el principal instrumento del Estado en contra de los aborígenes (MEYERS 1986:147).

Una faceta poco conocida de la antropología norteamericana nos revela una figura ya antigua y muy importante para nuestra discusión el testigo pericial. El antropólogo como *expert witness* entró en la escena judicial estadounidense a partir de 1946, con la creación de la *Indian Claims Commission* (ROSEN 1977:556). Pero aunque la mayoría de las declaraciones antropológicas en los tribunales fuera sobre asuntos indígenas de aquel país,

otros casos también llevaron a los antropólogos al banquillo de los testigos: el derecho de los amish de no enviar a sus hijos a la red escolar nacional, la justicia del sistema de segregación racial en las escuelas, la *insanidad cultural* de los quemadores de archivos del reclutamiento durante la guerra de Vietnam. Fue por causa de esta experiencia de intentar probar el relativismo cultural en los tribunales, que varios científicos sociales estadounidenses llegaron al concepto de *incapacidad social* imputable a los grupos minoritarios como una forma contundente de exponer ante los ojos de la ley, la realidad de las diferencias culturales, ya fueran ellas creadas por la experiencia histórica de los indios, por la vida en los *ghettos* urbanos o por la tradición religiosa de una minoría étnicamente diferenciada. En nuestros oídos, esa *incapacidad social* suena como un eco del *relativamente incapaces* de nuestro Código Civil, que describió a los pueblos indígenas como el único segmento socialmente constituido en el país para merecer esa

distinción. Así, se llegó al mismo concepto legal por caminos distintos: en los Estados Unidos, por la experiencia de científicos sociales expuestos a la complejidad de la ley; en el Brasil, por determinación de juristas expuestos a la complejidad cultural.

Lawrence Rosen, el antropólogo estadounidense que, en 1977, disertó sobre el asunto, no mide esfuerzos para destacar las repercusiones generadas por este tipo de involucramiento por parte de los científicos sociales. Su análisis se centra, sobre todo, en el problema de declaraciones contradictorias a causa de interpretaciones distintas dadas por diversos antropólogos sobre el mismo asunto; la reputación de *soft science* de la antropología que afecta las decisiones de jueces; la importancia de la autoridad del perito como fiel de la balanza en las decisiones judiciales; y —con especial importancia para nosotros— el impacto que esas experiencias individuales puedan tener sobre el pensar antropológico.

Basado en el caso de Julian Steward, que fue testigo en la Comisión de Reivindicaciones Indígenas sobre la organización política de los paiute septentrionales, Rosen destaca que ese involucramiento condujo a Steward a profundizar su investigación sobre las bandas de cazadores. Rosen concluye que las declaraciones de los antropólogos en la Comisión estimularon un au-

mento de investigaciones en etnografía y etnohistoria, dando a los estudiosos la “oportunidad y la necesidad de revalorar abordajes técnicos y metodológicos hace mucho tiempo aceptadas, con el resultado de que cada una de éstas pudo ser reafirmada o abandonada” (RAY, APUD ROSEN, 1977:567). Es evidente, afirma Rosen, que “esa participación en casos judiciales ha tenido un efecto recíproco en el pensamiento antropológico” (*Op. cit.*).

Aún más reveladora es la declaración del propio Steward sobre el papel del antropólogo en esas situaciones: “Él mismo se transforma en ‘evidencia’, pues su testimonio está basado, de una manera incalculable, en su teoría (explícita o implícita), en sus experiencias con el pueblo, en sus viajes por el territorio...”. En otras palabras, su autoridad de *expert* está basada en un tipo de experiencia personal y *sui generis* con el grupo estudiado; y esa experiencia es virtualmente irreproducible por otro profesional. Es necesario sumar a eso la





influencia que uno u otro tipo de teoría ejerce sobre cada antropólogo y tendremos una situación muy próxima de los *imponderables* de Malinowski, es decir, aspectos poco dados a la precisión y a la previsión, pero de fundamental importancia para desvelar un determinado *ethos*.

La reflexión de Steward contiene en una cápsula el predicamento del antropólogo: el de ser, a un mismo tiempo, sujeto y objeto de su propio trabajo. Esa condición merece un examen cuidadoso porque de otro modo podemos ser sorprendidos en situaciones contradictorias, es decir, ser solicitados para participar como autoridades en algún asunto, mientras, al mismo tiempo, se nos impide trabajar como antropólogos. Es el caso, por ejemplo, de muchos etnólogos que colaboran con uno de los poderes del Estado, el Judicial, por ejemplo, elaborando laudos periciales sobre pueblos indígenas del norte de la Amazonia, mientras otro poder del mismo Estado, el Ejecutivo, nos prohíbe regresar al campo para seguir ejerciendo nuestro derecho al trabajo. La fama de persona *non grata* se adhirió a la imagen del etnógrafo como una mancha pecaminosa tirada por la certera mano de los militares, que reconocen el potencial de denuncia que representa el testigo ocular que es el antropólogo. No existe —como, además, nunca ha existido— el científico social desligado y por encima de cualquier contradicción de orden social o político. Factores tan constitutivos de su ser social como su trabajo propiamente científico, son aquéllos que lo asaltan desde el momento en que traspone el umbral de la torre de marfil. Y en el momento en que está afuera, todo puede ocurrir.

En el Brasil, el palco desde donde desarrollamos nuestra pericia no es tanto el espectáculo público del tribunal, como los bastidores del Ministerio Público. Es con la Procuraduría General de la República que los antropólogos interactúan en su papel de *expert witnesses*. Reconociendo el potencial de servicios que pueden ser prestados en este terreno, la ABA firmó un acuerdo con la Procuraduría, de modo de transformar en involucramiento colectivo de la antropología lo que hasta entonces era participación individual de algunos antropólogos en los procesos judiciales. De esa forma, fue oficializado este tipo de compromiso que antes dependía de la osadía y de los contactos personales de cada profesional. Llevar una asociación a esa arena, con su sello de legitimidad, refuerza aún más algunas de las consideraciones que he citado, especialmente en lo que se refiere al pensar antropológico, al introducirse el interés por temas que, sin ese estímulo, quizá dejarían de ser explotados.

Pero regresemos a la cuestión planteada por Steward sobre el papel de *evidencia* que el antropólogo puede

asumir. Aunque su experiencia etnográfica, de campo, sea personal y no pueda ser repetida por nadie más, ni por él mismo en otro momento diferente, los resultados escritos que provienen de ella no pierden su peso como prueba evidencial. Además, los escritos profesionales que el antropólogo produce a lo largo de su carrera, refiriéndose directa o indirectamente a su vivencia etnográfica específica, tiene un gran potencial para transformarse también en prueba jurídica. Por uno de esos accidentes que ninguna racionalidad logra explicar, llegó a mis manos un impecable ejemplo de cómo el antropólogo puede transformarse en *prueba*. Es con una mezcla de recato y orgullo que hago un resumen de este ejemplo, en el que, sin quererlo, estuve involucrada. El 22 de marzo de 1990, el juez federal en Cuiabá, Mario Figueiredo Ferreira Mendes, juzgó improcedente la Acción Ordinaria de Desapropiación Indirecta promovida en contra de la Unión Federal y de la FUNAI por los miembros de la familia Victorelli, que reivindicaban la propiedad de casi 170 mil hectáreas dentro del área indígena de Aripuana. Para llegar a esa decisión, el juez se basó en las siguientes evidencias: un laudo pericial antropológico (de autoría no declarada), que demuestra que esta área ha sido ocupada por los indios cinta-larga desde 1680, y dispositivos constantes de la Ley de las Tierras de 1850, de las Constituciones de 1891, 1934, 1946, 1969 y 1988, que garantizan a los indios la posesión permanente de sus tierras. Probados los antecedentes de posesión indígena con relación a la alegada propiedad de la familia Victorelli, la cuestión se limitó a la pertinencia de indemnizar a los autores de la Acción por la justa desapropiación. De ahí en adelante,



los argumentos del juez son exclusivamente antropológicos:

*Por lo que se deduce de la exposición de los experts, la región del Córrego de la Mata es utilizada por los indios cinta-larga en sus actividades de pesca, caza y recolección de frutos silvestres; hecho que les confiere la posesión sobre ella.*

*La Doctora Alcida Rita Ramos, Profesora de Antropología de la Universidad de Brasilia, en su opúsculo Sociedades indígenas, editado por la editorial Atica, 1986, págs. 20 y 22, sobre la importancia del territorio para la sobrevivencia indígena ...*

Sigue la cita de dos párrafos de *Sociedades indígenas* los cuales se demuestra que el territorio indígena es mucho más que un mero bien de producción y que se extiende allende de las inmediaciones de las casas y de los cultivos. Sigue el juez:

*Quédese, entonces, reconocido que el territorio tribal no puede atenerse a los estrechos límites de una aldea. Así, la creación de una reserva, parque o área indígena dentro de las fronteras de un área inmemorial de los indios no desnaturaliza al carácter de éstos, que no puede tener la relevancia de su ancianidad reducida o extinta por la impropiedad de un acto o de una denominación.*

*Se concluye que, las tierras que los autores pretenden que se les reconozca como su dominio, realmente no lo son: Imposible, con eso, indemnizar a los autores.*

Cuando en 1982 terminé la redacción de *Sociedades indígenas*, mis lectores-blanco eran los alumnos de un curso de *Introducción a la antropología*. Sin embargo, nor más popular y accesible que fuera el lenguaje utilizado en el texto, en ningún momento renuncié al rigor antropológico y el respeto al lector, por más inexperto que fuera. Constatar, ocho años más tarde, que la influencia de un texto como éste puede rebasar los límites universitarios y alcanzar a los tribunales para —gracias a la rectitud y seriedad de jueces como Mario Figueiredo Ferreira Mendes— transformarse en un instrumento de defensa de los derechos indígenas; es trascender la gratificación personal de la autora del texto. Es, sobre todo, ver proclamada, para los que dudaran, la importancia del trabajo del antropólogo en áreas que rebasan a los límites estrechos de la academia es reiterar la necesidad de mantener un puente constantemente extendido entre el rigor profesional y el compromiso político. Pero es también apuntar sobre la importancia del lenguaje en el que transmitimos nuestras informaciones. Un texto cuyo espesor técnico es tal que lo vuelve indigerible por aquéllos que no son especialistas, ciertamente tendrá su ámbito de influencia mucho más restringido y, quizá, nunca llegue a manos ciertas en el lugar y en la hora correctos. Aquí también

nuestro *métier* puede beneficiarse del reflejo que nos es devuelto por el espejo de la alteridad, de esta vez de la alteridad profesional: nos vemos en los ojos de un juez que nos mira desde su tribuna y que, al comprendernos e interpretarnos, toma decisiones y afecta destinos.

El poder de fuego del antropólogo en situaciones como la de los yanomami, relatada en el primer trabajo, es muy limitado y éste incluso corre el riesgo de quemarse, por atraerse para sí atenciones y acciones vengativas de aquellos que se sienten atacados por su testimonio. Pero no creo que ninguno de nosotros que enfrenta este tipo de desafío es inocente al punto de imaginar que su laudo pericial salvará al pueblo indígena del flagelo, ni que su mérito sea universalmente reconocido. Hacemos ésto porque nos sentimos actores de un complicado proceso político, porque creemos que nuestro conocimiento debe servir para algo más de que simplemente la academia, y porque no dormiríamos bien si nos omitiéramos en medio de tragedias como la de los yanomami. En el fondo, creo incluso que Rosen (1977:573) acertó al evocar a Carl Sandburg al decir que *an expert is just a damned fool a long ways from home.* ■

Traducción Carlos Franco Liberato.

## Notas

<sup>1</sup> Esta comunicación denuncia claramente mi posición de proximidad de los eventos que han involucrado a los indios yanomami, no sólo en los últimos dos años, sino desde mediados de la década de los años setenta. El tono casi periodístico es intencional y refleja un deseo de huir a la tendencia de buscar en el lenguaje distante y frío de la razón académica un punto de apoyo ya hecho y fácil, que proteja del dominio público sentimientos de perplejidad e impotencia por parte del antropólogo involucrado en la política del contacto.

<sup>2</sup> En otra ocasión, tuve la oportunidad de exponer mis ideas sobre esa marca registrada de la etnología brasileña: "Ethnology Brazilian Style", artículo a ser publicado en la revista *Cultural Anthropology*, de la American Anthropological Association.

<sup>3</sup> El 24 de marzo de 1990, el presidente Fernando Collor fue a Roraima para ver de cerca los estragos ecológicos resultantes de las actividades del garimpo. Envió inmediatamente una orden al director de la Policía Federal, Romeu Tuma, para que fueran dinamitadas más de cien pistas de aterrizaje clandestinas en territorio yanomami.

## Bibliografía

- MEYERS, FRED  
1986 "The Politics of Representation: Anthropological Discourse and Australian Aborigenes", en *American Ethnologist*, 13:138-153
- ROSEN, LAURENCE  
1977 "The Anthropologist as Expert Witness", en *American Anthropologist*, 79:556-578.