

EL ABOGADO INOCENTE

Reflexiones en torno a la Antropología y sus relaciones con el Derecho,
a partir de una experiencia de campo con los ngäbes de Costa Rica

José Manuel Argilés Marín



El viaje hacia el otro,
de Francisco M. Argilés Marín

RESUMEN

La experiencia de trabajo de campo del autor en los territorios indígenas ngäbes de Costa Rica sirve como punto de partida para plantear una reflexión epistemológica sobre el quehacer de los antropólogos y sus consecuencias políticas, así como para explorar algunos ámbitos de la relación entre el Derecho y la Antropología.

Palabras clave: Antropología jurídica, epistemología, indígenas ngäbes.

ABSTRACT

Based in the author's fieldwork experience, carried out in the Ngäbe indigenous territories in Costa Rica, the article proposes an epistemological reflection about anthropological activity and its political consequences, as well as an exploration of some of the links between Law and Anthropology.

Keywords: Legal anthropology, epistemology, Ngäbe indigenous.

Introducción

Cuando, hace ya casi tres años y medio, llegué a Costa Rica para ingresar a la Maestría Académica en Antropología, me sentía como un naufrago voluntario que recorriese en inspección las costas de una isla, sin terminar aún de explicarse cómo había ido a dar a ella. En aquel entonces, tenía un muy limitado conocimiento de Centroamérica; jamás había oído hablar de los ngäbes y mis propósitos de estudio ni siquiera contemplaban el Derecho¹, frente al que en cierta manera buscaba refugio en una Antropología de resonancias lejanas.

Hoy siento que esa isla era más bien un archipiélago –la Antropología, Costa Rica, los ngäbes, mi propia falta de experiencia profesional como abogado– cuyos contornos, si bien aún algo ajenos, han ido ingresando al mundo de mi familiaridad cotidiana. Las líneas que siguen son fruto de las inquietudes que me ha suscitado este múltiple, contradictorio y afortunado encuentro y aspiran a contribuir a la reflexión, todavía incipiente en el país, acerca de las posibles relaciones entre la Antropología y el Derecho.

1. Génesis, pecado original e intentos de redención de la Antropología

Habiéndosele asignado el estudio de los “salvajes” y de los “primitivos” en la división del trabajo intelectual que tuvo al principio de la era moderna, la Antropología ha mantenido

no obstante su condición de instrumento de crítica y de cuestionamiento de aquello que se daba por supuesto y establecido. Ante el panorama de diferencias con que la Antropología los confronta, los nuevos órdenes de cuño europeo no pueden por menos que admitir una cierta inestabilidad en sus fundamentos, por más que se esfuerzen en eliminar o domesticar a los fantasmas de la alteridad. Al poner énfasis en la historicidad de todos los órdenes existentes e imaginables, la Antropología presenta ante los nuevos órdenes dominantes un reflejo de su propia historicidad, cuestionando radicalmente la noción de “Occidente”. No obstante, esta disciplina continúa alimentando su razón de ser con una experiencia histórica y epistemológica profundamente occidental que todavía conforma las relaciones que la sociedad occidental puede tener con todas las culturas del mundo, incluida la suya propia (Escobar, sf:1).

La Antropología surgió como saber académico aplicado al estudio de los pueblos con que toparon las potencias occidentales en su expansión colonizadora. El contexto sociohistórico en que tuvo lugar este alumbramiento determinó que la búsqueda del conocimiento sistemático de esos “otros exóticos” se emprendiese entre la aspiración de equipararse a las ciencias consolidadas y a las constricciones que imponía la subordinación del saber a unos fines políticos de explotación y dominación.

El modelo referencial por excelencia era el elaborado por las ciencias naturales, que se basaban en un método que establecía la dicotomía entre sujeto y objeto de la investigación como presupuesto de la objetividad, al tiempo que postulaban la posibilidad de descubrir en la realidad fenomenológica relaciones de causa-efecto,

a partir de las cuales extraer variables que condujesen al enunciado de leyes universales. La Antropología difícilmente encajaba en ese esquema; sin embargo, se dio a la tarea de demostrar que podía estar a la altura de las restantes ciencias y trató de emularlas mediante la cosificación de su objeto y la recepción de una teoría evolucionista en cuyo vértice se situaba la mirada clasificatoria del hombre occidental.

El saber es poder y el poder necesita legitimarse. En consonancia con ello, algunas porciones de Europa y Norteamérica se autoproclamaron como espejo y criterio de la evolución de la humanidad, pero también, dentro de cada uno de los Estados, un grupo privilegiado establecía las pautas en torno a las cuales debía organizarse el conjunto de la vida social. A causa de estas circunstancias, la Antropología siempre se practicó en un contexto de desigualdad de estatus entre quien se erigió en observador y quien resultó observado. Una desigualdad que, a menudo, expresaba una relación de dominio entre la sociedad o el grupo social del primero y la sociedad o el grupo social del segundo² (Godelier, 2000:95).

El carácter holístico de la cultura implicaba la necesidad de una explicación igualmente global. Sin embargo, el mundo no puede ser aprehendido directamente, siempre se lo infiere sobre la base de sus partes, y éstas deben ser arrancadas perceptual y conceptualmente del flujo de la experiencia. Más aún, los todos socio-culturales no son directamente observables, como pueda serlo un árbol o una silla, por lo que sólo se puede llegar a ellos mediante procesos de abstracción lógica, a partir de los datos recabados mediante la observación de sus partes (Harris, 2000:51).

El devenir histórico de la disciplina y el contacto directo con los hombres y mujeres a cuyos universos culturales se pretendía acceder, fueron exigiendo, por tanto, la elaboración de un método capaz de responder a la particular realidad de la que se pretendía dar cuenta, no siempre cuantificable, en cuanto constituida por lo fenomenológico, pero también por símbolos, emociones, estructuras de significados y relaciones generadoras de sentido. Se hacía preciso recurrir a un enfoque de investigación de

tipo cualitativo que diese cabida a la subjetividad y permitiese describir y explicar para comprender. El trabajo etnográfico se instituyó entonces como método básico, oscilante entre los polos de la experiencia y la interpretación. De tal suerte que el énfasis no tardó en desplazarse del sillón de gabinete, desde el que se acumulaban y trataban de ordenar y articular testimonios de diversa calidad y origen, hacia la observación empírica y la descripción detallada, que exigían la presencia del investigador sobre el campo durante largos períodos, ya que de lo que se trataba era de aprender los lenguajes que permitiesen aprehender la cultura. El etnógrafo tenía que familiarizarse con un mundo que le era extraño, para explicar precisamente, aquello que no encajaba en su propia familiaridad.

Así pues, el saber antropológico se construirá sobre el terreno y sobre la marcha, a partir de un ir y venir entre el investigador-observado y el observado-observante, entre las partes que configuran un todo y el todo a partir del cual un nuevo sentido puede proyectarse sobre las partes. Este intento de integrar diferentes perspectivas en una explicación compleja da lugar a un círculo o, más bien, a una espiral hermenéutica en la que cada nuevo giro, implica, en principio, un mayor nivel de comprensión.

El trabajo de campo devino, entonces, la principal herramienta empleada por los antropólogos para mantener la fidelidad a los datos empíricos y para garantizar su acceso a los frutos del árbol de la ciencia, a los que venían aspirando desde el nacimiento de la disciplina. Pero, paradójicamente, esa misma Antropología que surgía con vocación de objetividad cometió el pecado de reducir su objeto de estudio a los llamados “pueblos primitivos” y de asociar su crecimiento al desarrollo de la dominación ejercida por las potencias coloniales, por lo que el etnocentrismo desbarató la pretendida neutralidad ideológica.

Sería erróneo equiparar la objetividad con la falta de compromiso político-moral, pues toda investigación implica una elección entre un rango más o menos amplio de opciones posibles y todo conocimiento, especialmente el generado en ciencias sociales, está ligado a las condiciones de su producción. No

obstante, hacer descansar la objetividad exclusivamente en las técnicas de recolección de datos es, por lo menos, una ficción.

El carácter más o menos objetivo de una investigación no procede sólo de la precisión o imprecisión en el momento de observar y registrar los hechos, sino de la replicabilidad y contrastabilidad de las afirmaciones formuladas. Puesto que, en la mayoría de los casos, resulta difícil, cuando no imposible, encontrar un argumento con que hacer frente al “yo estuve allí”, el peso en el cuestionamiento de aquéllas se ve casi siempre desplazado hacia los procesos de selección que se producen en la observación, registro, interpretación y presentación de los datos, cuya mayor o menor pertinencia se hallará en función de la particular sensibilidad personal, de las teorías e hipótesis que se manejen, de los fines que se persigan y de la coherencia interna del resultado ofrecido. En consecuencia, el relato antropológico que pretenda mantener una aspiración de objetividad deberá incluir al observador en la descripción y explicitar tanto su relación con lo descrito como el camino seguido para alcanzar el conocimiento que se dice poseer, sin que ello suponga caer en un exceso de celo que conduzca a transformar la etnografía en una “autografía”.

La Antropología se caracteriza, de este modo, por la disposición del investigador ante la realidad y ante los datos que de ésta selecciona, en un proceso de aproximación interpersonal en el que él mismo, lo quiera o no, es desde el principio una de las partes y es, habitualmente, la parte en poder de la palabra. La asunción de este papel central del antropólogo llevó a la autocrítica posmoderna a desplazar el énfasis de la experiencia y la interpretación a la intersubjetividad y la representación. La etnografía, se dirá, es un texto, basado a su vez en múltiples lecturas de la realidad. Lo narrado se halla en función de un narrador que trata de construir un relato integrado y coherente, a partir de visiones propias y ajenas sobre retazos de una concreta realidad fenomenológica e ideacional³

Los autores que se adscriben a esta corriente retoman la idea foucaultiana, inspirada a su vez en la filosofía de Nietzsche, de que el conocimiento es siempre parcial, oblicuo y perspectivo, por

cuanto está determinado por una cierta relación estratégica, en la que las personas están situadas y constituye, además, la consecuencia de una especie de lucha o duelo, que hace que el resultado sea siempre singular y que todo conocimiento sea, en cierta medida, un desconocimiento, puesto que es al mismo tiempo lo más generalizante y lo más particularizante (Foucault, 1992:31). Considero fundamental la insistencia en la importancia de la subjetividad y de las relaciones de poder en la producción del conocimiento, sobre las que no tardaremos en volver en este mismo texto; sin embargo, la asunción extrema de esta postura puede llevarnos a un estancamiento en la crítica, sin más salidas que el relativismo absoluto, la conversión de la Antropología en poesía o el mundo escepticismo⁴.

Reconozco que lo que se ve es lo que se mira y que es imposible llegar a conocer realmente cómo viven, se organizan, piensan y sienten individuos que, pese al epíteto con que se los pretenda generalizar, no dejan de ser sujetos únicos y dispares. Por lo tanto, asumo que cualquier trabajo etnográfico será siempre el resultado de una mezcla de observaciones, informaciones e intuiciones singulares, que pueden alejarse de “la realidad” en muchos puntos. Sin embargo, la aseveración de que cualquier afirmación pasa por un proceso insalvable de construcción intersubjetiva, ajena a los propios hechos, no implica, desde mi punto de vista, la negación de los hechos y de las construcciones. No debe confundirse que sólo podamos hacer aproximaciones con que no podamos hacerlas, que sólo podamos hacer interpretaciones con que no podamos someterlas a examen, que sólo podamos observar una parte de los hechos con que no podamos proponer ideas respecto a ellos y a sus relaciones, que no seamos capaces de enunciar verdades absolutas con que enunciemos necesariamente falsedades (San Román, 1997:90).

Ante este panorama, un buen número de antropólogos, entre los que me atrevo a incluirme, sin renunciar por completo a ella, ha situado en un segundo plano la pretensión de objetividad y busca más bien el descentramiento, la capacidad de la Antropología, para mostrarnos otras versiones de la realidad, para iluminar los intereses ocultos en las sombras de la aparente

normalidad y para cuestionar aquello que el peso de la inercia cotidiana nos hace dar por sentado.

Esta postura considera que el resultado del trabajo etnográfico es fruto de una triple tensión entre el investigador y su mundo interno, una situación de intersubjetividad concreta y ciertas formas establecidas por una comunidad científica, organizada pero heterogénea, para validar enunciados sobre la realidad. La forma que finalmente asume ese producto es un relato, un texto de alguien para alguien acerca de alguien.

De este modo, el antropólogo termina aunando de alguna forma los oficios de científico y poeta, pero su trabajo no es exclusivamente literario, ya que su interés principal no es crear sentidos *ex novo*, sino construirlos teóricamente a partir de sus experiencias de descubrimiento. En pos de la cualidad, la estructura, el sentido y la subjetividad el antropólogo emprende una búsqueda de otros mundos humanos, posibles en cuanto reales para quienes los habitan. El científico trata de dar cuenta de ellos y los analiza en un intento por comprenderlos; el escritor los recrea y se esfuerza por hacer su versión comprensible para otros.

En este sentido, la “verdad” antropológica es fruto de la aspiración del antropólogo de reunir de manera sistemática múltiples verdades subjetivas para, conjugándolas con la observación fenomenológica y el análisis teórico, construir su propia verdad, subjetiva en cuanto personal e intersubjetiva, en un intento por formular explicaciones acerca del mundo y los modos de vivirlo. Ésta es, a mi juicio, la característica que salva a la Antropología como disciplina. En un punto indeterminado, la línea entre la ficción y la realidad puede tender a desdibujarse. No es sino el ineludible costo de trabajar con el volátil material de que se componen la mirada, el pensamiento, la emoción y los sueños.

2. Miradas, palabras, silencios: los “sangrantes pedazos” del trabajo de campo

Les plus lointains voyages sont intérieurs. Des sables du Sahel aux étendues virginales de l'Arctique, c'est à lui-même que se trouve sans cesse renvoyé l'anthropologue par le

regard des autres. Car l'anthropologie n'a point pour seul objet les sociétés différentes des nôtres. Elle est aussi, comme le reflux d'une vague, auto-analyse de l'observateur et de sa société⁵ (Rouland, 1988 :11).

Albergo el convencimiento de que el interés personal por la Antropología nace de la incertidumbre de ser. Soy porque somos. Pero, ¿qué soy?, ¿cómo somos?, ¿por qué soy y somos de ésta y no de cualquier otra manera? Se trata de una inquietud que, a modo de espiral interminable, se origina y deviene en una vocación por el encuentro con otros y en el deseo oculto de nuevos horizontes posibles.

El método característico de la Antropología, el modo en que el antropólogo organiza la búsqueda del otro es la etnografía. Puede decirse, entonces, que la etnografía es fundamentalmente un intento comunicativo. Pero, desde el momento en que el contacto con el “otro” impacta en el “yo”, la etnografía se convierte también en un ejercicio de autorreflexión. Como producción humana que es, la etnografía es interesada, su mirada es selectiva. La riqueza de su oficio depende del observador y su contexto y otro tanto sucede con sus limitaciones. Por consiguiente, el verdadero centro del trabajo de campo no es el otro, sino el yo en busca del otro. Esta doble exploración de lo propio y lo ajeno implica que la etnografía sea un caleidoscopio descriptivo que nos muestra visiones y versiones de la vida social individual y colectiva.

Una vez más, nos vemos obligados a reconocer que, aun cuando pueda tener una existencia real más allá del mundo de los conceptos, la cultura como totalidad nos resulta inabarcable. La realidad que somos capaces de capturar es una realidad compartimentalizada, construida, intuita y hasta cierto punto imaginada. Y es, además, una realidad en la que ya no hay, si es que alguna vez las hubo, islas de la Historia. Las culturas no sólo están en continua relación con otras, sino que también a lo interno son diversas y cambiantes, cada vez más, cada vez más rápido. La misma “tradición” no deja de ser una creación cultural que pretende la adaptación a cada periodo histórico, con lo que simultáneamente es duradera y cambiante, heredada y creada.

Asimismo, la presencia misma del investigador introduce un elemento nuevo en escena que, de alguna manera, modifica las circunstancias. No se trata, por lo demás, del investigador abstracto que aborda la realidad social absoluta, sino de una realidad social determinada, compuesta de personas concretas, y de un investigador específico, que interactúan bajo condicionantes y circunstancias particulares. En lugar de garantizar la validez de las observaciones y registros como si la asepsia fuese una calidad esencial, convendría mostrar que la tensión generada por las condiciones prácticas de la edificación sistemática de una investigación científica es lo que puede asegurar un pequeño avance:

La pertinencia de un pequeño descubrimiento, efectuado en condiciones donde la urgencia práctica limita el control de las variables y genera un efecto de perversión de la pureza del concepto, radica en la habilidad de trabajar sobre la tensión misma y no en eliminarla; asimismo, no adquiere valor si se opta por una presentación de los resultados que haga abstracción de las condiciones prácticas en que se han logrado, esto es, por una presentación abstracta que esconda la tensión inherente a la experimentación y oculte su carácter inmanente a favor de una afirmación trascendental y falsa (Lartigue e Iturralde, 1991:56).

Con frecuencia, el desarrollo del trabajo de campo viene marcado por la curiosidad, el asombro y la estrategia, pero también por el reconocimiento, el malentendido y la suerte. El descentramiento, que permite poner en suspenso la cotidianidad del etnógrafo y matizar sus prejuicios, tiene su contrapunto en el desplazamiento, que posibilita el acercamiento al mundo material y mental de aquellos para quienes él mismo es “el otro”.

Llegar a un nivel satisfactorio en la construcción de un sustrato de sentido común compartido supone, por tanto, no sólo que el investigador descubra, interprete y aprenda a manejarse en el contexto físico y en los códigos del grupo estudiado, implica también que, tras el descubrimiento del antropólogo por parte de los miembros de ese grupo, su presencia y actividad se normalicen. La aceptación plena, cuando de veras se la persigue, se convierte en una búsqueda difícil y constante, tanto con el fin de recabar los datos que se consideran necesarios

para la investigación, como con el de superar la sensación de desarraigo, soledad y frustración que suele acompañar al proceso de inserción en un medio cultural ajeno.

La mayor o menor profundidad de ese sustrato compartido dependerá, en última instancia, de la relación que se establezca entre los distintos sujetos implicados en la investigación, del tiempo y calidad de la permanencia sobre el terreno y de la propia sensibilidad y sociabilidad del etnógrafo y sus interlocutores. La mayoría de estos elementos escapan al control directo del investigador y dependen en buena medida de sus apoyos, de sus habilidades sociales, de su capacidad de adaptación y de la receptividad del “grupo anfitrión” y no son, por consiguiente, susceptibles de un aprendizaje de tipo académico. Se aprende a hacer etnografía haciendo etnografía, aunque, indudablemente, el bagaje teórico del antropólogo y las técnicas de sistematización acumuladas durante su formación universitaria le ayudarán en la captación y comprensión de lo fenomenológico y en el deslizamiento desde éste hacia la exploración de los significados.

Como ya anunciábamos, la objetividad entendida como separación tajante entre sujeto y objeto del conocimiento no existe, menos aún cuando, como sucede en Antropología, nos encontramos ante múltiples sujetos conscientes. Lo que es más, cuando se aspira a una comprensión holística de la cultura, se hace necesario incluir, junto al conocimiento racional, un conocimiento de tipo emocional o vivencial. La experiencia compartida, más que viciar la percepción de lo ajeno, la enriquece notablemente y aporta nuevas perspectivas, que no por escapar al control estricto de la razón, son menos reales.

Son nulas las ocasiones en que el trabajo de campo no está condicionado por las circunstancias del antropólogo ajenas al terreno. Aun dejando a un lado los antecedentes personales, las relaciones económicas, políticas y académicas siguen siendo determinantes. Construir un mundo compartido requiere de tiempo y éste, al menos en la concepción occidental, es oro. El período de que se disponga para establecer vínculos, recoger y analizar los datos y formular unos resultados coherentes a través de un texto

depederá de las relaciones existentes entre el investigador y la institución financiera, de los respaldos materiales y humanos con que se cuente y, en el caso de las tesis, de los requisitos y plazos establecidos por la institución académica.

De este modo, el desfase entre lo que se pensaba hacer sobre el terreno, lo que realmente se hace y el modo en que todo esto se transmite es enorme. En el caso de los proyectos finales de graduación, por poner el ejemplo que nos es más cercano, la necesidad de ajustarse a una estructura preestablecida suele traducirse en una mayor importancia del cuerpo teórico-metodológico en que, supuestamente, se sustentan los resultados, que del proceso mismo de trabajo de campo a partir del cual se generaron. Así, se crea la ficción de que la investigación es una actividad lineal, cuando en realidad nos encontramos ante un constante ir y venir, en el que la experiencia, las interpretaciones y la teoría se modelan unas a otras continuamente⁶.

Por otra parte, la labor del antropólogo ha de quedar patente en todo momento. Un texto demasiado polifónico corre el riesgo de caer en una autoría difusa, que no acaba de ajustar del todo bien con el hecho de que sea uno solo de los autores el que finalmente termine recibiendo el título, el sueldo o los derechos editoriales.

Para muchos de los legos, el trabajo del antropólogo resulta algo extraño, revestido de un aura de civilizaciones gloriosas, aventura y exotismo, cuando no de momias y tuestos. Para un buen número de antropólogos y antropólogas, las ambivalencias, ambigüedades y contradicciones de su trabajo son tales que éste, a diferencia de lo que sucede con otras disciplinas, necesita ser continuamente justificado en sus productos. La legitimación, además, ha de ser tan sutil que no deje entrever nuestras propias dudas y debilidades. La actual tendencia a insistir en los mecanismos por los que las experiencias personales e interpersonales acaban convertidas en datos y análisis, al mostrar al antropólogo en toda su humanidad, contribuye a dotar a sus testimonios de un mayor realismo y a reforzar con ello su autoridad. Por lo demás, la mayoría de los parámetros de juicio vienen contenidos en el propio texto, al que el autor ha

conseguido dar, finalmente, la apariencia de un todo, satisfactoriamente coherente y completo –caso contrario, el artículo no habría sido publicado por la revista especializada, ninguna editorial se habría hecho cargo del libro y la tesis no habría sido aprobada–.

Para la mayoría de las poblaciones que han sido “objeto tradicional” de la Antropología, el antropólogo es visto con recelo⁷, como un intruso que pretende lucrarse a costa de lo poco de lo que todavía no han sido desposeídos: sus conocimientos, sus relaciones afectivas, su vida cotidiana –al menos, ésta ha sido mi experiencia de campo en Manzanillo de Talamanca y entre los ngäbes de la Zona Sur de Costa Rica–. Esta lucha de los participantes que emergen de una subordinación opresiva colonial y neocolonial y que exigen un control exclusivo sobre la interpretación, descripción y reconstrucción de sus modos de vida y su historia está íntimamente ligada a la reticencia actual ante la ciencia y los planteamientos *etics*. Los antropólogos que tratan de acceder al mundo de los participantes dan marcha atrás, horrorizados ante la posibilidad de ser tildados de expropiadores prepotentes del matri-patrimonio de otros pueblos, de ladrones de culturas (Harris, 2000:31).

Sin embargo, lo que en principio se aprecia como limitaciones, alberga en su seno un rico potencial creativo. El “encogimiento del planeta”, la crisis de los modelos occidentales y ese papel activo y destacado de los grupos subalternos han contribuido a que la Antropología haya hecho un esfuerzo por despojarse de algunas de sus máscaras y mirarse al espejo.

El reflujo autorreflexivo de la mirada del otro ha ampliado los márgenes del extrañamiento, que comenzara a buscarse en los exóticos “pueblos primitivos”, y ha propiciado el “descubrimiento” de que cualquier colectividad humana es susceptible de ser observada bajo el prisma del descentramiento, de que no sólo convivimos con “otros” cercanos, sino que yo mismo soy también un “otro” y es precisamente esa otredad el elemento común entre nosotros y vos-otros. La sociedad occidental, en cuyo seno nació la disciplina y sobre la que ahora arroja su mirada curiosa, no es sino uno más de los múltiples universos simbólicos atravesados

por relaciones de poder. Aunque no sin obstáculos, Occidente comienza a dejar de ser el horizonte para convertirse en uno más de los puntos del plano, abandona su posición privilegiada de ciclópea divinidad y se convierte en un otro que, recíproca y reflexivamente, se observa⁸.

No podemos olvidar, en cualquier caso, que las relaciones sociales son relaciones de poder y que la producción y consumo de saberes y mensajes sociales es una forma muy desigualmente repartida de ejercer poder social o de generarlo a favor, en contra o a costa de alguien⁹. Por sus propias características, la Antropología puede convertirse en una herramienta privilegiada para enfatizar el papel de los grupos no hegemónicos, en un pasado cuya lectura se realiza siempre desde el presente y en un presente cuya lectura oficial se halla estrechamente vinculada al poder. Sin embargo, hemos de evitar el riesgo de caer en una autocomplacencia engañosa.

En primer término, la mayoría de los estudios siguen centrándose en los sectores marginales o subalternos, motivados no sólo por un ejercicio de filantropía, solidaridad o altruismo desinteresados, sino también por la curiosidad que siguen despertando y, en gran medida, por la mayor accesibilidad de sus sujetos. Incluso aunque al inicio probablemente se nos presenten más distantes, recelosos y opacos, un indígena, un campesino o el habitante de un tugurio muestran, por lo general, una mayor disposición a compartir su existencia con un extraño que un juez, un político, un funcionario público o un empresario. Probablemente, los primeros sienten que tienen menos que perder y, salvo casos concretos, no temen que nuestra labor pueda carcomer sus pedestales, pues más bien son ellos quienes nos miran desde abajo. La relación con los poderosos es diferente, ya que no sólo se afanan por defender una posición que pueden considerar amenazada, sino que cuentan con más recursos para ello y, generalmente, se hallan en disposición de acceder a nuestras publicaciones, comprender su lenguaje, cuestionarlas y reaccionar contundentemente frente a su contenido.

En segundo lugar, aun aceptando que la labor del antropólogo pueda servir para denunciar

las injusticias y canalizar las demandas de los sectores subordinados, es claro que estos grupos no se expresan en abstracto y que, en la medida en que los materiales se publican, lo hacen por medio del científico social. Incluso puede ser éste quien se valga de su posición privilegiada para “ventriloquear” un discurso que en realidad es propio. Como, acertadamente, señala Víctor Hugo Acuña: “Es iluso creer que nosotros somos apenas meros transmisores de la voz popular. Esa voz que nos es dicha a nosotros ya no es simplemente la voz del pueblo, sino su palabra requerida por nosotros” (Acuña, 1988:36). Desde el momento en que, en lugar de contribuir a la denuncia y remoción de las barreras existentes y a la creación de espacios en que los distintos sujetos puedan expresarse por sí mismos, nos creemos portavoces de “los sin voz”, estamos en realidad robándoles la palabra.

La palabra del antropólogo, como la de sus contemporáneos, es resultado de una serie de variables personales compleja, de un momento histórico determinado, de un proceso de producción cultural específico, de una opción ético-política particular y de un modelo de razonabilidad concreto. También lo son sus silencios. Silencios reverentes, nunca mudos, de catedrales de verde y mares de piedra; emocionadores de la palabra que tienden puentes de comunicación sobre el vacío. Pero también silencios impuestos o voluntarios que ocultan relaciones de hegemonía y subordinación. Silencios, en fin, sobre los que la Antropología despliega su curiosidad, crítica y cuestionamiento al tiempo que, en cuanto producción social, se encuentra atravesada por ellos.

3. Antropología y Derecho: una historia de encuentros y desencuentros

Que se sustraigan ciencias y que se sumen derechos, o mejor que se antepongan, y el producto de la operación puede tener un nombre: la Antropología jurídica, mas no como una especialidad más, la de aquella Antropología que se aplica al Derecho como objeto, sino una que lo tenga en cuenta ya para su método, una que se plantee y opere en consideración a los derechos, la Antropología como forma de jurisprudencia, de esta prudencia jurídica. Tiene que

comenzar entonces por considerar a sus sujetos en pie de igualdad, como tiempo presente a título propio, sin asimilaciones a estadios pretéritos y tipos ajenos. Y no habrá de penetrar en sus culturas para interpretarlas y representarlas. Bastará con que procure el conocimiento mutuo preciso para establecerse el contacto, para una comunicación que pueda quedar a disposición y en manos de las partes interesadas, de todas ellas. Para esto también es preciso que incida sobre la propia cultura matriz, sobre la cultura constitucional, para hacerla capaz de dicha comunicación (Clavero, 1994:172)

En la segunda mitad del siglo XIX, cuando se asentaron los fundamentos de la “ciencia” antropológica, la Antropología y el Derecho parecían destinados a marchar a un mismo paso. Los primeros estudiosos de lo que entonces se denominó “ley primitiva”, “ley tribal” o “ley salvaje” eran, en su mayoría, juristas que participaban activamente de las principales corrientes de las ciencias sociales de su época¹⁰.

Sin embargo, a medida que la Antropología iba consolidándose y plantaba su tienda en el terreno, al hacer de la etnografía su principal herramienta epistemológica y metodológica, el Derecho fue desligándose de la realidad y abs trayendo el estudio de las normas de su contexto social. Los factores que influyeron en este distanciamiento guardan estrecha relación con el problema de la definición misma del Derecho como objeto de la “ciencia jurídica” y son, sin duda, múltiples y complejos. Podemos mencionar, entre los más destacados, el legado del Derecho Romano, la influencia de la Ilustración, la oposición al Antiguo Régimen, la construcción de los Estados-nación y el movimiento codificador. Vinculado a todos ellos, fue fortaleciéndose el idealismo de los juristas, conforme al cual cualquier sociedad que no poseyese un cuerpo bien establecido de normas y un aparato estatal que lo respaldase carecía de Derecho. Es más, el ámbito de estudio del Derecho quedó circunscrito a las normas en cuanto tales, lo que condujo al repliegue y aislamiento de la mayoría de los juristas, no sólo respecto de otras ciencias sociales, sino también con relación a la misma realidad normativa, mucho más voluminosa y compleja que los códigos en que se pretendía aprisionarla.

En efecto, el Derecho no sólo es configurado por la dinámica social, sino que, como

discurso y como práctica, actúa también como configurador y articulador de ésta y refleja, por consiguiente, tanto una particular visión del mundo, como intereses de grupos, etnias y clases. Lo normativo no nace espontáneamente; es el resultado de un proceso de producción que se estructura con base en experiencias e intereses impuestos y/o negociados, por lo que surge la necesidad de un abordaje de las normas no sólo como objetos conceptuales aislados, sino como elementos conformadores y al mismo tiempo productos del contexto cotidiano en que se desenvuelven los distintos grupos e individuos. Como indica Maurice Godelier, retomando a Marx, “el hombre no vive solamente en sociedad, como los animales sociales, sino que produce sociedad para vivir” (Godelier, 2000:14).

No obstante, con base en el reparto y compartimentalización de los saberes operado en las ciencias sociales, el estudio del funcionamiento efectivo de los sistemas normativos se dejó en manos de los sociólogos, cuando de sociedades “modernas” se trataba, y de los antropólogos, cuando el interés iba dirigido a las sociedades “primitivas” o “tradicionales”. No por casualidad fue en el ámbito anglosajón -partícipe de la tradición jurídica del *common law* y titular, al mismo tiempo, de un extenso imperio colonial sobre el que ejercía su “gobierno indirecto”-, donde la preocupación por el estudio de la “organización primitiva” condujo al surgimiento y consolidación de la *legal anthropology*.

Permítasenos dar un salto simplificador en el tiempo de este desencuentro y volvamos sobre los últimos veinte años, en los que sucesivos factores han hecho que la Antropología vuelva su mirada sobre sí misma y que el Derecho comience a abrirse también, aunque más tímidamente, a nuevas perspectivas¹¹.

Especialmente significativo en este sentido ha sido el aporte latinoamericano que, si bien se incorporó tardíamente a la corriente de la Antropología jurídica, lo hizo desde el inicio con una vocación expresa de interdisciplinariedad, en la que siempre tuvieron parte abogados, antropólogos, abogados-antropólogos y antropólogos-abogados, ya que de lo se trataba era de incidir sobre el Derecho estatal para garantizar el respeto a los derechos y Derechos indígenas¹².

Esta Antropología jurídica latinoamericana, si bien ha tenido un desarrollo e incidencia muy desiguales a lo largo de la región, ha supuesto, en cierto modo, la continuidad de una forma de ejercicio de la Antropología que, motivado por las circunstancias económicas, sociales y políticas, había sido menos teórico y más práctico y comprometido en la transformación de la realidad que sus equivalentes norteamericano y europeo. En este marco, anticipándose al encogimiento del planeta experimentado actualmente en casi todos los rincones del globo, el “otro exótico” de estas “Antropologías del Sur” (Krotz, 1993) fue casi siempre un otro cercano en el espacio, pero distante o difuminado, con la misma frecuencia, en el ideario desde el que se construía la identidad compartida y excluido, en la mayoría de los casos, en el ejercicio del poder¹³.

Después de más de siglo y medio, lapso en el que el discurso imperante en la mayoría de los países del área fue el de la nación mestiza –la blanquitud *quasi* original, en el caso costarricense- y en el que la legislación y las administraciones de los distintos Estados estaban diseñadas como si la población fuese culturalmente homogénea, una ola de reformas en el ámbito constitucional y legal ha comenzado a recorrer el continente y la mayoría de los países latinoamericanos enfrentan, en este momento, lo que podríamos considerar un cambio de paradigma respecto a la concepción de sí mismos y a cómo debe entenderse el Estado.

La relación entre Antropología y Derecho se sitúa así, una vez más, entre los primeros puntos del orden del día. Pero no nos engañemos, ni los juristas ni los antropólogos están solos en este debate ni han sido ellos los protagonistas exclusivos del cambio. Junto a políticos e intelectuales, los movimientos y organizaciones indígenas –y los políticos e intelectuales indígenas-, están desempeñando un papel activo y fundamental en la crítica al orden establecido y en la búsqueda de nuevas propuestas hacia un nuevo mundo de mayor cabida.

Nos encontramos, por tanto, ante escenarios cambiantes en los que intervienen múltiples actores e intereses en juego. En los que la diferencia cultural y la asimetría de poder¹⁴ resultan fenómenos transversales a todo el

contexto social, mucho más complejos de lo que se los suele percibir. Por consiguiente, el estudio de cualquier Derecho indígena no puede ser abordado sin hacer referencia a las condiciones históricas y estructurales que han conformado su coexistencia desigual y en subordinación respecto de cada particular Derecho estatal. Se trata, por otra parte, de una coexistencia en la que la línea divisoria entre uno y otro no siempre puede trazarse de manera precisa, ya que nos encontramos ante una normatividad dinámica, en la que, junto a la imposición, se dan procesos de reconocimiento, apropiación y resistencia por parte de los distintos actores, en esferas que van de lo cotidiano hasta el nivel político nacional e incluso internacional¹⁵.

Se hace necesario, en consecuencia, trabajar con conceptos de cultura y poder dinámicos, que den cuenta de las fuerzas sociales antagónicas que se hallan en negociación y disputa en todo momento y no sólo en la batalla de un gran frente cultural contra otro. En abstracto, los principios filosóficos y culturales de los sistemas normativos indígenas y estatales suelen estar efectivamente contrapuestos, pero en la práctica las mismas contradicciones que tienen lugar al interior de esos sistemas los hacen por momentos compatibles entre sí (Martínez, 2000:80 y ss.).

Consiguientemente, pese a su indudable y valioso aporte, el trabajo etnográfico no basta para penetrar, desde una perspectiva y un nivel de análisis que tomen en cuenta el marco estructural, en la ideología y las relaciones de poder a partir de las cuales se conforman el Derecho y sus instituciones. La cautela, en este sentido, ha de ser extrema, pues, como viene ocurriendo desde que los órdenes jurídicos y fácticos europeos impactasen las estructuras aborígenes americanas, el discurso jurídico del reconocimiento de los derechos y Derechos indígenas y la legitimación de sus autoridades pueden ser utilizados con total discrecionalidad, a costa de la mayoría o de significativas minorías, en aquellas situaciones en las que es necesario el reforzamiento de los vínculos entre ciertos sectores de los poderes local y estatal.

Como sarcásticamente señala Barley, el antropólogo ético se encuentra actualmente en el difícil papel de cuestionar, tanto la supuesta supremacía del pensamiento y las formas jurídicas occidentales, como de combatir el neorromanticismo que, con el fin de criticar y reprobar ciertos aspectos de la misma sociedad occidental, como el anquilosamiento de su sistema judicial o la excesiva duración y formalidad de sus procedimientos, se empeña en resucitar “buenos salvajes” que resuelven sus conflictos en perfecta armonía, reparan sin fricciones el daño causado y restablecen consensualmente la paz social (1989:122).

Ambas posturas me parecen igualmente ilusorias y ambas parten, a mi entender, de una común verticalización de las relaciones entre indígenas y no indígenas, pero también del conflicto entre quienes se aferran al poder –sea éste nacional o local, político, económico o epistemológico- y quienes aspiran a arrebatarlo o compartirlo. Y esto ocurre, entre otras cosas, por falta de conocimiento y por falta de reconocimiento. En este sentido, frente a la ceguera e idealismo que suelen caracterizar a ese mundo de ficciones y verdades formales que es la “ciencia” del Derecho, la Antropología puede cobrar un valor jurídico ya sólo por asomarnos al tiempo y a la voz indígenas. Sin embargo, la simple reproducción empírica de una situación efectiva de pluralismo jurídico no es suficiente. Si se desea contribuir a la transformación de las estructuras existentes y, junto a los sujetos particularmente concernidos, se aspira a una mayor justicia social, se hace necesario conocer el entramado normativo estatal e incidir sobre él. Al fin y al cabo, más que una cuestión legal o antropológica, la lucha por los derechos es, ante todo, una lucha política¹⁶ (Guevara y Levine, 1996:11).

4. Acerca del sudor y otros humores: el abogado inocente y los ngäbes de Costa Rica

Así que viene usted de la Universidad. Pues déjeme decirle una cosa. A la gente de la Universidad lo único que le suda es el culo de estar sentados delante de sus computadoras. Ustedes no saben qué es estar trabajando todo el día debajo

del sol para conseguir un puñado de arroz. Vienen, hacen sus preguntas, se llevan lo que les contamos y se hacen ricos a costa del indio (Hilario, 21/04/2001).

Después de un inicial semestre exploratorio en Costa Rica, motivado por diversas causalidades y casualidades cuyo relato escapa a este reducido espacio, había llegado a la conclusión de estudiar el “Derecho consuetudinario” de un pueblo indígena. Mi enfoque, no obstante, era proporcional a mis conocimientos del país y de la labor antropológica, por lo que no costará imaginar su extrema vaguedad.

Al cabo de una primera semana en el territorio ngäbe de Abrojos-Montezuma, a donde había llegado con la mencionada intención en abril del 2001, mi primera sensación fue de profundo agradecimiento hacia unas personas que, sin conocerme, me acogieron en sus humildes casas con muchos menos recelos hacia mi condición de “malvado español conquistador” que los mismos meseteños que me habían prevenido frente a ello. Debo confesar, sin embargo, que la experiencia me resultó al mismo tiempo algo decepcionante, tanto por la falta de adecuación entre lo que me rodeaba y lo que había esperado encontrar, como por mis propias dificultades de adaptación a un mundo que me resultaba extraño y, a ratos, incluso incómodo. Nunca antes había tenido la oportunidad de conocer un territorio indígena y los referentes que había elaborado a partir de las lecturas y los documentales de televisión me habían predisuesto hacia una realidad mucho más exótica. Me avergüenzo ahora de aquella candidez e ingenuidad, pero reconozco que me esperaba ranchos de palma perdidos en la montaña, autoridades tradicionales sabias y respetadas, consejos de ancianos que resolvieran las disputas, continuas explicaciones míticas...

Y me encontré unas gentes calladas que vivían bajo techos de zinc, que cuestionaban la autoridad de la supuesta figura tradicional, que se organizaban en torno a instituciones creadas por el Estado o conforme a los criterios del Estado, que, ante mis preguntas, afirmaban que ya no tenían leyes propias, y que decían resolver la mayor parte de los conflictos “afuera”. Algunos de mis interlocutores, por aquel entonces

escasos, se referían, no obstante, a ciertas “costumbres y tradiciones” propias en las que creían encontrar una respuesta a mis interrogantes. Pero, manifestaban, muchas de ellas habían caído en desuso y, si acaso, se conservaban sólo “en el otro lado”: el panameño.

Comencé entonces a interesarme por explorar cuáles habían sido las causas que habían conducido a la situación actual de la normatividad ngäbe en Costa Rica. Junto a ello, albergaba la idea de que, si la memoria del pasado normativo seguía viva y fortalecida por la vigencia -no sabía hasta qué punto real o imaginaria- de las prácticas en el lado panameño, tenía que ser posible reconstruir una versión de la historia reciente del sistema jurídico ngäbe.

En aquel momento, mi planteamiento estaba muy influido por las lecturas que enfatizaban el carácter subordinado de los Derechos indígenas y que atribuían al uso de conceptos como “costumbre jurídica” un papel cómplice en dicha subordinación, por lo que opté por seguir hablando de “Derecho ngäbe”, aun cuando apenas conseguía observar algunos elementos que pudiesen encajar en lo que entonces entendía por Derecho¹⁷. Además, las personas que más hablaban conmigo eran los líderes políticos, quienes insistían en contarme cómo había sido su lucha por la cédula – un “cartón” que manifestaba su reconocimiento como costarricenses de origen- y cuáles eran sus reivindicaciones actuales ante el gobierno.

Se inició así una serie de visitas excesivamente cortas, pues la distancia efectiva que separa los territorios ngäbes de San José es grande y las clases en la Universidad reclamaban todavía mi presencia. Esas idas y venidas espaciadas durante más de un año me permitieron, no obstante, ir conociendo y dándome a conocer a varias personas que han resultado fundamentales a lo largo de todo el proceso de investigación, ya que han compartido conmigo su tiempo y sus conocimientos, su casa y su comida, su historia y sus sueños, y, en algunos casos, también una amistad que me ayudó a sentirme menos ajeno y extraño, menos intruso en un lugar al que nadie me había llamado.

Al mismo tiempo, fui habituándome, poco a poco, a la vida cotidiana en las comunidades y,

ante algunos cuestionamientos de los propios ngäbes, no siempre tan abiertos como el que inauguraba este epígrafe, empecé a interesarme, con el respaldo de mi Director de Tesis, por aplicar una metodología inspirada en la investigación-acción participativa. Sin embargo, a pesar del importantísimo apoyo recibido por parte de la Asociación Cultural Ngöbegue, los esfuerzos de quienes nos embarcamos en la tarea no produjeron los frutos esperados.

Al efectuar ahora la revisión de los éxitos y fracasos de todo ese período, pienso que fueron tres los principales elementos que actuaban en nuestra contra: En primer lugar, es muy difícil que los participantes en un proceso de investigación lleguen a identificarse verdaderamente con él, si la iniciativa sobre qué estudiar y por qué estudiarlo no ha surgido de ellos mismos. En segundo término, se requiere la presencia activa y continua sobre el terreno de un investigador experimentado que motive, acompañe y respalde la producción del nuevo conocimiento compartido; resulta vano e ilusorio repartir responsabilidades cuando no se han fortalecido las habilidades necesarias para asumirlas. Finalmente, más aún cuando nos encontramos ante localidades mal comunicadas y con un tipo de habitación disperso, ha de contarse con suficientes medios materiales, tanto para garantizar el adecuado desarrollo de las actividades como para compensar el tiempo y el esfuerzo invertidos en los desplazamientos y en la misma investigación. Pese al reconocido carácter colectivo del conocimiento generado, en la práctica totalidad de los casos, el investigador “oficial” resulta ser el único sujeto que cuenta con un salario o una beca por realizar este tipo de trabajo.

Ante el peso abrumador de tantos factores en contra, decidí cambiar de tercio y abandonar la calificación de “participativa” para una investigación que en realidad no lo era tanto¹⁸. En su lugar, opté por irme a vivir con los ngäbes en cuanto las circunstancias lo hicieron posible y, desde entonces, he procurado mantener con las personas involucradas en la investigación un continuo diálogo acerca de mi propio trabajo, que considero fructífero en todos los casos en que la disposición ha sido mutua¹⁹.

Una vez instalado en el Sur, cambió nuevamente mi visión de las cosas. Comencé a reconocer el arrugado rostro de árbol de mi abuelo en las historias sedimentadas de los ancianos ngäbes. Identifiqué las manos callosas de la mía en el pilón de esperanza de las madres solas. Recorrí la historia reciente de mi propia familia en el intermitente goteo de jóvenes que abandonan el campo para marchar a San José, en los padres apenas alfabetizados que sueñan con un colegio para sus hijos. Me empapé de aguaceros, de barro, de chicha, de sudor. De los humores que constituyen la argamasa de la etnografía. Del humor que exige complicidad y mínimos compartidos, que, transgresor de estructuras y esquemas, tiende manos hacia nuevos horizontes y provoca horizontalidades.

Me atrevería a afirmar a estas alturas, no sin cierto dubitativo temblor en los labios, que mi proyecto de tesis ha ido encontrando, poco a poco, un hilo conductor a caballo entre la Antropología y el Derecho, entre el pasado y el presente, entre la estructura y el día a día, entre mi propia historia y las historias personales de algunos ngäbes de sangre y corazón.

Espero el examen de graduación con la incertidumbre expectante del nacimiento de un hijo, pero sé también que con él mi presencia en Costa Rica y entre los ngäbes se acerca a su fin y empiezo a sentir una honda nostalgia, que no tiene tanto que ver con el pasado, sino con el futuro. Con ese mismo futuro que deben encarar los indígenas y el conjunto de la sociedad costarricense, en la construcción de un mínimo cultural compartido, asentado en el respeto. Sólo a partir de ese punto de encuentro será posible un diálogo desde el que buscar juntos un nuevo proyecto político, que permita pasar de ordenamientos jurídicos diseñados para la homogeneidad a sistemas concebidos para administrar la diversidad y el cambio.

El reto es doble. De un lado, las instituciones estatales han de ser capaces no sólo de reconocer y enaltecer el carácter pluricultural y multiétnico del pueblo costarricense en sus leyes, sino de incorporar y articular ese reconocimiento a su práctica. Del otro, un sistema jurídico-político basado en la oralidad y la

costumbre es posible en un contexto donde la mayoría de los miembros de un colectivo comparten una visión similar del mundo y las autoridades gozan de una legitimidad extendida; sin embargo, las comunidades y regiones indígenas de Costa Rica son cada vez más diversas, en su seno coexisten tendencias políticas en pugna, grupos de diferentes religiones, individuos con niveles económicos, educativos desiguales, etc. En un sistema que reúne a sujetos sociales diversos deben existir acuerdos mínimos de convivencia y, de alguna forma, estos acuerdos tienen que ser negociados, expresados y garantizados, para que los miembros de la colectividad, sea ésta local o nacional, ngäbe o suiliá, puedan exigir su respeto y cumplimiento.

Notas

1. Heredero y participe al mismo tiempo de la tradición que cuestiono, utilizo el término en mayúscula cuando me refiero tanto a la disciplina jurídica - la "ciencia del Derecho"-, como al conjunto articulado de normas jurídicas -el "Derecho"-, para diferenciarlo así de las pretensiones subjetivas concretas -"derechos"-.
2. *Hay ciertos aspectos de la Antropología que tienen un carácter científico auténtico en el sentido de que no nos llevan más allá de hechos empíricos para adentrarnos en el reino de las conjeturas gobernables, sino que ensanchan nuestro conocimiento de la naturaleza humana y pueden llevarnos a una aplicación práctica directa. Me refiero, por ejemplo, a una materia como la economía primitiva, tan importante para nuestro conocimiento de la disposición económica del hombre y de tanto valor para aquellos que deseen desarrollar los recursos de los países tropicales, emplear mano de obra indígena y negociar con los nativos. O también, pongamos por caso, el estudio comparativo de los procesos mentales de los salvajes, una línea de investigación que ya ha demostrado su fertilidad en la psicología y puede ser útil para aquellos que están ocupados en la tarea de educar o mejorar moralmente al nativo. Y por último, aunque no de menor importancia, es también la cuestión de la ley primitiva, el estudio de las diversas fuerzas que crean el orden, la uniformidad y la cohesión en una tribu salvaje. El conocimiento de estas fuerzas debería ser el fundamento de las teorías antropológicas de la organización primitiva, así como debería señalar las normas directrices de la legislación y administración colonial (Malinowski, 1956:21)*

3. *De aquí en más, ni la experiencia ni la actividad interpretativa del investigador científico se pueden considerar inocentes. Se hace necesario concebir la etnografía no como la experiencia y la interpretación de "otra" realidad circunscrita, sino más bien como una negociación constructiva que involucra por lo menos a dos, y habitualmente a más sujetos conscientes y políticamente significantes. Los paradigmas de la experiencia y de la interpretación están dejando el paso a los paradigmas discursivos del diálogo y la polifonía* (Clifford, 1995:61)
4. *El escepticismo, si es congruente consigo mismo, está condenado a negarse. En un primer momento su crítica destruye los fundamentos pretendidamente racionales en que descansa nuestra fe en la existencia del mundo y del ser del hombre: uno y otro son opiniones, creencias desprovistas de certidumbre racional. El escéptico se sirve de la razón para mostrar las insuficiencias de la razón, su sinrazón secreta. Inmediatamente después, en un movimiento circular, se vuelve sobre sí mismo y examina su razonamiento: si su crítica ha sido efectivamente racional, debe estar marcada por la misma inconsistencia. La sinrazón de la razón, la incoherencia, aparecen también en la crítica de la razón. El escéptico tiene que cruzarse de brazos y, para no contradecirse una vez más, resignarse al silencio y a la inmovilidad. Si quiere seguir viviendo y hablando debe afirmar, con una sonrisa desesperada, la validez no racional de las creencias* (Paz, O., en Castaneda, 2001:19).
5. Los viajes más largos son interiores. Desde las arenas del Sahel a las extensiones virginales del Ártico, el antropólogo se encuentra sin cesar reenviado a sí mismo por la mirada de los otros. Pues la Antropología no tiene ni mucho menos por único objeto a las sociedades diferentes de las nuestras. Ella es también, como el reflujó de una ola, auto-análisis del observador y de su sociedad. (Trad. pers.)
6. El trabajo de campo es un proceso de interacción personal y aprendizaje cuyo control escapa a los deseos del antropólogo. Hay que avanzar poco a poco. Sólo al cabo de cierto tiempo, el etnógrafo es capaz de comenzar a formular hipótesis de trabajo que guiarán su labor y que deberán ser continuamente contrastadas. Para ello, la recogida de la mayor cantidad posible de datos adquiere un carácter esencial. Sin embargo, no son los datos en sí mismos lo que más interesa, sino la construcción teórica que pueda elaborarse a partir de ellos. Una vez reunido el mayor número posible de piezas, el investigador deberá enfrentarse a la tarea de acomodarlas de manera que encajen entre sí sin demasiadas fricciones y permitan formular una explicación, un mapa o un esquema coherente, suficientemente argumentado y verosímil.
7. *La Antropología en sí, el trabajo del antropólogo o la antropóloga, puede constituir una actividad atentatoria y lesiva para la sociedad estudiada por empeñarse en penetrar en sus intimidades creyéndose capacitada para representarlas, para prestarles realidad y hacerlas así presente, por no mirar ni atender a derechos, en definitiva. [...] No nos imaginemos qué pensaríamos si aparecen entre nosotros unos indígenas becados por sus comunidades no sólo para estudiarnos, sino también para entendernos y explicarnos, también para representarnos, para decirnos quiénes y cómo somos individual y colectivamente, para que nuestra existencia se manifieste y realice de este modo [...] No es raro que el antropólogo o la antropóloga hagan de portavoces del Derecho indígena, con la representación e investidura que la ciencia les confiere. Conocen la diversidad, pero llegan a la identidad. Llegan fácilmente a este otro ninguneo del mismo sujeto indígena, a esta negación de su existencia autónoma, de su derecho al cabo. El conocimiento sigue siendo de parte, de la parte no indígena.* (Clavero, 1994:172).
8. Esta afirmación pecaría de un ciego optimismo si no la matizásemos en el contexto de las relaciones políticas, económicas y académicas que presiden todavía el orden internacional y que continúan desequilibrando la balanza a favor de los investigadores occidentales. No sólo los grupos y países subalternos siguen siendo más accesibles, sino que los fondos disponibles en función de los intereses dominantes se reparten de tal forma que son pocos los "antropólogos del Sur" que llegan a contar con el respaldo suficiente para dedicarse a estudiar críticamente a las sociedades del "Norte".
9. *Trátase de un poder epistemológico, poder de extraer un saber de y sobre estos individuos ya sometidos a la observación y controlados por diferentes poderes. Por un lado, se forma un saber extraído de los individuos mismos a partir de su propio comportamiento. Junto a éste hay un segundo saber que se forma de la observación y clasificación de los individuos, del registro, análisis y comparación de sus comportamientos. De este modo, los individuos sobre los que se ejerce el poder pueden ser el lugar de donde se extrae el saber que ellos mismos forman y que será retranscrito y acumulado según nuevas normas; o bien pueden ser objetos de un saber que permitirá a su vez nuevas formas de control* (Foucault, 1992:135). La afirmación de Foucault, aunque referida a lo que él denomina "instituciones de secuestro" (escuela, cárcel, hospital, fábrica, etc.), puede considerarse, con los ajustes precisos, como

- una advertencia sobre los riesgos que entraña la producción de cualquier tipo de conocimiento.
10. En la línea del “comparatismo jurídico”, en 1831 se creó en el Colegio de Francia la primera cátedra de legislación comparada, a la que siguió, en 1869, la Sociedad de Legislación Comparada en la Universidad de París. En Alemania, Bernhöft, Bachofen, Post y Köhler, entre otros, se agruparon en torno a la *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft* y, partiendo de los datos etnográficos a su alcance, fundaron la “jurisprudencia comparativa” o “jurisprudencia antropológica”, que tenía como objetivo construir una teoría general de la evolución del Derecho, añadiendo al estudio tradicional de los Derechos romano y germánico el de otros sistemas jurídicos más exógenos. En el mismo contexto se inscribe *Ancient Law* (1861), de su contemporáneo británico Sir Henry Maine.
 11. Entre los múltiples elementos que han incidido en la situación actual merecen citarse el proceso descolonizador; los cuestionamientos a la autoridad, que cobran especial fuerza a partir de los años 60 con la crítica a la Guerra de Vietnam, la “revolución sexual”, el fortalecimiento del feminismo, los movimientos estudiantiles y la oposición al neoimperialismo estadounidense, entre otros; la aceptación cada vez mayor, a partir de los años 70, de mecanismos de resolución alternativa de conflictos dentro de los sistemas estatales de justicia; las sucesivas crisis económicas; y, especialmente a partir de los años 80, la crítica posmoderna, las nuevas tecnologías de la comunicación, el fin de la Guerra Fría, la globalización, el aumento de los flujos migratorios, la tendencia neoliberal a la desregulación y a la disminución del peso del Estado, y la renovada fuerza de las movilizaciones sociales en torno a preocupaciones como la sostenibilidad ambiental, los derechos de las minorías y los grupos étnicos, la equidad de género o la necesidad de un reparto más justo del poder y la riqueza, por citar sólo algunos de los más relevantes.
 12. Puesto que nos hallamos ante diferentes prácticas, concepciones y discursos que conviven y se enfrentan en torno a lo jurídico, se hace necesario el empleo una terminología que, procurando evitar connotaciones valorativas, sirva para dar cuenta de este carácter múltiple y de la plasticidad y diversidad de las relaciones presentes. Sin embargo, la elección de los términos adecuados para abordar un tema tan político y politizable como éste no resulta fácil. Desde un punto de vista que comparte la reflexión de Díaz Polanco a propósito del uso teórico del concepto “nación” (1996:15), constatamos cómo a menudo en los análisis se incluyen nociones de “Derecho” que, sin hacerlo explícito, se refieren bajo una misma denominación a una gran variedad de formas de organizar la vida social. Este uso indiferenciado permite poner en un mismo plano al “Derecho estatal” y a los otros “Derechos”. En muchos casos, el principal motivo de dicha equiparación es el deseo de evitar las escalas de valores que, con evidentes propósitos de dominación y opresión, colocan a estos diversos fenómenos normativos en jerarquías diferentes. Sin embargo, por más loable y legítima que esta posición pueda ser desde un punto de vista estratégico y político, pienso que oscurece la comprensión de lo que hay de específico en cada uno de ellos -iguales en cuanto a su valor como producciones humanas contingentes, pero diferentes en cuanto a sus características y modus operandi- y desdibuja las relaciones desiguales que se establecen entre ambos. Por estas razones, aun cuando yo mismo termine sucumbiendo al peso de las convenciones, me muestro cauteloso ante el uso indiscriminado del concepto “Derecho indígena”, ya que el mismo no es más que una abstracción generalizadora que, si bien puede tener cierta utilidad para comparaciones teóricas a gran escala, contribuye a pasar por alto tanto la rica diversidad de valores, prácticas y escenarios normativos que presenta el múltiple y heterogéneo conjunto de los numerosos pueblos indígenas, como las múltiples formas en que se produce la relación entre éstos y el Estado. Una vez más, soy consciente de la intencionalidad política de este concepto idealizado y unificador frente a la manida fórmula “divide y vencerás”, que tanto daño ha causado a los grupos subordinados. En este sentido, la designación me parece perfectamente aceptable como parte de la lucha de los pueblos indígenas y sus aliados, pero considero que, aun cuando ninguna ciencia es neutral, los términos políticos no tienen por qué coincidir o confundirse con los conceptos de análisis.
 13. *Constitucionalmente, el espacio indígena es una zona de sombra, toda una constelación eclipsada. Durante toda la época constitucional, el primer problema ha sido éste de la invisibilidad de un mundo, de la ignorancia de una humanidad, de la cancelación de su realidad* (Clavero, 1994:171).
 14. El fenómeno normativo no es un evento natural, sino algo construido por la agencia humana que responde a una estructura de desigualdad y poder, en la que la capacidad de establecer normas y organizar los diversos esquemas institucionales está íntimamente relacionada con el control de las posiciones y los recursos. En este sentido, el juego legal no es sólo un conjunto de normas y prácticas, es más bien un proceso dinámico que refleja diferencias de poder y cambiantes relaciones políticas entre distintos grupos que pretenden imponer, mediante una mezcla de técnicas coercitivas, manipulativas y persuasivas, su propia solución particular a una situación determinada. La esfera del poder, con todo, va más allá de la mera imposición de facto de un individuo,

- grupo o sector sobre otro u otros y aparece conformada por múltiples elementos, cuya combinación resulta mucho más compleja que la simple suma de las partes: proporción numérica, control de los recursos materiales y/o ideológicos, fuerza bruta, distribución de los conocimientos, autoridad, prestigio, capacidad de convicción y/o disuasión, vínculos afectivos, grado de homogeneidad y/o cohesión, intervenciones externas, factores imprevistos, etc. Por ello, el poder, al igual que el conocimiento, ha de ser concebido como un elemento que no tiene la posibilidad de ser poseído de una vez y para siempre ni puede acapararse en manos de un actor para excluir su obtención por otros, sino que se configura como resultado de un proceso de interacción social y es esencialmente un producto conjunto del encuentro y la fusión de horizontes (Martínez, 2001:83).
15. El Derecho no es sino uno un producto parcial, un componente más de un entramado dinámico de control y organización social mucho más amplio, inserto en una compleja estructura normativa de campos sociales semiautónomos (Moore, 2001:23). No sustituye ni desplaza al amplio soporte de normatividad que configuran los restantes mecanismos presentes, sino que opera simultáneamente a ellos, en un proceso continuo de interpenetración y transformación que Souza ha llamado “interlegalidad” o “legalidad porosa” (Sieder, 2002:4). En este sentido, las maneras en que en una colectividad determinada se definen los ámbitos que se consideran especialmente relevantes y se justifican las decisiones tomadas con respecto a los mismos abren la esfera de lo jurídico más allá de lo formalmente prescrito. La malinterpretación, el error y la ignorancia acerca del Derecho a menudo constituyen los componentes principales del modelo cognitivo de Derecho, en el que diversas personas se manejan dentro de la esfera judicial y fuera de la misma. No pueden definirse de antemano, por tanto, las fronteras entre lo jurídico y lo no jurídico, lo formal y lo informal. Estas fronteras se derivan, precisamente, del modo como se definen los conflictos y los ámbitos relevantes no sólo de modo teórico sino, ante todo, práctico, así como de la manera en que se justifican las decisiones que se toman en y sobre estos conflictos (Padilla, 1988:17).
 16. *This approach of anthropology of praxis also entails that anthropological research is also a social praxis with social consequences. And especially in the field of the anthropology of Law which explicitly deals with “Law” which is at the core of the “putting in forms of our living together, of our reproduction, of the handling of our conflicts” we must be aware of the responsibility of our research. As Étienne Le Roy reminds us in the introduction of his manual of legal anthropology the key questions every anthropologist of Law must ask before going any further is “à qui ça sert, quoi ça sert ?” (whom does it bring something ? What is its purpose?). All approaches are ultimately founded in our personal mythoi, in our very personal ways to see the world and to be more sensitive to certain of its aspects or others. [...] Thus even fundamental research has a political turn to it as it reflects the things which are important to us and which we want to bring to the public forum (the scientific community and the larger community) in order to shed light on it and to engage debate and dialogue on them (Eberhard, 2001:6).*
 17. Sin distinguir todavía entre sistema jurídico y Derecho, establecía la caracterización de los mismos en función de tres elementos: 1) Normas que regulan el comportamiento social y que, si se infringen, conllevan una sanción. 2) Autoridades propias y reconocidas por la misma comunidad entre las cuales hay responsables de aplicar sanciones y/o resolver conflictos. 3) Procedimientos jurídicos, que se manifiestan en las maneras de formalizar los actos jurídicos y en las formas recurrentes de aplicar sanciones y resolver conflictos
 18. Toda investigación antropológica, en cuanto se basa en la experiencia de contacto directo con otras personas, resulta en mayor o menor grado participativa, sin embargo, [...] conviene advertir que la “participación” de la población puede ser manipulada y revertir en una nueva legitimación del orden social, por muy diversas razones: al reemplazar el protagonismo de la población por una participación formal o por una consulta ritual de decisiones ya tomadas; cuando las asociaciones de afectados o el voluntariado social se vuelven instrumento de la política pública o de otros agentes corporativos que, de ese modo, reducen gastos manteniendo el control sobre los objetivos de la acción; o cuando se cae en un activismo ingenuo, reemplazando el análisis de los conflictos sociales por las puras intenciones colectivas con el riesgo de caer en un nuevo ideologismo que disfraza la realidad social (Colectivo Ioé, 1993).
 19. Debido a la “invasión” de antropólogos sufrida en los últimos tiempos -tesarios, académicos, consultores internacionales, miembros de ONG, funcionarios públicos, etc.-, algunos ngâbes tienen un conocimiento muy cercano de la práctica antropológica, ya sea por haber sido “informantes”, auxiliares de campo, espectadores, opositores o incluso amigos de los investigadores. Ello ha facilitado, sin duda, mi labor, pero al mismo tiempo me ha hecho objeto, casi desde el principio, de una crítica que suele repetirse, no tanto en cuanto a los métodos empleados para producir el conocimiento, sino respecto a la finalidad de los productos generados y a la repercusión de sus resultados en la vida cotidiana de

las personas y las comunidades. Más allá de los intereses económicos, que se asocian siempre a la presencia del tipo de extraños que constituimos los antropólogos y de la que algunos tratan de sacar provecho personal, de lo que en el fondo se trata es de una demanda de respeto. El diálogo es siempre la búsqueda de un espacio común a partir de posturas diferentes. Un duelo en el que no debería vencerse sino convencerse. Esa es probablemente su mayor riqueza. Pero una cosa es la diversidad y otra el desequilibrio. Sin información previa suficiente no hay consentimiento válido. Sin el reconocimiento sincero de una igualdad básica de partida no hay espacio para compartir la diferencia.

Bibliografía

- Acuña, V. H. et al. (1988) "Historia Oral e Historias de Vida", *Cuaderno de Ciencias Sociales*, n° 18, FLACSO, San José.
- Barley, N. (1989) *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*, Anagrama, Barcelona.
- Camacho, J. A. y Pardo, M. (1994) "Etnografía, epistemología y cualidad", *Revista Reflexiones*, n° 27, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Costa Rica, San José.
- Castaneda, C. (2001) *Las enseñanzas de don Juan*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- Clavero, B. (1994) *Derecho indígena y cultura constitucional en América*, Siglo Veintiuno, México.
- Clifford, J. (1995) *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Gedisa, Barcelona.
- Colectivo Ioé (1993) "Investigación-Acción Participativa", en *Documentación social*, n° 92, Madrid, en www.contenidos.indalia.es
- Díaz Polanco, H. (1996) *Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios*, Siglo Veintiuno, México.
- Eberhard, C. (2001) "Challenges and Prospects for the Anthropology of Law, a Francophone Perspective", First draft of a Contribution to the Workshop "Anthropology of Law", en www.dhdi.org.
- Escobar, A.(sf) "Antropología y desarrollo", en www.unesco.org/lissj/escobarspa/html
- Foucault, M. (1992) *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona.
- Godelier, M. (2000) *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*, Abya-Yala, Quito.
- Guevara, M. y Levine, A. (1996) *Una aproximación legal y antropológica a los derechos de los pueblos indígenas de Costa Rica*, Informe para la Fundación John D. y Catherine T. MacArthur.
- Harris, M. (2000) *Teorías sobre la cultura en la era postmoderna*, Crítica, Barcelona.
- Krotz, E. (1993) "La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes", *Alteridades*, 3 (6), Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Lartigue, F. e Iturralde, D. (comp) (1991) *Antropología jurídica: problemas conceptuales y metodológicos*, UNAM, México.
- Martínez, J.C. (2001) *Derechos indígenas en los juzgados. Un análisis del campo judicial oaxaqueño en la región mixe*, CIESAS, Guadalajara.
- Malinowski, B. (1956) *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Ariel, Barcelona.
- Moore, S.F. (2001) "Certainties undone: fifty turbulent years of legal anthropology, 1949-1999", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, n° 7, en www.dhdi.org

- Padilla, L. A. (1988) "Elementos para un análisis del derecho consuetudinario indígena en Guatemala", documento presentado en el I Seminario sobre Derecho Consuetudinario de los Pueblos Indígenas de América Latina, Lima.
- Rouland, N. (1988) *Anthropologie juridique*, Presses Universitaires de France, París.
- San Román, T. (1997) *La diferencia inquietante. Viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos*, Siglo Veintiuno, Madrid.
- Sieder, R. (2002) "Pluralismo Legal y Globalización Jurídica. Retos del multiculturalismo en América Latina", Ponencia presentada en el III Encuentro de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica, Quetzaltenango.