

#10,00

ICONOS | 11

Revista de FLACSO-Ecuador  
No 11. Julio, 2001  
ISSN 13901249

Los artículos que se publican  
en la revista son de exclusiva  
responsabilidad de sus autores,  
no reflejan necesariamente el  
pensamiento de **ICONOS**

**Director de Flacso-Ecuador**  
Fernando Carrión

**Consejo editorial**  
Felipe Burbano de Lara (Editor)  
Edison Hurtado (Co-editor)  
Franklin Ramírez  
Alicia Torres  
Mauro Cerbino  
Eduardo Kingman

**Producción:**  
FLACSO-Ecuador

**Diseño e ilustraciones:**  
Antonio Mena

**Impresión:**  
Edimpres S.A.

FLACSO-Ecuador  
Ulpiano Páez N 19-26 y Av. Patria  
Teléfonos: 232-029/ 030 /031  
Fax: 566-139

E-mail: [fburbano@flacso.org.ec](mailto:fburbano@flacso.org.ec)  
[ehurtado@flacso.org.ec](mailto:ehurtado@flacso.org.ec)

ICONOS agradece el auspicio del  
Instituto Latinoamericano  
de Ciencias Sociales (ILDIS)

**FLACSO . Biblioteca**

# Índice

## Coyuntura

6

**Diálogo y poder:  
los simulacros de la democracia**

Pablo Dávalos

17

**Colombia, Estados Unidos y la seguridad nacional en los países andinos**

Adrián Bonilla

## Dossier

30

**El saldo social de la década de 1990:  
aumento de la pobreza y concentración del ingreso**

SIISE

42

**"Recetas" para todo, trabajo para pocos.  
La transformación del trabajo y de la política social en América Latina**

Laura Pautassi

60

**Fenómenos ligados al cambio de las políticas públicas:  
el caso del INNFA**

Nathalia Novillo

68

**Diagnóstico sobre seguridad ciudadana en Ecuador:  
un paso hacia la definición de políticas públicas**

Equipo Políticas Públicas, FLACSO

80

**El género en el Estado:  
entre el discurso civilizatorio y la ciudadanía**

Gioconda Herrera

89

**Sugerencias bibliográficas sobre política social y política pública**

Debate

---

94

**La frontera étnica en el espacio de la crítica**

Andrés Guerrero

Temas

---

100

**Los personajes masculinos de Pablo Palacio:  
orden y desorden del buen caballero quiteño**

Pierre Lopez



Frontera

---

126

**El zapatismo y la nueva ley indígena en México**

Jorge Alonso

110

**¡Chiapas es México! Autonomías indígenas:  
luchas políticas con una gramática moral**

Xochitl Leyva Solano

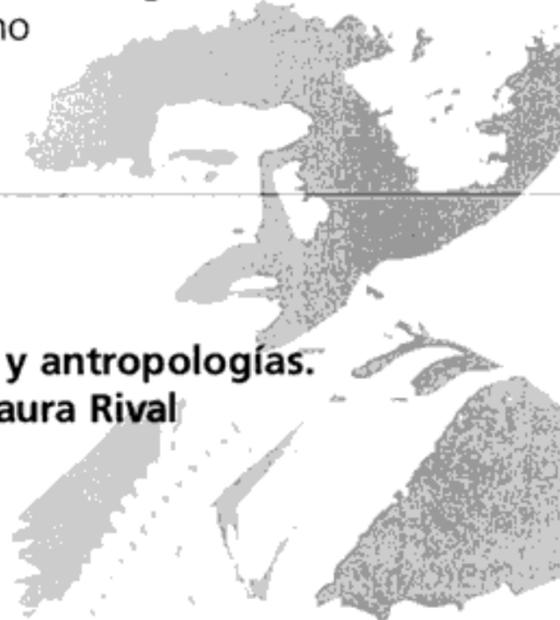
Diálogo

---

140

**De antropólogas y antropologías.  
un diálogo con Laura Rival**

Alicia Torres



152

Reseñas

---

164

Sugerencias bibliográficas

---

168

Contenidos ICONOS 10

---

---

# De antropólogas y antropologías

## Un diálogo con Laura Rival

Alicia Torres\*

Laura Rival, antropóloga, profesora de la Universidad de Oxford; obtuvo su título en London School of Economics en 1992; trabajó con los huaorani en la Amazonia ecuatoriana; los macushi en la Guyana y actualmente realiza una investigación entre los chachis en la costa ecuatoriana. Su monografía *Trekking through History, the Huaorani of Amzonian Ecuador* será publicada por Columbia University Press en diciembre 2001; y el volumen que editó en honor a Peter Riviere, *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Culture and Society in the work of Peter Riviere* será publicado por Oxford University Press en septiembre de 2001.

**A.T.: Me gustaría empezar con un recuento de tu trayectoria profesional para luego desembarcar en una pregunta de rigor, ¿desde cuándo y por qué escogiste a Ecuador como lugar para tus investigaciones? ¿Por qué los huaorani en un tiempo y ahora los chachis?**

**L.R.:** No he tenido una trayectoria académica común y corriente por el hecho de que estaba muy involucrada en política cuando era joven. Como mucha gente de mi generación, decidí trabajar antes que estudiar y, además, me casé muy temprano y tuve una hija. Entonces, retomé los estudios solamente cuando tenía 23 años. Inicé mis estudios en Lingüística porque siempre había hecho Literatura en el liceo y me interesaba mucho. Y como parte de mis estudios en Lingüística empecé a to-

mar cursos de antropología. Yo vivía en el Canadá oeste y tenía profesores maravillosos, no muy conocidos en el exterior, etnógrafos muy buenos que conocían muy bien la realidad de los pueblos indígenas del Canadá; a través de esto y de tomar clases con los indígenas de estas etnias que estaban haciendo su carrera de maestros -compartíamos las clases- habían discusiones muy fuertes entre ellos que estaban aprendiendo -como nosotros- sobre su cultura y todo el grupo. Es entonces cuando conocí a Blanca Muratorio quien era mi profesora allá. Cuando acabé la licenciatura no sabía muy bien adonde ir y tenía que elegir entre China y Ecuador porque había vivido en el Asia y me interesaba mucho vivir allá. Tenía la posibilidad de ir allá como profesora de inglés en un pequeño colegio agrícola del suroeste de China en donde hay muchas minorías étnicas, pero fue muy difícil elegir pues si bien este proyecto me interesaba mucho, debía aprender mandarín en seis meses. Fue eso lo que me decidió para aceptar la propuesta de Blanca Muratorio que era de acompañarla a Ecuador y de ayudarla en sus investigaciones, es decir, conocer la realidad del país hasta que decida qué hacer.

Con esta propuesta vine por primera vez en octubre de 1986 y empecé trabajando como voluntaria en Abya-yala, con el padre Juan Botasso, donde tenía como tarea organizar el centro de documentación y dar clases de inglés a los chicos de Cayambe. Después de pocas semanas, pasaba más tiempo en las comunidades de Pesillo, donde me sentía mejor descubriendo el mundo indígena andino, que dando clases de inglés o en el centro de documentación -que era tal caos que no sabía por donde empezar. Entonces, empecé como voluntaria con las ONG italianas que trabajaban con mu-

---

\* Master © en Antropología por FLACSO-Ecuador.



---

una nueva forma de identidad en la cual se asocian al modo de pensar de otros pueblos indígenas de la zona, es decir, el análisis del proceso de un proyecto político para su propia sociedad y la concepción huaorani sobre territorialidad. Con este proyecto regresé a Ecuador en enero de 1989, pero la situación había cambiado mucho. La directiva de la Confeniae era nueva y no conocía nada de mis antecedentes, y es más, sospechaban de mí por haber tenido contacto con la directiva anterior. Así descubrí la realidad de la política indígena. Finalmente después de algún tiempo, y por contactos de Blanca Muratorio con la familia de Rucuyaya Alonso, pude contactar a un pariente de esta familia quien había sido profesor entre los huaorani por 15 años y su hijo recién había sido nombrado profesor de la escuela. Por tanto, yo empecé mi trabajo de campo asociada a esta familia quichua que vivía justo en el lindero, en las riberas del Napo, frente a Dayuno. En una reunión me presenté y en ese entonces pensé que la población me había aceptado.

La noche del día que regresé con mi hija y con mi equipaje para instalarme, hubo cantos de guerra y disparos pero en ese momento yo no sabía lo que significaba eso, incluso me acuerdo haberme dicho que estaba tan cansada que no grabaría esos cantos, pues seguro que cantan todas las noches. Lo que ocurría era que los huaorani sospechaban de mí por el hecho de haber entrado con una familia quichua y, a pesar de que estimaban a estos quichuas, era una relación muy ambivalente. Sobre todo, la persona que se consideraba como la jefa de pueblo veía muy mal que yo viviera con el profesor quichua y no con ella, según los huaorani yo debía vivir con ella, pero yo no sabía. Durante algunos meses ayudé al profesor en la escuela pues él tenía a su cargo 70 niños, quienes al principio eran muy tímidos, después la relación fue mejor aunque siempre se mantuvo esa ambivalencia. Después, por un problema político en el poblado, expulsaron al profesor, y me quedé sola en la comunidad porque cuando no hay escuela nadie vive en la comunidad, la gente vive en el bosque y solo se quedó la jefa del pueblo, quien entonces estaba feliz pues yo fui a vivir en su casa. Este tiempo fue muy difícil. Luego mi hija se enfermó de malaria y hepatitis y tuve que salir. Mi

hija regresó a nuestra casa en Francia. Cuando la comunidad supo que mi hija había enfermado, varias mujeres me trajeron fruta como un gesto de amistad. Sentí que la enfermedad de mi hija conmovió mucho al poblado. Antes de partir, una mujer vino a decirme “mi esposo quiere trabajar contigo, él sabe español, él estuvo en el programa de la Universidad Católica para preparar unos trabajos de alfabetización, a él le gusta mucho el estudio, él quiere enseñarte huaorani”.

Cuando regresé, la comunidad se había dividido por un problema político interno y este joven que quería trabajar era parte del grupo de familias que querían dejar Dayuno para crear una nueva comunidad. Es en este momento que me adoptaron como parte de su familia y me llevaron con ellos a la nueva comunidad, Quehueire Ono. Este fue el inicio de mi trabajo de campo. En toda esta dinámica, lo que realmente estaba haciendo era una etnografía de los huaorani, había perdido el eje inicial que fue el análisis del proceso político porque no existía realmente. Sin embargo, en este período fue importante para los huaorani la discusión sobre el territorio. La comunidad de Quehueire Ono, aquella formada por las familias que habían salido del antiguo protectorado, se habían asentado en territorios donde habían vivido sus ancestros, en un movimiento cíclico. Este hecho abrió la posibilidad para que las demás comunidades huaorani se plantearan la discusión sobre el territorio y la salida de las tierras del antiguo protectorado para volver a las tierras ancestrales. Para llevar a cabo esta discusión, la comunidad de Quehueire Ono organizó un congreso donde participó la Confeniae, la Conaie (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador), el Ierac (Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización), autoridades del Estado y varias personas de ONG que estaban asociadas con la Confeniae. Finalmente, el presidente Borja les entregó a los huaorani el título de propiedad de su territorio.

#### **A. T.: ¿Aprendiste huaorani?**

**L.R.:** Sí, fue difícil porque a pesar de que este joven quería mucho ser mi profesor, para él como para cualquier otro huaorani este trabajo mental

era frío y aburridor. Él, Amo, me había enseñado frases claves que me sirvieron para realizar las entrevistas, las cuales grababa y luego las transcribía; una vez transcritas, las revisábamos y corregíamos. Sin embargo, para conocer el huaorani de todos los días, para partir del idioma en sí, yo creo que se requiere otro tipo de

gramática. Me ayudó mucho el hecho de haber estudiado lingüística, pero la fonología es muy compleja. Catalina Peeke afirma que la fonología huaorani ha cambiado por el contacto con el español, se ha perdido mucho la sonorización. Yo creo que mi conocimiento del idioma permite entender y que me entiendan, pero creo que no me permite captar las sutilezas, la poesía por ejemplo. Pero no sólo sé que hay poesía y que no la entiendo, el problema es que los huaorani tienen un castellano muy pobre, tal vez ahora es mejor, pero en ese entonces ellos tam-

poco podían traducir las sutilezas de su idioma al castellano porque no tenían suficiente castellano para hacer eso. Soy consciente de que este es un límite de mi trabajo y por eso busqué por mucho tiempo a algún lingüista que quisiera especializarse en huaorani para poder hacer este tipo de trabajo, es decir, entender la magia, el arte, la poesía del idioma que se percibe sobre todo en los cantos, en los cuales se utiliza un lenguaje codificado que si se traduce palabra por palabra, no significa nada. Lastimosamente, yo no entiendo el código, no tengo ninguna clave para captarlo. Hice varios intentos, pero ninguno funcionó. Después hablé mucho con Mauricio Gnerre, un lingüista italiano que trabajó con los shuaras, quien mostró mucho interés, pero tenemos tantos compromisos profesionales que hasta ahora, desde hace tres años, no hemos tenido tiempo para dedicarnos a hacer un estudio completo del idioma huaorani; un tema

muy importante más aún ahora que la sociolingüística de la Amazonia ha evolucionado tanto, es decir, ahora hay muchas más herramientas para poder hacerlo.

**A.T.: ¿Ahora los chachis?**

*El primer enfoque de mi tesis fue analizar el proceso de integración de los huaorani a la Confeniae como una nueva forma de identidad en la que se asociaban al modo de pensar de otros indígenas de la zona, es decir, el análisis del proceso de un proyecto político para su propia sociedad y la concepción huaorani sobre territorialidad*



**L.R.:** Sí. Yo creo que un antropólogo, una antropóloga, se forma en el contacto continuo y a largo plazo con una población específica. Sin embargo, muchas veces esta relación se ha construido como un imaginario y se han desarrollado problemáticas teóricas sobre la base de la investigación primaria, sin necesariamente regresar a esas poblaciones. Este es el modelo clásico que crea un pueblo modelo al que está asociado el nombre de un o una antropólogo/a, donde efectivamente se da esta vinculación íntima, muy simbiótica, a

partir de la cual la teoría antropológica ha evolucionado. Sin embargo, esta práctica tiene sus limitaciones y considero que para entender un pueblo en su realidad más profunda es muy importante la comparación con otros pueblos, comparación que el antropólogo la hace a través del análisis intercultural, de la comparación intercultural pero en base de datos recolectados por otros antropólogos.

En mi práctica profesional, lo que me condujo a trabajar con otros pueblos no fue tanto una decisión intelectual, sino más bien asuntos profesionales. Trabajé con los macushi en Guyana y ahora voy a trabajar con los chachis en Esmeraldas.

El trabajo con los macushi, por ejemplo, me permitió comparar un pueblo al cual conocía profundamente, como es el pueblo huaorani, con otra población en la cual estaba haciendo trabajo de

---

campo, comparación que fue posible porque los dos pueblos se encuentran en la misma zona cultural. Por supuesto, no sería lo mismo si se trata de ingresar a un mundo totalmente nuevo, por ejemplo, de la Amazonia al África o a la India porque son mundos culturales muy diferentes y también porque es necesario conocer el contexto general, político, socioeconómico, geográfico para ubicar culturas definidas y particulares. Pero, con culturas de la cuenca amazónica es diferente porque hay relaciones en común y comparten ciertos rasgos. Por tanto, trabajar con un pueblo diferente me ha ayudado a entender ambas realidades de una forma más profunda.

**A.T.: ¿Cuánto tiempo estarás con los chachis?**

**L.R.:** El trabajo con los chachis es un trabajo diferente, no es un trabajo etnográfico en el sentido clásico. Lo que estoy tratando de entender aquí es la articulación de un pensamiento indígena con un pensamiento muy complejo y multifacético de programas de desarrollo. Quiero analizar cómo los chachis entienden las políticas de desarrollo aplicadas desde hace 10 años y cómo se articulan estas visiones de conservación con su propia realidad del bosque y con su propia actividad económica que es muy destructora del bosque. Este es el inicio de un proyecto —espero que dure varios años— en el que quiero incorporar a varias personas y ojalá a estudiantes que puedan hacer una etnografía de forma clásica.

**A.T.: Al oír el relato sobre tu “iniciación” como antropóloga y tu experiencia de trabajo de campo se percibe que eres cien por ciento antropóloga. De allí surge mi siguiente pregunta. La antropología sufrió duras críticas de lo que hemos llamado la postmodernidad, críticas que pusieron en entredicho los paradigmas de la antropología: el trabajo de campo, la calidad y la relación con el otro, la calidad de autor del antropólogo. ¿En tu trabajo académico, en tu trabajo profesional, existe una reafirmación de la validez de esos paradigmas?**

**L.R.:** Si queremos aceptar al paradigma postmoderno, éste tiene que ver con la personalidad del in-

dividuo, postulado que acepto, es decir, todo trabajo intelectual se hace siempre en un proyecto de vida, es una persona completa la que realiza el trabajo teórico. Es claro que la mayor parte de los antropólogos son personas que sienten desde la clave de su propia cultura, es decir, que tienen un interés por la diferencia cultural porque eso lo sienten en sí mismos y yo creo que esto es verdad: la experiencia personal te ayuda a tener interés en el estudio del “otro”. En eso los postmodernos han tenido razón, pero el problema es que hacen muy poco con eso, porque este postulado en sí mismo es muy pobre y, posteriormente, lo que queda es un discurso muy narcisista, es toda esta dimensión de por qué así, por qué nuestra cultura y por qué la antropología es esta arma crítica cultural al interior de nuestra propia cultura. Yo estimo que esto es muy vacío después de un tiempo. Claro, es positivo plantearse estas cosas, pero otros ya lo han hecho antes que los postmodernos: el movimiento surrealista ha tocado mucho esta temática y eso ha tenido una influencia en la antropología francesa. Más allá de todo este discurso queda la realidad; la realidad de la experiencia personal de vivir en otra cultura de la forma como lo han hecho los antropólogos desde los años 20 es algo que aporta una visión sobre la realidad humana, sobre la vida en sociedad, que nadie más puede aportar, y así queda la realidad, un trabajo etnográfico. La etnografía es una experiencia personal de vida a largo plazo, es ante todo un encuentro que dura y es la posibilidad de detallar este encuentro. Creo que eso siempre tendrá validez y por esta razón mucha gente está utilizando esta metodología ahora, los historiadores, los sociólogos, incluso en ciencias políticas se está utilizando esta metodología porque es una metodología que te permite aprehender elementos que no se pueden aprehender de otra forma.

Ahora bien, la antropología social clásica fue muy cuestionada por sus planteamientos teóricos. Y es verdad que ahora tenemos una visión mucho más compleja de lo que es la sociedad, de lo que es la cultura y de cómo se reproducen las sociedades en el tiempo, cuando antes había una visión casi naturalista y las instituciones eran cubos que se podían armar. Hoy se tiene una visión mucho más real de las dinámicas sociales y, por tanto, no se

---

puede tener una teoría omniexplicativa. Seguramente se ha alcanzado el límite de la especialización al cual nos han llevado los puros accidentes históricos del desarrollo del pensamiento occidental: ¡cuántas ciencias sociales, humanas, naturales se crearon desde final del siglo XVIII y el siglo XIX! Hemos trabajado durante 150 años en este marco teórico, dentro de esos márgenes. Sin embargo, ese es un modelo que considero agotado y ahora es necesario deshacer estas barreras entre las disciplinas, hay que *reimaginar* el espacio intelectual teórico en el cual podemos seguir aprehendiendo la realidad humana, y eso no pasa por un cuestionamiento filosófico sobre sí mismo, sino más bien, aprendiendo de las otras ciencias sociales, articulando el conocimiento con otras ciencias.

En Europa, al menos, se había decidido que la antropología se ocupaba de lo grupal, el límite era lo individual, lo psicológico; campos en los que no entraba la antropología porque no eran aspectos de lo "social". Evidentemente este planteamiento es absurdo, esa frontera no se puede mantener así, hay que trabajar justamente en la frontera entre el individuo y el grupo. Ciertamente, ha habido muchas corrientes del pensamiento que han tratado de hacerlo desde hace mucho tiempo, que han cuestionado este planteamiento desde diversos ángulos, entonces ahora es tiempo de pensar de manera coherente y exhaustiva en todos esos intentos y, sobre todo, retomar los avances en el estudio del cerebro, de la cognición, para repensar el individuo y el colectivo. Por supuesto, esto no se hace en una disciplina sino en conjunción con varias disciplinas. De la misma forma, hay que cuestionar la frontera entre ciencia social y ciencia natural, algo que se ha hecho desde hace unos 10 años con el desarrollo de los estudios ambientales. Otro campo de trabajo interdisciplinario muy importante es la interpretación de la biología que no puede dejar fuera de su problemática al hombre, a riesgo de convertirse en una interpretación idealista y, por tanto, debe integrar todas estas dimensiones para entender cómo ha evolucionado el mundo tanto natural como humano.

La antropología siempre ha trabajado así, en articulación con otras disciplinas, trabajando en las

fronteras y partiendo de un principio, tal vez no tan científico, que es la experiencia personal con un grupo humano, y de unas teorías realmente muy anticuadas. En el futuro, me parece, va a haber una fragmentación de la antropología; la antropología se va a rearticular más bien con problemas a resolver con otras ciencias. Un proceso que no hay que lamentar porque la ciencia tiene que evolucionar, ya no se puede estudiar pueblos como se lo hacía en el pasado, ya no existe interés en ello por la cantidad existente de estudios, ahora es necesario sistematizarlos. Es sorprendente, el trabajo de campo fue una reacción a la antropología de salón, es decir, de aquella que recibía los relatos de los viajeros, de los misioneros y hacía teoría a partir de eso. Ahora, hay un límite evidente en el trabajo de campo realizado por una persona, porque la "realidad" es más compleja, es necesario trabajar en equipo. Además, por la evolución política de los pueblos con los cuales los antropólogos han trabajado, se da una relación de sujeto a sujeto que permite pensar juntos, elaborar juntos sobre la experiencia humana. Yo considero que se quebró ya la relación colonial y las relaciones de poder que la acompañan, se van a dar nuevas relaciones de poder en un proceso que no va a ser fácil y, seguramente en un contexto problemático, porque la politización siempre conduce a ello.

El problema político más grave es la privatización del conocimiento, producto de que la academia no sabe dónde está, su lugar es muy ambivalente en el mundo de hoy. Para decir un ejemplo, el gobierno de Guyana tiene una posición muy clara, todos los investigadores son "bioprospectores", no hace diferencia entre una empresa privada, un académico, un estudiante que está haciendo su tesis, un artista, a todos los llaman bioprospectores y tienen que cumplir los mismos requisitos impuestos por el Estado. Esto te lleva a situaciones totalmente absurdas, una de las cuales es que los institutos que pueden responder a este tipo de requerimientos, dan una respuesta política a la privatización. Es decir, ¿por qué el gobierno guyanés adopta una posición tan defensiva? Porque efectivamente existe una amenaza de investigaciones ilícitas por parte de laboratorios farmacéuticos, pero esta amenaza es un aspecto de la privatización del conocimiento por el

---

hecho que no hay un dominio público, hay una erosión del dominio público. Todo el debate sobre propiedad intelectual que llevan adelante los grupos indígenas, como la única forma de protección, está defendiendo justamente la privatización del conocimiento en un contexto de retroceso de lo público. Así, la posición de la academia es muy ambigua, más aún cuando los estados dan cada vez menos recursos y se depende del financiamiento privado; esto, por supuesto, refuerza las sospechas y se convierte en un círculo vicioso muy grave que, siguiendo con el ejemplo de Guyana, favorece la realización de grandes proyectos con financiamiento internacional y limita los proyectos de investigación más modestos, más pequeños, pero tal vez más importantes.

Esta es una nueva situación política, pero también económica, que va a influir en el tipo de ciencia a hacerse en el futuro.

Algo que me preocupa sobre manera, porque los proyectos de investigación hoy están motivados solamente por la aplicación directa, incluso la investigación pura, y también porque es evidente que se la considera como un nuevo mercado. Por ejemplo, las grandes organizaciones de conservación de Norteamérica lo hacen y piensan que puede beneficiar económicamente a las comunidades, yo no sé si efectivamente las beneficia, pero contrariamente, sé que estudios de gran valor científico no son publicados porque pertenecen a grupos privados, e incluso, muchas veces no se sabe si existen o no, porque como hay tal compartimentalización del conocimiento es muy difícil conocer y los únicos que lo hacen son los auditores, personas que no tienen tiempo o interés académico en la información científica que contienen estos estudios, porque están haciendo una evalua-

ción de la eficiencia del trabajo y no de la calidad científica. Es impensable la confusión y las contradicciones que esto está creando, es decir, un problema que no sé como plantearlo. En Inglaterra se ha empezado a plantear estos asuntos, se está escribiendo sobre la "cultura de la auditoría", sobre las relaciones de poder. Hay varios investigadores que están planteando estos temas y que los están tratando de explicar -a través de categorías weberianas- como un tipo de racionalidad burocrática. Sin embargo, ¿cuál es la forma para debatir con esto? Esta pregunta es aún más pertinente para los jóvenes que están entrando en la carrera académica, pues mientras las disciplinas se están fragmentando por la estructuración de nuevos espacios de investigación, hay toda una privatización del conocimiento que lo lleva a una pauperización. Cada vez se hace más difícil ser un humanista. Se pierde ese tipo de conocimiento

humanista que siempre se ponía como el modelo intelectual valorizado de conocer en tu propia cultura, no de "tener una cultura" -en el sentido no antropológico-, sino de conocer todo sobre el lugar dónde vives, de tu medio, etc.; ahora los académicos tienen que especializarse de forma drástica, algo que yo estimo muy peligroso. Yo todavía creo en el humanismo, ¡tal vez sea un pensamiento arcaico!. Los postmodernos han criticado mucho el humanismo y la Ilustración, pero de una forma caricaturesca. Yo creo que el humanismo ha provocado fundamentales movimientos de apertura del espíritu y no es verdad que hayan sido imperialistas, sino que estuvieron vinculados al imperialismo, como momento histórico. La actual super especialización privatizada es más imperialista y los estudiantes no tienen oportunidad de acceder a este conocimiento holístico.

---

*Un antropóloga se forma en el contacto continuo y a largo plazo con una población específica. Sin embargo, tiene sus limitaciones. Para entender un pueblo es muy importante la comparación con otros pueblos, comparación que se hace a través del análisis intercultural, pero en base a datos recolectados por otros antropólogos*



---

**A.T.: ¿Pero no es eso lo que pretendería toda la corriente de los estudios culturales, no es esa su pretensión? Es decir, romper la fragmentación y tratar de entrar a un objeto, por decirlo de alguna manera, desde distintas perspectivas, la literatura, la sicología, la antropología, la sociología, las ciencias políticas.**

**L.R.:** Sí, pero lo hacen, me parece, de una manera tan desvinculada de la experiencia de vida, de la experiencia cotidiana de la gente, que se queda en un discurso muy árido, muy abstracto, muy encerrado sobre sí. La investigadora que me parece que no es así, es Gayatri Chakravorty Spivak. Yo conocía su nombre, pero la he descubierto hace poco tiempo. Sabía quién habla de ella y por qué, pero al escucharla hace pocos meses me impactó mucho, me abrió otro horizonte sobre el postmodernismo porque lo que me interesa de ella es que sí maneja esta filosofía postmoderna, esta forma de desarrollar una crítica política que no se sabe bien donde queda y qué va a dar como resultado, pero ella parte de la experiencia. Solo Spivak lo hace de esa forma, es decir, desde la experiencia vital y no desde una experiencia reificada, como Derrida. Hay muchos filósofos postmodernos que hablan de la experiencia, pero lo hacen de una forma en la que no se distingue la experiencia *sociológica* de la experiencia del *sentido común*. Lo que hace Spivak es interesante porque articula toda la filosofía posmoderna a su experiencia de hindú viviendo en los EE.UU. –la parte más conocida de su trabajo– y a su experiencia profesional: ser profesora en los Estados Unidos, dialogar con los estudiantes y la responsabilidad política de transmitir conocimientos a gente de otra generación.

Pero lo que está haciendo ahora, que me parece más interesante aún, es que trabaja de alfabetizadora en pueblos pobres de *intocables*<sup>1</sup> en la India para rescatar la cultura bengalí: trata de vincular la supuesta *falta de cultura* actual de esta gente –en el sentido de ser un grupo “inculto”, sin cultura–

con la cultura bengalí que efectiva e históricamente existió (de esta cultura se mantiene un idioma escrito y hablado e, incluso, hay toda una corriente de estudios especializados sobre ella, aunque no tanto como en el sánscrito), y con la *cultura* en la forma en la que la entienden los antropólogos, es decir, estos pueblos tienen cultura porque viven en comunidades y porque hacen vida en sociedad. Tratar de articular esas tres dimensiones, pueblo sin cultura, cultura *histórica* y cultura en sentido antropológico, es un reto mucho más interesante que decir, al buen estilo posmoderno, “la ficción te lleva a aprender algo mucho más real sobre la vida humana que este trabajo pseudo realista que hacen los antropólogos y que además está mal escrito”. Se trata de un planteamiento que –me parece– va al fondo de las cosas porque está tratando de rearticular la cultura y la Cultura, y creo que de cierta forma es un nuevo proyecto humanista, calificativo que a Spivak no le gustaría, por supuesto. Esta sería otra forma de articular la antropología con la ciencia, esta vez con las ciencias humanistas, la literatura, la historia, no *en un* trabajo de deconstrucción, ni *es un* trabajo de deconstrucción, es un trabajo de construcción en diálogo con la misma gente.

**A.T.: Pero, entonces lo que se estaría cuestionando desde los estudios culturales es el “compromiso”...**

**L.R.:** Este me parece un aspecto interesante que yo misma lo he vivido y lo he visto en colegas. Hace poco tuve un encuentro con un amigo antropólogo, cuyo trabajo admiro, que ha hecho importantes aportes para el conocimiento de algunos de esos rasgos únicos de la cultura amazónica. Ahora trabaja como obrero en una fábrica de Estados Unidos, ese es su nuevo trabajo de campo –antropología de las empresas– y él afirma que es muy “fresco” hacer este trabajo, siente que su trabajo es más importante porque lo hace en un mundo valorizado, valorado. En una empresa que hace mucho dinero, siente que está entendiendo el mundo real. De cierta forma, él se veía muy marginalizado como especialista de la Amazonia, como algo que no tiene ningún peso intelectual, no aporta nada. ¡Cómo hemos cambiado en 50

---

<sup>1</sup> Como se conoce a los que pertenecen a la más baja de las castas en las que está dividida la sociedad hindú.

---

años! Conocer ese carácter único de las sociedades amazónicas no permitiría aportar nuevas luces sobre la realidad social humana y, por otra parte, la posición como intelectual se ha marginalizado tanto que ahora se piensa que es necesario entender a los poderosos. La antropología ha llegado a un grado en el cual es la ciencia de los sin poder, nosotros –los antropólogos– somos buenos para entender a los que no tienen poder. Por consiguiente, como trabajas con los sin poder, no tienes poder, eres nada, no hay reconocimiento a eso. Al pensar en la experiencia de este colega que he referido y en la gente que tiene poder, incluso poder intelectual –ahora mucho más ligado al poder económico y al poder político que antes–, creo que yo también me siento algo más importante cuando hago una consultoría –no hago muchas porque estoy muy ocupada– que cuando soy profesora de planta de una universidad. Eso me cuestionó sobre qué hay detrás de este juego de poder y de relaciones sociales que me hace ver una consultoría como algo más importante cuando no lo es. Esta ha sido una razón más para formular este proyecto de investigación: quiero racionalizar, intelectualizar, lo que he vivido como consultora y hacer una etnografía del poder, de los que tienen poder, no hacer trabajo de campo con los sin poder, sino con los que tienen poder y ver hasta qué punto puedo ir ¿Se podrá hacer? Bueno, averiguar eso también es parte de mi proyecto.

**A.T.: La antropología ya no del “otro” sino del “uno”...**

**L.R.:** Mucha gente dice eso y no estoy de acuerdo con esta forma de ver las cosas. No creo que es una autobiografía, es enlazar la frontera entre ciencias políticas, economía y sociología. Es tratar de entender no el sí, sino *lo mismo*, porque hay diferencias culturales muy fuertes en las áreas de poder. Por ejemplo, yo conozco colegas que están investigando sobre la Comisión Europea y es fascinante lo que ocurre porque el equipo estaba conformado por antropólogos franceses, alemanes, ingleses y todos son nacionalistas, recrean la visión nacionalista, es decir, no estudian el sí, sino al “otro”, a los franceses, a los ingleses, etc. Esta es una parte. La otra es entender instituciones supra-

nacionales: los organismos de poder son así, los organismos de poder no son “nosotros”, no son nuestra cultura. Por ejemplo, yo creo que una persona que ha hecho toda su vida profesional como gerente de la empresa no soy yo, es una persona que vive “en otro mundo”, distinto al mío, distinto a mi experiencia.

Espero que las personas de minorías culturales del país tengan interés en estudiar antropología social. Pero, no para ser antropólogos que se estudian a sí mismos. Los jóvenes norteamericanos y europeos que se han planteado estudiar su propia cultura en los últimos años por la crisis intelectual de pérdida de confianza en los avances de la civilización occidental. Pienso, por ejemplo, en un médico inglés quien estudió el programa de formación médica inglesa (yo le sugerí estudiar el sistema francés o el alemán) y, a mi manera de ver, no produjo buenos resultados. Creo que es necesario empezar a conocer una cultura desde fuera, como un ajeno, quien se acerca poco a poco, en un proceso de aprendizaje que va de lo desconocido a lo familiar. Mucho más exitosos han sido los estudios de antropólogos no euro-americanos quienes han estudiado culturas no europeas o norteamericanas. Pienso, por ejemplo en el trabajo del investigador japonés, Yasushi Uchiyamada sobre la provincia de Kerala, en el sur de la India

Si indígenas o afroecuatorianos deciden ser antropólogos, ojalá estudien al “otro” y no al sí mismo. Ahora que estoy haciendo esta investigación en Esmeraldas, me doy cuenta que tantos los chachis como los afroecuatorianos rechazan el mestizaje. Los niños “mezclados” son marginalizados por la comunidad. Un quichua de la Amazonia, para quien la mezcla étnica es parte de la reproducción social, sería capaz de hacer un estudio fascinante de tal fenómeno.

**A.T.: ¿Podemos decir que en este momento la antropología tiene problemas para definir su campo de estudio, su objeto, su identidad como ciencia?**

**L.R.:** No sé si es un problema, más bien es una re-

definición. Hay mucho debate interno. Otros momentos no hay ese debate porque los estudiosos se desalentaron ante un debate que se había empobrecido. Ahora existe mayor debate intelectual que hace 10 años atrás, por tanto, me siento responsable porque debería ser mi generación la que tendría que plantear estas cuestiones intelectuales pero hay aislamiento,

desánimo, por no saber por dónde retomar los fundamentos. Sin embargo, hay intelectuales que están buscando una perspectiva teórica, un desafío al conocimiento humano, como los desafíos que se lanzaban hace 30 o 40 años atrás, pero poca gente tiene el coraje de levantarla y tampoco tiene la posición institucional que lo permita, porque como dije, hay una erosión terrible, una marginalización de este trabajo intelectual. Más bien lo que veo, tal vez me engañe, es una cuestión de privatización, hay espacios que se están

creando, por lo menos en Inglaterra, espacios intelectuales alternativos donde se intenta recrear el pensamiento acerca de la problemática de la supervivencia humana, de la civilización; piensan que sólo pueden hacerlo afuera de las instituciones, son fundaciones privadas, tienen un proyecto común y tienen financiamiento privado. Un curso cuesta 3.000 dólares, un año de estudio completo cuesta 14 mil dólares, financiados por quien hace el o los cursos. No hay un sistema de becas para estos centros. Entonces, se crea una cuestión de elite, solamente una cierta elite puede tener la libertad de pensar libremente. Tal vez siempre fue así, tal vez no es nuevo todo esto; sin embargo, hubo un período de democratización después de la Segunda Guerra Mundial en el cual existía un dominio público, recursos públicos y espacio público en el cual este tipo de trabajo intelectual podía producirse y tener un efecto.

**A.T.: De ese inicio marxista, ¿cómo fue cambiando tu perspectiva epistemológica, tu perspectiva teórica?**

**L.R.:** Ahora me refugio en el paradigma de la antropología social, un paradigma casi empirista, pero un empirismo necesario antes de teorizar. Es

por ello que Maurice Godelier, por ejemplo, ha tenido mucho respeto por el trabajo de la antropología británica clásica (Firth, Evans-Pritchard) porque este empirismo no es un empirismo que te cierra a la teoría, al análisis, sino más bien se trata de partir de realidades científicas y de ser muy humilde en el nivel de teoría que puedes alcanzar. Por ejemplo, muchos investigadores en antropología formados en este país hacen etnohistoria, o tratan temas que relacionan fuertemente la antropología y la historia, lo cual está bien. El acerca-

*La privatización del conocimiento es un problema político. Cuando hay menos recursos y se depende del financiamiento privado, se favorecen la realización de grandes proyectos con fondos internacionales y se limitan los proyectos de investigación más modestos, pequeños, pero tal vez más importantes... la academia no sabe dónde está*



miento de la antropología y de la historia es necesario porque es necesario aprehender las sociedades en sus procesos de cambio. Pero, como lo han demostrado los antropólogos Evans-Pritchard y Maurice Bloch, no todo cambia en una sociedad, eso es lo interesante, lo que requiere análisis. Hay elementos estructurales que no obedecen a la ley del tiempo, y viajan a través de la historia poco afectados por el tiempo transcurrido. Y, sólo a través del trabajo etnográfico se pueden descubrir estos elementos. El Padre Miguel Angel Cabo de Villa hizo un trabajo de recopilación de archivos muy útil que puede complementar el trabajo etnológico, pero no lo reemplaza. El estudio de documentos pasados, así como el enfoque sobre un destino humano particular que se realiza con las historias de vida, no pueden sustituir al trabajo etnográfico que sigue siendo la base de la antropología social; al menos, tal como nos proponemos

---

en Europa. Este trabajo, tal vez clásico, es el más indicado para estudiar sociedades que siguen formando un conjunto articulado y coherente, como lo es la sociedad huaorani. Pero, ¿qué quiero decir con etnografía? El trabajo etnográfico requiere, sobre todo, el convivir con un grupo sociocultural; es decir, participar en la vida cotidiana de la gente y entender la lógica sistémica de esta sociedad a través de los momentos más ordinarios, así como de los extraordinarios. Es precisamente esto lo que la cineasta Lisa Faessler —quien, hace algunos años, me propuso hacer una película sobre la nación huaorani para captar esta cultura a través de mi trabajo de campo— nunca entendió. Su película es pésima, una caricatura obsesiva porque, justamente, fue incapaz de incluir esos momentos fundamentales de la labor etnográfica, cuando la antropóloga *comparte* la gente, cuando, a través de las tareas más sencillas y domésticas, aprendemos y entendemos el por qué de la diferencia. Para Faessler esto es antiestético, los gestos del aprendizaje son “molestosos” y prefiere refugiarse en la supuesta “honestidad postmoderna” de la mirada pura y ética de la cineasta que sólo puede concebir el trabajo de campo como una violación más a los pueblos indígenas en manos occidentales. Pero, cada vez que me encuentro con un huaorani con quien compartí la vida, los momentos que se recuerdan son justamente aquellos, los gestos “inconvenientes” con los cuales intenté vivir como una huaorani.

**A.T.: ¿Es esta la perspectiva de la fenomenología del mundo, de la vida?**

**L.R.:** Sí, porque la fenomenología a la inglesa realmente es empírica y siempre se ha quedado en este marco en el cual me siento muy comfortable, pero sé que uno no puede quedarse en ese marco, se debe desarrollar un esfuerzo intelectual teórico mayor. Creo que ya es tiempo para

ser más audaz y tratar de articular modelos más amplios. Jonathan Freeman es una persona interesante en este sentido, fue estudiante de Godelier y desarrolló muchos modelos marxistas de articulación de modos de producción, además, hizo mucho trabajo histórico puesto que el marxismo es una forma de abstracción según la cual es necesario entender una realidad histórica y problematizarla. Posteriormente, durante algún tiempo Freeman articuló en su análisis elementos que se podrían entender como postmodernos, tales como la individualidad, los fenómenos emocionales y, desde esta perspectiva, siempre trató de relacionar estos modelos de manera más amplia y entender la misma problemática, es decir, la reproducción de modos de ser, articulados con otras formas de ser y los juegos de poder involucrados en ello. A tal punto que, actualmente, hay una reedición de sus libros de los años 70 porque hay una búsqueda por articular modelos más amplios, formas de analizar que sean más generales.

**A.T.: En ese contexto, la antropología y la etnografía siguen teniendo mucha importancia...**

**L.R.:** Sí, otro ejemplo de antropólogos en esta línea son los Comaroff, quienes entienden la cultura de esa forma, la cultura como un arma política, un arma de supervivencia y, en esa medida, un arma para las transformaciones históricas. Entonces llamar a eso marxismo o no ya no tiene importancia, es el proyecto lo fundamental, este proyecto de entender las realidades políticas y económicas con la dimensión cultural que tal vez fueron marginadas en los primeros trabajos, pero que ahora se ha comprobado la validez de esa dimensión. Un proyecto al que, además, es necesario articular aspectos más “científicos”, como el conocimiento del mundo natural, puesto que somos el producto de una evolución biológica. Por tanto, es necesario construir modelos epistemológicos útiles para entender esta realidad.

