

Tzintzuntzan. Treinta años después,
entrevista con George Foster
Ángel Martínez Hernández¹

Esta entrevista fue realizada el 14 de octubre de 1996 en el Departamento de Antropología de la Universidad de California en Berkeley. George Foster es catedrático emérito de este mismo departamento.

Primero de todo me gustaría negociar con usted el contenido de esta entrevista. He pensado que basarnos en su monografía sobre Tzintzuntzan podría ser apropiado. Hay algunas razones para ello. Una, aunque anecdótica, es que probablemente esta entrevista se publicará en 1997, esto es, 30 años después de la primera edición de su monografía. Otra razón de más peso es que Tzintzuntzan es el texto que condensa y anuncia la mayor parte de sus aportaciones, desde su idea sobre la «imagen de limitación de lo bueno» en las sociedades campesinas hasta sus contribuciones posteriores en antropología médica y antropología aplicada. ¿qué le parece la idea?

Sí, por qué no. Ahora bien, yo hace mucho más de treinta años que hice el trabajo de campo en Tzintzuntzan. Yo llegué a Tzintzuntzan por primera vez en el año 1945. Ahí está el libro que hice con Gabriel Ospina *Empire's Children: the People of Tzintzuntzan* que es de 1948.

1. Universitat de Barcelona.

Sí, por supuesto. Yo me refería a Tzintzuntzan la monografía no al pueblo. ¿Cómo ve Tzintzuntzan (la monografía) treinta años después?

Creo que mis ideas, por ejemplo sobre «lo bueno limitado», eran buenas para mostrar la mentalidad campesina de entonces. Lo que ocurre es que las sociedades campesinas han cambiado mucho. Casi podríamos decir que ya no hay sociedades campesinas (*peasants societies*). La palabra campesino (*peasant*) parece ya anticuada, parece que pertenece ya a la historia y a la sociología histórica.

¿Ha afectado esto al modelo etnográfico clásico? ¿Cree usted que continúa siendo útil este modelo o, contrariamente, necesitamos otros modelos para explicar la realidad social?

Creo que siempre es bueno hacer estudios de comunidad, aunque no debería ser el único enfoque de la Antropología. Además, por lo menos en este país (Estados Unidos) ya no hay estudios de comunidad desde que ha aparecido el postmodernismo. Una corriente que no entiendo muy bien.

Quizá por la nueva jerga que han introducido los postmodernos.

El postmodernismo es algo que, sinceramente, no me interesa. Yo creo que siempre hay algo a descubrir con los modelos etnográficos clásicos. La cultura es un concepto aún válido que sirve para hacer comparaciones entre sociedades y tipos de sociedades. El concepto de cultura tendrá siempre valor. Yo soy de la escuela antigua. Soy de una escuela muy antigua.

No obstante, usted se adelantaba a su tiempo, porque en Tzintzuntzan planteaba cuestiones, como el impacto de la estructuras económicas globales en la comunidad, que en aquel momento aún no estaban del todo asumidas.

Claro, porque veía que el cambio era una variable muy importante. En los cincuenta años que hace que conozco Tzintzuntzan los cambios han sido increíbles. Hoy en día casi todas las casas tienen televisor con antena parabólica, como la que yo tengo aquí en Berkeley. Si alguien me hubiera dicho en el año 45, cuando llegué a Tzintzuntzan, que el pueblo iba a cambiar tanto durante estos años yo hubiera dicho que era imposible. Todo ha cambiado mucho en los últimos años. Es increíble. Antes de la Guerra [La Segunda Guerra Mundial] los pueblos apenas cambiaban, los pueblos tenían mucha estabilidad, pero después de la Guerra el mundo ha cambiado con una rapidez inesperada.

Permítame que le pregunte por su idea de «lo bueno limitado». Algunos autores consideran que el concepto es interesante porque permite relacionar la dimensión económica de la sociedad con los valores culturales sobre la amistad, sobre el amor, o con otras esferas de las culturas, como los mitos y las representaciones. Si existe esta imagen de la limitación de lo bueno en las sociedades campesinas ¿podría entenderse como un hecho social total? ¿Y qué sería en este hecho lo más importante, la dimensión económica o la ideológica?

Diría que la economía es la parte básica. Aunque es difícil de responder a esta pregunta de una forma global. Sin embargo, cuando yo llegué en el año 45 a Tzintzuntzan se veía claramente que en todos los aspectos de la vida (amor, salud...) la gente creía que no había suficiente para todos, que todo lo bueno era muy limitado. Creo que esto era debido al fenómeno económico. Pero en términos generales es difícil afirmar que la economía es siempre lo determinante.

Aunque usted aplicó esta idea a las sociedades campesinas, ¿no cree que en el fondo podría entenderse como un modelo cultural más general?

Creo que la idea se puede aplicar a muchas sociedades campesinas y también a determinados grupos sociales en sociedades complejas. Yo he percibido entre la población negra de este país formas muy semejantes a este modelo. Piensan que lo bueno es siempre limitado.

Sería, así, una característica de los grupos marginados, de la pobreza.

Sí, se puede aplicar a las clases sociales desfavorecidas.

Cuando usted habla de la imagen de la limitación de lo bueno también introduce la dimensión de la salud. La salud sería una representación cultural que se vería afectada por este patrón general de percepción de las cosas. Además, el tema de la salud es importante en su trayectoria académica, pues usted ha escrito varios artículos sobre las concepciones etiológicas de los sistemas etnomédicos y un par de libros sobre este tema: el manual, junto con Anderson, que se titula Medical Anthropology y el reciente Hippocrates' Latin American Legacy. En el primero de estos textos, que es de los años setenta, usted proponía que existían dos tipos de concepciones etiológicas en los sistemas médicos no-occidentales: un sistema personalista, en el que se atribuía la causa de la enfermedad a personas o acciones morales, y uno naturalista, en el que la atribución se hacía a un fenómeno natural. ¿Cree usted que esta tipología es todavía válida o bien que debería revisarse?

Bien, el modelo de que hay sistemas médicos personalistas y sistemas médicos naturalistas no debe entenderse como existente en una sociedad particular. Se trata de un modelo general para clasificar las ideas causales de la enfermedad que aparecen en las diversas etnomedicinas. Creo que la división es válida aún hoy en día. Por ejemplo, hay en algunas sociedades de las llamadas primitivas un tipo de explicaciones que se basan en

términos de brujería, temor a los dioses y que son, por tanto, de tipo personalista. En Tzintzuntzan, por otro lado, la explicación es más naturalista según mi punto de vista. Es una explicación de la enfermedad en términos naturales, y por tanto no de tipo personalista. Pero esto no quiere decir que las concepciones naturalistas o personalistas existan como realidades puras en una sociedad, sino que empíricamente las concepciones pueden tender hacia uno u otro lado. Por ejemplo, en Tzintzuntzan predomina el sistema naturalista que se basa en una concepción muy antigua, el modelo hipocrático, pero también hay personas con concepciones personalistas que creen que la enfermedad se produce por brujería. En todas partes encontramos las dos concepciones. En Estados Unidos la gente cree que la enfermedad es causa de fenómenos naturales y, por tanto, son naturalistas, pero también pueden creer que la ha causado la voluntad de Dios, y así encontramos también ideas que son personalistas. Creo que la tipología de sistemas naturalistas y personalistas son dos *ideal types* que pueden seguir utilizándose.

Sin embargo, esta tipología recibió una crítica muy dura de Arthur Kleinman que se publicó en American Anthropologist y que, básicamente, decía que usted se había olvidado de introducir también a la biomedicina dentro del modelo.

Recibí muchas críticas y comentarios. Es cierto que en el artículo que publiqué previamente (se trata de «Disease Etiologies in Non-Western Medical Systems») no introduje la biomedicina, porque hablaba de sistemas no occidentales. Después, en mi libro, sí que incluí la biomedicina en esta tipología dentro de los naturalistas. Porque la concepción biomédica no explica la enfermedad en términos de la voluntad de Dios o de la brujería, sino en términos de causas naturales, como la medicina hipocrática.

Sobre la medicina hipocrática usted tiene una teoría muy discutida, y a la vez valorada, en antropología médica. Me

refiero a la hipótesis de que las etnomedicinas indígenas latinoamericanas basadas en la distinción naturalista entre el frío y el calor no son autóctonas, sino que provienen de las concepciones de frío y calor de la medicina hipocrática que fue incorporada al Nuevo Mundo a través de la medicina española ilustrada del siglo XVII y XVIII.

Sí, esa es en resumen mi teoría. Una teoría que fue alentada por Caro Baroja cuando en el año 49 fui a España. Por eso le he dedicado mi último libro, *Hippocrates' Latin American Legacy*.

Pero no sería posible que los conceptos de frío y de calor estuviesen ya en el Nuevo Mundo, porque en la medicina popular española no existe esta tipología.

Es cierto que no existe, yo estuve buscando durante mucho tiempo alguna pista, pues si la medicina hipocrática distinguía entre frío y calor como agentes etiológicos y como principios clasificatorios, y si esa medicina (se refiere a la versión neohipocrática) era la que se había desarrollado en España por los médicos en los siglos XVIII debía de hallarse entonces en la cultura popular. No fue así porque existía una distancia muy grande en aquel entonces entre medicina ilustrada y popular. Algo que no pasó en América Latina en donde la escasez de médicos provocó que se divulgarán más estas ideas entre la cultura popular. Por otro lado, he estudiado a Sahagún bien y no dice ni una palabra del calor y del frío. Sólo hay un momento en que habla de la capacidad de unas hierbas medicinales de calentar, pero no habla de enfriar. Si estos conceptos hubieran sido aztecas, como dice Ortiz de Montellano, cómo se explica que se encuentre en las Filipinas un sistema tan parecido al mexicano, o en Puerto Rico, o en Haití. Hasta en Trinidad, que fue español durante muchos años. Los aztecas no tenían nada que ver con Haití o Trinidad, menos con Filipinas. En México, en Ecuador, en Bolivia existe el mismo sistema.

También existen estas concepciones en Pakistán, en Bangladesh, en Afganistán y en la India, entre otros países.

Claro, porque también son medicinas humorales que vienen del hipocratismo.

Debemos creer así que la medicina ilustrada española fue la portadora de las concepciones hipocráticas.

A mí no me cabe duda de que estas concepciones vinieron al Nuevo Mundo por el contacto. Las teorías hipocráticas se enseñaron en México en las escuelas de medicina hasta el año 1835 o algo por el estilo. Había también muchos libros divulgativos y muchas razones para que la medicina científica pasara a la medicina popular. No me explico por qué hay tantos autores que quieren que sean concepciones del Nuevo Mundo. Los mejicanos sobre todo.

Usted ha dicho también que hay diferencias entre la estructura de personalidad de los españoles y de los latinoamericanos.

Bien, yo fui a España en el año 49 y me pareció que la personalidad de los campesinos allí era bastante distinta. Los españoles tenían más confianza en sí mismos. Me impresionó la personalidad de los campesinos españoles. Era muy distinta de la que conocí en México.

No sería porque se trataba de una generación que acababa de sufrir una guerra civil.

Es posible, estaba muy presente aún la Guerra Civil.

Por cierto, usted también ha dicho, en Heritage of Conquest que al analizar los dichos que los pueblos españoles tienen

sobre sus vecinos se podría deducir que están en una permanente guerra civil.

No lo recuerdo pero es posible.

Permitame que pase a un último punto, el de la antropología aplicada. En Tzintzuntzan usted dice explícitamente que la antropología debe ayudar a resolver los problemas del subdesarrollo. La antropología aplicada, sin embargo, implica diversos problemas éticos: la propia intervención, su utilidad, la transformación de la realidad autóctona, etc. ¿Qué piensa usted del tema?

La verdad es que la antropología aplicada no me produce ningún conflicto. Además, creo que se plantea mal el problema de la aplicación, porque también las ideas más generales y radicales pueden aplicarse. Lo importante, creo, es que los antropólogos que apliquen el conocimiento sean conscientes de los problemas éticos y, si es posible, combinen el trabajo aplicado con el trabajo etnográfico clásico. En *Tzintzuntzan* realicé algunas recomendaciones para mejorar los problemas sociales del pueblo y creo que tuvieron algún éxito. Pienso que si realizas un trabajo de campo y a partir de aquí puedes plantear algunas recomendaciones, pues muy bien.

Ya para finalizar, ¿qué recomendaciones puede hacer para aquéllos que hacen antropología aplicada? Tenga en cuenta que en Cataluña y en España el conocimiento antropológico apenas se aplica.

Primero que encuentren a alguien que les pague el trabajo. En Europa probablemente es diferente, pero aquí en Estados Unidos tenemos unos dos mil o tres mil antropólogos que hacen trabajo aplicado. Trabajan en agencias de desarrollo, oficinas gubernamentales, hospitales o servicios sanitarios, etc. No sé,

me cuesta dar recomendaciones, fuera de que encuentren a alguien que les pague y que hagan un buen trabajo.

Yo me refería a que en algunos de sus textos usted hace mención de que la antropología aplicada debe contar con la población en la toma de decisiones.

Sí, eso es importante, porque a veces la gente no quiere cambiar. Y pueden tener buenas razones para no querer cambiar.

Muchas gracias por su tiempo.