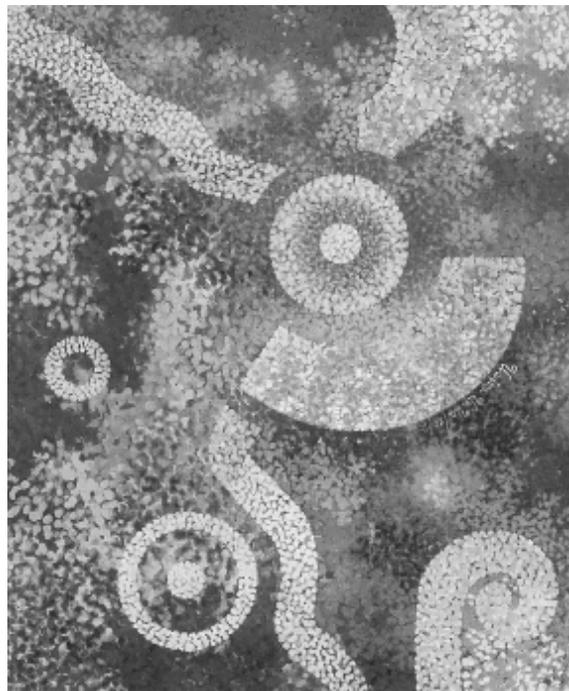


**EL ENCUENTRO INMINENTE DE *OTROS* RECÍPROCOS:
ESTRATEGIAS PARA EL RECONOCIMIENTO DE
SABERES PLURALES**

Robert VH Dover



Uaira Uaua, *Ojo de agua*, acuarela, 2002

RESUMEN

EL ENCUENTRO INMINENTE DE OTROS RECÍPROCOS:
ESTRATEGIAS PARA EL RECONOCIMIENTO DE SABERES PLURALES

Este texto da una mirada autocrítica desde la antropología a las políticas de exclusión de la tradición intelectual de Occidente y su marco social, político y económico, a los problemas de propiedad creados por estas políticas y, finalmente, a las posibles oportunidades de coarticular las ciencias oficiales y las ciencias del Otro.

RÉSUMÉ

L'IMMINENCE DE LA REENCONTRÉ DES "AUTRES" RECIPROQUES:
STRATÉGIES POUR LA RECONNAISSANCE DES SAVOIR PLURIELS

Ce texte porte un regard depuis l'anthropologie pour faire l'autocritique des politiques d'exclusion de la tradition intellectuelle d'occident et son cadre social, politique et économique, aussi q'aux problèmes de la propriété engendrés par ces politiques et finalement, on envisage des possibilités d'articulation entre les sciences officielles et celles de l'Autre.

ABSTRACT

THE IMMINENT ENCOUNTER OF RECIPROCAL OTHER:
STRATEGIES FOR RECOGNISING PLURAL KNOWLEDGE

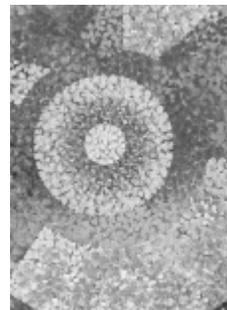
This text gives an auto-critical look from anthropology to the exclusion policies and intellectual traditions in the West and its social, political and economical frame to the problems of private property created by these policies and, finally, to the potential opportunities to co articulate official sciences and the sciences otherness.

PALABRAS CLAVE

*Antropología, exclusión, ciencias oficiales, educación universitaria
Anthropology, exclusion, social-sciences, higher education*

EL ENCUENTRO INMINENTE DE OTROS RECÍPROCOS: ESTRATEGIAS PARA EL RECONOCIMIENTO DE SABERES PLURALES*

Robert VH Dover**



Los indios son un gran recurso humano para el país, recurso irremplazable en su alto nivel moral, su gran sentido de solidaridad familiar, su fortaleza y paciencia de espíritu que les ha permitido sobrevivir siglos de persecución y difamación. La gran riqueza de un país está en la diversidad de sus componentes, y no en la integración por decreto

Reichel-Dolmatoff (1996: 29)

Que sea un antropólogo quien haga esta ponencia suena pertinente, no tanto por el hecho de ser tradicionalmente el *Otro* el tema de estudio de la antropología, sino también porque en el ejercicio de nuestra disciplina, hemos sido nosotros quienes inintencionalmente hemos proveído el vocabulario que permite a la sociedad mayoritaria, al gobierno y a la comunidad científica dicotomizar sociedades diferentes a la nuestra. Fueron los antropólogos evolucionistas norteamericanos y europeos, quienes comenzaron con esta labor a mediados del siglo XIX, dividiendo las sociedades del mundo en salvajes, bárbaras y civilizadas, utilizando para ello criterios tan disímiles como sistemas de creencias, tecnología y gobierno, consumo de energía, *complejidad* social y demográfica (un nombre equivocado),

y relaciones económicas e infraestructurales. Desde entonces, la disciplina ha hecho poco por ofrecer una mirada alternativa a las sociedades “primitivas” que estudiamos, y mucho menos para desarrollar un nuevo léxico que sirva, no tanto para disminuir las reales diferencias existentes, sino, más bien, para hacer equivalentes las bases socioculturales fundamentales de los diferentes conocimientos, inclusive aquellos de la tradición intelectual de Occidente —de pronto no sea tan eficiente como una ciencia única, pero es más real—. Aún en el reconocimiento de *otredades*, propio de la disciplina, acompañadas de sus valores sociales y culturales, su visión del mundo y su construcción del conocimiento, existen fundamentos conceptuales que propician una comparación implícita y poco favorable del Otro. Incluso hasta cuando reconocemos

* Se presentó esta ponencia en el Simposio internacional “Hacia un nuevo contrato social en ciencia y tecnología para un desarrollo equitativo”, Panel: *Encuentro de la ciencia oficial y la ciencia de la otredad: inicio de un diálogo*, Universidad de Antioquia 200 Años, Medellín, Colombia, 20 de mayo, 2003.

** Antropólogo. Profesor asociado, Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín. Doctorado en Folklore de la Indiana University, Bloomington, Estados Unidos. E-mail: rdover@epm.net.co.

la validez de instancias específicas, generalmente de su conocimiento ambiental y botánico, rápidamente lo privamos de la autoría o posibilidad de agencia sobre este conocimiento. Lo que está en juego es la significancia de la disciplina. Comunidades subalternas están cerrándose a la investigación antropológica y de ciencias sociales, porque no se han visto reflejadas en los textos que escribimos. Cuestionan una metodología que alega intimidad, pero sin ofrecer la oportunidad para la construcción mutua de significado, y piden contabilidad de una ideología de investigación que sólo recientemente ha reconocido su propio etnocentrismo.

Estas cuestiones han sido identificadas en la disciplina desde la década del ochenta (Geertz, 1988; Marcus y Fischer, 1986; Tedlock, 1987; Williams, 1991), incluyendo, además, el papel de la antropología en la exclusión del Otro desde los cánones de la ciencia occidental (Harrison, 1991). Sin embargo, sólo recientemente ha habido un compromiso serio con el Otro en un honesto intento por reconciliar los orígenes colonialistas de la disciplina. Algunos antropólogos nativos y científicos sociales (Alfred, 1995; Fals Borda y Muelas, 1991; Gosse, Henderson y Carter, 1994; Sioui, 1992) han respondido a esta polémica haciendo uso de las herramientas de las ciencias políticas y sociales, refutando así las bases epistemológicas de la historiografía de Occidente, la aplicabilidad de las nociones occidentales de formación de la identidad y de construcción de nación, así como la hegemonía de la interpretación occidental de definiciones legales y políticas de la otredad. De este modo, han perturbado muchos de los dogmas centrales de las ciencias sociales, democratizando hasta cierto punto el derecho a interpretar, y demostrando las limitaciones culturales de la teoría.

Lo que sigue es una mirada autocrítica desde la antropología a las políticas de exclusión de la tradición intelectual de Occidente y su marco social/político/económico, a los proble-

mas de propiedad creados por estas políticas y, finalmente, a las posibles oportunidades de coarticular las ciencias oficiales y las ciencias del Otro. Me apoyo en una mezcla de fuentes que van desde las ciencias sociales y políticas, pasando por autores que, desde dentro del canon, han empezado a autocriticar la posición tradicional de los científicos occidentales, y otros que, desde afuera, han forzado esta introspección, sobre todo desde perspectivas indigenistas y feministas.

POLÍTICAS DE EXCLUSIÓN Y PROBLEMAS DE PROPIEDAD

En un artículo concerniente a la protección de los derechos de propiedad intelectual de grupos subalternos, la investigadora en leyes Naomi Roht-Arriaza critica esta apropiación de la autoría por parte de Occidente en dos sentidos, uno sobre la naturaleza, y el otro sobre el conocimiento y uso indígena y local de la naturaleza. Al respecto sugiere que

[...] tal vez la forma más extendida e insidiosa de apropiación del conocimiento indígena y sus productos, ha sido la construcción de categorías legales y conceptuales acerca de los recursos y conocimientos valiosos que excluye sistemáticamente el conocimiento y los recursos de las comunidades locales, campesinas e indígenas. Esta construcción de la exclusión toma varias formas. La ciencia occidental clasifica ciertos materiales naturales que los locales y las comunidades han cuidado, preservado, mejorado y desarrollado como simples especies salvajes o, a lo sumo, como "especies primitivas" [...] Sistemas de innovación e investigación formales han denigrado y negado, por lo menos hasta hace poco, el valor de los sistemas de información campesinos y comunitarios sobre la innovación y la transmisión del conocimiento (1997: 259).

La idea de exclusión, es decir, distanciamiento del Otro, no tanto con base en la utilización en sí misma, sino en no poder comercializar esa utilidad, tiene eco en el científico político James Scott, quien afirma:

[...] el léxico utilizado para organizar la naturaleza, típicamente revela los intereses dominantes de sus usuarios humanos. De hecho, el discurso utilitario reemplaza el término "naturaleza" con el término "recursos naturales", enfocando en los aspectos de la naturaleza que puedan ser apropiados para el uso humano. Una lógica comparable extrae de un mundo natural más generalizado aquella flora o fauna que tengan valor utilitario (usualmente bienes comerciales) y, luego, reclasifica aquellas especies que compiten con, ataca o en otra manera disminuye la cosecha de las especies valuadas. Así, matas que tengan valor llegan a ser "cultivos", las especies que compiten con ellas son estigmatizadas como "hierbas malas" y los insectos que las ingieren son estigmatizados como "pestes". Así, árboles que tengan valor llegan a ser "árboles maderables", mientras especies que compiten llegan a ser "árboles de basura" o "maleza". La misma lógica se aplica a la fauna. Animales de alto valor llegan a ser "caza" o "ganado", mientras los animales que compiten o los cazan son "predadores" o "indeseables" (1998: 13).

Antropólogos y otros científicos sociales que han investigado los efectos del desarrollo a gran escala y de la extracción de recursos en poblaciones indígenas y locales, argumentan que para subvalorar discursivamente al Otro —utilizando el mismo discurso utilitario identificado por Scott, para relegarlos a un estado "primitivo" basado en criterios externos al grupo en cuestión, o para subestimar su epistemología mientras se expropiaban y comercializan sus productos—, se ofrecen herramientas políticas y legislativas, necesarias y estratégicas al gobierno y a los agentes de desarrollo, para asumir virtualmente una jurisdicción territorial y epistemológica ilimitada (véase Arce, 2000; Fairhead, 2000; Rivera Gutiérrez, 1990).

Me gustaría pensar que se trata simplemente de una cuestión de epistemologías en competencia y de su capacidad para describir la realidad; que por lo menos en Colombia las nuevas políticas de reconocimiento del Otro ins-

critas constitucionalmente en la idea de multiculturalismo incluyen, también, un nuevo léxico para describir al Otro. Sin embargo, el antropólogo Alberto Rivera Gutiérrez, escribiendo poco antes de la reforma constitucional de 1991, y citando específicamente el caso de la mina carbonífera de El Cerrejón y la comunidad wayüu en la Guajira, nos muestra que el esquema para organizar la naturaleza que describe Scott también se ha utilizado para organizar el mundo social,

[...] a pesar de que el 40% de la población local directamente afectada por el proyecto era población indígena, en este costoso estudio los wayüus prácticamente se vuelven invisibles. La investigación se centró en la parte sur del proyecto, descartando el resto de la Península como tierras "vacantes", de vegetación "escasa", con una población "aislada", "pequeña", y con una "organización social no bien desarrollada". Dadas esas condiciones de "insignificancia y desorganización" de la población local, el estudio conceptuaba que no había problema alguno para proseguir con la construcción de la carretera, el ferrocarril, el campamento, la mina o el puerto. Para los "científicos sociales" que habían realizado el estudio, los indígenas no tenían historia, cultura, organización social ni base material para sus actividades productivas. El impacto que se evaluó fue el de la población indígena en el proyecto y no el del proyecto sobre la población local (1990: 248).

Y en la medida en que sociedades como la wayüu interfieren en el desarrollo de los esquemas que instauran cierto orden socioambiental, son representadas en un léxico que las relega a lo "primitivo", tal como describe la antropóloga Antonia Mills, en un caso canadiense sobre el *derecho mayor* indígena de la década del noventa:

[...] La percepción de [indígenas] como primitivos, apenas civilizados, bárbaros y paganos, funciona inconscientemente dentro de los colonizadores a hacerlos pensar que deben prohibir que los [indígenas] ejercen mayordomía sobre

su territorio. Ellos son percibidos a ser un peligro —una amenaza al orden establecido y civilizado (1994: 183-184).

Aunque podría ser imprudente y peligroso reducir nuestra relegación del Otro a la periferia social e intelectual solamente teniendo en cuenta los intereses político-económicos,¹ algunos autores (Harrison, 1991; Gedicks, 1994; Yeatman, 1994) han intentado mostrar que el énfasis en las diferencias culturales, inclusive en su versión académica/activista de racismo positivista, oculta el papel que han cumplido la política de desarrollo y las relaciones de poder, de convertir las diferencias culturales en identidades valoradas innatamente —privilegiando ciertas identidades por encima de las otras—, y las diferencias epistemológicas en discursos valorados innatamente que mantienen “una clara distinción entre aquellos que legítimamente usan la autoridad de la ciencia y aquellos que no pueden hacerlo” (Yeatman, 1994: 189).

LA INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA Y LA EXCLUSIÓN

Las personas que conforman el Otro, un concepto que designa explícitamente lo que ha sido el objeto implícito de las ciencias sociales, especialmente de la antropología, han empezado a expresar un grado de inconformidad con nuestras representaciones (académicas) de su otredad y con el espacio conceptual al cual las hemos consignado. En cuanto a este espacio, hemos tomado como punto de partida el supuesto de que

[...] las perspectivas culturales, epistemológicas y teoréticas, no cobijadas por los cánones eurocéntricos [y androcéntricos] son menos ade-

cuadas, menos “universales” y menos “científicas” —en otras palabras inferiores—; y ambos, los acercamientos modernos y posmodernos han puesto la teorización “nativa” sobre un suelo tenue (Harrison, 1991: 6).

Esta inconformidad es entendible en la medida en que la presencia y el papel del Otro y su otredad en estas disciplinas, en particular, y en la academia, en general, son admitidos únicamente en aspectos muy restringidos: como objetos de estudio, como informantes (o colaboradores) en investigaciones propuestas desde la academia, como problemas sociales especiales o posiciones políticas que objetivizan la otredad, como *clientes* “para la autoridad profesional experta” (Yeatman, 1994: 187), como espejos distorsionados para los discursos que privilegian ciertas epistemologías. Sin embargo, los Otros no son ni participantes, ni interlocutores en la investigación académica, ni son acreditados en sus propios sistemas de conocimiento por la objetividad desapasionada, descontextualizada —y ahora mítica— que caracteriza a la investigación científica occidental. Los antropólogos canadienses Young y Goulet afirman que la antropología en particular

[...] no ha sido completamente capaz de librarse de su temprana implicación con el imperialismo cultural. La realidad émica (interior) de los informantes con los que uno trata es vista frecuentemente como algo que puede ser intensamente interesante —hasta eminentemente razonable (dadas las premisas sobre las cuales está construido el sistema). Pero las miradas émicas no son consideradas como alternativas serias para las concepciones científicas occidentales de la realidad. En otras palabras, los informantes con los que uno trata no son tomados en serio (1994: 10).

Los informantes de la antropología son vistos como empíricos capaces de contar sus obser-

1 Aunque la información citada por Margarita Gabriela Prieto Acosta (2000), que “Según estimativos, la comercialización de las plantas medicinales descubiertas por los pueblos indígenas, reporta a las multinacionales 43 mil millones de dólares al año sólo en los Estados Unidos”, es un argumento poderoso para explicaciones político-económicas reduccionistas.

vaciones a los *científicos* en campo, pero incapaces de analizarlas bajo los criterios que han venido a definir las bases del conocimiento moderno.

Sin embargo, el término *tradicón milenaria*, en el caso de los grupos indígenas, significa algo más que simple supervivencia. Los indígenas argumentan que ellos “produjeron y mantuvieron una ciencia y una tecnología que soportara un sistema social y económico sostenible” (Kwagley, citado en Nader, 1996: 2), mucho antes de que fueran relegados al salvajismo por las políticas colonialistas. ¿Qué se pone en juego en nuestra falta de voluntad para tomar seriamente la epistemología de nuestros informantes?

Por una parte, James Scott sugiere que mantener una dicotomía artificial pero predecible y manejable es una condición mínima para proyectos de modernización, que

[...] el poder y precisión de esquemas altamente modernistas dependen no solamente de parametrar contingencias sino también de estandarizar los sujetos del desarrollo' (1998: 345).

Por otra, podría argumentarse que esta subvaloración del sistema de conocimiento del Otro es, probablemente, el resultado de la sobrevaloración de la objetividad de nuestra propia ciencia. La antropóloga Laura Nader, que comenzó su carrera investigando el pluralismo legal, especialmente la articulación de los sistemas legales “oficiales” y de los sistemas legales “Otros” en las sociedades indígenas; que estudió la tendencia a privilegiar la jurisprudencia oficial como legítima e imparcial, y que posteriormente cambió su enfoque para examinar un fenómeno similar: el pluralismo en el conocimiento y la tendencia a canonizarlo en la ciencia occidental, argumenta que “el discurso público acerca de la ciencia”, por ejemplo,

todavía está saturado con nociones de ésta como autónoma, libre de valores y omnicompetente

que no tienen en cuenta 25 años de estudios de la ciencia que han documentado los vínculos entre ciencia y sociedad, y han descrito la ciencia como la primera y más avanzada empresa humana (1996: 23).

El famoso sujeto cognoscente, el intelectual tradicional, está localizado histórica, sociocultural, política e ideológicamente y dado que *él* participa (está localizado) en la estructura de relaciones de poder, localiza a su vez al Otro en términos de oposición. Así,

“culturas” al igual que sus “representaciones” en los textos antropológicos provienen de la confrontación entre el antropólogo y el Otro. En palabras de Tyler, cada acto de representación es también un acto de represión (Kamppinen, 1989: 12).

El investigador literario británico Terry Eagleton sugiere que (entre muchas interpretaciones) “la ideología es una función de la relación de una elocución (*utterance*) con su contexto social” (1991: 9). Arif Dirlik, escribiendo sobre la comunidad de intelectuales, ofrece una interpretación similar de la ideología, sugiriendo que

[...] aunque la cultura no se reduce a la ideología, la cuestión de la cultura es, sin embargo, ideológica en un sentido fundamental. Y aunque no se la puede reducir a relaciones sociopolíticas, tampoco puede ser aprehendida críticamente (más que ideológicamente) por fuera de estas relaciones (1990: 595).

El contexto sociopolítico de nuestra experiencia etnográfica, reinterpretada a través del discurso antropológico, revela ciertas relaciones entre el antropólogo y la gente que investiga, relaciones que reflejan sesgos en nuestro trabajo y en nuestra epistemología, particularmente en la propensión a crear al Otro, o a reificar nuestras propias nociones sociales del Otro en nuestras interpretaciones. Aparentemente, la relación entre el antropólogo y su “objeto” etnográfico (véase Rosenau, 1992;

Sullivan, 1990), a pesar del discurso posmoderno en contra de ello, está cargado de la conveniencia de establecer distinciones significativas basadas en nuestros criterios de diferencia y los espacios que otorgamos para que el Otro discursive. Es irónico que, aún existiendo ese espacio, concedamos mayor valor de verdad a nuestra interpretación que a la experiencia del Otro, y le demos mayor valor político a la interpretación del Otro y a nuestra experiencia de ello.

Los nuevos términos que hemos inventado con la idea de describir aparentemente nuevas categorías de relaciones sociales, ambos en el interior de las comunidades que estudiamos, así como la relación entre las comunidades y nosotros mismos, pero los cuales se encuentran dentro de su propio contexto social y el de la investigación, difieren poco de las relaciones sociales y de investigación previamente establecidas. Así es oscurecida la ideología con la que continuamos funcionando, y la naturaleza “performativa”, más que “constatada” (Eagleton, 1991: 19) de nuestro lenguaje etnográfico. Al escribir acerca de la hibridación de la cultura en el Estado poscolonial, Rosemary Coombe comenta:

[...] mantener el respeto por la tradición cultural pone, de todas formas, en riesgo, la reinscripción de la autoridad de nuestras propias categorías culturales, aun disfrazado de liberal y titular de propiedad (1997: 80).

Lo anterior es sugerente en lo que respecta a la facilidad con la cual convertimos nuestro campo de experiencia y nuestro acceso a las comunidades indígenas en una descripción prescriptiva de las mismas.

Los resultados son infortunados. Individuos/informantes con un conocimiento discursivo de su cultura y del tema de investigación no llegan a ser ni autores, ni coautores, ni pares críticos de los textos antropológicos. Un comentario fuera del campo sobre la interpretación del antropólogo se sale de su jurisdicción.

Ellos ocupan posiciones privilegiadas en términos de su relación con el investigador, pero su rol es esencialmente el del performador (*performer*) o el del miembro de la comunidad (*insider*) con acceso a datos que, por razones de lenguaje o de diferencia cultural, son restringidos para el investigador. Continuamos reproduciendo la estructura de las relaciones de la indagación científica, al repetir las dicotomías —implícitamente evaluativas— de investigación: propio/extraño (*insider/outsider*), subjetivo/objetivo, émico/ético, tradicional/moderno. Inclusive posibles correctivos a estas dicotomías como la etnociencia (*traditional environmental knowledge* —TEK—) / ciencia, la cual afirma el reconocimiento de otros conocimientos científicos, junto con las dicotomías originales, representan una perspectiva émica desde adentro, con suficiente hegemonía para hacerla parecer universal, aunque más inclinada hacia sensibilidades relativistas. Como lo hace notar Nader, “la credibilidad de la ciencia y su autoridad cultural se logra todavía a través de intentos por excluir valores del espacio de la ciencia” (1996: 23).

OPORTUNIDADES DE COARTICULAR LAS CIENCIAS OFICIALES Y LAS DEL OTRO

Hay varias cuestiones y posibles soluciones que emergen en esta discusión:

1. LA BASE PRIVILEGIADA SOCIOCULTURAL DE LA CIENCIA OCCIDENTAL

La fundación del privilegio científico occidental en relación con otros sistemas de conocimiento ha sido su supuesta objetividad, racionalidad y universalidad; sin embargo, hay un número de antropólogos y otros académicos (Nader, 1996; Scout, 1996; Schwartz, 1996), que investigan el contexto social de sistemas de conocimiento y sugieren que la ciencia occi-

dental ni es libre de cultura ni libre de valores, y, de hecho, encarna las relaciones del poder manifestadas en fronteras conceptuales entre la ciencia y “otros sistemas de conocimiento que son excluidos” (Nader, 1996: 3), entre ellos, conocimientos étnicos y de género —en suma, un sistema del conocimiento que discursiva y metodológicamente perpetúa su propia hegemonía, una posición coherente con el contexto social convencional de la ciencia occidental que “tiende hacia la jerarquía y control centralizado” (Scott, 1996: 85). En otras palabras, la ciencia occidental es correcta socialmente en su contexto, o consistente con el paradigma social donde ocurre.

En un artículo en que se comparan los preceptos sociales de los sistemas de conocimiento occidental e indígena, el antropólogo canadiense Colin Scott, refiriéndose a un grupo indígena canadiense (James Bay Cree) y sus prácticas tradicionales de la caza, se pregunta retóricamente si ellos practican la ciencia, y responde:

Si por ciencia uno significa una actividad social que llega a inferencias deductivas de premisas iniciales, que estas inferencias son deliberada y sistemáticamente verificadas en relación con la experiencia, y que modelos del mundo son reflexivamente ajustados para conformarse a las regularidades observadas en el curso de evento, entonces, sí, los cazadores Cree practican ciencia [...] Al mismo tiempo, los paradigmas y contextos sociales de la ciencia Cree difieren marcadamente de los de la ciencia occidental [...] (1996: 69).

Scott agrega que la tendencia a mirar “los procesos del conocimiento no-occidentales como ‘pseudocientíficos’, ‘protocientíficos’, o simplemente ‘no-científicos’” es un efecto del *etnocentrismo* occidental (69), y no el resultado de falencias epistemológicas en la ciencia del Otro.

Criterios culturalmente relevantes para criticar o evaluar conocimientos

Laura Nader (1996: 6-7) identifica varias soluciones que permiten cuestionar la hegemonía de los criterios interpretativos de los sistemas de conocimiento occidental. Una es describir, en términos autóctonos, los contextos socio-culturales y paradigmas sociales de los diferentes sistemas del conocimiento tradicional y occidental. Esto es una tarea intelectualmente honesta y consistente con el espíritu de la investigación científica occidental. De hecho, hay numerosos estudios en cuanto al conocimiento tradicional ambiental como investigación científica legítima, y un creciente corpus de estudios en cuanto a la base socio-cultural de la ciencia occidental. Aunque estas fuentes aún son dirigidas a un público especializado, representan los primeros intentos de ir más allá de la descripción etnográfica directa hacia comparaciones entre culturas y ejes diferentes de la universalidad.

Otra posibilidad más ambiciosa es combinar los estudios occidentales y otros sistemas de conocimiento en colaboraciones estratégicas en cuanto a los problemas de investigación. Éste es, quizás, un acercamiento más realista, en el sentido de que reconoce la interpenetración de los paradigmas sociales occidentales y del Otro debido a una “globalización rápida”, la cual, según Nader,

[...] deja que la búsqueda para un tratamiento más equilibrado, de hecho más científico, de sistemas de conocimiento distanciados, sea inevitable mientras nociones de la entremezcla de sistemas de ideas en sí llegan a ser objetos de estudio y manipulación (1996: 7).

Colaboraciones en contextos de investigación específicos también ofrecen la base para la discusión intercultural en cuanto a los preceptos teóricos y su base social, y la posibilidad del desarrollo de paradigmas interculturales.

2. INTERLOCUCIÓN

Es sugestivo considerar las diferencias entre sistemas de conocimiento y su coherencia relativista con su entorno sociocultural (sugestivo en el sentido de que el mismo relativismo de los sistemas del conocimiento implica la no-comunicabilidad de epistemologías). Parte de la aparente arrogancia del sistema del conocimiento occidental o incomprehensibilidad de los sistemas indígenas, por ejemplo, es la falta de una interlocución mutua, ello a pesar de procesos intelectuales cualitativamente comparables (84).

La pregunta clave es: ¿con base en qué se acercan las sociedades occidentales y del Otro, sin perder la autoridad de interpretar o perderse en la epistemología dominante? ¿Es el caso que simplemente negociamos las competencias temáticas, establecer dominios de experiencia, como, por ejemplo, el conocimiento ecológico indígena o la física de alta energía de Occidente? Gedicks recuenta experimentos del manejo indígena bioesférico en Canadá, Panamá, Alaska y Australia, lo cual sugiere que dichas negociaciones son no sólo posibles, sino necesarias en el contexto de un proceso de globalización que fuerza interrelaciones e interacción:

Mientras la experiencia y conocimiento indígena está tomada en cuenta en el manejo de reservas bioesféricas, hay un desafío implícito al modelo occidental que prevalece de la transferencia de tecnología desde las sociedades "avanzadas" hacia las sociedades "menos avanzadas". Mientras aprendemos más sobre las economías indígenas, más apreciamos los modelos del "desarrollo económico de pequeña escala", basados en tecnologías que son de bajo-coste, intensivas laboralmente, y sanas ecológicamente (1994: 201).

Pluralizar el discurso

El problema con la transferencia de tecnología, que sea de sociedades avanzadas a las menos avanzadas, o viceversa, es el lenguaje de dicha transferencia, entendiendo que relaciones intergrupales y ambientales son codificadas en el lenguaje, tal como vimos en el

ejemplo de James Scott de naturaleza/recursos naturales, y de Colin Scott, de pseudociencia/ciencia.

Hasta cierto punto, el lenguaje en sí de la transferencia no es tan importante, siempre y cuando se compartan los conocimientos discursivos. Pero lo que sí es interesante es que ni el Otro hablando en nuestro discurso científico, ni nosotros hablando en el discurso científico del Otro estamos amarrados culturalmente a los conceptos basados socialmente detrás del discurso. La pluralización del discurso científico ofrece desafíos a conceptos clave y enriquece los sistemas del conocimiento de ambos. Renato Rosaldo, escribiendo sobre el uso, por parte de grupos minoritarios o de pueblos colonizados, del lenguaje del colonizador, prefiere no pensar en este uso como un tipo de desterritorialización, sino que "el espacio creativo de resistencia para [el Otro] [...] se llama *frontera* [...]" (1990: 126). La idea de *frontera*, tal como está presentada por Rosaldo, no desempodera la ciencia occidental ni asimila los sistemas de conocimiento del Otro, sino que invierte la función de fronteras como delimitantes y repiensa su función como un sitio de encuentro. La pluralización de los discursos científicos también desafía el valor de verdad de cualquier sistema de conocimiento.

3. LA AUTONOMÍA INVESTIGATIVA OCCIDENTAL Y LOS DERECHOS DE GRUPOS SUBALTERNOS

Hasta hace poco, la autonomía de la investigación occidental fue total y la idea de derechos intelectuales propietarios para el Otro no existía. Ahora, con conceptos y requisitos legales como la consulta previa (Ley 21 de 1991) con comunidades potencialmente impactadas, controles metodológicos como revisión ética y declaraciones sobre el impacto humano y ambiental, existe la preocupación de que hemos entregado nuestra autonomía investigativa a los grupos subalternos, o que tendríamos que diseñar la investigación con metas públicas y privadas, lo cual es cuestionable en términos de la ética investigativa.

Desafíos a esta autonomía investigativa, con frecuencia han asumido posiciones políticas contra la investigación y el investigador, resultando en acciones punitivas que van desde decisiones para restringir el acceso a los datos (sobre todo en cuanto al Conocimiento Ambiental Tradicional, conocido por su sigla en inglés TEK), por la imposición de obligaciones contractuales de consulta con el liderazgo y/o seguir parámetros éticos, hasta rehusar admitir investigadores occidentales en la comunidad.

Descolonizar la epistemología y pluralizar el contrato social

El título de este simposio internacional, *Hacia un nuevo contrato social*, en el contexto del Otro y la otredad, tiene un significado especial en la medida en que el Otro no ha sido incluido en el contrato social original. Protecciones para grupos étnicos no existieron antes de la Constitución Política de 1991, y la ciencia occidental tendía a trabajar en contra de los intereses de los grupos étnicos.

La necesidad de un nuevo contrato social expresa una de las preocupaciones de los académicos juristas Sousa Santos y García Villegas, quienes sugieren que la crisis social y política actual en Colombia resulta del quiebre del contrato social con el gobierno —contrato social definido como “la metáfora fundadora de la racionalidad social y política de la modernidad occidental” (2001: 13). Además, el contrato social original estableció criterios para la inclusión y exclusión, en los cuales vemos reflejados los criterios exclusionistas mencionados al principio de esta ponencia. Así,

[...] La naturaleza está pues excluida del contrato, y es significativo a este respecto, que aquello que está antes o fuera del contrato reciba la designación de estado de naturaleza. La única naturaleza que cuenta es la humana e incluso ella está sólo para ser domesticada por las leyes del Estado o por las reglas de la convivencia de la sociedad civil. La naturaleza restante, o constituye una amenaza, o es un recurso (13).

A causa de la ausencia de garantías, uno empieza a entender cómo el Otro ha sido relegado a lo primitivo.

Es curioso que en este nuevo contrato propuesto entre la ciencia y la sociedad (independiente de la responsabilidad social universal de la ciencia inherente en la idea), hay un cierto carácter occidental monolítico en cuanto a la idea de la ciencia. Si consideramos que el contrato original fue exclusionista y si consideramos

[...] que el contrato social nunca en Colombia ha sido un pacto unívoco, unificado, centralizado, precisamente porque ni el actor más indicado (el Estado) ni la sociedad han sido unívocos o unificados (Dover y Ocampo, 2002: 15),

entonces, debemos considerar también que el nuevo contrato social no es sólo un contrato, sino una multiplicidad de contratos entre ciencias parametradas socialmente que reconocen la particularidad de cada uno de los grupos que sean organizados social, política y culturalmente, o a través de otros criterios identitarios. La propuesta acá es la descolonización de la epistemología, reconociendo que cada grupo ejerce, como sugirió Colin Scott,

[...] actividades sociales que llegan a inferencias deductivas de premisas iniciales, que estas inferencias son deliberadas y sistemáticamente verificadas en relación con la experiencia, y que modelos del mundo son reflexivamente ajustados para conformarse a las regularidades observadas en el curso de evento.

¿Y LA UNIVERSIDAD?

Como representante de la tradición intelectual occidental y como institución social, la Universidad de Antioquia enfrenta un desafío único y enorme. Primero, es el reconocimiento de que dentro de los estudiantes hay muchos que no “cuadran” en el paradigma social identificado en el contrato social original y quienes no se ven representados en la

tradición intelectual occidental. Es una otredad étnica, de género y de clase, con una contribución científica sustantiva para la sociedad mayoritaria y para sus propias comunidades. En este sentido, la Universidad se ve en la necesidad de descolonizar y pluralizar la epistemología. Hay pasos a corto y largo plazo que debemos tomar para empezar a rectificar la exclusión de la otredad, como, por ejemplo, invitar a profesores representantes de grupos subalternos e inmersos en el Otro conocimiento, o abrir espacios de debate para lograr cierto acercamiento entre actores representantes de conocimientos alternos. A largo plazo podemos resumir los objetivos de la siguiente manera:

- 1) Contribuir al reconocimiento de las sensibilidades socioculturales de las comunidades étnicas de origen de los estudiantes y potenciar su contribución en el rigor académico e investigativo que ha caracterizado a la Universidad de Antioquia.
- 2) Promover la articulación integral entre la Universidad y sus dependencias, y las organizaciones y comunidades étnicas.
- 3) Agilizar la entrada de estudiantes étnicos, facilitar su articulación (no asimilación) a la Universidad y acompañarlos en su desempeño como estudiantes, sin desconocer los conocimientos específicos de sus culturas de origen, ni afectar sus procesos identitarios.
- 4) Ser puente entre diferentes entidades, instituciones, personas y comunidades, y servir como puente (interlocutor) dentro de la Universidad (entre la administración, los docentes e investigadores, estudiantes y los estudiantes de grupos étnicos); entre la Universidad, la sociedad que tradicionalmente está representada por ella, y las comunidades que tradicional y anteriormente no han estado presentes en la Universidad; y entre ésta y entidades internacionales con experiencia étnica e intercultural.
- 5) Protagonizar la investigación en dos sentidos: crear las condiciones y los convenios con comunidades para promover la autoinvestigación; y ser puente y fiscalizar las propuestas de investigación en comunidades étnicas por parte de otros investigadores dentro del sistema universitario.
- 6) Desarrollar programas con currículos propios e interdisciplinarios, identificados por, desarrollados con, y dirigidos a comunidades étnicas.
- 7) Gestionar el reconocimiento de la riqueza cultural, social y epistemológica de grupos étnicos dentro de la comunidad universitaria, y establecer espacios de expresión de la identidad étnica y la interlocución intercultural dentro de la universidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALFRED, Gerald R., 1995, *Heeding the Voices of Our Ancestors: Kahnawake Mohawk Politics and the Rise of Native Nationalism*, Toronto, Oxford University Press.

ARCE, Alberto, 2000, "Creating or regulating development: representing modernities through language and discourse", en: ARCE, Alberto y LONG, Norman, eds., *Anthropology, development and modernities: exploring discourses, counter-tendencies and violence*, London and New York, Routledge, pp. 32-51.

COOMBE, Rosemary J., 1997, "The properties of culture and the possession of identity: postcolonial struggle and the legal imagination", en: ZIFF, Bruce y RAO, Pratima V., eds., *Borrowed Power: Essays on Cultural Appropriation*, New Brunswick, Rutgers University Press, pp. 74-96.

DIRLIK, Arif, 1990, "Culturalism as Hegemonic Ideology and Liberating Practice", en:

JANMOHAMED, Abdul R. y LLOYD, David, eds., *The Nature and Context of Minority Discourse*, Oxford, Oxford University Press, pp. 394-431.

DOVER, Robert V. y OCAMPO, Gloria Isabel, 2002, *Informe final: etnografías de casos de jurisprudencias alternativas en contextos de conflicto*, Bogota, Colciencias.

EAGLETON, Terry, 1991, *Ideology: An Introduction*, London, Verso.

FAIRHEAD, James, 2000, "Development discourse and its subversion: decivilisation, depoliticisation and dispossession in West Africa", en: ARCE, Alberto y LONG, Norman, eds., *Anthropology, development and modernities: exploring discourses, counter-tendencies and violence*, London and New York, Routledge, pp. 100-111.

FALS BORDA, Orlando y MUELAS HURTADO, Lorenzo, 1991, "Informe-ponencia sobre pueblos indígenas y grupos étnicos", *Gaceta Constitucional*, 8 de abril, Bogotá, pp. 2-8.

GEDICKS, A., 1994, *The new resource wars: native and environmental struggles against multinational corporations*, Montreal, Black Rose Books.

GEERTZ, Clifford, 1988, *Clifford Geertz. Works and lives. The anthropologist as author*, Oxford, Polity Press.

GOSSE, Richard; JAMES YOUNGBLOOD, Henderson y CARTER, Roger, 1994, *Continuing Poundmaker and Riel's quest*, Saskatoon, Purich Publishing.

HARRISON, Faye V., 1991, "Anthropology as an agent of transformation: introductory comments and queries", en: HARRISON, Faye V., ed., *Decolonizing anthropology: moving further toward an anthropology for liberation*, Washington, AAA, pp. 1-14.

KAMPPINEN, Matti, 1989, *Cognitive systems and cultural models of illness. FF Communications N.º 244*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

MARCUS, George y FISCHER, M., 1986, *Anthropology as cultural critique*, Chicago, Chicago University Press.

MILLS, Antonia, 1994, *Eagle down is our law: Witsuwit'en law, feasts, and land claims*, Vancouver, University of British Columbia Press.

NADER, Laura, 1996, "Introduction. Anthropological inquiry into boundaries, power, and knowledge", en: NADER, Laura, ed., *Naked science: anthropological inquiry into boundaries, power, and knowledge*, New York y London, Routledge, pp. 1-25.

PRIETO Acosta, Margarita Gabriela, 2000, "Conocimiento indígena tradicional: el verdadero guardián del oro verde", en: Simposio JUS-3, *Hacia las jurisprudencias alternativas en las Américas: minorías indígenas y étnicas en el Estado plurijurídico*, 50 Congreso Internacional de Americanistas, Varsovia.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo, 1996, *Los kogis de Sierra Nevada*, Palma de Mallorca, Bitzoc.

RIVERA GUTIÉRREZ, Alberto, 1990, "El desarrollo como una manera de construir la realidad", en: ARDILA C., Gerado, ed., *La Guajira*, Bogotá, UNAL, pp. 241-56.

ROHT-ARRIAZA, Naomi, 1997, "Of seeds and shamans: the appropriation of the scientific and technical knowledge of indigenous and local communities", en: ZIFF, Bruce y RAO, Pratima V., eds., *Borrowed Power: Essays on Cultural Appropriation*, New Brunswick, Rutgers University Press, pp. 255-287.

ROSALDO, Renato, 1990, "Politics, Patriarchs, and Laughter", en: JANMOHAMED, Abdul

R. y LLOYD, David, eds., *The Nature and Context of Minority Discourse*, Oxford, Oxford University Press, pp. 124-145.

ROSENAU, Pauline Marie, 1992, *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions*, Princeton, Princeton University Press.

SCOTT, Colin, 1996, "Science for the West: myth for the rest? The case of James Bay Cree knowledge construction", en: NADER, Laura, ed., *Naked science: anthropological inquiry into boundaries, power, and knowledge*, New York y London, Routledge, pp. 69-86.

SCOTT, James C., 1998, *Seeing like a state: how certain schemes to improve the human condition have failed*, New Haven, Yale University Press.

SCHWARTZ, Charles, 1996, "Political structuring of the institution of science", en: NADER, Laura, ed., *Naked science: anthropological inquiry into boundaries, power, and knowledge*, New York y London, Routledge, pp. 148-159.

SIOUI, Georges E., 1992, *For an amerindian autohistory: an essay on the foundations of a social ethic*, Montreal, McGill-Queen's University.

SOUSA SANTOS, Boaventura de y Mauricio García Villegas, eds., 2001, *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores.

SULLIVAN, Robert, 1990, "Marxism and the 'Subject' of Anthropology", en: MANGANARO, Marc, ed., *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*, Princeton, Princeton University Press, pp. 243-265.

TEDLOCK, Dennis, 1987, "Questions concerning dialogical anthropology", *Journal of Anthropological Research*, N.º 43.

WILLIAMS, Brett, 1991, *The Politics of Culture*, Washington, Smithsonian Institution Press.

YEATMAN, Anna, 1994, "Postmodern epistemological politics and social science", en: LENNON, Kathleen y WHITFORD, Margaret, eds., *Knowing the difference: feminist perspectives in epistemology*, New York and London, Routledge, pp. 187-204.

YOUNG, David E, y GOULET, Jean-Guy, 1994, "Introduction", en: YOUNG, David E. y GOULET, Jean-Guy, eds., *Being changed by cross-cultural encounters: the anthropology of extraordinary experience*. Peterborough, Broadview Press, pp. 7-13.

BIBLIOGRAFÍA

BORROWS, John, "The Trickster: Integral to a Distinctive Culture", *Constitutional Forum/ Forum Constitutionnel*, Vol. 8, N.º 2, 1997, pp. 27-32.

BOYARIN, Jonathan, "Space, time, and the politics of memory", en: BOYARIN, Jonathan, ed., *Remapping memory: the politics of timespace*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp. 1-37.

BRUNNER, José Joaquín, *América Latina: cultura y modernidad*, México, Grijalbo, 1992.

CALERO, Luis, "Colombia's 1991 Constitution and Indigenous Territories: A Perspective from Ethnohistory", en: Simposio: *The Creation of Indigenous Territorial Entities in the Colombian Constitution of 1991: Assessing the Impact*, Congreso de la American Anthropological Association, Washington DC, 17 de noviembre, 1993.

CORNU, Gérard, dir., *Vocabulario jurídico*, Bogotá, Editorial Temis, 1995.

FEIERMAN, Steven, *Peasant Intellectuals: Anthropology and History in Tanzania*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990.

FLERAS, Augie, "The Politics of Jurisdiction: Indigenizing Aboriginal-State Relations", en:

LONG, David Alan y DICKASON, Olive Patricia, eds., *Visions of the Heart: Canadian Aboriginal Issues*, Toronto, Harcourt Brace, 1996, pp. 148-77.

GARCÍA CANCLINI, Nestor, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo, 1990.

GINSBURG, Faye, "Indigenous Media: Faustian Contract or Global Village?", en: MARCUS, George E., ed., *Rereading Cultural Anthropology*, Durham, Duke University Press, 1992, pp. 356-376.

KWAGLEY, A. Oscar, *Yupiaq worldview — a pathway to ecology and spirit*, Prospect Heights, Waveland Press, 1995.

MCLAREN, Peter, *Life in Schools: An Introduction to Critical Pedagogy in the Foundations of Education*, Toronto, Irwin Publishing, 1989.

RAMOS, Alcida, "Reflecting on the Yanomami: Ethnographic Images and the Pursuit of the Exotic", en: MARCUS, George E., ed., *Rereading Cultural Anthropology*, Durham, Duke University Press, 1992, pp. 48-68

_____, "Indian Voices: Contact Experienced and Expressed", en: HILL, Jonathan D., ed., *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*, Urbana, University of Illinois Press, 1988, pp. 214-234.

ROSEBERRY, William, "Marxism and Culture", en: WILLIAMS, Brett, ed., *The Politics of Culture*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1991, pp. 19-43.

SOUSA SANTOS, Boaventura de, "Pluralismo jurídico, escalas y bifurcación", en: GIRALDO ÁNGEL, Jaime et al., eds., *Conflicto y contexto: resolución alternativa de conflictos y contexto social*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, Instituto Ser de Investigaciones, Colciencias, Programa de Reinserción, 1997, pp. 63-78.

SPIRO, Melford, "Cultural Relativism and the Future of Anthropology", en: MARCUS, George E., ed., *Rereading Cultural Anthropology*, Durham, Duke University Press, 1992, pp. 124-151.

ZIFF, Bruce, y RAO, Pratima V., eds., *Borrowed Power: Essays on Cultural Appropriation*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1997.

REFERENCIA

DOVER, Robert VH, "El encuentro inminente de otros recíprocos: estrategias para el reconocimiento de saberes plurales", *Revista Educación y Pedagogía*, Medellín, Universidad de Antioquia, Facultad de Educación, Vol. XVI, N.º 39, (mayo-agosto), 2004, pp. 13-25.

Original recibido: enero 2004
Aceptado: mayo 2004

Se autoriza la reproducción del artículo citando la fuente y los créditos de los autores.

