

ENTREVISTA A RODOLFO STAVENHAGEN: MARXISMO, POSMODERNIDAD Y DERECHOS HUMANOS.

por Valeria Hernández* y Gastón Gordillo**

En una época donde gran parte de la producción académica está caracterizada por el nihilismo y el travestismo ideológico, la obra del antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen tiene una coherencia y un espíritu crítico poco comunes. No es casual que el XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas le haya dedicado una mesa especial en su homenaje. Y este homenaje, a diferencia de muchos otros, tuvo el calor de quienes sienten en carne propia la admiración hacia el homenajeado. A pesar de la diversidad de sus estudios - el campesinado, el subdesarrollo, la etnicidad y más recientemente los derechos humanos- en todos ellos hay una constante: un espíritu enemigo de las ortodoxias. El propio Stavenhagen, durante esta mesa especial, ilustró con una anécdota cómo su identificación con el marxismo y su simultánea participación en instituciones indigenistas oficiales han hecho que para muchos haya sido difícil ubicarlo en un "ismo" rígido. Contaba Stavenhagen: "...Hace poco tiempo en la Universidad de Stanford, donde he estado de profesor visitante, se hizo una pequeña reunión de despedida porque ya nos veníamos a México. Y entonces una chica que había sido estudiante mía y también ayudante de cátedra dijo unas palabras. Entre otras cosas dijo: "...Cuando supimos que venía el profesor Stavenhagen fui a la biblioteca a documentarme sobre él. Y encontré un libro que algún profesor norteamericano ha escrito sobre los intelectuales en México, y efectivamente ahí aparece Rodolfo y me dio la impresión de que debía ser una persona vinculada con el poder, un intelectual orgánico. Pero luego seguí hurgando y encontré un libro también escrito por un norteamericano sobre el marxismo latinoamericano y ahí hay un capítulo dedicado a Rodolfo. Entonces pensé: qué raro personaje. Y ha sido mi profesor durante dos años y todavía no sé dónde ubicarlo".

*Lic. en Cs. Antropológicas (UBA). Docente y becaria de la FFYL, Universidad de Bs. As.

**Lic. en Cs Antropológicas (UBA). Candidato a Master of Arts (University of Toronto).

Han sido varios los temas sobre los que hemos conversado durante esta entrevista, y el título que hemos elegido sólo hace justicia con algunos de ellos. No obstante, en todos está presente la posibilidad de recuperar para la Antropología su capacidad de hacer aportes críticos en el análisis de la realidad sociocultural, problemática que es actual en nuestra propia comunidad antropológica. Rodolfo Stavenhagen abordó esta charla con una disposición pausada, simple y siempre sonriente.

Gastón Gordillo: Para comenzar, pensamos que sería interesante situarnos en el contexto académico actual de la comunidad antropológica en México. Básicamente, ¿cuáles son según su opinión los temas candentes hoy en la antropología mexicana?

Rodolfo Stavenhagen: Bueno, tal vez ésto se puede plantear dentro de un marco más amplio que incluye, de algún modo, una reconstrucción de la Antropología como disciplina. Y podríamos casi decir que la antropología nace en México como disciplina, y nace académicamente, institucionalmente, bajo el auspicio del Estado. Esto comenzó a principios de siglo con una persona que creo que justamente se puede considerar como fundadora de la antropología moderna en México que es Manuel Gamio, quien a su vez había estudiado con Franz Boas en la Universidad de Columbia a principios de siglo en Estados Unidos. Gamio regresó a México y ayudó a formar una Dirección de Antropología en la Secretaría de Agricultura del gobierno de México. Luego en los años '20 realizó un estudio integral, primero en su género, sobre el Valle de Teotihuacán, que queda en las afueras de la ciudad de México, la sede de una de las antiguas civilizaciones. Hizo un estudio integral tanto de su arqueología y prehistoria como de la situación actual de su población. Entonces tenía él una visión muy premonitrice de que la antropología como una ciencia del hombre, como se llamaba, podía servir a los proyectos de transformación social y cultural, y a los proyectos nacionalistas y de modernización del Estado mexicano. En aquel entonces un Estado surgido de la Revolución Mexicana, enfrentándose a la diversidad cultural; enfrentándose a la no integración de diferentes regiones en el conjunto nacional, a problemas como la pobreza campesina y el reto de la reforma agraria, a los problemas de la educación popular y enfrentándose a los problemas de construir una ideología nacionalista legitimadora de los procesos revolucionarios de la Revolución Mexicana.

Todo esto, Manuel Gamio lo dijo: "pues éste es el papel de la antropología". Y cayó como anillo al dedo, efectivamente. De ahí arranca toda una tradición en México de que el Estado crea las instituciones primero, en que trabajan los

antropólogos; y apoya las instituciones, el Museo Nacional -que es del Estado-. Los primeros antropólogos ahí tenían la oportunidad de trabajar. Luego crea el Instituto Nacional de Antropología e Historia para encargarse de toda la investigación arqueológica, la conservación de los monumentos históricos, la investigación de tipo etnográfico y todo eso en el país.

Cuando se dan cuenta a fines de los '30 de que no hay gente preparada, el Estado funda la Escuela Nacional de Antropología e Historia, a través de la Secretaría de Educación Pública.

Luego en los años '40 se funda el gran proyecto indigenista, que es el Instituto Nacional Indigenista, con esa visión del indigenismo estatal, el desarrollo de la comunidad, la incorporación de los indígenas a la nacionalidad mexicana. ¿Quiénes tienen la responsabilidad de eso? Los antropólogos.

Valeria Hernández: Y los antropólogos que se quedan afuera del Estado, ¿qué proyectos llevan adelante?

RS: Bueno, en aquellas épocas, y yo diría hasta muy recientemente, hay muy poca oportunidad para antropólogos que se queden afuera de un esquema del Estado, porque el único empleador, realmente, del trabajo antropológico, es el Estado en sus diversas manifestaciones. Y sólo es muy recientemente que algunas universidades, en los últimos 20 años (algunas universidades privadas, por ejemplo) crean sus departamentos de antropología -o también públicas. Pero, en ese sentido, más que nada es la academia universitaria y no el Estado como tal (aunque también las universidades son dependientes del Estado en cuanto a su presupuesto)- abriendo posibilidades para una investigación no estatal y un quehacer en la docencia que no esté vinculado al Estado.

Más recientemente, hay algunos intentos de que los antropólogos sociales o culturales puedan trabajar con empresas, en fin, como sucede también en otras partes del mundo, vinculadas a...

VH: ¿Al marketing y ese tipo de cosas?

RS: Al marketing y ese tipo de cosas. Pero eso nunca ha pegado mucho en México. Ha habido algunos antropólogos que desde los '60, '70 trataron de abrir campo ahí, pero creo que no han sido muy exitosos.

Y fuera de las universidades (ahora ya varias, tanto en los estados como aquí en el Distrito Federal, algunas privadas, la mayoría públicas), no hay otro campo todavía hoy que el sector público.

Entonces, el sector público en sentido restringido, como pueden ser las

instituciones directamente enfocadas a la investigación o al quehacer antropológico, como el Instituto de Antropología; o las instituciones de planificación y de política social, constituyen un campo para los antropólogos, por ejemplo vinculado a la reforma agraria, a la planificación regional, a la educación, a los problemas urbanos, a las migraciones, al desarrollo de la comunidad, a problemas de salud, a problemas de alojamiento y vivienda. Pero siempre vinculado con el Estado, ahí encuentran los antropólogos su encaje.

Y claro, esto ha determinado las prioridades también en términos teóricos y en términos metodológicos..., y prioridades de investigación. Entonces yo siento que los temas que la antropología en México ha seguido no surgen de una dinámica interna de la comunidad académica...

VH: *¿tendrían más que ver con la demanda del Estado?*

RS: Exacto, las demandas y las prioridades del Estado. Y entonces aquí en México no sólo los antropólogos sino también otras ciencias sociales -pero se ha reflejado muy bien en la antropología- también han sido voceros y expresión de muchas inquietudes políticas.

La vinculación entre antropología y Estado no sólo es en términos de una relación de trabajo, de una subordinación a un poder estatal. También los antropólogos se han visto como intelectuales, críticos. Digamos, no sólo como una disciplina técnica, sino como una comunidad que tiene algo que decir sobre el país en general. De ahí que haya un discurso político en la antropología, que en ciertas épocas, por ejemplo en los '60, se volvió muy dogmático. Digamos, el predominio de un marxismo ortodoxo que penetró en todas las ciencias sociales (como sabemos muy bien), acá ha logrado que "bueno, para qué hacer antropología, aquí hay que hacer la revolución". Entonces las asambleas, las reuniones, las clases, los seminarios eran sobre la revolución y no sobre temas de antropología. Eso se pagó muy caro, en términos también intelectuales aparte del costo político que pudiera tener.

Entonces, esa vinculación, de la antropología como una especie de «intelligenza» en el sentido clásico, de ser los pensadores de la realidad social; que lo hay en otras partes de América Latina, pero siento que menos en la Argentina que en México. Y en la Argentina en parte pues, también por la terrible experiencia de la represión militar.

Pero aquí (en México) ha surgido eso. Pero entonces también surgió, a partir de los '60, la contracorriente crítica. Quienes estuvimos en algún momento trabajando en, para, con el gobierno, etc. también comenzamos desde adentro, y luego algunos desde afuera, a criticar las propias políticas. La crítica al

indigenismo oficial surgió de quienes estábamos en el indigenismo oficial. La búsqueda de alternativas surge también de la crítica a los modelos oficiales. Y ahí los antropólogos han sido realmente muy activos.

GG: *Y en relación a lo que Ud. decía recién: ¿Cuál es el papel del marxismo hoy en la antropología mexicana, después de haber sido tan hegemónico en los '60 y los '70?*

RS: Mira, yo estoy fuera de México desde hace tres años, de todos modos estoy muy al corriente. Creo que ha bajado enormemente esa discusión, cuando menos la discusión muy sectaria, muy de capilla, de diferentes tipos de marxismos con respecto a los problemas sociales del campo. Había mucho de incestuoso en todo eso. Las discusiones eran entre los propios teóricos referidos a qué decía un teórico sobre conceptos, sobre la interpretación de la interpretación, sobre ésto o aquello. Y lo que pasaba ahí afuera, en la realidad, era como que ya no era importante. Yo creo que eso ha bajado mucho. Porque se vió, por una parte, que eso no conducía a gran cosa. Por otra parte, la realidad rebasaba las discusiones. Las necesidades ahí eran otras, y creo que desde luego, ha influido aquí como en otras partes el hecho de que a nivel mundial el marxismo ya no es un paradigma viable alternativo, cuando menos de la manera en que se había planteado durante muchos años, y que ya no tiene ese pegue político, ese carisma político intelectual que podía haber tenido en los '60 y todavía en los '70. Entonces también hay ahí algo de desilusión. Por ejemplo, en México, algunos antropólogos que eran muy marcadamente marxistas hace 15 años ahora son marcadamente posmodernistas. Hay modas, también, en ese sentido, modas fuertes. Pero yo creo que en antropólogos serios, eso que un enfoque marxista pudo haber dado hace 20 años sigue siendo igual de válido.

VH: *Ud. ayer deslizaba una crítica hacia quienes se empeñaban en enfatizar en el "fin de la guerra fría", "fin de la historia", "fin de la modernidad" sin hacer mención a que de hecho, cada uno de estos "fines" viene acompañado de nuevas situaciones. Remarcó que debíamos reflexionar en que al "fin de la guerra fría" le acompaña el surgimiento de "guerras calientes" tales como las étnicas o las nacionalistas y que aunque haya quienes hablan del "fin de la historia" es necesario seguir hablando de subordinación, de explotación y de dominación. Digamos, el tema es la necesidad de nuevas herramientas conceptuales para interpretar esta nueva realidad que se está viviendo, que se está imponiendo. Entonces, con esto de que viejas propuestas del marxismo quizá deban reverse,*

¿cuál es la posibilidad de la antropología, en este momento, de aportar algunas de esas nuevas herramientas conceptuales que el conjunto de las ciencias sociales estaríamos necesitadas de crear para abordar esta compleja realidad?

RS: Bueno, yo en ese sentido soy bastante optimista y bastante flexible.

En la medida en que en lo personal nunca me he aferrado a un "ismo" determinado, pues, no me siento decepcionado de que los "ismos" estén cambiando. Digo, para algunos ha sido un "ismo", puede haber sido una especie de fe religiosa, "todo tiene que ser en función de mi esquema". Bueno, si no funciona el esquema, la idea dogmática es "si no se aplica el esquema a la realidad hay que cambiar la realidad". Otros dicen, "bueno, si no se aplica el esquema, pues vamos a buscar otros esquemas" porque la realidad es más rica, más diversa, más dinámica de lo que cualquier esquema puede dar. Pero lo que yo sostengo es que aquellas realidades que nos condujeron en los años '60 a utilizar lo que yo podría llamar la "herramienta marxista" de análisis para el estudio de lo que se percibía como una realidad, pues estas realidades siguen estando allí. Y conducen al mismo tipo de análisis.

Te voy a dar un ejemplo de mi propia experiencia -la experiencia de otros puede ser muy diferente-. Cuando estudié aquí en la Escuela de Antropología (a principios de los '50), pues estaban muy de moda los modelos de la antropología cultural norteamericana, agregándole un poquito de la antropología social británica: Malinowski, Pitt-Rivers. En fin, estas gentes que ustedes conocen muy bien. Los antropólogos norteamericanos habían venido a México en los '30, ahí estaba Redfield y otros, y habían hecho excelentes estudios: la pequeña comunidad. El modelo más dinámico era el de Redfield sobre el continuum folk-urbano. Luego a mí me tocó trabajar como ayudante de Oscar Lewis cuando llegó en los '50... fue el reestudio de Tepotztlán, que está aquí al lado (se refiere al Distrito Federal). Lewis le criticaba a Redfield el hecho de haber estado en Tepotztlán unos pocos años después de que la Revolución había hecho estragos en ese pueblo, y que en su libro no hiciera ninguna referencia a ello. Y entonces Lewis dice, "bueno, Tepotztlán es algo más". Pero igual sigue siendo un mundo relativamente cerrado. Entonces, claro, los que teníamos la oportunidad de ir al campo a trabajar como jóvenes, veíamos que la visión de una comunidad aislada del resto del mundo o de un proceso de modernización unilateral de una comunidad tranquila, armónica hacia la ciudad moderna pasando por esquemitas, pues no funcionaba. Entonces comenzó la crítica a esa visión, comenzó... en mí, en lo personal, el interés por los problemas vinculados a la tierra, los campesinos, las luchas agrarias, etc. Entonces, en esa antropología que nos habían enseñado

en la Escuela, pues no encontraba elementos que reforzaran esa preocupación. Así, para mí el marxismo fue, realmente, una búsqueda intelectual; no fue por una conversión de fe, por un afán de tipo político-ideológico, sino porque, en el análisis marxista hay elementos para entender estas cosas: la comunidad vinculada a la nación, las sociedades campesinas vinculadas a la estructura de clases, las luchas de clases y el desarrollo del capitalismo a nivel internacional. Eso no lo encuentras en la antropología norteamericana de los años '30, '40 y '50. Aunque siempre hubo gente, no hay que subestimar. En los '30 hubo gente que también veía muy bien eso en la antropología pero no llegó a ser el paradigma dominante.

Bueno, saltemos a la época de los '80. Ahora el marxismo no está de moda, pero los mismos análisis siguen siendo pertinentes: los campesinos, los derechos aborígenes, etc. Por eso es lo que decía ayer. Vamos al campo y seguimos viendo exactamente lo mismo: la concentración del poder, la expulsión de los campesinos, la opresión de clase social y todo eso, sólo que no en términos de un esquema sencillo, primitivo, caricaturado, sino en el marco de fenómenos sumamente complejos que se dan hoy. Por ejemplo, los indígenas. El antropólogo ha estudiado los indígenas. Los de las zonas más pobres del Estado de Oaxaca van ahora a trabajar a California, a Oregon y a Canadá. Y ahora hay, como algunos antropólogos en este Congreso están viendo y aportando ponencias al respecto, nuevas relaciones sociales: las comunidades transnacionales, la identidad étnica como instrumento para la lucha de clases, en fin, cosas que ni la antropología clásica ni el marxismo clásico estaban listos para captar. Es a lo que me refiero cuando digo que hay necesidad de buscar nuevos elementos, nuevos enfoques teóricos, nuevas herramientas conceptuales. Y es por eso también que ahí hago implícita, si quieres, una crítica a algunos enfoques llamados posmodernistas, que están más interesados, yo siento, en deconstruir lo que dicen otros antropólogos, o construir simplemente narrativas o textos, que en buscar interpretar la realidad, porque de acuerdo con algunos esquemas posmodernistas la realidad no existe, la inventamos. Bueno, está bien: la inventamos, pero igual, en el momento que la inventamos ahí existe. La gente se muere por esas realidades, o se mata por ellas, o se muere de hambre por ellas. Bueno, serán muy inventadas pero ahí están. Ahora, ¿cómo las vamos a conocer, y cómo vamos a poder actuar sobre ellas?

Eso me lleva al otro punto, el de la vinculación de la teoría con la práctica. En los últimos años, realmente yo siento que la organización indígena, la búsqueda de los derechos humanos colectivos, la identidad étnica, etc. es un movimiento social y cultural que tiene mucho significado dentro de una crítica del Estado en México y en otras partes. Y que puede ser vista como una alternativa

a un análisis, digamos, clasista muy tradicional, o a un análisis meramente culturalista. Entonces, ¿qué se puede impulsar, en términos propiamente de acción política? En México tenemos una experiencia muy interesante. A partir del momento en que se comienza a hablar de pluralismo étnico, a partir del momento en que se reconoce que las desigualdades sociales y económicas tienen también un componente cultural, la discriminación, la negación del otro, del subordinado, la construcción oficialista de una idea de nación impuesta desde arriba que niega y subordina y trata de incorporar todo lo de abajo... Si tú aceptas esta realidad como analíticamente correcta, entonces, claro que dices bueno, las luchas sociales se pueden encauzar también por estos lados donde antes no existían. Así ha sucedido en México. Y no sólo aquí, sino en toda América Latina. Hace veinte años no había prácticamente organizaciones indígenas. Había organizaciones campesinas, de clase. No había organizaciones indígenas que reclamasen derechos humanos colectivos indígenas, representación de la pluralidad, representación política. Hoy en día las organizaciones indígenas tienen una presencia política en México, en Guatemala, en Brasil, en Colombia, en Chile, en Argentina también, y a nivel internacional. ¿Por qué? Porque precisamente ahora se maneja un modelo de dinámica social, de Estado nacional, de integración territorial, lo que se quiera, un poco distinto de los modelos de los años '50 y '60. Entonces, hay una vinculación con esta búsqueda de nuevos enfoques teóricos, de nuevos temas de investigación con la posibilidad de la acción. Creo que en México como en otras partes, los antropólogos sí han desempeñado un cierto papel.

VH: Ahora bien, ayer en la misma reunión plenaria en la que usted estaba también se encontraba Godelier. Según Godelier uno de los cuatro ejes propios del modo de producción capitalista era justamente "la ideología de los derechos humanos". La caracterización que él hizo de la ideología de los derechos humanos como propia del capitalismo fue bastante elaborada y sutil. Planteó que el supuesto que escondía la ideología de los derechos humanos es la noción de un individuo -en igualdad de oportunidades en todo sentido- negociando todas las situaciones, y que esto es falso. Sin embargo, esta idea que Ud. tiene de los derechos humanos no se corresponde con la enunciada por Godelier, ¿podría indicarnos en qué se basa la diferencia y cuál es su propio planteo respecto de los derechos humanos?

RS: Obviamente yo no me refiero a los derechos humanos tal como ayer los caracterizó Godelier de manera crítica. Hay un gran debate en la comunidad...

en la gente que se ocupa de esto. Un gran debate que es antiguo, pero que desapareció durante algún tiempo y ahora vuelve con renovado interés. Es la relación entre lo que podemos llamar los derechos humanos individuales -es decir los derechos humanos clásicos, los derechos humanos de tipo occidental, de la corriente de la Revolución Francesa, de la revolución norteamericana, las garantías individuales como las llamamos constitucionalmente en México, los famosos derechos civiles y políticos de los que hablan los instrumentos jurídicos, las Cartas, tanto interamericanas como de Naciones Unidas-. Por una parte esto. Y por la otra parte, la idea que yo comparto y que no sólo comparto, sino que la defiendo, la impulso, la promuevo en diferentes medios, de que si no se reconocen los derechos colectivos de comunidades y pueblos, entonces existe el peligro de que, primero, los derechos individuales realmente no puedan ser efectivamente protegidos y efectivamente ejercidos; y segundo, que muchas veces, si no se reconocen esos derechos colectivos de hecho se están violando derechos individuales. Ejemplo muy claro con respecto a poblaciones indígenas. Si tú impones y dices: "todo el mundo es ciudadano", desde nuestras constituciones del siglo XIX no hay ciudadanos de segunda: todos somos argentinos, todos somos mexicanos, todos somos peruanos. Todos tenemos los mismos derechos. Eso es a nivel formal. A nivel real, sabemos que la situación es muy distinta. Pero si además decimos, bueno, hay una política que todo el mundo hable el idioma oficial, entonces la educación tiene que ser en idioma oficial: el español. ¿Y qué pasa si el 50% de la población no tiene el español como idioma materno? Entonces tú llegas con tus maestros de otra parte, tu sistema oficial y dices "todo el mundo tiene que aprender el idioma oficial". Le estás negando el derecho, no sólo individual de alguien a recibir educación en su propio idioma -lo cual se supone que es un derecho humano, derecho a tu propia cultura-, pero segundo, estás contribuyendo a la desaparición de un grupo humano caracterizado etnológicamente o antropológicamente como un pueblo. Ahora, la discusión sobre qué constituye un pueblo, una nación, no termina nunca. Pero digamos, que más o menos sabemos de lo que se trata. Si niegas esos derechos colectivos de hecho estás negando derechos individuales, aún en nombre de la ciudadanía, de la democracia, de la libertad individual y de los derechos humanos individuales. Ahora: ese argumento (que puede ir muy lejos y no se trata ahora de desarrollar toda una teoría) no es aceptado ampliamente entre los defensores de los derechos humanos, en general, que dicen que en nombre de los derechos colectivos se están cometiendo muchísimas barbaridades. Muchísimas violaciones de derechos individuales suceden también en nombre de los derechos colectivos. ¿Qué es por ejemplo la guerra de Bosnia en este momento, la limpieza étnica? ¿No se hace en nombre del derecho de los serbios? O en otras partes,

en otras sociedades africanas, la mutilación sexual de los niños en nombre de las tradiciones colectivas y la opresión de las mujeres en algunas sociedades, las islámicas por ejemplo. Decir que esta cosa de los derechos individuales es un invento del imperialismo, eso se oye decir mucho. Y sin embargo, en otros países se ve muy claramente que los conflictos étnicos se dan porque la gente desesperada se levanta muchas veces en armas por conseguir libertades que considera que se le han negado. Que si es cierto o no lo es, es otro boletín. ¿Cómo perciben ellos esa realidad histórica? y ahí un cierto elemento de posmodernismo, de técnicas deconstructivas y analíticas que deben ser utilizadas. Pero si un grupo social considera que ha sido históricamente marginado, discriminado, negado, explotado como grupo, y que dice “basta, queremos que se nos reconozca nuestra cultura, nuestro idioma, nuestro territorio, nuestra identidad dentro del conjunto, y que somos capaces de hacer la guerra por eso”, bueno, pues entonces tienes un hecho de derecho colectivo. Ejemplo clarísimo, los indígenas en América Latina, los kurdos en Turquía. El gobierno turco niega la existencia de los kurdos. En el momento en que los kurdos dicen “soy ciudadano turco, hablo turco, me incorporo” perfecto, no les pasa nada, pueden llegar a ministro, todos los cargos. Pero en el momento en que un turco de origen kurdo dice “yo soy kurdo, porque vengo de una tradición kurda, quiero mantener mi idioma, mis tradiciones” entonces es considerado un subversivo y es marginado, encarcelado porque publica en kurdo o reivindica su historia, su cultura, etc.. Como la política indígena en América Latina: todos somos mexicanos. Bueno, si los indios dejaran de ser indios, perfecto, todos serían libres mexicanos, no hay violación de derechos humanos. Pero el chiste es que dejen de ser indios, porque mientras siguen siendo indios no serán buenos mexicanos. Eso ha sido la política oficial del gobierno. Durante años los propios indígenas internalizaban esas visiones: “sabemos que tenemos que dejar de ser indios para llegar a ser mexicanos”. Eso se les enseñaba desde la escuela...

VH: Y entonces los antropólogos, entre esa integración nacional al “ser mexicano” y la valorización de la propia cultura indígena, ahí estaban y están, los antropólogos... ¿qué papel les asignaría Ud. dentro de esta compleja encrucijada?

RS: Yo creo que los antropólogos han jugado un papel en ésto, en ayudar... Bueno, en realidad, en una primera etapa legitimadores de la política del Estado. En una segunda etapa, críticos del Estado. Y hasta cierto punto, voceros de las demandas legítimas y auténticas de los pueblos indígenas. Y ahora los pueblos indígenas, felizmente, tienen sus propias organizaciones. Felizmente algunos de

ellos rechazan a los antropólogos, porque los han visto tradicionalmente como explotadores, o como gentes al servicio del Estado. Pero ahora ya hay muchas organizaciones y comunidades indígenas que desarrollan sus propios antropólogos. Tienen sus propios antropólogos, ya no necesitan antropólogos no-indígenas.

GG: *Como Ud. sabrá, hace unas semanas hubo una reunión internacional sobre derechos humanos auspiciada por la ONU en la que reapareció un viejo tema de la antropología: el relativismo cultural. Concretamente, algunos de los países que violan de forma más sistemática los derechos humanos estaban en contra de una declaración en la que se afirmaba que estos derechos son universales. El argumento que esgrimieron fue que debía respetarse la "especificidad cultural" de cada país, apelación que obviamente buscaba resguardar lo que tal vez ellos llamarían su "derecho cultural" a reprimir. Al respecto, es interesante notar cómo un discurso que originalmente fue de la antropología es recogido en la actualidad por el poder político y utilizado ideológicamente. ¿Qué opinión le merece esto?*

RS: Mira, es un tema muy controvertido, muy delicado, y creo que de difícil solución. La conferencia a la que haces referencia es la que tuvo lugar el mes pasado (Julio 1993) en Viena, la gran Conferencia de Naciones Unidas sobre los Derechos Humanos. Ya ahí básicamente lo que algunos Estados alegaban era que en nombre de los derechos humanos las potencias -principalmente Estados Unidos pero también las potencias europeas- se arrogan el derecho de intervenir en los asuntos internos de otros Estados y utilizan políticamente los esfuerzos que el conjunto de las naciones hacen al reflexionar sobre los derechos humanos. Y eso se rechaza de parte del Tercer Mundo: que se utilice a los derechos humanos como un instrumento de presión política para beneficio de los intereses imperialistas en contra de los Estados. Ese es un aspecto.

El otro aspecto al que se refieren muchos es que la tradición de los derechos humanos tiene realmente aspectos diferentes en las diferentes culturas, y que efectivamente la idea de la universalidad de los derechos humanos individuales no es todavía un concepto universal. Por el contrario es un concepto de Occidente, que nace en Occidente, y que de Occidente se exporta a otras partes, y que otras culturas no occidentales no han desarrollado el mismo concepto de derechos humanos. Han desarrollado tal vez otros conceptos: el de dignidad humana, el de bienestar de la comunidad, el de convivencia armónica con la Naturaleza, en fin. Pero que son otras cosas que no entran dentro del discurso occidental de los derechos humanos. Y en ese sentido, hay muchos argumentos que también algunos antropólogos adoptan de la relatividad de los

derechos humanos.

Ahora, el tercer aspecto de esto, y que me parece el más peligroso, es que estos argumentos, que son básicamente bien fundados -tanto la relatividad de los derechos humanos como el origen propiamente occidental del concepto de los derechos individuales- es utilizado por gobiernos que se caracterizan por ser internamente los mayores violadores de los derechos humanos. No son precisamente defensores de los derechos humanos pero utilizan argumentos del relativismo cultural, de nuestras tradiciones, para mantener tradiciones -y las hay, por qué no decirlo- violatorias de los derechos humanos. Y yo digo que estos representantes gubernamentales, ya sean representantes de los militares o representantes de las oligarquías o de los grupos patriarcales o terratenientes, pues no necesariamente hablan por sus pueblos, y que lo importante es saber qué es lo que piensan realmente los pueblos. Si tú hablas con las mujeres en los países musulmanes o en la India, pues son las primeras en quejarse de las tradiciones. Entonces, yo creo que tienen muy poco derecho estos gobernantes de venir a Naciones Unidas y decir "que no se metan con nosotros porque nuestra concepción de derechos humanos es diferente". Ahí hay una labor por hacer, y creo que los antropólogos tienen una tarea en aclarar, en esclarecer el debate. Ahí hay una tría: la relación entre derechos humanos individuales, derechos humanos colectivos e intereses del Estado. Y no son la misma cosa.

VH: Pero también hay algo que estamos dando por supuesto, en cuanto al compromiso del antropólogo, al caracterizar su posible intervención en estos temas tan delicados. Es decir, habría un aspecto que tiene que ver con la dimensión ética de la actividad profesional antropológica.

RS: Bueno, yo creo que eso es fundamental y no se aplica sólo a antropólogos. Los psicólogos tienen el mismo problema, los médicos, por ejemplo. Hay un gran debate en los Estados Unidos, de que si los records médicos de un individuo deben ser utilizados por la empresa que va a contratar a una persona. Y claro, ahí los médicos tienen una larga tradición del famoso secreto profesional, que también se aplica a los sacerdotes, se aplica a los psicólogos, y por qué no se ha de aplicar a los antropólogos. Específicamente en México creo que se ha hablado poco, no estoy al corriente... Fíjate que ha habido discusiones entre los que, por ejemplo, han trabajado en el Estado, han dicho que no van a dar los resultados de sus investigaciones al Estado porque el Estado los va a usar para ir en contra de los intereses de la comunidad tal o cual. Pero el argumento ha sido más que nada político y no ético. Ha sido político en el sentido de que se dice "bueno, esto va a servir para fines políticos con los cuales yo no estoy de acuerdo; si estuviera

de acuerdo lo haría con mucho gusto, como no estoy de acuerdo, no lo voy a hacer". He seguido algunos de esos debates, pero en vez de decirlo como postura ética, es decir "esta información que yo tengo como científico/científica, si sale de mis manos puede ser utilizada no para beneficio, sino en contra del beneficio de la población que he estudiado y por lo tanto no la voy a dar". Esto, que yo sepa, no se ha discutido. Y ese problema ético, a lo mejor lo vamos a tener en algún momento, ya como un debate. No niego que algunas personas lo hayan discutido y que ya exista algo en ese sentido, pero no lo he visto como debate público.

Mexico D.F., Agosto de 1993.