

Presencia de La Ética

Notas para una conferencia*

Roberto Pineda Giraldo

Profesor Emérito

Universidad Nacional de Colombia

La finalidad de estas notas no es desarrollar el tema en extensión y en profundidad, sino llamar la atención sobre él, sobre la conveniencia y, más rigurosamente, sobre la necesidad de estudios antropológicos sistemáticos, si es que consideramos que hay una relación de interdependencia entre la teoría ética y la cultura, sean cuales fueren los factores que en ello incidan.

En reciente artículo, publicado en la *Revista de Estudios Sociales* de la facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, y en alusión a los inicios de la antropología aplicada en Colombia, anoto yo cómo quienes nos habíamos comprometido con el ejercicio de esa disciplina, interpretábamos como responsabilidad científica y ética nuestra, conocer la cultura del grupo humano con quien estuviéramos trabajando, con las mayores profundidad y certeza posibles, de manera que nos habilitara para proponer, con un alto margen de

* Evento organizado por el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia "La antropología al fin del milenio", en homenaje al antropólogo Hernán HenaoDelgado, 1999.

posibilidad de acierto, probables acciones, y para anticipar y dar a conocer a los interesados (entidad gubernamental y comunidad en nuestro caso), los objetivos buscados y alcanzables y las responsabilidades inherentes a cada una de las partes que tal acción podría acarrear.

Nuestra preocupación nacía no de experiencias nuestras o nacionales de otros, sino de lo que conocíamos de antropólogos autorizados de otras latitudes. Por ejemplo, en su intervención en el Simposio Internacional de Nueva York en 1952, el profesor inglés F. S. Nadel afirmaba que, en la aplicación de su ciencia, el antropólogo social debía llegar a esta síntesis: “Si Ud. hace esto, ocurrirá esto otro” y agregaba que estaba en el deber de anotar qué consecuencias humanas resultarían de las alternativas puestas en acción. La síntesis era, posiblemente, el resultado de las experiencias de la antropología inglesa aplicada en sus colonias africanas y de las de antropólogos de otros países, también en el África o en otras latitudes, incluyendo las de los norteamericanos en el contexto de la política gubernamental frente a las comunidades o reservaciones indígenas.

Posiblemente la mayor intervención de los antropólogos en el suministro de información sobre culturas diferentes a la nativa se debía a los ingleses, por razones suficientemente conocidas. Su orientación era hacia la política, relacionada con el *indirect rule*, la utilización de nativos en los gobiernos de las colonias, bajo el control y la dirección de funcionarios ingleses. Esa circunstancia, por sí misma, despertaba oposición y rechazo, porque significaba la permanencia del coloniaje disfrazado de autonomía local. Lado a lado con este aspecto, estaban los resultados de la ocupación y el aprovechamiento de recursos naturales y humanos y sus efectos sobre las culturas autóctonas, muchos de los cuales se mencionan y analizan en la obra póstuma de Malinowski, *The Dynamics of culture change*, editada por Phyllis M. Kaberry, en 1945. En esa obra, en el capítulo dedicado a “La necesidad de la antropología aplicada”, Malinowski se preguntaba si los

cambios en las sociedades nativas, provocados por la ocupación europea, traerían una existencia común de cooperación armoniosa o conducirían a una catástrofe histórica de escala sin precedentes, empujados por fuerzas de disolución futura, poderosas pero temporalmente contenidas. Y advertía a los antropólogos que su deber era ser verdaderos y justos intérpretes de los nativos, no solamente como deber de gratitud por favores recibidos bajo la forma de información, buena voluntad y generosidad, sino por la evidencia del hecho de que el trabajador de campo comprende o debe comprender las condiciones en que viven los pueblos nativos.

Nuestras preocupaciones partían de dos frentes: el de las comunidades indígenas supervivientes en el territorio nacional y el de las comunidades criollas, que comenzaban a interesar a los antropólogos en campos como los comienzos del acelerado proceso de urbanización, la vivienda, la salud pública, las condiciones del campesinado y otros de alcance similar.

Las comunidades indias habían sido –y continuarían siéndolo por largo tiempo– los objetivos únicos de los estudios etnográficos en Colombia. Pero lo eran entonces con la connotación particular de restringirse al registro y análisis de los componentes de la cultura, diríamos *in vitro*, sin “contaminarlos” con referencias a la situación de contacto con las avanzadas colonizadoras y las presiones de los campesinos circunvecinos, terratenientes, etc., sobre las tierras y recursos, incluida la fuerza de trabajo de los indios. Había, si no una oposición, sí una separación entre los dos temas, el último de los cuales, el de la situación de contacto de los indios, pasaba a ser materia prima de estudio del indigenismo, mientras el estudio de las costumbres definía al etnógrafo. Contacto y cambio, por alguna razón, no parecían formar parte del contenido cultural de las etnias indias. Quizás ello se debía a una cierta desviación o tendencia **meramente descriptiva** de los contenidos de las culturas, a manera de inventario organizado y sistematizado de acuerdo con una guía

de campo; o de un purismo etnográfico. Se trataba de salvar el conocimiento de lo *impoluto* que podía quedar de las culturas nativas supérstites de la América de preconquista, lo que carecía de intromisiones espurias.

La concepción de la investigación en esos términos era obviamente equivocada, pues las situaciones de contacto vienen acompañadas de cambios mayores o menores en las culturas comprometidas, con mayor fuerza en la que se encuentre en condiciones de inferioridad numérica, económica, social o política, máxime si históricamente, como era el caso a que nos referimos, habían padecido la dominación de la otra cultura por siglos. Por esa razón reaccionábamos en una forma un tanto acomodaticia: tratábamos los aspectos de la cultura *in vitro*, en un aparte especial, y, en otro, presentábamos las situaciones de contacto, con alusiones, la mayoría de las veces, a los impactos que tenían o podían tener en el largo plazo, si la situación se mantenía intacta en algunas de las instituciones, creencias y valores de la cultura nativa.

Pero había un interrogante comprometedor: Si nuestras observaciones nos hacían conscientes de las situaciones de desigualdad y desequilibrio, resultado del contacto no buscado por los indios, sino forzado por los intrusos, nos permitían deducir consecuencias dañinas y aún desastrosas, que podían llegar hasta la desaparición de la cultura india, ¿no era nuestro deber consignar esas aprehensiones y denunciar los hechos, provocando con ello la intervención del Estado para evitarlas o remediarlas?; o esperando crear una conciencia nacional, un cambio de mentalidad y de actitud diferente a la de desprecio o despreocupación por los indios? La pérdida de una cultura es la pérdida de un proceso laborioso del hombre por siglos de experimentación, acomodaciones y reacomodaciones, de aciertos y fracasos, que dejan lecciones de vida y de humanidad.

Desde otro ángulo: ¿Eran totalmente válidas –desde el punto de vista antropológico- las descripciones “purificadas” de las culturas indias, desposeídas de su contexto de contacto, casi en todos los casos secular, con las culturas criollas circundantes? No implicaba ese contacto reacomodaciones surgidas de la cultura misma, como sistema defensivo para lograr su vigencia y su permanencia? No era ésta una dinámica cultural no sólo digna sino indispensable, de estudiar, si se quería entender la cultura en su totalidad? Porque, para bien o para mal, los elementos que se prestan de otras culturas, pasan a ser propiedad de la cultura que los adopta y, por lo mismo, deben entrar en el inventario de sus instituciones, creencias, costumbres, valores, etc. Estábamos frente a imperativos éticos que demandaban tomas de posiciones, desde los inicios de la vida profesional.

Me retrotraigo a mi primera experiencia de campo, en agosto de 1943, si mis recuerdos me son fieles, en la cual tuve la oportunidad de conocer y ser huésped del ya legendario líder indígena paez, Manuel Quintín Lame, quien a la sazón moraba en la vereda Palomá del municipio de Ortega. Allí tenía su cuartel general para operar en todos los municipios tolimenses donde los descendientes de los pijaos vivían como campesinos, en su mayoría desposeídos de tierras e incorporados como trabajadores del campo a la sociedad nacional, en una posición ambigua: “indios” por su ascendencia genética -y por lo tanto discriminados racialmente- y ciudadanos del común por su idioma, el español y por la práctica de ciertas costumbres nacionales, el uso del idioma español, con olvido ya secular del indígena, su incorporación a la iglesia católica y a las leyes del mercado y con ello a la cultura nacional. Habían perdido su status de *etnia*.

Nuestra misión estaba relacionada principalmente con el estudio de grupos sanguíneos entre estos descendientes de los pijaos, en varios de sus localizaciones en el departamento del Tolima, zona en la que Quintín Lame batallaba por el derecho de los indígenas a las tierras ancestrales, ahora en manos de terratenientes. Con celo desempeñábamos nuestra labor, punzando los dedos de los indios para obtener una

gota de sangre, preparando las placas, operando el microscopio y anotando resultados. La aceptación que dio Quintín a nuestra demanda, de colaboración de los indios, borró todo intento de resistencia de la población y facilitó nuestra tarea.

La oportunidad de convivir por una semana con el combatiente indio era única. La empatía que surgió entre ambos, su hospitalidad generosa, la amistad que me brindó, sin limitaciones, la confianza que depositó en mí y su actitud casi paternal hacia mí, me hubieran permitido incursionar en el pensamiento revolucionario y reivindicativo del líder, en sus aspiraciones de redención de su etnia, en sus logros y fracasos, en las perspectivas de su lucha; en fin, sumergirme en el contexto de un proceso que buscaba revertir la tendencia secular de opresión del indio por el “blanco”, de poner fin a un orden colonialista que sobrevivía amparado por el Estado y aceptado por la sociedad. Y me hubieran llevado a comprometerme decisivamente con su ideario revolucionario legitimado por la historia y por la realidad presente. Pero “escurri el bulto” esquivé el tema, quizás porque creía traicionar el cometido científico de nuestra tarea, con espurios acaeceres políticos de reclamos de tierras y de identidades.

La actitud varió muy rápidamente. La mayoría de los antropólogos replanteamos los términos de nuestras investigaciones, ampliando el horizonte de estudio de las comunidades, y enfocándolas con la perspectiva de sociedades incrustadas en el seno de otras comunidades que en conjunto moldeaban la Nación. Las generaciones que nos sucedieron tuvieron una concepción más clara de su compromiso como científicos sociales. Sus estudios de comunidades indias incluyeron las situaciones de contacto y cambio, que por sí solas se convertían en denuncias de situaciones de desigualdad, que acabaron por despertar el interés nacional, hasta culminar con la creación del Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno. La Antropología no sólo daba a conocer las culturas indias sobrevivientes, como parte de un patrimonio nacional y univer-

sal valioso y como aporte científico al estudio general del *homo sapiens* sino que ayudaba a salvaguardar ese pequeño universo que es la cultura de un pequeño conjunto humano, pugnando por la reivindicación de los indios, a partir del respeto a sus tradiciones, la recuperación de sus tierras y la incorporación, en sus propios términos culturales, a la vida nacional, en condiciones de igualdad dentro de la diversidad; finalidad que se ha seguido consolidando, no sin obstáculos y oposiciones. El antropólogo, miembro de la comunidad criolla, a la que podemos llamar *dominante*, terciaba a favor de las comunidades indias y se ponía en contra de concepciones o apreciaciones que muy posiblemente formaban parte del bagaje cultural aprendido en su período formativo.

Si el último supuesto es cierto -el de compartir con su sociedad-cultura la actitud negativa o ambivalente frente al indio- un proceso psicológico y mental o de conciencia y de pensamiento, para ponerlo en otros términos, que significaba un debate entre posiciones opuestas, debió ocurrir en el universo íntimo del antropólogo, para resolver la ambigüedad que quedaría implícita con la indeterminación: o la falta de coherencia intelectual, de despreciar u omitir lo que la realidad de sus estudios demostraba, para responder -erróneamente a mi juicio- con los criterios elaborados en su proceso de enculturación; o separarse del criterio dominante en su nicho cultural para obrar de acuerdo con las conclusiones de su análisis situacional.

El antropólogo debía escoger entre dos valoraciones antagónicas. Porque se trataba de dos valores: uno que derivaba y se nutría de situaciones históricas de duración plurisecular y formaba parte del superego y del ethos de su cultura; y el otro, resultado posiblemente de la asimilación de doctrinas sociales y políticas igualitaristas y de la realidad extraída de la confrontación con la realidad vivida por la o las comunidades indígenas en cuestión, que denunciaba por sí misma su incompatibilidad con principios de equidad que mostraban la tendencia a la universalización. El dilema era: cuál principio es el ético?, por cuál de ellos me inclino?. Había una tercera

posición posible, conciliadora: recomendar otorgaciones parciales que aminoran, aunque no resuelven, la situación que se demuestra como injusta.

Se dan cuenta ustedes de que estoy haciendo una supersimplificación del conflicto y la solución éticos. La situación del indio no era independiente de la estructura social predominante, ni se podía aislar del contexto general de la cultura. Su condición peyorativa (permítanme que la trate en pretérito) formó siempre parte del sistema de relaciones de la sociedad nacional, desde el momento mismo de la conquista e involucró, en virtud del nacimiento y crecimiento de las mezclas étnicas, a los mestizos. Los matices del mestizaje (su mayor o menor cercanía al fenotipo blanco o al indio), sirvieron de escala de valores de discriminación, entre los cuales entraban a jugar también las posibles mezclas con representantes de la etnia negra, igualmente discriminada y peyorizada en mayor grado que la india.

La Independencia varió los términos de la ecuación, pero no resolvió el problema. Los indios, que estaban bajo el control directo de la Corona, fueron quedando librados a su propio sino como grupo minoritario, por la apatía gubernamental. La discriminación étnica contra mestizos, mulatos y zambos, en fin, contra los mezclados de toda índole, se transformó en discriminación social, de clase, y en diferenciación cultural por valores, creencias, educación y participación diferencial en el acervo de recursos. Los descendientes reales o pretendidos de la etnia blanca impusieron los patrones culturales hispánicos, católicos y jerarquizantes como *cultura nacional* y consideraron como *subculturas* (que lo fueron más en el sentido de subordinadas a la cultura mayor, la blanca, que en el de partes diferenciadas de ésta) a las de los mezclados. Una estratificación vertical o social, que se sumaba a las variantes horizontales o geográficas -regiones o complejos culturales- pero que se diferenciaba de aquellas en su status, que llegaba a ser tan demeritado que permitía la exclusión de miembros de ellas del disfrute de derechos que

eran de usufructo general, con el pretexto de no haberse ajustado a normas que se consideraban de obligación general de la cultura dominante seguía vigente. Tal fue el caso de la negación a cabezas de familia que no estaban unidas por el vínculo del matrimonio sacramental del derecho a tener opción a la compra de una vivienda de interés social en un organismo estatal. Es interesante ver cómo esas exclusiones tenían un sabor axiológico, posiblemente por el peso de la moral católica en la ética de la cultura.

La discriminación sociocultural era -y sigue siendo en parte- un patrón de la cultura mayor, que quienes se incorporaban a ella compartían consciente o inconscientemente. O digámoslo en términos más acusadores: que quienes aspiraban a incorporarse en ella debían compartir para ser miembros a plenitud. De manera que se puede suponer que los antropólogos, que estaban inmersos en esa cultura, o parte de ellos, se habían nutrido de sus postulados éticos y discriminaban, o mostraban apatía frente a la discriminación contra las comunidades marginales indias, y contra los estratos sociales que no se regían por las normas de instituciones que la cultura mayor consideraba esenciales para su vigencia como tal. Su disyuntiva ética no se restringía a la discriminación contra los indios, sino a la discriminación social y cultural en sentido general

Me he valido de esta experiencia para introducir el tema de la ética y los valores en dos direcciones: como condición necesaria del ejercicio antropológico y como objeto de estudio *per se*. No para extraer conclusiones de carácter general o señalar derroteros doctrinarios. Como condición necesaria del quehacer profesional del antropólogo lo visualizo en campos de su preparación académica, en el ejercicio de su profesión como investigador, digamos teórico, o como aplicación de su disciplina en instituciones de diverso orden, como en la situación que he venido mostrando y describiendo, o en la labor de cátedra en los departamentos especializados. Cada uno de esos campos se rige

por una ética. Desde luego, si aceptamos que existe una ética, si no nos dejamos arrastrar por el relativismo a ultranza que acaba por negar la existencia de una ética, como acaba por negar muchas otras proposiciones.

Y a propósito de relativismo. La antropología, sobre todo a partir de autores tales como Herskovits, Benedict, Mead y otros, adoptó el relativismo como principio constitutivo de la cultura, con lo cual negó la universalidad de la norma ética, porque cada sociedad, cada cultura tiene su propia moral y que, de acuerdo con Ruth Benedict, la moralidad equivale a “hábitos socialmente aprobados”. A su vez, Herskovits sostuvo que “el principio del relativismo cultural enunciado brevemente es el que sigue: los juicios [de valor] se basan en la experiencia, y cada individuo interpreta la experiencia en términos de su propia cultura”. Se puede pensar, sin embargo, que hay principios morales de aceptación universal. Por lo menos hoy, como lo demuestra la universalidad de los derechos humanos y su aceptación por la comunidad de países constitutivos de las Naciones Unidas, no obstante las constantes y frecuentes violaciones de los mismos por parte de esos países, hay un consenso ético en relación con ellos.

Pero dejemos esta digresión que podría formar parte de un interesante debate y retornemos al hilo de esta disertación.

Cada uno de los campos es de trascendencia, por las consecuencias de sus desarrollos y van desde la necesaria congruencia entre la formación disciplinaria y los resultados de la actividad profesional, hasta la formación científica y ética de los educandos dependientes del profesional, es decir de la generalización y continuidad de valores o, si se prefiere, de criterios, que se consideran *deseables*.

Claro que tratamos un tema de difícil concreción. Los antropólogos, quizás más que otros especialistas, sabemos que tenemos que relacionar el tema con la característica distintiva de la cultura de estar en cambio permanente. Si aceptamos que

la ética es un producto de la cultura o es algo estrechamente relacionado con ella, podemos pensar que un cambio de la cultura implica un cambio de la ética, reafirmando con ello la tesis del relativismo cultural. Con lo cual, no sólo implicamos a la antropología, sino que obligatoriamente involucramos otras disciplinas, entre ellas la sociología, la sicología, la filosofía y la historia.

Pero es una materia que demanda atención y estudio. Hasta el momento los antropólogos no hemos realizado –hasta donde mi conocimiento llega– ningún estudio sobre la materia. En ello nos llevan la ventaja los sociólogos. Hago simplemente mención de dos trabajos que, a mi juicio marcan un hito en este aspecto: *Ética, trabajo y productividad en Antioquia*, del profesor Alberto Mayor Mora, y *Mujer, religión e industria, Fabricato 1923-1982*, de Luz Gabriela Arango, obras que, estoy seguro, la mayoría de ustedes conoce. La primera está referida a la creación y las proyecciones de la Escuela de Minas de Medellín, en cuya inauguración, don Tulio Ospina Vásquez habló de fundir trabajo y rectitud, como pauta que guió a varias generaciones de empresarios antioqueños. La segunda, otra manifestación de la obra de esos empresarios, se refiere a las condiciones a que fueron sometidas las obreras de la fábrica textil, bajo un régimen de sujeción a normas éticas y religiosas que las llevaron a renunciar a sus aspiraciones matrimoniales. Ellas marcan un hito en el conocimiento de la sociología de la industria, si así podemos llamarla y señalan un derrotero para futuros estudios en otros campos de la ética y la moral social, de los cuales creo estamos necesitando con cierta urgencia.

Desde hace años me preocupa la percepción de una transformación de la ética en la sociedad nacional, que, entre otros efectos, todos ellos de trascendencia para la vida de relación, ha provocado el desconcierto de la juventud. Ella se siente desorientada en sus perspectivas y en su participación misma en el conjunto nacional. Hay la sensación de que carece de metas claras, de directrices que orienten su obrar y de paradigmas

que le sirvan de guía en su formación, porque no saben donde buscar inspiración para actuar en sentido y positivo y creador.

A mi juicio no es un fenómeno que haya nacido ayer no más, sino que extiende sus raigambres varios decenios atrás, en un proceso, llamémoslo evolutivo, de cambio social y cultural, que posiblemente se aceleró o cambió de rumbo por el influjo de fenómenos tales como el narcotráfico.

El país se había venido rigiendo más que por una ética social, por una moral cristiana o, para ser más exactos, por una moral católica. La ética social se confundía con los principios religiosos, con excepción del sistema jurídico, más laicizado. Es decir, que la ética se resumía en los diez mandamientos de la ley de Dios, casi todos ellos mandatos negativos- no matarás, no robarás, no mentirás, no fornicarás, no te acercarás, ni siquiera inquisitivamente a otras creencias religiosas- lo cual *tenía* que ser así, porque las morales religiosas son autoritarias, emanan de una autoridad suprema, un ser sobrenatural, un Dios, cuyas decisiones son inapelables, porque El es “principio y fin de todas las cosas”. Además, “son rígidas, por estar inspiradas en un modelo fijo y carecen por lo tanto de la flexibilidad necesaria para adaptarse a las complejidades cambiantes de la vida humana... son arbitrarias porque la Voluntad Divina... no tiene que ajustarse a ninguna ley.”¹ Los jóvenes se educaban entonces con una pedagogía ética de la prohibición que se complementaba , en forma positiva, aunque no obligatoria , con las obras de misericordia - dar de comer al hambriento, dar posada al peregrino, dar de vestir al desnudo...etc.

Si la ética tiene como función primordial “orientar al hombre en sus actividades”, no debe reprimir esa actividad sino orientarla hacia fines más elevados. El cambio de la ética fundamentada en la moral religiosa, debía desaparecer para dar paso a una ética civil, debía secularizarse, que fue el giro que se dio, en

¹ Frondizi, Risieri 1977, *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*, Breviarios, Fondo de Cultura Económica, 47, México.

forma más manifiesta, en la segunda mitad del siglo XX, marcado por los acontecimientos universales del sexto decenio. Lo exigía el momento.

La secularización demandaba necesariamente una normatividad que llenara los espacios dejados por la moral religiosa, de la cual se iba separando parte –no la totalidad– de la sociedad. Algunas de las nuevas normatividades se plasmarían en leyes; otras quedarían simplemente como orientaciones para el manejo de las relaciones. Pero en el proceso de cambio, la presencia actuante de la moral religiosa y de la ética civil, creó confusiones. Cómo actuar? De acuerdo con cuál de las dos orientaciones guío mis acciones, con la moral religiosa o con la ética civil? Para quienes mantenían y mantienen aún sus convicciones religiosas católicas profundamente arraigadas, no había dilema; para quienes se alejaban de ellas la situación era más crítica porque no había un *código* ético que sirviera de guía, y mientras se creaba, el comportamiento emanaba de la persona misma o de otras en situación similar que habían resuelto su angustia de vacío ético. Se podía en ambos casos caer en la ambigüedad, que como lo dijo alguien, es el principio de la impostura. Se podía optar por acogerse al principio moral, o al amparo de la confusión tomar el camino de la menor resistencia, el de la laxitud .

Y en realidad, mucho de lo prohibido normativamente se hizo laxo y la tolerancia, “institucionalizó” la laxitud, la convirtió, si no en norma, sí en acto permisible que en nada afectaba la moral o la ética de los comprometidos: si con ella se resolvía una situación a favor de los interesados, su validez era reconocida. Como fruto o como correlato, las acciones tendieron al