

HEGEL Y LA MUERTE DEL CAPITÁN COOK

UNA REVISIÓN DE LA DISCUSIÓN EPISTEMOLÓGICA ENTRE MARSHALL SAHLINS
Y GANANATH OBEYSEKERE A TRAVÉS DEL CONCEPTO DE ENTENDIMIENTO REFLEXIVO
EN LA FILOSOFÍA DE GEORGE WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Francisco Osorio*

INTRODUCCIÓN: EL ERMITAÑO DE LAS CHILCAS

Viajando desde Santiago al Norte, a la entrada del valle del Aconcagua, se encuentra como bienvenida la arquitectura granítica de la Cuesta de las Chilcas. El día martes 17 de junio de 1997 se encontró muerto un ermitaño. Este vivió en el puente falso que se produce por un soporte que nivela la carretera a la altura del kilómetro 76 de la Ruta 5 Norte.

Tal vez sean los únicos hechos ciertos que nos sean dados, pues del nombre de ese hombre no estamos seguros, como tampoco cuándo murió (aunque la Policía de Investigaciones señalara que ocurrió dentro de las 24 horas anteriores), ni los motivos de su soledad, ni su estado mental, ni la existencia de su familia como tampoco si residía en aquel lugar desde mediados de la década de los sesenta.

Pero sí es un hecho que su entierro congregó en Llay-Llay a casi todo el pueblo, incluso más, los canales nacionales de televisión transmitieron parte del funeral, Carabineros escoltó el féretro y se dedicaron reportajes en la prensa dominical de El Mercurio. ¿Contradictorio no? Por un lado el ermitaño, por otro la sociedad. La dicotomía entre individuo y sociedad.

Las contradicciones, paradojas y dicotomías han estado presentes históricamente en las discusiones antropológicas, baste recordar el caso entre Oscar Lewis y Robert Redfield acerca de Tepoztlán

* Antropólogo Social. Magíster en Filosofía. Universidad de Chile.

Islas de historia

La muerte del capitán Cook
Metáfora, antropología e historia



Marshall Sahlins



gedisa
editorial

(una sociedad integrada v/s una individualista), Margaret Mead y Reo Fortune acerca de si los Arapesh tenían o no guerra, la discusión Benedict/Bennets acerca de la cultura Pueblo, la polémica Freeman/Mead acerca de Samoa y la polémica entre Murray y Freeman sobre la polémica Freeman/Mead (Heidder, citado en Poblete 1994:91), pero tal vez la discusión más reciente de todas sea la que sostienen Marshall Sahlins y Gananath Obeyesekere acerca de la muerte del Capitán Cook en la isla de Hawai.



El objetivo del presente ensayo es el análisis de este pensamiento dicotómico a través del concepto de entendimiento en Hegel. En primer lugar se expondrá la polémica entre estos autores y los comentarios que cada uno hace sobre la misma discusión, luego se desarrollará el concepto de entendimiento en Hegel y, posteriormente, el análisis de la discusión con esta categoría de la lógica hegeliana. La reflexión final se centrará en las condiciones de posibilidad de una epistemología antropológica.

LA DISCUSIÓN ANTROPOLÓGICA SOBRE LA MUERTE DEL CAPITÁN COOK

En la revista *Current Anthropology* de abril de 1997, el profesor Robert Borofsky realiza una comparación entre la obra de Gananath Obeyesekere y Marshall Sahlins acerca de la muerte del Capitán James Cook acaecida en 1778. Para Sahlins el Capitán Cook fue identificado con el dios hawaiano Akua Lono y asesinado como parte de la celebración religiosa de Makahiki, para Obeyesekere fue simplemente la muerte de un inglés que fue visto como un jefe, un Lono.

En vez de interpretar la apoteosis de Cook como Lono en términos de la mitología hawaiana, Obeyesekere la interpreta en términos de la mitología europea. Es decir, la apoteosis de Cook se basó en un mito creado por los europeos durante el periodo de la Ilustración, consistente en la creencia de que los europeos fueron mirados como dioses por las culturas primitivas que ellos visitaron por primera vez. Es tan fuerte esta creencia, que cuesta trabajo pensar que la visión de los blancos como dioses en todas las culturas fue, simplemente, una creación europea. Este «dios europeo» es un mito de conquista, de imperialismo y de civilización. Obeyesekere piensa que los antropólogos occidentales proyectan sus propias categorías de pensamiento de manera tal que separan, en vez de unir, las voces hawaianas y europeas. Obeyesekere cree que tal vez por provenir de Sri Lanka, un país recién liberado del

Imperialismo, esto le permitiría tener un cierto *insight* acerca de la experiencia colonialista.

Tanto Sahlins como Obeyesekere son capaces de manejar una gran cantidad de información etnográfica en apoyo de sus tesis, ambos están muy al tanto de las actuales discusiones epistemológicas en ciencias sociales y cada argumento del rival es devuelto con otro, así durante toda esta década. Pero, según Borofsky, esto nos lleva a considerar cómo es posible que algunas personas puedan señalar lo que los hawaianos y europeos de esa época pensaban. ¿Qué necesita una persona saber —experimentar o aprender— en orden a poseer la autoridad de hablar por otros? Obeyesekere piensa que él puede entender a los hawaianos de esa época a través de un examen intensivo de las fuentes etnohistóricas al igual que a través de su experiencia como habitante de Sri Lanka. Sahlins también tiene la confianza de poder entenderlos a través de sus más de dos décadas de investigación etnohistórica. Para complicar más la situación algunos hawaianos señalan que «los nativos a menudo deseamos que los blancos estudien sus propios ancestros en vez de los nuestros, a quienes no entienden y mal representan».

LA VISIÓN DE MARSHALL SAHLINS

Marshall Sahlins trabaja hoy en día en el departamento de antropología de la Universidad de Chicago. Considera que el trabajo de Borofsky es intelectualmente muy útil, pero cree que el problema se encuentra en los argumentos historiográficos más que en las nociones occidentales acerca de los hawaianos. No piensa que el problema sea quién tiene el derecho de hablar por los hawaianos, lo cual le parece moralmente repugnante al igual que epistemológicamente erróneo, sino si acaso ellos pueden ser escuchados y entendidos. Más fundamentalmente, si la antropología puede entrar en diálogo con lo que los hawaianos han estado haciendo y diciendo y, de esa manera, trascender todos los entendimientos (respectivos) de la historia que están limitados a una

conciencia del mismo. Sahlins señala que su propia práctica antropológica le permite empujar esos límites, al menos a un mayor grado de imposibilidad, es decir, la práctica recíproca en la que el antropólogo actúa con las palabras y los actos de otras personas crea una corriente «objetiva» de relaciones simbólicas que sitúan, al mismo tiempo los esquemas culturales de la propia sociedad. Lo objetivo quiere decir que se requiere un intercambio intelectual de posiciones subjetivas del tipo que sucede en toda comunicación simbólica, ya que al hablar el que habla crea un mundo en el que el interlocutor tiene que ponerse en orden a entender y responder. Del mismo modo, la antropología lucha por ir más allá de su adscripción a una sociedad particular por virtud de su relación con otras. ¿Utopía? Peor que eso, en el intento de sintetizar la diversidad histórica y cultural en un campo unitario de conocimiento—esto es, como un medio de entender las particularidades de esta diversidad—, la antropología tiene ante sí la última ilusión de la autoconciencia de la humanidad, esto es, como una especie de ser.

La pregunta antropológica importante es ¿hay relaciones significativas en y de las diferencias? Es más, él piensa que en cualquier vida cultural natural no se puede esperar de los que viven en ella que puedan dar un registro adecuado de por qué ellos dicen que están diciendo o haciendo lo que ellos hacen. Uno puede dar razones de por qué estuvo en Viet Nam, pero esa no es una explicación de por qué hubo guerra. Uno puede dar razones para casarse con tal o cual persona, pero esa no es una explicación del matrimonio. Todos estos son argumentos para los que la antropología postmoderna nos ha hecho alérgicos: la autoridad etnográfica, la llamada construcción del otro. Una mejor frase podría ser construyendo al otro. Aquí no hay opción: O la antropología o la Torre de Babel. De ahí los dos movimientos de la antropología: la sumisión a los entendimientos de los otros y la integración de lo que es así aprendido en un entendimiento antropológico general.

La ambición de la antropología es la identidad de la lógica cultural de otros con la de nuestro propio pensamiento—cuya condición de posibilidad es una capacidad simbólica humana común. Lévi-Strauss dice en algún lado que el proyecto distintivo de la antropología consiste en la transformación de la objetividad remota en la subjetividad familiar. Lo que él quiere decir es que uno registra una práctica, por ejemplo el canibalismo en Fiji, que es inicialmente distante de nuestra experiencia e incluso repugnante a nuestros sentimientos. Pero entonces, los textos etnográficos que parecen resistirse a nuestras propias especificaciones culturales pueden incluso, por la naturaleza de las operaciones mentales involucradas, proveer una apertura a su inteligibilidad.

Claramente el entendimiento intercultural no descansa en una biología común. Al contrario, la posibilidad de la antropología consiste en las mutuas y comunicables operaciones simbólicas, del tipo que pueden hacer lógica e inteligible lo que empíricamente aparece como no creíble. «Este pan es el cuerpo de Cristo». «La patata es el cuerpo de Lono». «Soy descendiente de un águila». El tema no es la percepción simplemente, sino el juicio: ¿Qué es lo que hay y cómo está relacionado con lo otro? Podemos seguir no sólo las distinciones que las otras personas pueden selectivamente percibir en las cosas, sino también lo que esas distinciones significan y, por sobre todo, las relaciones relevantes de significación: de similitud, contraste, identidad, negación, clasificación, causalidad, proporcionalidad, sinécdoque, temporalidad, existencia y muchas otras operaciones analíticas (o sintéticas *a priori*) que la gente usa para construir su forma de vida. El tema no es la percepción sensorial, sino la predicación significativa.

Por virtud de la humanidad compartida de los antropólogos con sus interlocutores, que es lo mismo que decir su capacidad simbólica común, el primero replica en la mente, como el sentido significativo de la costumbre, lo que el último expresa en



la práctica. Por virtud de la común habilidad para captar, analizar y recombinar el sentido, las necesidades de las costumbres practicadas por otras personas reaparecen como la consecuencia lógica de un entendimiento antropológico. En cierto sentido, más o menos imperfecto, el antropólogo recapitula en su propia mente –como operaciones lógicas– el proceso por el cual el fenómeno de la costumbre fue producido.

Los principios elementales de la sociedad humana son intrínsecos a las estructuras del discurso simbólico. La antropología es un intento de trascender los acostumbrados límites provincianos de tal discurso. Así que critiquen a los antropólogos y sus conceptos de cultura como deseen con etnocentrismo e imperialismo, siempre habrán relaciones humanas contradictorias en su proyecto.

LA VISIÓN DE GANANATH OBEYSEKERE

Este etnógrafo trabaja en el departamento de antropología de la Universidad de Princeton. Señala que Cook es un ejemplo de la Ilustración y que su apoteosis un ejemplo de la Ilustración como un modelo mítico. Para él, un obstáculo a la comunicación intercultural es la noción etnográfica de «el punto de vista del nativo» desarrollado por Malinowski. El punto de vista del nativo es una ficción, un dispositivo etnográfico para representar la otra cultura, un tipo ideal. No hay tal «punto de vista del nativo», incluso es imposible escribir una etnografía sin frases tales como «como piensan los hawaianos» o «el pensamiento de los de Sri Lanka» o «de acuerdo con mis informantes». Esta estrategia retórica puede ser mortal si es reificada. Es presuntuoso por parte de los etnógrafos decir como los nativos piensan o formular las «reglas clásicas» por ellos, para usar la frase de Sahlins. Los argumentos razonables, soportados con evidencia y no complacientes son la mejor táctica a emplear y una que algunos intelectuales nativos al menos pueden responder en sus propios términos.

¿Cómo puede escribirse una etnografía sin ofender las sensibilidades locales? Una manera de hacerlo es aceptar «el punto de vista del nativo», otra [que Obeyesekere acepta] es enfatizar lo tentativo e indeterminado en nuestra escritura [pienso que, podría ser que] y otra es representar las voces nativas.

En vez de decir «diferentes culturas, diferentes epistemologías», es preferible un pensamiento inte-epistemológico donde los etnógrafos puedan experimentalmente usar otras epistemologías para interrogar la sociedad europea y sus formas de pensamiento. Si es bueno para nosotros entender otras culturas en términos de la epistemología occidental, sería saludable ocupar la estrategia al revés.

La etnografía posee una enorme paradoja: no existe virtualmente nadie, desde Boas en adelante, que realmente crea que los nativos son biológicamente diferentes de los europeos. Pero esta creencia universal no puede traerse directamente a nuestros escritos hoy por hoy porque esencializa a los seres humanos y «esencialismo» es una fea palabra. En vez de ello nos hemos movido en la dirección contraria y hemos celebrado la diferencia, así cada cultura es diferente y hemos proclamado la doctrina del relativismo cultural para racionalizar esta diferencia. Si los antiguos positivistas pensaban que uno podía erigir instituciones universales sobre la base de una naturaleza humana común, nosotros hemos hecho un particularismo cultural sobre la misma base. Así nosotros pensamos que una naturaleza humana común produce diferentes culturas, revirtiendo la posición positivista. Algunos también asumen que mientras las diferencias interculturales existen, las diferencias intraculturales son minúsculas y que eso es especialmente verdadero en sociedades a pequeña escala, aisladas o «islas de la historia». Es un tipo de supuesto (que también he asumido) que ha llevado a los antropólogos a formular modos de pensamiento uniformes («las reglas clásicas») de las sociedades a pequeña



escala, en vez de destacar múltiples racionalidades dentro de cada cultura. Además, dada nuestra común naturaleza neurobiológica, existe la posibilidad que diferentes culturas puedan desplegar similitudes, tanto substantivas como estructurales. En el lenguaje de Wittgenstein diría que existen «parecidos de familia» en las «formas de vida» dentro y entre lo que los historiadores han correctamente mostrado que también existe en la historia de occidente, a saber, hechicería, brujería, posesión espiritual y otros fenómenos exóticos.

Esto no significa que los etnógrafos no deban documentar las prácticas que son diferentes a las de ellos. Esa es su labor, pero deben hacerlas inteligibles en términos de los mecanismos que son comunes a nosotros los seres humanos. El principio hermenéutico de hacer lo familiar extraño y lo extraño familiar podría ser otra forma de realizar esta tarea. No hay paradoja, creo, en señalar que las diferencias culturales pueden coexistir con parecidos de familia y similitudes estructurales. Es el relativismo cultural lo que ha impedido reconocerlo.

En realidad no me avergüenzo de ciertos tipos de esencialismo. Nuestros informantes no son objetos pasivos ahí afuera y nosotros los antropólogos herramientas u otros objetivos. Ellos deben pensar fundamentalmente como nosotros, porque nosotros y ellos estamos constituidos de la misma esencia, nuestra naturaleza humana, nuestro ser como especie. ¿Qué hay de malo con este tipo de esencialismo? Nuestros conocimientos contemporáneos de neurofisiología y procesos de pensamiento cognitivo pueden reforzar tal visión humanista, eliminando la necesidad de insultar a la gente de otras culturas desconociendo su capacidad de modos comunes de pensamiento, percepción, funcionamiento cognitivo y, al mismo tiempo, no cayendo en la trampa de que tales funciones son inmunes a las diferencias culturales. De ahí mi énfasis en los modos de pensamiento más que en los modos de



Jhon Webber. La muerte del capitán Cook (Galería Dixon, Sidney, Australia).

pensar. Los modos comunes de pensamiento, tales como la racionalidad práctica, pueden estar en la base de diferentes modos de pensar. No estoy por eliminar las diferencias, sino por alisarlas, viendo similitudes estructurales y de otro tipo entre diferencias sustantivas y, cuando las diferencias existen, tratando de entenderlas teóricamente, aunque no en términos de una teoría que aísle las culturas como especies.

EL ENTENDIMIENTO REFLEXIVO EN HEGEL

En *The Science of Logic* de la edición de Oxford de 1931, el filósofo alemán afirma, al comenzar el capítulo II, que la lógica es la ciencia de la idea pura, en el sentido que la idea es el medio abstracto del pensamiento. La lógica, por lo tanto, puede ser definida como la ciencia del pensamiento, sus leyes y formas características. Sin embargo, el pensamiento no puede ser identificado tan fácilmente con la idea.

Lo anterior nos lleva a la pregunta de cuál es el objeto de estudio de la lógica, siendo una de las primeras respuestas, la verdad, pero ¿qué se entiende por verdad? Por lo demás, ¿podemos conocer la verdad? Sabemos que Dios es la verdad, pero ¿cómo podemos conocer a Dios? Ya sabemos de las palabras bíblicas en la cual el pueblo se preguntaba «¿cómo podemos nosotros, pobres gusanos en el polvo, ser capaces de conocer la verdad?» O de Pilatos cuando asevera-



ba «¿cuál es la verdad?» Por un lado la humildad, por el otro la vanidad. No parecen ser buenos caminos para una ciencia de la lógica.

Si bien es aceptado que el pensamiento es el objeto de la lógica, el mismo pensamiento puede ser considerado como algo que está muy en lo alto o muy abajo, por ejemplo, la gente dice «la naturaleza de Dios sólo es conocible en el pensamiento por cuanto él es espíritu» o «¡pero si sólo es un pensamiento!». De ahí que la gente se pueda formar de la lógica una impresión muy alta o muy baja, por ejemplo, la suposición que cualquier persona puede pensar sin lógica así como puede digerir sin haber estudiado fisiología. También la gente supone que pensar no hace daño, que se puede pensar libremente y a voluntad, se puede pensar en Dios, la naturaleza o el estado, pero la gente se olvida que el pensamiento deriva en instituciones con fuerza y así la gente cae víctima de las constituciones. Por ello los filósofos son admirados pero con la misma fuerza asesinados. El pensamiento prueba ser algo mucho más difícil de lo que aparenta, por ello una ciencia de la lógica necesita realizar un examen cuidadoso de su objeto de estudio.

La primera impresión acerca del pensamiento es la de una actividad o facultad de la mente coordinada con otras tales como la sensación, percepción, imaginación, deseo, volición y otras parecidas. El producto de su actividad, la forma o carácter peculiar al pensamiento, es lo universal o, en general, lo abstracto. El pensamiento mirado como actividad es un universal activo y considerado como un sujeto (agente) es un pensador denotado por el término «Yo».

«Piensa por tí mismo» es una frase que la gente a menudo usa como si tuviera alguna significación especial, pero el hecho es que ningún hombre puede pensar por otro, así como no puede comer o beber por él. Pensar es *ipso facto*, ser libre, por cuanto el pensamiento como la acción de lo universal es una relación abstracta del uno con el mismo.

Lo universal del pensamiento se relaciona con la naturaleza particular de algo. Cuando decimos que esto es un animal, el animal en cuanto tal no puede ser mostrado, nada puede ser señalado excepto un animal especial. El animal, en cuanto animal, no existe: es solamente la naturaleza universal de los animales particulares, al mismo tiempo que cada animal existente es una cosa particularmente definida. Pero ser un animal –la clase (type) que es el universal en este caso–, es la propiedad de un animal particular que constituye y define su esencia. Retírese de un perro su animalidad y será imposible decir qué es. Todas las cosas tienen una naturaleza permanente a su interior, al mismo tiempo que una existencia exterior. Ellos viven y mueren, surgen y se marchan, pero su parte esencial y universal es la clase (type) y esto significa mucho más que algo común entre ellos. Quiere decir que el pensamiento es la substancia constitutiva de las cosas externas. En cada actividad mental está presente el pensamiento. Es más, todas las facultades son sólo especializaciones del pensamiento. El pensamiento no es una facultad en una multitud de facultades como la percepción o el deseo. Cuando es visto como el verdadero universal que contiene la mente y la naturaleza, el pensamiento se convierte en la base de todo.

La lógica es el estudio del pensamiento puro y simple o las puras formas del pensamiento. En la lógica el pensamiento no incluye nada sino lo que depende del pensamiento y lo que el pensamiento trae a la existencia. Es en esa circunstancia que los pensamientos son puros.

El concepto de verdad en lógica no debe entenderse como la adecuación de un objeto con nuestra concepción de él, sino como la consistencia del contenido del pensamiento consigo mismo. Esta idea puede ser ejemplificada cuando hablamos de un amigo verdadero, es decir, un amigo cuya manera de conducirse concuerda con la noción de amistad. En el mismo sentido hablamos de una verdadera obra de arte. Lo

falso en este modo es la contradicción que subsiste entre la función o noción y la existencia del objeto.

No se puede llegar a la verdad mediante un pensamiento que se base en antítesis fijas, dicho tipo de pensamiento sólo puede producir categorías parciales y limitadas y proceder por esos medios, lo que en el estricto sentido de la palabra se conoce como entendimiento.

En el capítulo VI Hegel señala que la verdad se puede alcanzar con una doctrina de la lógica que considere el lado abstracto (o entendimiento), el lado de la dialéctica (o la razón negativa) y el especulativo (o la razón positiva).

El pensamiento como entendimiento se ciñe a la fijación de los caracteres y las distinciones de una con respecto a la otra: cada abstracción limitada es tratada como teniendo una subsistencia y ser por sí mismo. La acción del entendimiento podría, en general, ser descrita como la investidura de su objeto con la forma de la universalidad. Pero este universal es un universal abstracto, es decir, su oposición a lo particular es tan rigurosamente mantenida que al mismo tiempo reduce el carácter nuevamente a un particular. En esta actitud de separación y abstracción hacia su objeto, el entendimiento es el reverso de la percepción inmediata y la sensación, las cuales, como tales, se mantienen completamente en la esfera de la acción, en lo concreto.

Según la introducción a la Ciencia de la Lógica (versión castellana de editorial Solar), «el pensamiento primero se familiariza con lo abstracto y, al avanzar por medio de conceptos, sin substrato sensible, se convierte en la potencia inconsciente de recibir la multiplicidad restante de los conocimientos y las ciencias en la forma racional, de comprenderlos y retenerlos en su parte esencial, de despojarlos de lo extrínseco y de esta manera extraer de ellos el elemento lógico, o, lo que es lo mismo, de llenar con el contenido de toda verdad los fundamentos abstractos de lo lógico, que había adquirido anteriormente por medio del

estudio, y darle el valor de un universal, que ya no se halla como un particular al lado de otro particular, sino que se extiende sobre todos estos particulares y es su esencia, esto es, lo verdadero absoluto» (1968:77).

Si bien puede aseverarse grosso modo que el párrafo anterior muestra el camino de la lógica, sólo el entendimiento es lo que interesa definir. Al entendimiento Hegel le da el adjetivo de reflexivo y lo define como «el entendimiento que abstrae y por lo tanto separa y que insiste en sus separaciones» (pág. 60). El entendimiento es un «conocimiento que sabe que es sólo conocimiento, admitiendo su carácter insatisfactorio» (pág. 61), pero no avanza por el camino de la razón. De ahí que la crítica a la lógica como carente de contenido «se encuentre más bien sólo en la manera de considerarla y tratarla. Cuando es considerada como determinación firme, y por ende desligada, en lugar de ser reunida en una unidad orgánica, es forma muerta, donde ya no reside el espíritu, que constituye su concreta unidad viviente» (pág. 63). «Si la lógica parece carente de contenido, no es culpa de su objeto, sino sólo de la manera cómo ese objeto está concebido» (pág. 64).

Por todo lo anterior, no podemos pensar que Hegel postule eliminar el entendimiento, sino sólo superarlo. El entendimiento es un modo del espíritu humano, tal vez el más común de ellos; sin embargo, una ciencia del pensamiento no puede contentarse en su mera presencia. Pero este modo de desarrollarse que tiene el entendimiento, en esta relación particular entre lo abstracto y lo particular, no implica con necesidad la paridad de la división del ente en consideración. Curiosamente los ejemplos de Hegel son pares, como forma/contenido, materia/espíritu, sujeto/objeto, pero de ello no se puede deducir que el entendimiento abstraiga y separe dualmente el objeto de su atención. Tal vez sea posible postular, a modo de hipótesis, que la dicotomía es el modo preferido del entendimiento en su abstrac-





Jhon Webber. La muerte del capitán Cook (detalle).

ción e insistencia. De hecho, si el entendimiento distinguiera los múltiples modos del espíritu, estaríamos en presencia del camino de la lógica que Hegel ha señalado. La dicotomía es la forma menos compleja de la distinción que el pensamiento en el modo del entendimiento puede ejecutar y, por ello mismo, su insistencia nos aparta de la correcta formulación del problema filosófico, como las eternas preguntas infructíferas de si Dios es causa o efecto, el ser humano es libre o determinado en su ser, y otras por el estilo.

Hasta aquí la presentación del concepto hegeliano, realizando en la próxima sección el análisis de la discusión antropológica.

HEGEL Y LA MUERTE DEL CAPITÁN COOK

La actividad del espíritu en el conocimiento de un ente en el modo del entendimiento divide al ser. Ya que se insiste en la división, se puede decir que en su actividad subsiste el extra ser creado de dicha manera. Desde el entendimiento, en cuanto modo del espíritu, la práctica de la razón se muestra en la actividad académica de la disciplina universitaria de la antropología. El pensamiento, esto es la idea, se expresa en el conocimiento de otros y, de ahí, que no sea más que una de las formas del pensamiento. La ciencia social no ha estado ajena a ello, ni siquiera la filosofía, antes bien dominando en el modo común del ser en cuanto pensar. La actividad de dirigir la mirada del espíritu al otro humano, en cuanto institución, es reciente, cerca de un siglo. Sin embargo, vemos ya que está

operando la categoría del entendimiento, el entendimiento con su cualidad de lo reflexivo, en la distinción nosotros/otros, tanto en su creación, pero fundamentalmente en la insistencia de este extra ser, la categoría del extra ser en cuanto una insistencia en un modo de ser producido por una división del espíritu en el objeto de su atención, objeto que ya implica la noción del entendimiento en la distinción sujeto/objeto. Por ello, escapar del entendimiento parece una tarea vana.

Empero no lo es, al contrario, la insistencia del extra ser demuestra en su examen cuidadoso la carencia de una necesidad lógica en la base misma de su creación. Se postula como hipótesis que la necesidad, como criterio de la lógica, opera a dos niveles. Por un lado, dentro del entendimiento, el silogismo de la argumentación posee necesidad lógica, como puede ejemplificarse en la apelación constante a la argumentación razonada y soportada con evidencia. Por otro lado, es posible notar que la necesidad lógica de la división de aquello que nos preocupa no tiene la fuerza del silogismo, en cuanto actividad de la razón que, en un momento dado, divide el ente, pero, y este es el punto importante, el espíritu puede ponerse en otro cualquier modo del pensar, produciendo así nuevas divisiones, debilitando ello la insistencia del extra ser, en cuanto no hay un modo privilegiado del pensamiento, sobre todo en el entendimiento.

Es gracias a la categoría del entendimiento reflexivo que puede mostrarse en mayor plenitud la actividad del espíritu en la antropología. En efecto, la etnografía que entiende a una sociedad como apolínea es criticada en cuanto ella es dionisiaca, pero en nada hemos avanzado en el camino del espíritu, pues la argumentación «razonada» (como si la razón no fuese en el entendimiento) y la búsqueda de evidencia empírica está lejos de resolver el problema por cuanto no critica la insistencia de este extra ser creado. No se trata de abandonar el entendimiento, pues eso es abandonar lo que es propio del conocer humano, sino que superarlo. Es sólo en la insistencia del

ente «sí, aquí existe cohesión social», «no, aquí hay marcado individualismo», «sí, aquí estamos en presencia de reciprocidad», «no, este es un fenómeno de mercado», donde se muestra el entendimiento reflexivo ocultando la verdad, verdad no entendida como adecuación, sino como consistencia, tal cual fue mostrado en la sección anterior.

Si la muerte del Capitán Cook fue un fenómeno religioso (la posición de Sahlins) o político (la posición de Obeyesekere), el entendimiento puede solazarse en la insistencia de la división del ente por ellos creados, en su férrea defensa y en los mensajes de apoyo para uno y otro de parte de la comunidad antropológica. Sin embargo, la razón abre una brecha en la discusión y, curiosamente como pudiera parecer, es desde los propios líderes de la contienda, en sus *comments*, que podemos dejar a la razón entregar los elementos para una epistemología de la antropología.

Una de las observaciones que no pueden desarrollarse en este ensayo, debido a la envergadura de su tarea, es la dimensión ética de la discusión, ejemplificada en la pregunta quién tiene el derecho de hablar por otros. El espíritu, esto es, la idea es, al mismo tiempo que conocimiento, ética. La lógica no es una actividad separada de la ética, es sólo un camino distinto con el mismo fin de conocer la verdad, esto es, Dios. Que se limite la revisión del conocimiento a su epistemología en absoluto es abandonar la consideración ética del mismo.

Marshall Sahlins nos muestra que la distinción epistemológica básica en antropología es la actividad del entendimiento en las categorías de semejanza y diferencia. Por un lado la diversidad de formas de vida, por otro lado la naturaleza humana común. La antropología nunca podrá superar lo contradictorio de su proyecto, por cuanto su nacimiento mismo es la creación de un campo unitario de conocimiento donde la diversidad humana está al mismo tiempo que su común universalidad. La antropología es la unificación en el entendimiento de la contradicción de la condición humana y, de ahí, su límite y posibilidad.

Sahlins cree encontrar la común naturaleza humana en dos condiciones. La primera es la capacidad simbólica que estaría presente en todo ser en cuanto humano. La segunda es la adscripción de las categorías kantianas desarrolladas en la *Crítica de la razón pura*. Según Kant (1787:113), la lógica trascendental se divide en la analítica trascendental y la dialéctica trascendental. Dentro de la primera se encuentra la analítica de los conceptos que persigue el descubrimiento de los conceptos puros del entendimiento. Es en el entendimiento (ahora en el sentido kantiano del término) donde encontramos los conceptos puros *a priori*, esto es, la tabla de las categorías a las que Sahlins se adscribe. Son doce, pero Sahlins sólo menciona diez de ellas en su *comment*. Para Sahlins la condición de posibilidad de lo humano (otra frase kantiana), está en la lógica trascendental, que sería válida para todo ser en cuanto ente humano. La condición de la capacidad simbólica es más bien teoría semiótica (en sus procesos de comunicación y significación) o hermenéutica contemporánea (en su interpretación de significados), por lo que se hace un poco forzada la condición humana común universal.

Es fuerte la disyuntiva en que nos pone Sahlins: la antropología o la Torre de Babel. Sin embargo, es más fructífera desde un punto de vista epistemológico la observación que hace de los límites del conocimiento antropológico, que va de la sumisión a la integración. Nuevamente podemos observar la noción de entendimiento en Hegel desarrollándose en este nivel de la discusión, que otra vez nos conduce a un callejón sin salida. Si la ambición de la antropología es la identidad de la lógica cultural de otros con la de nuestro pensamiento, como la plantea Sahlins, entonces es necesario, en cuanto proceso de identidad, suscribir la condición que si $A=C$ y $C=B$, entonces $A=B$, donde A es la otra cultura, B la nuestra y C la forma del pensamiento humano. Pero esto no soluciona el problema de las diferencias, sino que sólo acentúa las semejanzas. Sahlins no es capaz de dar cuenta de la contradicción antropológica,



es decir, no la resuelve presentando el acento en las operaciones lógicas del pensamiento humano, de ahí que sólo le quede decir que siempre habrá contradicciones en las relaciones humanas.

Por su parte Gananath Obeyesekere no acepta la afirmación que diferentes culturas tienen diferentes epistemologías, por cuanto también suscribe la tesis de una naturaleza humana común, la cual afirma es aceptada por todo antropólogo en cuanto nadie acepta que los nativos no pertenezcan al tipo de ente conocido como *Homo sapiens*. Pero entonces, ¿cómo explicar las diferencias? Obeyesekere señala que nuestra semejanza se encuentra en la neurofisiología, sin embargo, pese a que no acepta la tesis kantiana de Sahlins, en realidad lo que está haciendo es colocar un ídolo por otro, ya que lo común humano se resuelve en una actividad de la mente entendida como procesos cognitivos que están presentes en todo ser como ente humano. De ahí que emplee la tesis de Wittgenstein de los «parecidos de familia», que el filósofo austriaco desarrolla en sus investigaciones filosóficas dentro de su proyecto de filosofía del lenguaje. Obeyesekere también recurre a la hermenéutica, específicamente al concepto de «círculo hermenéutico», para resolver la contradicción entre las diferencias culturales y los parecidos de familia, empero, más que una solución es otra manera de destacar el problema epistemológico fundamental de la antropología.

Obeyesekere muestra como el entendimiento reflexivo se dio en antropología ya que al criticar el proyecto positivista de erigir instituciones universales sobre la base de una naturaleza común, la antropología erigió el relativismo cultural para exaltar las diferencias. Lo interesante de este proceso es que la antropología sólo recientemente ha dejado de usar el concepto de relativismo cultural, una idea tan importante en su época.

Lo interesante de Obeyesekere es la distinción entre modos de pensamiento y modos de pensar. Los modos de pensamiento son formas weberianas

como la racionalidad instrumental, que estarían presentes en los nativos y los alemanes, en cambio los modos de pensar con los modos particulares en que se da en una cultura los modos de pensamiento, dando un contenido a esta categoría formal de la lógica. Pero lo interesante no está en el hecho de que Weber tenga razón acerca de la racionalidad humana dentro de un cierto contexto social, sino en que en la etnografía como documentación de las prácticas que son diferentes a las nuestras nos revela una dimensión, al parecer, poco desarrollada la epistemología antropológica. Es esta última idea la que cerrará el presente ensayo.

Si se entiende la etnografía como el registro de los modos de ser del ente en cuanto humano, entonces bien podría construirse una antropología sobre el pensamiento, esto es la idea, en vez del entendimiento, como se ha venido haciendo. La antropología del espíritu es la búsqueda de la verdad, esto es, el concepto como puro concepto en sí mismo que en su existencia como tal es el espíritu. Empero, este no es un camino de los antropólogos o, dicho de otra manera, no es la manera de acercarse al ser humano de la antropología de Boas y Malinowski. Pero una etnografía tomando al pensamiento como base es distinta y, esta forma, es posible de explorar. La forma que toma tal búsqueda es la etnografía de los modos del ser humano, considerando que lo universal del pensamiento se relaciona con la naturaleza particular de algo. En efecto, un ser humano es siempre un sujeto particular cuya definición ostensiva no indica el ser, sino un ente. En todo tiempo y en todo lugar, como dice la antropología, «el estudio del hombre» define un particular como distinto a nosotros. Pero es aquí, en la introducción del yo y el otro, que el pensamiento debe abrirse paso entre el entendimiento que tratará de insistir en el extra ser creado en su distinción. Tanto el yo como el otro son modos de ser del espíritu, nada más, pero nada menos. Si la etnografía es el registro de los modos de ser del ente en cuanto humano, es en el sentido que la

idea, esto es, la materia absoluta, deviene en el modo de la alteridad, que es en cada caso particular. En la etnografía en el modo del pensamiento no hay privilegios (de los europeos sobre los nativos), no hay jerarquía (de la voz del autor por sobre los nativos), no hay mejores seres humanos que otros, hay sólo un registro de una forma de ser. El problema de la semejanza y la diferencia podría resolverse entonces en el pensamiento, no en el entendimiento.

Pero hay un aspecto todavía por explorar, el problema de la naturaleza del ser humano. La polémica entre los antropólogos nos muestra que están de acuerdo en el punto de la esencia, bien sean las categorías kantianas o la estructura del sistema nervioso central. Empero la tesis más radical en antropología sea, tal vez, la que sostiene Clifford Geertz en un ensayo de 1966: «No existe tal cosa de naturaleza humana independiente de la cultura.» (Geertz, 1973: página 49 y siguientes). Geertz critica fuertemente la visión del ser humano que fue desarrollada en el período de la Ilustración (y que perdura bien no se crea hasta nuestros días), a través de la revisión del concepto de *consensus gentium* que postula que las variadas diferencias entre los seres humanos con respecto a las creencias, valores, costumbres e instituciones no tienen importancia en la definición de su naturaleza, pues ellas distorsionan lo que es verdaderamente humano, lo constante, lo general, lo universal en él. Por ello, porque el ser humano comparte la misma generalidad encontrada en la naturaleza, es que se le puede estudiar con el método de las ciencias naturales. Quizás algunas de sus leyes sean diferentes, pero hay leyes. Quizás esté disfrazado de algunas modas locales, pero su naturaleza es regular e inmutable. Geertz postula que la humanidad es variada en sus manifestaciones y en su esencia, donde no hay que buscar al Hombre con H mayúscula «detrás», «bajo» o «más allá» de sus costumbres, sino que buscar al hombre con minúscula, al hombre entre los hombres particulares, sean estos javaneses, hawaianos o ingleses. En su opi-

nión el *consensus gentium* falla al no poder proponer universales que no son más que categorías vacías en vez de verdaderas nociones substantivas, al no poder especificar procesos particulares en los cuales asentarse, sean estos biológicos, psicológicos o sociológicos, y no nociones vagas relacionadas con «realidades subyacentes» y, además, al no poder demostrar que las particularidades culturales son secundarias en la definición de lo humano. De ahí que Geertz proponga que sin seres humanos no hay cultura, pero igualmente —y en forma más significativa— sin cultura no hay seres humanos.

Esta última idea nos lleva de vuelta al punto de partida. Por ello, sólo queda concluir con una pregunta abierta, concluir no cerrando el diálogo generado en el examen del corazón de la disciplina, esto es, su posibilidad misma como epistemología. Presuntuoso es además poder resolver el problema de la esencia del ser humano. Pero, con todo lo anterior, se puede abrir un mundo que forme el comienzo de un proceso de formación académica, relacionando la cultura y este ser que nos pre-ocupa.

BIBLIOGRAFÍA

- Borofsky, Robert .1997. Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins. Current Anthropology. University of Chicago Press. Volume 38. Number 2. Pags. 255-282.
- Geertz, Clifford 1966. The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man. The Interpretation of Cultures. Basic Books. 1973. New York.
- Hegel, G.W.F. 1892. *The science of logic*. Oxford University Press. 1931. Translated by William Wallace from The Encyclopaedia of the Philosophical Sciences.
- Hegel, G.W.F. 1816. *Ciencia de la Lógica*. Ediciones Solar. 1968. Argentina.
- Hegel, G.W.F. 1976. *Filosofía real*. FCE. México. 1984. Edición de José María Ripalda.
- Kant, Immanuel 1787. *Crítica de la razón pura*. Ediciones Alfaguara. 1993. México. Traducción de Pedro Ribas.
- Poblete, Sergio 1994. La Descripción Etnográfica: De la Representación a la Ficción. Memoria de título en Antropología Social. Universidad de Chile.



CONSTRUCCIÓN DE CASAS CEREMONIALES: TEYUNA CIUDAD PERDIDA

VERTIENTE NORTE DE LA SIERRA NEVADA DE SANTA MARTA COLOMBIA

Álvaro Osorio Santos*

A la memoria del Mamo Lorenzo Lozano indígena Kogi, que a pesar de todas las adversidades y alegrías, siguió siendo el guardián celoso y fiel deee Teyuna y se convirtió en el guía espiritual de la cuenca del río Buritica, durante los últimos años de su existencia.

En el año de 1995, a los indígenas de la cuenca del río Buritica se les apoyó logísticamente a través de la dirección del parque y de la del Instituto Colombiano de Antropología para la construcción de dos casas ceremoniales en lo que se ha conocido como Ciudad Perdida y que ellos reconocen como Teyuna.

El material fotográfico resultante fue el producto de la colaboración y consentimiento de las comunidades Kogi y Wiwas que viven en la región de los ríos Buritica y Guachaca, quienes participaron activamente en el proceso de construcción de las casas ceremoniales, desplazándose desde sitios bastante alejados por empinados y estrechos senderos, para participar de este acontecimiento, que sirve para mantener cohesionada a la comunidad, especialmente desde estos sitios sagrados o «Nuhue», donde la palabra revitaliza cada noche en boca del Mamo y de sus aprendices.

Las mujeres no participan en la construcción propiamente dicha, pero al mismo tiempo llevan una ardua labor en la preparación de los alimentos, especialmente en esta zona de Ciudad Perdida, donde los niveles de humedad relativa alcanzan el 70-80% y lluvias permanentes, que no permiten que las maderas utilizadas como combustible

prendan con facilidad y se conserven así durante la cocción.

Tienen una participación activa cuando se van a inaugurar las casas ceremoniales, tocando tambores femeninos y bailando, pues casi siempre se construyen dos, dejando una única y exclusivamente para ellas y la otra para los hombres, que es la más celosamente guardada y vigilada, porque allí no deben entrar mujeres, niños, ni borrachos y mucho menos animales domésticos.

Todos los materiales para la construcción de la «Nuhue», son extraídos de manera manual del bosque, empleando palmas de tagua y troncos de árboles para las paredes y puertas, (en la casa de los hombres casi siempre la entrada y salida coincide con el recorrido del sol), los techos se hacen con bejucos, varas delgadas y hojas de palmas bajas. Las estructuras van amarradas con bejucos y si es necesario unir maderas, simplemente se les hacen cajas que se puedan ensamblar y se aseguran con bejucos, que previamente han sido golpeados para quitarles la cáscara.

A la «Nuhue» masculina se le tejen unos nuhuize, que corresponden a unos murciélagos estilizados de forma geométrica y según la tradición Kogi, son los ojos de una persona, que en últimas representan en su terminación cónica a la Sierra Nevada de Santa Marta, lugar principal y de cuidado.