

**LA APLICACIÓN DEL TRABAJO ETNOGRÁFICO EN PUEBLOS
AMERINDIOS:
CASOS HETEROGÉNEOS EN UNA BIOGRAFÍA PERSONAL**

*THE APPLICATION OF ETHNOGRAPHIC WORK IN AMERINDIAN
PEOPLES:
HETEROGENEOUS CASES A PERSONAL BIOGRAPHY*

Ángel Acuña Delgado*

Universidad de Granada (España)

Resumen

La investigación científica convencionalmente distingue aquella que es básica de la que es aplicada. En el presente texto, se trata de poner en valor el sentido práctico y utilitario de investigaciones categorizadas como básicas. Una serie de ejemplos significativos de trabajos etnográficos, que forman parte de la experiencia investigadora del autor, dentro del contexto regional de los pueblos amerindios, darán pie a la reflexión sobre su utilidad o aplicabilidad científica y social.

Palabras clave: Antropología aplicada. Investigación básica. Etnografía. Pueblos amerindios.

Abstract

Scientific research conventionally distinguishes the one that is basic from which is applied. In this text, it is about to value the practicality and utility categorized as basic research. A series of significant examples of ethnographic works, which form part of the research experience of the author, within the regional context of the Amerindian peoples, give rise to reflection on the scientific and social usefulness or applicability.

Key words: Applied anthropology. Basic research. Ethnography. Amerindians.

* Catedrático de Universidad en el Área de Conocimiento de Antropología Social, Departamento de Antropología Social, de la Universidad de Granada (España). Doctor en Educación Física por la Universidad de Granada y doctor en Filosofía y Letras por la UNED.

INTRODUCCIÓN

En toda investigación científica, además de las interrogantes esenciales que en cada caso se formulan en relación con el objeto y sujeto de estudio, una de las preguntas siempre presente es ¿para qué sirve lo que uno hace? ¿qué utilidad se le puede dar? ¿cómo se puede aprovechar?

Acostumbrados como estamos a ordenar o clasificar el mundo por categorías para entenderlo mejor, con frecuencia en pares de aparentes opuestos, la producción científica distingue aquella que es “básica” o “pura”, orientada sencillamente a ampliar los límites del conocimiento en algún campo particular, de la que se denomina “aplicada”, al estar esta última orientada al análisis y solución de problemas, preocupada por la transformación o el cambio social que puede producir, con mayor o menor participación de las comunidades implicadas. Sin embargo, hasta qué punto podemos separar estas dos orientaciones, en la medida que toda investigación aplicada exige un diagnóstico previo, un conocimiento suficiente como requisito básico; y toda investigación básica genera reflexión y resulta utilitaria, en mayor o menor grado, como soporte de posibles avances o cambios de actitud. ¿Qué sentido tendría financiar una investigación de carácter básico si no tuviera ninguna aplicación, si en definitiva no fuera útil? Básico y aplicado, ¿no estaremos hablando más bien de dos dimensiones que forman parte de un continuo, de dos aspectos complementarios con diversidad de implicaciones y consecuencias?

En este texto trataré de poner en valor el sentido práctico y utilitario, la aplicación que se le puede dar, a investigaciones categorizadas como básicas, siguiendo algunos ejemplos significativos de mi propia biografía como investigador, por lo que pondré el foco de atención en una muestra de trabajos etnológicos, realizados con distintos motivos dentro del contexto regional de los pueblos amerindios.

Mi interés por los descendientes de los pueblos originarios de América, de América Latina preciso, viene desde hace ya 30 años, y, aunque han sido muchos los objetivos que han ocupado mi atención, la mayoría de ellos podría incluirlos dentro de una amplia línea de investigación, como es “la construcción social y cultural del cuerpo”, del cuerpo en movimiento, con su envoltura y el entorno donde se inscribe. Los pueblos indígenas de América se caracterizan por su enorme diversidad, y en mi recorrido por ellos, a fin de

obtener una cierta visión panorámica, me he detenido en comunidades adaptadas a diversos ecosistemas: áreas de montaña, tierras bajas y tierras altas tropicales, zonas frías de litoral marítimo. E invariablemente he trabajado, como suele decirse, en contexto de interacción, con el uso especialmente de la observación sistemática, participante y no participante según el caso, que implica, claro está, conversaciones informales y el uso de medios audiovisuales; también las entrevistas, las historias de vida, o los grupos focales han formado parte del aparato logístico con el que, en definitiva, hemos procurado obtener y producir datos sobre el comportamiento y el discurso de quienes protagonizaban cada estudio.

Investigaciones, por tanto, basadas en el trabajo etnográfico, del que se aprende que cada caso es particular, que lo realizado en un lugar concreto para acceder al campo, ganarse la confianza de la gente, obtener información, o establecer contraprestaciones, es diferente a lo realizado en otro lugar donde por circunstancias ambientales, históricas o culturales, es preciso proceder de distinto modo.

Saber estar en cada lugar, con la gente y en su entorno, adaptarse a las circunstancias que vayan apareciendo, es un requisito fundamental para conseguir una etnografía de calidad, aunque, para obtenerla, es preciso también saber mirar, registrar, analizar y escribir. Requisitos o habilidades que, independientemente de la capacidad natural o innata de cada persona, como casi todo, crecen mucho con la experiencia, experiencia normalmente plagada de errores que siempre son aleccionadores.

Dentro de todo proceso de investigación, hacer preguntas realmente relevantes o partir de hipótesis de trabajo no es nada fácil, para ello hay que saber lo suficiente sobre lo que investigamos, o sobre quienes investigamos, tener conocimiento teórico del objeto y de los sujetos. Por otro lado, disponer de una adecuada metodología, como en nuestro caso es la etnográfica, que nos ayude a responder tales preguntas, resulta imprescindible. Pero la valía de una investigación no se mide solo en base al rigor aplicado, a su consistencia interna, también se mide en base a su utilidad, no ya personal, focalizada bien a satisfacer la propia curiosidad o a cubrir con frecuencia el expediente para la promoción profesional, sino a su utilidad social. ¿De qué o para qué sirve conocer las maneras de danzar que emplea una comunidad; el modo de correr de otra; o su forma de jugar al fútbol; por qué resulta tan frecuente el suicidio en un determinado contexto local; para qué vale un relato autobiográfico en un pueblo al borde de la extinción cultural? ¿Qué aporta este tipo de

conocimientos, qué beneficios obtienen con ello los pueblos que son investigados, qué transferencias de conocimiento se producen para la sociedad en general? En suma ¿qué aplicación tienen? A continuación vamos a responder estas cuestiones atendiendo a casos concretos, casos heterogéneos acerca de pueblos amerindios, como he mencionado, que forman parte de mi propia experiencia, y pueden ayudar a reflexionar sobre la aplicabilidad de la denominada investigación básica.

CASOS HETEROGÉNEOS DE ETNOGRAFÍA AMERINDIA: APLICACIONES DE INVESTIGACIONES BÁSICAS

Entre 1991 y 1995 tuvimos ocasión de trabajar con los Yukpa, grupo étnico de filiación caribe ubicado en la sierra de Perijá, perteneciente al Estado Zulia, en la región noroccidental de Venezuela. Los Yukpa en aquellas fechas, con escasas etnografías realizadas sobre ellos (Lhermillier, 1980; Ruddle y Wilbert, 1989), apenas contaban con algo más de 4.000 individuos (4.173, según datos del censo indígena de 1992), repartidos en siete subgrupos, y estos a su vez en un número variable de comunidades distribuidas por un territorio de selva montañosa. Dedicados a la horticultura rotativa, los Yukpa encuentran en sus danzas, realizadas todas ellas en momentos rituales, un poderoso vehículo de expresión cultural. Consciente de ello, lleve a cabo un intenso estudio semiológico y contextual de las mismas (Acuña, 1998), especialmente en Kiriponsa y Yurmuto, dos comunidades de 81 y 75 personas (en 1992) pertenecientes al subgrupo Irapa.

Los diferentes modelos de danza, el empleado en el *cashá písosa* o fiesta de recién nacido, en el *okatu* o funeral, en el *cushe* con motivo de la primera cosecha de maíz de cada año, y en el *tomaire* o ritual de confraternización, básicamente fueron analizados desde una doble óptica: funcional por un lado, para dar respuesta a para qué sirven, qué papeles desempeñan; y estructural por otro, al tratar de descifrar el lenguaje que de ellas se desprende. Para tal cometido, fue preciso, claro está, conocer en profundidad cada una de esas danzas, teniendo en cuenta el microcontexto ritual y el macrocontexto ambiental, social y cultural donde se inscriben. Tarea que exigió paciencia y llevó tiempo, al tenernos que acomodar al ritmo de los acontecimientos, sin forzar situaciones o conformarnos con simulacros, y necesitó método para aprovechar ese tiempo debidamente.

Los principales logros conseguidos podemos resumirlos en: Una completa y detallada descripción de cada uno de los modelos de danza realizados. El establecimiento de correspondencias entre la danza y el sentido pragmático de la vida, las relaciones de poder, los valores y creencias, las influencias foráneas, etc. Haber descifrado los significados que se desprenden de las formas coreográficas, los movimientos cinésicos individuales, la letra de los cantos, el vestuario y los implementos utilizados, como formas de expresión y comunicación. Desvelar las emociones que se activan con su ejecución. Así como poder confirmar que las danzas yukpas no solo son reflejo de su cultura sino generadoras de la misma, por el papel cambiante que desempeñan los participantes, la inventiva a la que en parte está sujeta, y los mensajes que transmiten.

Todo ello fue en conjunto un aporte original, que mostró las danzas no como algo baladí o intrascendente, sino como una importante manifestación de la manera de ser y estar en el mundo de un pueblo amerindio, el Yukpa. Y además mostró una estrategia metodológica con técnicas apropiadas, que, por el éxito obtenido en este caso con su aplicación, tuvo su transferencia y pudo emplearse en otros casos.

Más recientemente, en 2006, los Yukpa fueron sujetos de otra investigación por mi parte, pero esta vez sobre un tema bien distinto que inquieta y conmueve: el suicidio (Acuña 2007). En las comunidades más aisladas de la región Irapa, los casos de suicidio son muy frecuentes. No es algo nuevo, viene de muy atrás, y por el efecto destructor que ejerce sobre el mantenimiento y crecimiento de la sociedad, tratan de ponerle remedio mediante la vigilancia mutua, y especialmente de aquellas personas que atraviesen por momentos delicados o ciertos problemas. Así, podemos encontrar comunidades, caso de Yurmuto con 66 miembros (en 2006), en la que el 35% de su población mayores de 12 años se han intentado suicidar al menos una vez y solo el 3% lo ha conseguido. La etnografía nos sirvió aquí, como siempre, para ver el problema de cerca, conversar con las personas que han sufrido algún intento de este tipo, conocer sus biografías, la impresión de la gente, las maneras de actuar.

El suicidio es un hecho extendido entre los pueblos amerindios, con casuística muy diversa, tanto en los procedimientos empleados, como en los motivos desencadenantes y los perfiles de edad y sexo de quienes lo protagonizan; aunque, como principales causas que lo provocan, están ampliamente extendidas algunas consecuencias del choque cultural, en

especial relacionadas con la pérdida de tierras, la explotación económica y la marginación social.

En nuestro trabajo con los Yukpa Irapa ilustramos un caso más, pero un caso que entendemos bastante singular por su localización: entre los subgrupos y comunidades Yukpa el suicidio no está repartido por igual. En la región Irapa, por ejemplo, la comunidad de Tukuko, con más de 1.000 habitantes, situada en el pie de monte, comunicada por tierra con poblaciones criollas y con una misión dominica en la periferia, la más aculturada con diferencia de la región, la que experimenta un mayor impacto de agentes externos, y en la que, por analogía con lo que sucede en otros lugares, las tentativas de quitarse la vida pudieran ser mayor, la realidad es que apenas se conocen casos de suicidio; lo cual contrasta de manera muy significativa con las cifras ya citadas de Yurmuto u otras comunidades semiaisladas del interior, que desarrollan un modo de vida más próximo a la tradición y con menos injerencias del exterior. ¿Por qué así? ¿Por qué los suicidios en esa región se dan en mayor medida dentro de las comunidades más aisladas y menos aculturadas?

La cuestión sería larga de explicar, de manera sintética, entre los factores que consideramos inductores de tal acción destacamos el sentido de libertad o más bien su pérdida, debido en estos casos no a agentes externos que den lugar a una frustración crónica, sino a la propia estructura social, ya sea en la forma de familias extensas a la antigua usanza, o en comunidades o rancherías como en la actualidad; grupos primarios y cerrados, en definitiva, que ejercen una estrecha presión sobre sus miembros. En ese sentido resulta muy significativo que los celos, las infidelidades, y todos los problemas ligados a las relaciones de pareja pueden constituir en el 90% de casos los principales motivos de tales comportamientos. ¿Qué hacer si alguien no encuentra solución a su problema y no puede tomar distancia de él, por lo difícil que resulta marcharse de la comunidad?

La mentalidad ecológica, relacionada en el caso yukpa con la familiaridad de la muerte dentro del ciclo vital de la naturaleza, sería otra clave para entender el hecho de perder la vida sin temor, o al menos no de un modo compulsivo y tremendista, ya que forma parte de la propia naturaleza, del mundo cargado de incertidumbre en el que uno está integrado. Por otro lado, la tendencia a vivir intensamente el momento presente o inmediato, el temperamento pasional con el que se expresan las emociones fuertes, y la actitud valiente y decidida con que se afronta la adversidad, ofrecen un perfil caracteriológico por el que la

frustración que supone ser traicionado por la pareja o sentirse humillado por ello, puede servir de soporte para alimentar inclinaciones suicidas.

Pero ¿por qué el suicidio y no el homicidio en estos casos? ¿por qué el hombre o la mujer yukpa atenta contra su propia integridad y no contra la integridad de su pareja cuando se siente traicionada por ésta, como es costumbre en otros pueblos? La clave para responder a este extremo del problema se encuentra en la misma formulación de la pregunta: en la costumbre. El hábito, la fuerza de la costumbre, el hecho de estar acostumbrado a ver desde la infancia cómo los mayores resuelven o intentan resolver de esa manera expeditiva sus problemas afectivos hace que se aprenda como modelo a seguir, aunque genere malestar social.

En el caso del suicidio yukpa de la región Irapa nos limitamos a describir las dimensiones de un problema social y a reflexionar sobre sus posibles factores condicionantes, sin proponer recetas o programas de intervención que le pongan solución, entre otras razones porque quedan pendiente aún bastantes incógnitas; pero al menos con su estudio y divulgación sacamos a la luz algo cargado de singularidad, que se hallaba oculto, y ofrecido claves para su comprensión que contribuye a dar saltos adelante en el conocimiento de la realidad humana.

Cambiando de escenario, entre 2001 y 2005 desarrollamos un amplio trabajo de investigación sobre diversos aspectos de la corporalidad (técnicas del parto, rituales de iniciación, alimentación, juegos, danzas, gestualidad, etc.) con los Rarámuri de la sierra Tarahumara, en el Estado mexicano de Chihuahua. Para 2005, según el INEGI (Instituto Nacional de Estadística y Geografía) se estimó que unos 50.000 rarámuris vivían del agropastoreo diseminados por toda la sierra, en ranchos y rancherías con un patrón de asentamiento muy disperso. Se trata de un grupo étnico ampliamente estudiado durante más de un siglo por importantes etnógrafos (Lumholtz, 1909; Bennett y Zingg, 1935; Kennedy, 1970; Merrill, 1992) que se han ocupado de numerosos temas (técnicas de subsistencia, rituales, parentesco, religiosidad, etc.); en consecuencia la amplia literatura escrita sobre ellos ha proporcionado una idea contrastada de cómo son y cómo han evolucionado en todo ese tiempo. La etnografía sirve para eso, y nuestra contribución a principios del siglo XXI se suma en esa tarea al actualizar y poner al día el conocimiento de ese pueblo.

Entre los diferentes aportes que realizamos, uno de ellos llama especialmente la atención por su novedad, una novedad que en realidad resulta algo paradójica por lo siguiente: “rarámuri” etimológicamente significa “corredor a pie” o “pie corredor”, los etnógrafos casi invariablemente han hecho mención a la importancia que tiene entre ellos el hecho de correr y a la forma singular de hacerlo, pero, a excepción de un artículo (Kennedy, 1969) y un breve libro de entrevistas (Irigoyen y Palma, 1994) escrito sobre ella, todo lo demás no pasa de ser referido como mera curiosidad.

Siendo el cuerpo en movimiento el objeto central de mi investigación, no podía dejar pasar la ocasión de hacer un trabajo sistemático sobre *rarajípari* y *rowera*, la tradicional carrera de bola y ariweta rarámuri. En las seis estancias de trabajo de campo llevadas a cabo durante los cinco años de investigación, entre otras tareas asistí a unas 40 carreras de distintos tipos: grandes y pequeñas, de hombres y de mujeres, de mayores y de niños, para obtener suficiente información, contrastarla y ofrecer, dentro de su diversidad, una idea clara sobre la carrera, en cuanto a sus modalidades, la época del año en que predominan, la organización que exige, la preparación de los corredores y corredoras, sus reglas, los circuitos por donde discurre, las distancias que cubren y el tiempo que emplean, la técnica de ejecución, el apoyo del equipo, el sistema de apuestas, las prácticas curanderas, el papel de la magia, la animación del público, la celebración festiva final, etc.

En la monografía escrita y publicada sobre este tema (Acuña, 2006), hacemos historia, contextualizamos, describimos con detalle, definimos las funciones e interpretamos la lógica interna de estas carreras, poniendo de relieve su enorme importancia cultural. Se trata de una carrera peculiar, siempre unida a la apuesta, en la que habitualmente los hombres pueden recorrer de manera ininterrumpida en torno a los 200 km. en algo más de 20 horas, por senderos y caminos de montaña, con la dificultad añadida de ir lanzando en todo momento con el pie una bola de madera de 8 cm. de diámetro y 230 gr. de peso; la mujer por su parte recorre unos 100 km. lanzando un aro o *ariveta* hecho de ramillas vegetales, con un diámetro variable entre cinco y quince cm., mediante una vara de unos 80 cm.

La carrera tradicional rarámuri debe ser entendida como algo que sobrepasa con mucho una mera manifestación deportiva. Además de la exigente competencia física, en la que es

digna de mención la actitud humilde y desdramatizada de los corredores ante el hecho de ganar o no ganar; hay que considerar la dimensión lúdica o recreativa que supone para todos los asistentes y participantes; el incentivo de la apuesta, en una población con economía de subsistencia, en donde contar con buenos corredores constituye una inversión familiar o comunitaria, no ausente de riesgos, así como un medio de transacción de bienes y redistribución de la riqueza. Supone igualmente un momento de encuentro social para compartir e intercambiar experiencia, en donde se desempeñan roles, un espacio por tanto de socialización, una señal de identidad que reivindica el “nosotros” en contraste con los “otros” que no corren como ellos, así como de distinción intragrupal por la rivalidad existente entre comunidades. Y constituye igualmente un soporte ideológico en donde se refuerzan las creencias tradicionales sobre el bien y el mal, por la dimensión mágica que posee y el papel que juegan los *owiríames* (curanderos) y *sukuríames* (hechiceros), en el imaginario colectivo.

La resistencia posee entre los rarámuris un importante valor social porque de ella depende su mantenimiento cultural e identidad étnica. Conscientes de su importancia, escuchábamos reflexiones o afirmaciones nativas que decían: “¡hay que resistir para vivir!”, “¡quien no aguanta, no vale, se pierde, muere!”, afirmaciones que se refieren a la vida en general y que tienen un claro reflejo en la carrera. Sin que conscientemente lo pretendan, los rarámuris se mantienen en esa convicción y reflejan en la carrera, con toda su envoltura, buena parte de su ser, al no tratarse tan sólo de una técnica corporal de desplazamiento sino de un hecho social y un símbolo de resistencia en amplios sentidos.

Con este otro ejemplo, podemos ver que el tiempo invertido como investigador no ha estado orientado a transformar la realidad rarámuri en su manera de correr, ni a presentarla como una rareza cultural; el propósito era llenar un vacío y visibilizarla, esta vez no como una curiosidad anecdótica, sino como lo que entendemos que es: un “hecho social total” por afectar en mayor o menor grado a toda la población rarámuri, además de la mestiza que se siente persuadida por ella; e implicar y facilitar la comprensión de diferentes niveles de la cultura, al hallarse conectada con lo ambiental, lo económico, lo social, lo político, lo religioso, lo interétnico. Ofrecimos una nueva visión de la carrera, una nueva manera de entender los sentidos que tiene para las gentes que la mantienen viva, un nuevo conocimiento que invita a la reflexión y ahí queda para posiblemente cambiar la mirada de quienes se acerquen a él. Ahí reside su aplicación.

De regreso al trópico, pero esta vez a las tierras bajas, entre 2006 y 2008 fijamos la atención en el pueblo Yanomami que reside en torno al Alto Orinoco venezolano (dentro del Estado Amazonas), y más concretamente en los *shaponos* o poblados de Mabetiteri y Mamashatioteri situados en los márgenes del río Ocamo. Los Yanomami, con una población estimada en algo más de 12.000 miembros en territorio venezolano, según el censo indígena de 2001, aun siendo una etnia con un alto grado de aislamiento ha sido estudiada por numerosos etnógrafos (Chagnon, 1968; Lizot, 1978; Albert, 1985; entre otros) y desde muchos puntos de vista. El interés acaparado se debe a tratarse de un pueblo realmente peculiar. Con una economía de subsistencia, dedicados a la caza, la pesca y la recolección silvestre, así como a la horticultura rotativa, los Yanomami viven dispersos por un amplio territorio en pequeños núcleos residenciales (por lo general de menos de 100 personas) que continuamente amplían y reducen su número, fruto de los procesos de fusión y fisión a los que se hallan sometidos como consecuencia de permanentes conflictos y alianzas.

De entre todos los temas que sobre este pueblo se ha escrito, el chamanismo y la guerra ocupan una posición predominante, al ser dos constantes con gran presencia entre ellos. Por su atractivo y la relevancia social que presentaba, también fue el chamanismo, el *bekuramou* (la acción de trabajar con los *békuras*, o espíritus de la naturaleza, por simplificar) un punto de interés en mi investigación (Acuña, 2009), aunque, observado desde la corporeidad para responder a preguntas tales como: ¿Qué papel ocupa el cuerpo en la acción chamánica? ¿Cómo se usa, con qué intención y qué efectos produce? ¿Cómo a través del cuerpo en movimiento se representa el drama de la enfermedad? ¿Cómo favorece la comunicación interpersonal y la de las personas con los seres sobrenaturales? o ¿Cómo se convierte en un agente esencial para proporcionar eficacia simbólica?

En los dos poblados citados, el *békuramou* se practicaba a diario al menos una vez, por motivos terapéuticos y de socialización, sirviendo de ejercicio para liberar tensión, recuperar el equilibrio y reforzar vínculos. El *bekuramou* consiste en un acto en el que el *shapori* o chamán facilita que fluyan fuerzas vitales para que los asistentes participen de ellas, compartiendo valores éticos, históricos, religiosos, a través del mito y la representación. Lejos de ser un simulacro, el *shapori* en su representación opera una transformación en su conciencia y en su ser: en ese escenario es al mismo tiempo *békura* y humano,

transportando a los participantes, afectados por el yopo (enteógeno) a otra dimensión espacio-temporal. Así, el *shapori* se transforma a la vista de todos en el ser o acontecimiento que evoca. La danza, los adornos, la pintura corporal, y la gestualidad, junto con la palabra, constituyen los vehículos de transformación. Y el yopo facilita el camino y la percepción.

En los resultados del trabajo mostramos cómo la eficacia curativa dependía en buen grado de lo verosímil que resulte la representación del *shapori*, de su *performance*, de su capacidad para transformarse, contextualizar episodios, persuadir, involucrar a los demás, darse credibilidad. *Performance* corporal por parte del *shapori* que funcionaba a tres niveles: 1. Expresivo, ligado a lo espontáneo, emocional, natural. 2. Representativo, ajustado a códigos culturales por todos conocidos. Y 3. Transitivo, relacionado con las acciones que ejecutadas en ese momento y lugar pretenden influir en otro plano distinto de la existencia.

Pusimos también de manifiesto cómo el maestro de ceremonia asume el costo de la acción, que entraña un elevado gasto energético y un supuesto riesgo físico (por el contacto y batallas que tiene que librar con seres del más allá), al encarnar y reproducir a diario los valores esenciales del grupo: ser *waitheri*, es decir, valiente, guerrero, y ser generoso. Todo ello haciendo valer la potencia semántica de la expresión corporal.

El otro tema destacado de nuestra investigación con yanomamis, se aleja de lo clásico como es el chamanismo, y aborda una novedad sin registro alguno en las etnografías de este pueblo: el fútbol (Acuña, 2010). En los *shaponos* yanomamis se practica a diario *bekuramou*, pero también, desde hace al menos una década, es habitual jugar al fútbol, aprendido por el contacto con misioneros y las ondas hercianas, sobre todo en el municipio de Esmeralda donde tiene lugar un interesante choque cultural.

Por su interés y actualidad procuramos responder: ¿Qué agentes han introducido el fútbol entre los Yanomami y con qué finalidad? ¿Qué sentidos adopta el fútbol practicado casi a diario en los dos poblados citados; así como el realizado a veces en campeonatos intercomunitarios? ¿En qué medida los valores presentes en el *bekuramou*, en el *reabu* (fiesta) o en la lucha ritual, afectan a la práctica futbolística? o ¿Cuáles son las claves de la reinterpretación yanomami del fútbol?

Lo estudiamos en el ámbito comunitario y en el intercomunitario obteniendo sorprendentes resultados. Analizado como sistema y con el propósito de entender su lógica interna, los sentidos que tenía en ambos ámbitos, solo apuntaré aquí un rasgo relacionado con los resultados de los partidos jugados.

En la vida cotidiana de Mabetiteri, casi todas las tardes niños y jóvenes se reunían en el espacio central del poblado para repartirse en dos bandos, cinco contra cinco, cuatro contra cuatro, o a los que tocaran en cada ocasión, y jugar al fútbol con una pelota, a veces improvisada con papeles hechos una bola envueltos con bejucos, y con porterías marcadas con dos piedras o dos palos pinchados en el suelo. Al final de los partidos, en los que personalmente participaba con frecuencia, cuando preguntaba a los jugadores ¿cuánto hemos quedado? me decían unos que habíamos ganado cinco goles, mientras que los del otro equipo decían que habían ganado siete goles; a veces, cuando la diferencia era más acusada, unos decían que habían ganado dos goles y los otros doce goles, pero todos iban tan contentos, sin que nadie tuviera la sensación de haber perdido el partido. Todos ganan si marcan algún gol, que era en definitiva el objetivo. Lógica que tiene su correspondencia con la lucha ritual en la que no se persigue anular al contrario, sino que igualmente todos ganan al asumir el desafío de enfrentarse a un rival, de golpearlo y ser golpeado por igual de manera pautada para que al final los dos demuestren ser *waittheri*, de haberse ganado esa categoría. Con el fútbol, para ellos lo importante es que han pasado un rato divertido y los dos han ganado los goles que hayan podido marcar de acuerdo a su fuerza, habilidad o suerte.

De otro modo, el fútbol también tiene lugar en campeonatos intercomunitarios donde asisten un número determinado de equipos pertenecientes a distintos poblados, junto con los vecinos que los puedan acompañar, para jugar todos entre sí y ver quien obtiene la victoria. En este otro escenario, aunque el contenido lúdico no se pierde, la competencia prevalece sobre él, al tener que decidirse un ganador. Las normas convencionales son conocidas, existe un árbitro que las aplica, e incluso un comité de competición, sin embargo, se interpretan a su modo, según las entienden. Centrando de nuevo la atención tan solo en cómo perciben y obtienen los resultados, en el campeonato observado en kukurital en 2008, por ejemplo, para dar un ganador entre los cuatro equipos que jugaron entre sí, no se contemplaron los partidos ganados, empatados o perdidos, sino el número total de goles marcados sin que los encajados restaran en modo alguno. En tal sentido, si

traducimos el espíritu de la norma, lo que se pretendía era privilegiar el marcaje de goles (fútbol de ataque) por encima de quién ganara o perdiera puntualmente. Circunstancia que del mismo modo posee correspondencia con la forma de ser yanomami, siempre combativa, valiente, echada hacia adelante sin escatimar riesgos, en definitiva: al ataque.

De nuevo aquí la etnografía nos desvela rasgos sorprendentes de un pueblo, que nos hace pensar una vez más en la complejidad del ser humano, en los contrastes y aún contradicciones de sus comportamientos. En el día a día comunitario, los Yanomami de modo espontáneo hacen prevalecer en el fútbol su esencia lúdica por encima de la estricta competencia, es decir, lo que tanto ansían conseguir algunas administraciones públicas y privadas en España con la denominada “educación en valores a través del deporte”. Con su práctica los Yanomami ponen de manifiesto que son mucho más que el pueblo aguerrido y feroz con que se les ha retratado. Un bravo pueblo, sí, pero que ha sido capaz de redescubrir la dimensión más humanista, aquella que nos hace ganar a todos, de una práctica global hegemónica que, como el fútbol, lejos ya de su romanticismo, abandera hoy día la idea de ganar a toda costa y como sea, mostrando, junto con sus virtudes, los atributos de una sociedad que, además de autodenominarse “del conocimiento” y de progreso, encarna la competencia más despiadada y pone al descubierto distintos modos de ferocidad.

Por último, cambiando de manera drástica de latitud sin salir de la geografía latinoamericana, entre 2007 y 2010 tuvimos el privilegio de desplazarnos e investigar también en el archipiélago patagónico chileno, y más concretamente en Puerto Edén, donde aún sobreviven un número reducido de apenas 20 personas pertenecientes al pueblo Kawésqar, conocidos también como Alacaluf. Pueblo canoero nómada, históricamente adaptado a tierras frías de litoral marítimo, que ha vivido durante miles de años cambiando su lugar de asentamiento, dedicados a la caza, la pesca y el marisqueo.

Las noticias que nos han llegado de este legendario pueblo a partir del siglo XVI por medio de crónicas y testimonios de navegantes, exploradores o misioneros, son realmente asombrosas. Ubicados en uno de los ecosistemas más rigurosos del planeta por su clima (durante buena parte del año con temperaturas por debajo de 0°C, vientos de más de 100 km/h, lluvia permanente con más de 5.000 mm. anuales de precipitación, escasa insolación, y largas noches de hasta 18 horas sin luz solar en junio y julio), los kawésqar del pasado han

vivido al desnudo, protegidos tan solo a veces por una corta capa de piel de huemul (un cérvido) que cubría la espalda hasta la cintura para protegerse del viento, y con los pocos enseres que cabían en la canoa de corteza con la que se desplazaban. Es difícil encontrar un pueblo con una tecnología tan reducida y rudimentaria capaz de sobrevivir en un ambiente tan duro. Ellos lo han hecho y mucho nos podrían haber enseñado sobre adaptación ambiental, sin embargo, a diferencia de los Rarámuri y de los Yanomami, de los que tanto se ha escrito, y quienes no tienen en peligro su continuidad, al menos de momento, los kawésqar son un pueblo muy poco conocido, situados en un extremo bastante olvidado del continente, incluso para los propios chilenos, que cuentan tan solo con apenas dos trabajos etnográficos dignos de mención (Gusinde, 1991 [1974]; Emperaire, 1963), y con una tradición cultural prácticamente extinguida.

Ante tales circunstancias, pero con la fortuna de poder contar aún con algunas pocas personas mayores de 70 años, que en su niñez y juventud tuvieron ocasión de vivir con sus familias como canoeros seminómadas, experimentando a su vez el periodo más agresivo y radical de choque y cambio cultural desde mediados del siglo XX; además de dejar constancia de la situación actual de los Kawésqar, de la problemática que los rodea, nos dimos a la tarea de recuperar la tradición perdida y olvidada de este pueblo hasta donde fuera posible, a través de la memoria de sus mayores. Así, Doña Gabriela Paterito, mujer kawésqar de algo más de 70 años, residente en Puerto Edén, mediante largas conversaciones registradas en más de 50 horas de grabación, nos contó su valiosa historia de vida, donde con todo lujo de detalles relató aspectos de interés sobre la adaptación ecológica a la vida en los canales, la búsqueda y obtención de recursos, los valores y relaciones sociales, su concepción del mundo, su percepción del cambio social, etc.

Su estimulante biografía, constituye un relevante testimonio histórico para toda aquella persona que desee conocer las vicisitudes de una época y de un pueblo, en su última fase de colonización cultural por la sociedad dominante, poniendo así en valor su inapreciable memoria.

Y si Doña Gabriela fue un ser privilegiado para hablarnos de la realidad pasada por su pueblo y vivida en primera persona, Don Francisco Arroyo, su vecino kawésqar de similar edad, por su gran conocimiento y extraordinarias dotes para contar “cuentos”, como ellos mismos dicen, fue la persona indicada para acceder y rescatar una parte del imaginario y

valores kawésqar. Con esa intención, a través de un repertorio de 22 relatos mitológicos narrados por él, que luego agrupamos en tres categorías: astros y fenómenos meteorológicos, animales, y personas; tuvimos la oportunidad de reflexionar sobre los contenidos que pretendían transmitir y las consecuencias que se desprenden de ellos.

Conjunto de relatos en definitiva, que, a parte de servir para entretener a quienes lo escuchen de boca de un gran especialista como D. Francisco Arroyo, desempeñan una función claramente informativa y transmisora de un conocimiento tradicional que, por lejano que resulte en muchos aspectos, puede permanecer vivo en la memoria a través de la imaginación, imaginación presente en esas historias que forman parte del patrimonio cultural intangible, que reflejan el “instinto moral” desarrollado por las pasadas generaciones, para generar juicios inmediatos sobre lo que está moralmente bien o mal, y definen el sistema de valores e identidad kawésqar.

Historias las de Doña Gabriela y Don Francisco, de realidad y ficción, que hechas pública (Acuña, 2012) constituyen un homenaje a la memoria y al conocimiento local, al tiempo que un intento de poner en valor la herencia del conocimiento de un pueblo, o mejor aún, de la experiencia de un pueblo en vías de desaparición. En estos casos donde determinadas prácticas culturales ya son cosa del pasado y tan solo queda viva en la memoria de unos pocos, el trabajo etnográfico puede prestar un gran servicio mediante el uso de la autobiografía asistida, para hacer visible el gran tesoro que algunas personas conservan en su memoria, sin que ellas mismas sean conscientes de ello.

CONCLUSIONES

De acuerdo a los cuatro ejemplos descritos, podemos afirmar que las denominadas investigación básica e investigación aplicada se retroalimentan. No es posible aplicar nada con eficacia y garantía que pretenda un determinado cambio, si previamente no se dispone de un conocimiento profundo de la cuestión, que sirva de base. Y todo proceso de investigación realizado con el debido rigor, que sencillamente aclare o desvele incógnitas sobre el comportamiento humano, sin mayores pretensiones, genera igualmente transformaciones en las personas, ya sea en aspectos cognitivos o emotivos, al poder contribuir, bien a evitar un error de apreciación, o al descubrir nuevas opciones con las que ampliar la perspectiva y la capacidad de comprensión.

Aunque en esencia toda investigación científica tiene su aplicación, las diferencias de grado entre unas y otras pueden ser notables, como de hecho ocurre. También, el interés y el impacto de los temas de investigación es cambiante en el tiempo. En la actualidad, y en nuestro contexto social, los temas relacionados con la migración que se orienten a facilitar procesos de integración; los temas de género que busquen cómo acabar con el maltrato y asesinato de mujeres por sus parejas o exparejas; los relacionados con el deterioro ambiental, la pobreza, la marginación social, la drogadicción y su tráfico, o el terrorismo en sus distintas vertientes, que traten de averiguar sus causas profundas, los factores que lo motivan, para actuar en consecuencia y evitar o al menos mitigar sus efectos nocivos, poseen más atención y financiación por parte del Estado, que los temas relacionados, por ejemplo, con el folklore, con el saber popular, como la Semana Santa, las romerías o la gastronomía, así como con los usos del tiempo libre, los cuidados y alteraciones del cuerpo, u otros usos y costumbres en donde la construcción de la identidad y de la alteridad suelen estar muy presentes. Las investigaciones que abordan problemas sociales de gran envergadura, con el propósito de intervenir en ellos y encontrarles solución, ocupan una posición prioritaria sobre aquellas otras que en principio pretendan alcanzar el conocimiento, por el valor que el conocimiento tiene en sí mismo. Pero no hay que olvidar, que en cualquier caso no se puede actuar sin conocimiento, cualquier plan o proyecto de intervención exige conocer muy bien el ámbito donde se interviene; y tampoco hay que olvidar, que todo conocimiento es útil en sí mismo y tiene aplicación en algún sentido, posee aplicabilidad, no se produce de manera aislada sino en conexión con otros y por transferencia puede dar luz a nuevos hallazgos. Más allá de los programas de intervención sobre los grandes problemas sociales antes citados (medio ambiente, migración, pobreza, violencia social, etc.), el conocimiento producido sobre ellos, y la toma de conciencia ciudadana que en consecuencia se genera, provocan en sí mismo cambios de actitudes y comportamientos.

Sin entrar en los dilemas éticos que se deduce de todo aquello que tenga un carácter aplicado, y de lo que no escapa la Antropología o la Etnología, acusada en algunos casos por actuar al servicio del poder: como prestar servicios a la colonización europea durante el siglo XIX y posteriormente a la estadounidense, a operaciones militares durante la Segunda Guerra mundial, a operaciones de espionaje durante la Guerra Fría, o en la más reciente ocupación de Afganistán e Irak. La aplicación honesta del conocimiento antropológico en

cualquiera de sus campos es siempre de utilidad, ya sea con la intención de intervenir y transformar la realidad de manera deliberada, o ya sea con el propósito de dar a conocer algún extremo de esa realidad, mostrando sus matices y entrando en el detalle que es donde se halla la esencia de las cuestiones.

En un mundo utilitarista y pragmático, la ciencia, en cualquiera de sus vertientes, no tendría sentido si no fuera aplicada; la Antropología recoge ese atributo y genera una disciplina con ese término que abunda en su compromiso social, en su intención de hacer valer su sentido práctico en la resolución de problemas; pero no por ello el término “aplicada”, por las razones ya mencionadas, debe ser patrimonio exclusivo de lo que suponga intervención, dejando ausente tal concepto (el de aplicada) de los temas y maneras de proceder más clásicos del antropólogo, aquellos en los que es preciso una inmersión profunda en el campo de trabajo, procurando alterarlo lo menos posible, para luego mantener una cierta distancia de él e interpretar sin condicionamientos y con rigor. La Etnografía, como basamento de la Antropología, ha sido y es una metodología que trabaja en las distancias cortas y por tiempo prolongado, pero sin alterar de manera significativa la realidad que pretende comprender, traducir y hacer comprender; no obstante, sin tomar partido, ejerciendo el oficio de intérprete y traductor cultural, por la fuerza y el potencial del conocimiento que produce, ha tenido y sigue teniendo un efecto transformador. Ahí reside su aplicación.

BIBLIOGRAFÍA

Acuña, Ángel (1998) *La Danza Yu'pa: una interpretación antropológica*, Quito, Abya Yala.

Acuña, Ángel (2006) *Etnología de la carrera de bola y ariveta rarámuri*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

Acuña, Ángel (2007) “El suicidio entre los Yukpa-Irapa de la sierra de Perijá (Venezuela): características y factores condicionante para su comprensión”, *Antropológica*, 107-108, pp. 89-114.

Acuña, Ángel (2009) “Cuerpo y representación en los rituales chamánicos yanomami”, *Boletín Antropológico*, 1 (75), pp. 7-30.

Acuña, Ángel (2010) “Estructura y función del fútbol entre los Yanomami del Alto Orinoco” *Revista Española de Antropología Americana*, 40 (1), pp. 111-138.

Acuña, Ángel (2012) *Kawésqar: entre la realidad y la ficción. Historia de vida de Gabriela Paterito y cuentos de Francisco Arroyo (kawésqar de Puerto Edén)*, Granada, Universidad de Granada.

Albert, Bruce (1985) *Temps du sang, temps des cendres. Representation de la maladie, système rituel et espace politique chez les Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)* Tesis Doctoral, Paris, Universidad de Paris X.

Bennett, Wendell C. y Zingg, Robert M. [1935] (1978) *Los Tarahumaras, una tribu india del Norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Chagnon, Napoleón (1968) *The fierce People*, New York: Holt, Rinehart & Wiston.

Emperaire, Joseph (1963) *Los nómades del mar*, Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile.

Gusinde, Martín [1974] (1991) *Los Indios de Tierra del Fuego. Tomo III (1 y 2) (Los Halakwulup)*, Buenos Aires, Centro Argentino de Etnología Americana.

Irigoyen, Fructuoso y Palma, José Manuel (1994) *Rarajípari. La carrera de bola tarahumara*, Chihuahua, Centro Librero de Prensa.

Kennedy, John G. (1969) “La carrera de bola tarahumara y su significación” *América Indígena*, XXIX (1), pp. 15-40.

Kennedy, John G. (1970) *Inapuchi. Una comunidad tarahumara gentil*, México, Instituto Indigenista Interamericano, Ediciones especiales.

Lhermillier, Alex (1980) *La société yu`pa-macoita. 1. Resistence et transformation des structures traditionnelles*, Tesis doctoral, Paris, L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Lhemillier, Neli (1980) *La société yu`pa-macoita. 2. Vie économique et sociale de la communauté de Samamo*, Tesis doctoral, Paris, L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

Lizot, Jacques (1978 [1976]) *El círculo de los fuegos*, Caracas, Monte Ávila Editores.

Lumhotz, Carl [1902] (1994) *El México desconocido*, Chihuahua, Ayuntamiento de Chihuahua.

Merrill, William [1988] (1992) *Almas rarámuris* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista.

Ruddle, Kenneth y Wilbert, Johannes (1989) "Los Ykpa", en VV.AA., *Los aborígenes de Venezuela II*, Caracas, Fundación La Salle, pp: 38-124.

Recepción: 22-2-16

Aceptación: 5-10-16