

X. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto: Sobre o Pensamento Antropológico. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988. CAPA pp. 13-25 - y Prefacio.

CÁTEDRA: EPISTEMOLOGÍA Y MÉTODOS DE INVESTIGACIÓN SOCIAL.

1

ROBERTO CARDOSO DE OLIVEIRA

SOBRE EL PENSAMIENTO ANTROPOLOGICO

Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1988

Traducción: Hugo E. Ratier

PREFACIO

Los trabajos reunidos en este volumen fueron elaborados sucesivamente a lo largo de un programa de estudio sobre la formación de la Antropología Social y Cultural como disciplina autónoma. Distribuidos en ocho capítulos, esos trabajos enfocan la cuestión del conocimiento antropológico y de su constitución en los espacios académicos. El objetivo máximo es el de pensar el pensamiento antropológico.

Los cuatro primeros capítulos, relativos a la formación de la disciplina, fueron concebidos para ser tratados en sus formas originarias, o sea a partir de las primeras manifestaciones de la Antropología Social o Cultural en sus modalidades racionalista, estructural-funcionalista, culturalista y, más recientemente, interpretativista. Son capítulos que se vuelven hacia los paradigmas de la disciplina y su articulación matricial: es allí donde se trata de elaborar la Matriz Disciplinaria, punto de referencia constante de gran número de los tópicos tratados en el volumen.

No se pretendió, sin embargo, dar un tratamiento sistemático e igual a cada una de esas modalidades. Mientras el capítulo 1, Tiempo y tradición: interpretando la antropología, ofrece una visión comprensiva de la disciplina por medio de la focalización de sus cuatro principales paradigmas y las "escuelas" o movimientos que de ellos emanaron, los capítulos siguientes, respectivamente el 2, Las "categorías del entendimiento" en la Antropología; el 3, La categoría de causalidad en antropología; y el 4, La categoría de (des) orden y la posmodernidad de la antropología, abordan en forma tópica tres de los cuatro dominios de la Matriz Disciplinaria propuesta en el primer capítulo. Cabe señalar que la ausencia de un abordaje similar de uno de los dominios de esa Matriz, el que ocupa el paradigma culturalista, no significa de modo alguno que el autor le haya otorgado menor importancia. Significa, simplemente, que las modalidades de la antropología examinadas y los paradigmas subyacentes fueron surgiendo en diferentes momentos del trabajo del autor y respondiendo a diversas solicitaciones, lo que les confiere total autonomía entre sí. El paradigma culturalista y la "escuela histórico-cultural norteamericana" no tuvieron la misma oportunidad, pero no por eso dejaron de ser considerados, aunque elípticamente, en especial en el primero y en el quinto capítulos.

En lo referente a la periferia o, en otras palabras, a las antropologías existentes en centros no metropolitanos y, muchas veces, satelizadas por las de las metrópolis, tres capítulos tratan de discutir el tema. Es así como en el capítulo 5, ¿Qué es eso que llamamos antropología brasileña? y en el 6, La organización de los antropólogos brasileños: la ABA, lo que se aborda es el ejercicio de la disciplina en el país, sea mediante

el examen de sus tradiciones y categorías más relevantes, sea por la consideración de su cuadro institucional, específicamente a través de una breve reseña histórica de su entidad máxima, la Asociación Brasileña de Antropología. Ya en el capítulo 7, Por una etnografía de las antropologías periféricas, se intenta una reflexión sobre el carácter de esa "periferia" y sobre la necesidad de una investigación comparativa tendiente a explorar la diferencia (más que la identidad) de esas antropologías a través de una etnografía de la disciplina, capaz de desembocar en una "estilística" de la antropología.

El capítulo 8, La vocación metadisciplinaria de la Etnografía de la Ciencia, escrito como posfacio del volumen, contempla la posibilidad de instauración y desarrollo de esa rama de la antropología, indicando su doble dimensión disciplinaria y metadisciplinaria, y sus conexiones con disciplinas afines, como la Historia de la Ciencia, la Sociología de la Ciencia, la Historia de las Ideas y la Epistemología, en tanto responsables por las principales interfases de una Etnografía de la Ciencia.

El autor creyó adecuada la inclusión de otros dos escritos, el primero elaborado como artículo-reseña de un libro sobre Foucault, de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, que todavía permanece inaccesible al lector brasileño; el segundo, una conferencia de apertura de un Encuentro Interdisciplinario de Lectura al cual concurrieron profesionales de las más variadas áreas de las Humanidades. Por no estar articulados orgánicamente con los demás capítulos, entran como apéndices a y b, aunque guarden íntima relación con la cuestión del conocimiento antropológico en la forma en que lo viene tratando el autor, sea en lo relativo a la relación entre el estructuralismo y la hermenéutica, sea en aquello que atañe a la potencialidad del abordaje interpretativo (siempre que se libere de la amenaza de cualquier "interpretativismo").

Los capítulos 4, 6, 7 y 8, además del apéndice b, son todos prácticamente inéditos, pese a que algunos fueron divulgados en vehículos de circulación restringida. Los demás fueron publicados en diferentes números del *Anuário Antropológico*, Ediciones Tempo Brasileiro Ltda., cuyas indicaciones más precisas están en notas a pie de página de los respectivos capítulos. Quede expresado, finalmente, el reconocimiento del autor a Eduardo Portella por haber albergado con la generosidad de siempre estos ensayos y conferencias en su renombrada colección Biblioteca Tempo Universitário.

Campinas, 26 de agosto de 1987

Roberto Cardoso de Oliveira

LA FORMACION DE LA DISCIPLINA

CAPITULO 1

TIEMPO Y TRADICION: INTERPRETANDO LA ANTROPOLOGIA¹

Hace casi treinta años, en 1955, cuando en una reunión como ésta nuestra Asociación elegía su primera comisión directiva, en el mismo año y en Europa, en una pequeña ciudad de Normandía, el filósofo alemán Martin Heidegger se preguntaba sobre el SER de la filosofía en su conferencia de apertura de un coloquio inter-

nacional². La importancia de la reflexión heideggeriana estaba en el hecho de expresar -al formularse aquella pregunta- una nueva tendencia del pensamiento (que la historia registraría como el segundo Heidegger) pautada en el desmenuzamiento de la tradición y del lenguaje, sometidos ambos a un interminable ejercicio hermenéutico.

No es mi intención intentar aquí un ejercicio igual en relación a mi disciplina, la antropología, empresa -por otra parte- demasiado grande para un etnólogo. Pero, en mi concepto, la propuesta heideggeriana bien puede ser aceptada, aunque en los términos de una etnología moderna, o antropología social, considerada básica, mas no exclusivamente, como una disciplina interpretativa, poseedora ella misma de instrumentos que le permitan alcanzar un grado de comprensión de sí, extrañándose a sí misma en la forma que le permita realizar aquel "asombro" del que habla el filósofo y que tan bien caracteriza el SER de la filosofía y que, en cierta forma, está presente en toda buena etnología en su encuentro con el otro. "El asombro carga a la filosofía e impera en su interior", dijo Heidegger en aquella oportunidad. ¿Sonaría absurdo si sustituyésemos, en la frase, filosofía por antropología? ¿Conocer al otro y conocerse no son, al final de cuentas, para esa modalidad de la antropología, las caras de una misma moneda? ¿Qué es, al final de cuentas, la antropología?

Comencemos por nuestro asombro delante del otro, absolutamente más fácil de ocurrir (y de comprenderse) en la práctica de la investigación etnológica. Asombro que no es difícil de entender cuando el objeto es el otro, particularmente otras sociedades, otras culturas, diferentes de la nuestra. O aún cuando, por una forma de actitud metodológica, nos transformamos en el otro -para usar una expresión merleau-pontyana- y nos volvemos hacia el estudio de nuestra propia sociedad: desideratum que, por otra parte, la antropología actual busca realizar en forma creciente. Pero, ¿cómo -cabe preguntarse- podemos asombrarnos con nuestra propia disciplina? Por lo que parece nuestro extrañamiento delante del otro inhibió históricamente nuestro asombro frente a la antropología, producto, ella misma, de nuestra historia, de la historia del saber occidental y, de una manera muy especial, de la cultura científica -mejor diría, científicista- instaurada en el Iluminismo y presente con tanta fuerza en nuestro campo intelectual. Lo que nos enseñaron estos últimos tres siglos sobre esa cultura científicista y lo que nos dice este siglo sobre la antropología social, considerando que, si la datamos a partir de Durkheim, en la tradición intelectualista o racionalista europea continental, o a partir de Rivers en la tradición empirista anglosajona o, aún, en Boas en el culturalismo norteamericano, ¿estaría próxima a completar un siglo! Inclinarsé hacia sus raíces -y hacia sus rupturas- es más que un ejercicio académico. Es tratar de pensar, como antropólogos, los fundamentos de nuestra disciplina, con frecuencia mitificados en el interior de nuestras representaciones (por cierto colectivas), sustentadoras de un oficio muchas veces realizado como un rito profesional en cuyo seno libros, tesis, comunicaciones y -¿por qué no?- conferencias como ésta, constituyen su expresión máxima.

Mitos y ritos son categorías familiares al antropólogo y tal vez por ellas podamos iniciar nuestro examen de la pregunta heideggeriana: ¿qué es esto que llamamos antropología? Sin ironía y sin imaginarme desprovisto de algún "bias" o "partis pris", me gustaría iniciar mi interpretación de la antropología social o cultural por el registro de mi primer asombro: ¿porqué

nosotros: autores y actores del proceso de constitución y desarrollo de la disciplina (o aún de su trasplante hacia otras latitudes), tendemos a abdicar de pensarla en sus fundamentos, es decir, como modalidad de conocimiento que es, para interrogarnos casi exclusivamente sobre los modos de vivir, de pensar y de conocer de otros pueblos o de diferentes sectores de la sociedad a la cual pertenecemos? Si nosotros mismos, en tanto antropólogos, miembros de una comunidad intelectual, constituimos una suerte de "cultura", cuyos orígenes no están aquí, en nuestro continente, pero están presentes en nuestra formación profesional, ¿porqué entonces no tomar esa "cultura" como objeto privilegiado de nuestras indagaciones?

Si queremos evitar una larga y, en este momento, inviable regresión histórica hacia nuestros orígenes, por lo menos podemos intentar -aquí y ahora- captar la esencia de las tradiciones que cultivamos (y a las que muchas veces rendimos culto), inscrita en los paradigmas (tal vez nuestros mitos) que conforman aquello que podría llamarse "matriz disciplinaria" de la antropología. A esta altura puede notarse que estoy distinguiendo paradigma de matriz disciplinaria, al contrario de Thomas Kuhn -ese excepcional historiador de la ciencia- que los considera sinónimos y los funde en un único concepto. Para mí una matriz disciplinaria es la articulación sistemática de un conjunto de paradigmas, a condición de que coexistan en el tiempo, manteniéndose todos y cada uno activos y relativamente eficientes. A diferencia de las ciencias naturales, que los registran en sucesión -en un proceso continuo de sustitución-, en la antropología social los vemos en plena simultaneidad, sin que el nuevo paradigma elimine al anterior por la vía de las "revoluciones científicas" de que nos habla Kuhn. Por el contrario, se acepta la convivencia, muchas veces en un mismo país, otras en una misma institución.

Y es así, en vistas a construir una matriz disciplinaria, que me valdré de la técnica estructural de la constitución de campos semánticos -por lo menos en una primera etapa de estas consideraciones. Podemos partir, así, de la caracterización preliminar de las dos tradiciones a que me referí: la intelectualista y la empirista, para cruzarlas entonces, una a una, con dos importantes perspectivas caracterizadas por la "categoría" tiempo, presentes en ambas tradiciones; una perspectiva sería atemporal, pues aunque negando el tiempo se define por él, otra sería temporal o histórica, en su más amplio sentido. Para facilitar las cosas, vamos a designarlas, respectivamente, con los términos, ya muy consagrados entre nosotros, de sincronía y diacronía. Estas dos perspectivas -como todos saben- son significativas porque engloban, en su asociación binaria y antinómica, todos los paradigmas reales y posibles inscriptos en la matriz.

Tiempo / Tradición	INTELLECTUALISTA	EMPIRISTA
SINCRONIA	"Escuela francesa de sociología". Paradigma racionalista y, en su forma moderna, estructuralista (1)	"Escuela británica de antropología". Paradigma estructural-funcionalista (2)
DIACRONIA	"Antropología interpretativa". Paradigma hermenéutico. (4)	"Escuela histórico-cultural". Paradigma culturalista (3)

Si lo visualizásemos geoméricamente, veremos que el espacio cubierto por la matriz está construido y, por consiguiente, limitado, por dos rectas trazadas a partir de un punto común, en ángulo recto, formando coordenadas cartesianas: la línea horizontal albergaría a las tradiciones intelectualista y empirista, escritas en ese orden; la línea vertical contendría las perspectivas polarizadas en el interior de la "categoría" tiempo (o crono, si prefieren), siendo una sincrónica (en la medida en que neutraliza o pone entre paréntesis el tiempo, reduciéndolo a cero) y otra diacrónica (donde el tiempo, rescatado y determinante, conforma la perspectiva). El espacio así obtenido queda dividido en cuatro dominios, estructuralmente determinados, y que podemos identificar -a efectos de un primer análisis- a través de número de 1 a 4 de una serie ordinaria: (1) en el primer dominio tendríamos la tradición intelectualista cruzada con la perspectiva sincrónica, creando un lugar a ser ocupado por el "paradigma racionalista" que, concretamente, ejemplifica tan bien la Escuela Sociológica Francesa; (2) en el segundo, la tradición empirista cruzada con la misma perspectiva sincrónica, redundando en el dominio del "paradigma estructural-funcionalista", en la forma en que es actualizado por la "Escuela Histórico-Cultural Norteamericana"; y, finalmente, (4) retomando la tradición intelectualista y cruzándola con la misma perspectiva diacrónica, se tendría el cuarto dominio, el de un paradigma que solo en estas últimas décadas comenzó a repercutir en nuestra disciplina por influencia de pensadores hermeneutas alemanes y franceses, y que puede identificarse aquí como "paradigma hermenéutico", generador de una modalidad de antropología llamada "interpretativa", actualmente en visperas de consolidación en unos pocos centros universitarios norteamericanos.

Para facilitar la realización de esta etnografía, obviamente incompleta, de las comunidades de pensamiento antropológico elegidas y que se localizan en países del centro -es decir, de centros irradiadores de la disciplina, como Francia, Inglaterra y Estados Unidos- buscaré algunos autores/actores que por su desempeño hayan contribuido decisivamente a la adopción de los paradigmas señalados en la matriz y, en cierta forma, previstos por ella. La mención de las "escuelas antropológicas" ya facilita esa identificación tanto para mí como para los colegas que me escuchan y que, aunque puedan discordar sobre uno u otro autor, pueden igualmente concordar por lo menos con aquellos que llamo "casos ejemplares", como me parecen ser -como ya se indicó- la "Escuela Francesa", la "Británica", la "Histórico-Cultural" y la "Interpretativa", estos dos últimos casos típicamente registrados en el ambiente norteamericano. Tenemos entonces, según mi

elección, como principales actores en la edificación de esas escuelas u orientaciones de la antropología, respectivamente a Durkheim, Rivers, Boas y -como único autor vivo, lo que ya indica la juventud de esa orientación- a Clifford Geertz. Juventud esa -es bueno aclarar- solo de orientación en la antropología y no del paradigma hermenéutico que la sustenta, pues éste se remonta al siglo XIX, a Dilthey por lo menos, para no ir aún más lejos.

El trabajo de Durkheim y de sus colaboradores, como Lévy-Brühl, Henry Hubert y, sobre todo, Marcel Mauss, para destacar a los que considero principales, resultó en la creación de una disciplina indiscutiblemente nueva. Con el nombre de sociología nacía también la antropología social, particularmente si consideramos al segundo Durkheim, el autor de las Formas Elementales de la Vida Religiosa y, ciertamente, a la obra de Mauss. Herederos de la tradición intelectualista franco-germánica, supieron encontrar un espacio propio de indagación y sobre él constituyeron una nueva disciplina que no se confundiese ni con la filosofía ni con la psicología y, ciertamente, diferente de la historia en tanto abstraen el tiempo del campo de sus preocupaciones, si me permiten recordar cosas más que sabidas. A partir de una crítica sistemática a las categorías kantianas del entendimiento -conducida brillantemente por Durkheim- se liberaban del yugo filosófico (tan fuertemente presente en la formación de todos ellos) e instituían una perspectiva alimentada por el método comparativo y vuelta hacia el conocimiento de otras sociedades y las "categorías del entendimiento" o "representaciones colectivas" de que eran portadoras. Simultáneamente, y teniendo como base la propia noción de representación colectiva, exorcizaban a la psicología, como tan bien lo hacía el mismo Durkheim en su "Representaciones individuales y representaciones colectivas" (1898). aún antes de finalizar el siglo XIX. Abierto el espacio para la antropología, les restaba construirla valiéndose para ello de sus propias categorías, insertadas éstas en el campo intelectual del racionalismo francés. Traté de mostrar esto en un artículo escrito hace tres años y publicado en nuestro ANUARIO ANTROPOLOGICO³; por ello no agregaré aquí ningún argumento más, salvo una única observación sobre el paradigma racionalista y su presencia en la "Escuela Francesa de Sociología". Se trata del privilegio otorgado a la conciencia -y a una conciencia racional- en la interioridad misma de los fenómenos sociológicos. Podemos encontrar claros síntomas de ese privilegio de la razón en la pesada crítica que la noción de "mentalidad prelógica", acuñada por Lévy-Brühl, recibiría en el ámbito de la propia escuela. Y, ya en nuestros días, como un desdoblamiento de ese mismo racionalismo en la obra de un Lévi-Strauss, tenemos su "salvaje cerebral", tal como es visto (y criticado) por Geertz ese Hombre creado por el estructuralismo⁴. Un Hombre -digo yo- disociado de toda historicidad, donde no es difícil dejar de reconocer la presencia de un filósofo como Hamelin -colega de Durkheim y tal vez la mejor expresión del racionalismo francés- con sus tesis sobre la "representación".

Así como me parecen obvias las intenciones programáticas de Durkheim, no me parece que hayan sido otras las intenciones de Rivers al buscar implantar la antropología social en Inglaterra. Comenzando por una crítica al evolucionismo de Tylor y de Frazer e importando el difusionismo alemán -a través del cual creía privilegiar la investigación empírica y de campo- Rivers estableció las metas y el estilo de una antropología comprometida con el estudio in loco de los pueblos aborígenes y plenamente apoyada en el método comparativo. El mismo foco en la organización social y, particularmente, en el sistema de parentesco,

encontró en Rivers su investigador más aplicado, pese a los trabajos anteriores de Morgan. Con Rivers el parentesco se convirtió en el nódulo de la antropología social, responsable por las teorías más sofisticadas producidas posteriormente durante el período de consolidación de la disciplina, en su vertiente británica y empirista, entre la Primera y la Segunda Gran Guerra. Los nombres de Radcliffe-Brown y de Malinowski, juntamente con sus discípulos más eminentes, ocupan lugar destacado en esa consolidación, sea como autores, sea como actores de la escena política (de política científica, naturalmente) que siempre envuelve al campo institucional de cualquier disciplina y en cualquier país.

Más que en la "Escuela Francesa", en la británica el tiempo es colocado entre paréntesis y, por la voz de Radcliffe-Brown, es expulsado del horizonte de la disciplina en nombre de la defensa del conocimiento objetivo amenazado por la "historia especulativa". Junto con la historia y, por motivos aún más fuertes -en la proporción en que el pensamiento durkheimiano se hacía presente y el psicologismo de Rivers se diluía- se expulsaba al individuo como objeto de investigación. Irónicamente, la antropología social que acabaría consolidándose, acabaría por renegar del psicologismo de su creador, psicólogo experimental de innegable mérito. En ese sentido Rivers es, simultáneamente, pionero del pensar antropológico en su país y una figura de transición, dado que en su propio itinerario intelectual todas las cuestiones básicas fueron planteadas, aunque solo vendrían a resolverse a través de sus sucesores.

Reducido a cero en la obsesión sincrónica del estructural-funcionalismo británico, el tiempo -más que en su expresión histórica- es restaurado en la "Escuela" boasiana surgida en los Estados Unidos a fines del siglo XIX y principios del XX. Juntamente con el tiempo, Boas y sus alumnos -entre los cuales destaca a Kroeber- recuperan la noción de cultura despreciada por el propio Rivers y renegada por Radcliffe-Brown. El culturalismo incipiente de Tylor va a encontrar sus intérpretes en los antropólogos culturales norteamericanos que, a su vez, reintroducen la historia en el horizonte de la antropología y el interés por el individuo, visto este último en sus relaciones con la cultura a través de la obra de una Benedict, Margaret Mead, Kluckhohn, Sapir, entre otros, todos descendientes directos de Boas. Pero es la historia, y con ella el tiempo, la que va a reencontrar en la "Escuela Histórico-Cultural Norteamericana" el escenario de su realización, aunque en una modalidad diferente de la que marcara a las teorías evolucionistas del pasado: las grandes teorizaciones sobre el desarrollo y el progreso de la humanidad. La historia, ahora, más que proponerse establecer grandes secuencias de eventos culturales, pasa a plantearse estudiar "la dinámica de los cambios que pueden ser observados por el investigador" y no meramente inferidas por la vía de la reconstrucción especulativa. Pero cabe notar aquí que aún esa historia, volcada hacia la comprensión de procesos de cambio, es aprehendida en su exterioridad; es decir, se busca en ella la objetividad de los hechos socioculturales. Es el tiempo del objeto cognoscible -que pasa, se transfigura, muchas veces desaparece- mientras que el sujeto cognoscente permanece estático, mudo, intocable por una realidad que semueve a su alrededor. Lo que significa que la temporalidad del otro nada tiene que ver con la del antropólogo-observador, neutro o, diría mejor, neutralizado por una simple cuestión de método.

La interiorización del tiempo solamente va a ocurrir en el pensamiento hermenéutico, forjado por las filosofías de un

Dilthey ó un Ricoeur, de un Heidegger o un Gadamer, y apropiado por la antropología, inicialmente por Geertz, y ejercido ahora por un grupo de antropólogos de generaciones más jóvenes. Es conocido entre nosotros su libro La interpretación de las Culturas, publicado en 1973 y traducido al portugués en 1978^e en el cual Geertz divulga un conjunto de quince ensayos escritos entre el fin de los años cincuenta y comienzos de los setenta, ofreciéndonos una primera propuesta de una "antropología interpretativa". A esa notable selección de ensayos -que mereció el "Premio Sorokin" concedido por la American Sociological Association, le siguió la publicación -el año pasado- de una segunda selección de ensayos producidos entre 1974 y 1982, titulada Local Knowledge que espero sea traducida en breve para el lector brasileño y cuyo título "Conocimiento Local" o "Localizado", ya indica una directa defensa de la contextualización del conocimiento. Me gustaría destacar uno de los ensayos de ese libro por su estrecha relación con mis más recientes intereses de investigación. Se trata del ensayo "The Way We Think Now: Toward an Ethnography of Modern Thought" (o "Como pensamos actualmente: por una etnografía del pensamiento moderno"). En él Geertz muestra primeramente -y para un auditorio de la "Academia Americana de Artes y Ciencias"- que "la etnografía del pensamiento, como cualquier otra forma de etnografía (...) es una tentativa no de exaltar la diversidad, sino de tomarla seriamente en sí misma, como un objeto de descripción analítica y de reflexión interpretativa" (p.154). Y que de ese objetivo no escapamos ni aún nosotros, los antropólogos: "Ahora -nos dice- somos todos nativos" (p. 151). Pero es solo en los tres ensayos finales del libro dedicados al tema "la vida de la mente" donde el programa de Geertz para la antropología -tal como él lo anuncia en la Introducción- de ver a los pensamientos como "choses sociales" (citado en francés por el autor), es empíricamente llevado a la práctica. Sin embargo, aunque el pensamiento sea una "cosa social", no por ello debe ser visualizado a la manera durkheimiana, es decir, como algo exterior al antropólogo; mas bien, por vía de la interpretación, esa "cosa social" es transcripta -si así puedo expresarme- en el horizonte del sujeto cognoscente. En las palabras de Geertz, es "traducida". En rigor, el estudio comparativo, característico de toda la antropología, no es, para Geertz, mas que una "traducción cultural" o mejor "cultural translation", forma inglesa que expresa mejor, por su etimología latina explícita, el término "translationem", o a un "transfere", la transferencia de sentido que se quiere realizar.

Y es aquí -si mi propia interpretación del paradigma hermenéutico fuera correcta- donde podemos entender el proceso de transformación del tiempo, como categoría, en su pasaje desde la tradición empirista a la intelectualista. Lo que hace poco llamé interiorización del tiempo no significa otra cosa que la admisión tácita por el investigador hermeneuta de que su posición histórica jamás es anulada; al contrario, es rescatada como condición del conocimiento. Conocimiento que, abdicando de toda objetividad positivista, se realiza en el propio acto de "traducción". Es la fusión de horizontes" de que habla la filosofía hermenéutica de un Gadamer o de un Ricoeur. Indica la transformación de la historia exteriorizada y objetivada en historicidad, viva y vivenciada en las conciencias de los hombres y, por cierto, en la del antropólogo. La fusión de horizontes implica que en la penetración del horizonte del otro, no abdicamos de nuestro propio horizonte. Asumimos nuestros prejuicios. Escribe Ricoeur "De este concepto insuperable de fusión de horizontes, la teoría del prejuicio recibe su característica más propia: el prejuicio es el horizonte del presente, es la finitud del próxi-

mo en su abertura hacia lo distante. De esta relación entre el yo y el otro, el concepto de prejuicio recibe su último toque dialéctico: es en la medida en que yo me transporto en el otro, que llevo mi horizonte presente, con mis prejuicios. Es solamente en esta tensión entre el otro y yo mismo, entre el texto del pasado y el punto de vista del lector que el prejuicio se vuelve operante, constitutivo de la historicidad"⁷.

Este último paradigma, generador de cierto interpretativismo antropológico, ¿no nos estaría llevando hacia los límites de la ciencia con la filosofía? O, mejor, ¿desde el cientificismo al humanismo? O, aún, desviándonos -en cuanto antropólogos- de la explicación causal o funcional-estructural hacia la comprensión de sentido, como ya sugirió mi antiguo maestro, Gilec-Gaston Granger, en la conclusión de su excelente ensayo sobre la Filosofía del Estilo⁸. Si seguimos la numeración del 1 al 4 de los paradigmas que constan en la matriz, verificaremos que históricamente pasamos de una concepción de ciencia marcada por una visión racionalista del conocimiento, celosa de establecer sus límites con la filosofía, a un segundo paradigma, igualmente celoso de diferenciarse de la metafísica, tal como era así estigmatizada la especulación filosófica e histórica dentro de la tradición empirista. El pasaje entre ese segundo y el tercer paradigma, ambos -como vimos- inmersos en la misma tradición, representó la recuperación de la historia, que se encontraba en los comienzos de la disciplina (con Tylor o Morgan, entre otros, todos miembros de una única ancestralidad). Con la recuperación de esa historia, se dió el resurgimiento del tiempo como una categoría estratégica en la conformación de la disciplina. No obstante, el ideal científico, robustecido por la tradición empirista y por el prestigio creciente de las ciencias físicas y naturales, "naturaliza" el tiempo y, con él, la historia y la cultura. Solamente por este último paradigma, el hermenéutico, por medio del cual la antropología, interiorizando el tiempo exorciza la objetividad, es que la vemos reconciliarse con un pensamiento no comprometido con el ideario científico o "cientificista". Visualizando la matriz no es difícil percibir el movimiento circular que nuestra disciplina parece haber hecho en su propia historia, en un proceso continuo de desplazamiento hacia adelante o de "depassement" progresivo.

No obstante, para concluir, no se piense que a ejemplo de las ciencias físicas y exactas -como enseña Thomas Kuhn- los paradigmas se suceden merced a "revoluciones científicas", en una superación continua en la historia, como ya advertí al comienzo de esta conferencia. En las ciencias humanas y, particularmente, en la antropología, los paradigmas sobreviven, viviendo un modo de simultaneidad, donde todos valen a su manera (propia de conocer), a condición de no desconocerse unos a otros, vivenciando una tensión de la cual -a mi modo de ver- ninguno de entre nosotros puede evitar tener en cuenta en la actualización competente de su disciplina y de su enseñanza. No se trató aquí, por lo tanto, de evaluar la antropología, buscando identificar "lo vivo y lo muerto" en la teoría antropológica. Nos limitamos a este ejercicio de comprensión -que espero pueda merecer el interés y el estímulo (donde incluyo las críticas) de los colegas- para que ese orden de estudios pueda perfeccionarse entre nosotros. Y si mi interpretación trajera la inteligibilidad que deseo sobre el SER de la antropología visto aquí, al mismo tiempo, como estructural e histórico, ¿cómo no quedar perplejos ante ciertas "interpretaciones" (que aquí uso entre comillas) que la vuelven una disciplina -por cierto "nacionalizada"- que ignora su propia historia, cuyas raíces están fuera del territorio brasileño? Si aún puedo considerar adecuadas las

consideraciones que hice sobre el SER de la antropología, me gustaría decir que el toque enraizante de la disciplina en nuestra realidad de país del tercer mundo, está, por cierto, en una cuestión de estilo (en el sentido de Granger), como la "individuación" de una forma de saber que no podrá ser otra cosa que el resultado de nuestra lectura, por cierto diligente, de una matriz disciplinaria viva y tensa. Y esto porque muchos de los más celebrados antropólogos de ayer y de hoy no se filian de manera nitida a ninguno de los paradigmas, pues viven ellos mismos la enriquecedora tensión. Malinowski y Evans-Pritchard figuran entre ellos; Leach, Schneider, Godelier y Louis Dumont son otros de los que transitan, conciente y críticamente, entre los paradigmas, entre las "Escuelas". Por otra parte hay otras "escuelas" -mejor dicho, abordajes, tal como la que se acostumbra a llamar "antropología marxista"- que no se enraizan con exclusividad en ninguno de los paradigmas mencionados. Con todo, es razonable admitir que la antropología que se hace hoy bajo la égida del marxismo fecundo y enriquecedor sera producto entre la tensión entre la tradición empirista y la intelectualista, particularmente entre un tipo de "materialismo evolutivo" (concerniente al tercer paradigma) y de un "crítico dialéctico" (referente al cuarto) si tomamos en cuenta, respecto a este último paradigma, el fenomenologismo hegeliano del joven Marx. Sin embargo hay que cuidarse, no solo de ciertas distorsiones que se observan en determinados abordajes -como el "economicismo" que algunas veces habita la antropología de inspiración marxista- sino especialmente de aquello que me gustaría llamar "desarrollo perverso" de los paradigmas: hablo de sus modismos, de los cuales debemos cuidarnos. En el pasado no muy distante surgieron el hiper-racionalismo y el estructuralismo que, junto al funcionalismo exacerbado, eliminaron la propia historia, el tiempo, de la historia de la disciplina; y con el culturalismo, igualmente exacerbado, la disciplina casi es llevada a tal descrédito que se necesitó disciplinarla por medio de teorías, destinadas a una rápida obsolescencia, como el "materialismo cultural" o la "etnociencia", germinadas en suelo norteamericano: el primero profundamente antidialéctico en nombre de un ecologismo desenfrenado; el segundo, enredado en las mallas de un formalismo improductivo. Deberemos estar atentos, por lo tanto, hacia el eventual surgimiento de nuevos ismos, como cierto "interpretativismo" que ya se esboza en nuestro cuarto paradigma. ¡Tales ismos son nuestros mitos! Lo cierto es que será solo por vía de la reflexión crítica y la investigación seria como ese desarrollo perverso y mitificador podrá -y deberá- ser evitado. La antropología en el Brasil ya es lo suficientemente madura como para derogar esa amenaza y asumir ese "asombro" sobre sí misma, sobre su propio SER, una interrogación permanente que alimentará el ejercicio de nuestro oficio; oficio que no sea mero ritual profesional consagrado a la etnización de la academia o a la legitimación de la intervención, estatal o particular, en aquellas parcelas de la humanidad que, al entregarse a nuestra curiosidad y a nuestras impertinentes indagaciones, constituyeron nuestra disciplina. A ellas rendimos -en este instante- nuestra gratitud y a ellas brindamos el único homenaje que tal vez desearian: el compromiso de nuestra solidaridad y nuestra dedicación a la defensa de sus derechos. Tal vez esté aquí, en este modo político de conocer al otro y de conocernos nosotros mismos, el estilo de antropología que hacemos en el Brasil.

NOTAS

1. Conferencia ofrecida en la XIV Reunión Brasileña de Antropología (Brasilia, abril de 1984) y publicada en el Anuário Antropológico/84, pp. 191-203. El autor agradece a las profesoras Alcida Rita Ramos y Mariza Gomes Souza Peirano la oportunidad que ambas le dieron de debatir las principales ideas aquí esbozadas, liberándolas, sin embargo, de toda responsabilidad sobre el presente texto.
2. El título original de la conferencia es "Was ist das - die Philosophie?", pronunciada en agosto de 1955 en Cerizy-la-Salle, Normandía, habiendo sido traducida al portugués por Ernildo Stein bajo el título "Que é isto - a Filosofia?" (Livraria Duas Cidades, 1971; inserta también en el volumen Martin Heidegger de la serie "Os Pensadores", Abril S.A.Cultural, São Paulo, 1979).
3. Cf. R. Cardoso de Oliveira, "As 'categorias do entendimento' na formação da antropologia", en Anuário Antropológico/81, pp. 125-146; incluido en este volumen como capítulo 2.
4. Cf. C. Geertz, "The cerebral Savage; On the work of Claude Lévi-Strauss", en The Interpretation of Cultures, Hutchinson & C. Ltd., London, 1975.
5. Cf. F. Boas "The Methods of Ethnology", en Race, Language & Culture, the Mac Millan Co. N.Y., 1955, p. 285.
6. En la edición brasileña no fueron incluidos seis de los quince ensayos de la recopilación original, tanto en su versión norteamericana (1973) como inglesa (1975).
7. Cf. P. Ricoeur, "Hermeneutique et critique des idéologies", en Démythisation et Idéologie, Aubier, 1973, p. 38.
8. Traducción de la Editora Perspectiva del original Essai d'une Philosophie du Style, Librairie Armand Colin, 1968.