

TIEMPO Y TRADICION: INTERPRETANDO LA ANTROPOLOGIA* *Roberto Cardoso de Oliveira*

Hace casi treinta años atrás, en 1955, cuando en una reunión como esta 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 la conferencia de apertura de un coloquio internacional.¹ La importancia de la reflexión heideggeriana estaba en el hecho de expresar —al formular aquella pregunta— una nueva tendencia de su pensamiento (que la historia registraría como el segundo Heidegger) basada en el desmenuzamiento de la tradición y del lenguaje, sometidas ambas a un interminable ejercicio hermenéutico.

No es mi intención intentar aquí el mismo ejercicio con relación a mi disciplina, la antropología, empresa, por otro lado, demasiado grande para un etnólogo. Mas, a mi manera de ver, la propuesta heideggeriana puede ser aceptada, sin embargo, en los términos de la etnología moderna. La antropología social, considerada básicamente, aunque no exclusivamente, como una disciplina interpretativa, posee los instrumentos que le permiten poder alcanzar un grado de comprensión de sí, apartándose de sí misma a

* Conferencia pronunciada en la XIV Reunión Brasileira de Antropología (Brasilia, abril de 1984). El autor agradece a las profesoras Alcida Rita Ramos y Mariza Gomez Gouza Peirano la oportunidad que le dieron para debatir las principales ideas aquí esbozadas, exceptuándolas de cualquier responsabilidad sobre el presente texto.

¹ El título original de la conferencia fue "Was ist das die Philosophie?", pronunciada en agosto de 1955 en Cerizy-Salle, Normandía, habiendo sido traducida al portugués por Emilio Stein con el título "Que é isto a Filosofia?" (Librería Duas Ciudades, 1971, incluida también en el volumen *Martin Heidegger* de la serie "Os Pensadores", 1979, Abril S.A. Cultural, San Pablo.

fin de concretar aquel “asombro” de que habla el filósofo y que tan bien caracteriza al SER de la filosofía; y que, de alguna manera, está presente en toda buena etnología en su encuentro con el *otro*. “El asombro es propio de la filosofía e impera en su interior” decía Heidegger en aquella oportunidad. ¿Parecería absurdo si sustituyéramos, en la frase, filosofía por antropología o —en otras palabras— no sería la nueva etnografía función de esa misma capacidad de asombrarse, menos tal vez que con el otro, que es ciertamente consigo mismo, con ese “extraño” modo de conocer que para nosotros aparenta ser la antropología? ¿Conocer al otro y conocerse no son, al fin de cuentas, para esa modalidad de antropología, las caras de una misma moneda? ¿O qué es, en última instancia, la antropología?

Comencemos por nuestro asombro delante del otro, cosa que es absolutamente más fácil de que suceda (y de ser comprendida) 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; lo mismo vale cuando, por una suerte de actitud metodológica, nos transformamos en el otro —para usar una expresión merleau-pontyana— para estudiar nuestra propia sociedad: por lo demás, un *desideratum* que crecientemente la antropología actual busca concretar. Más, ¿cómo —cabe preguntarse— podemos asombrarnos con nuestra propia disciplina? Según parece, nuestra extrañeza 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 totalmente especial, de la cultura científica —mejor diría, científicista— establecida por el iluminismo y tan fuertemente presente en nuestro campo intelectual. ¿Lo que estos últimos tres siglos nos enseñaron sobre esa cultura científicista es lo que este siglo nos habla sobre la antropología social, considerando que si la fechamos a partir de Durkheim, la tradición intelectualista o racionalista europea continental, o a partir de Rivers la tradición empirista, la misma estaría por cumplir un siglo! Asombrarse sobre las propias raíces —y sobre las propias rupturas— es algo más que un ejercicio académico. Es procurar pensar, como antropólogos, en los fundamentos de nuestra disciplina bastante mitificados al interior de nuestras representaciones (por cierto que colectivas), sustentos de un oficio muchas veces realizado como un rito profesional, al interior del cual libros, tesis, artículos, comunicaciones y —¿por qué no?— conferencias como esta, constituyen su expresión máxima.

Mitos y ritos son categorías familiares a los antropólogos y tal vez por ellas podemos iniciar nuestro exámen de la pregunta heideggeriana: ¿qué es ésto que llamamos antropología? Sin ironía y sin imaginarme fuera de cualquier “bias” o “parti pris”, me gustaría iniciar mi interpretación de la antropología social o cultural por el análisis de mi primer asombro:

¿por qué nosotros, autores y actores del proceso de constitución y desenvolvimiento de la disciplina (lo mismo que de su transplante en otras latitudes), tendemos a abdicar de pensarla a partir de sus fundamentos, es decir, como una forma de conocimiento que es, para nosotros, interrogarnos casi exclusivamente sobre los modos de vida, de pensamiento o de conocimiento de otros pueblos o de diferentes sectores de la sociedad a la que pertenecemos? Si nosotros mismos, en cuanto antropólogos, miembros de una comunidad intelectual, constituimos una especie de “cultura”, cuyos orígenes no están aquí, en nuestro continente, pero que sí están presentes en nuestra formación profesional, ¿por qué entonces no tomamos esa “cultura” como objeto privilegiado de nuestras investigaciones?

Queremos evitar una larga, y en este momento, poco oportuna regresión histórica a nuestros orígenes, pero por lo menos intentemos —aquí y ahora— captar la esencia de las tradiciones que cultivamos (y muchas veces culturamos), encerrada en nuestros paradigmas (quien sabe, nuestros mitos) que forman lo que se podría llamar la “matriz disciplinaria” de la antropología. A esta altura, obsérvese que estoy distinguiendo *paradigma* de *matriz disciplinaria*, al contrario de Thomas Kuhn —ese excepcional historiador de la ciencia— que los considera sinónimos, fundiéndolos 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 de ellos activos y relativamente eficientes. A diferencia de las ciencias naturales, que los registra en sucesión —en un proceso continuo de sustitución— en la antropología social los vemos en plena simultaneidad, sin que un nuevo paradigma elimine al anterior por la vía de las “revoluciones científicas” de las que nos habla Kuhn, sino más bien en convivencia, muchas veces en un mismo país, otras veces en una misma institución.

Y es así en la perspectiva de construir esa matriz disciplinaria, que me apoyé en la técnica estructural de constitución de campos semánticos —por lo menos en una primera etapa de estas consideraciones—. Podemos partir, de esta manera, de la caracterización preliminar de las dos tradiciones a los que me referí: la *intelectualista* y la *empirista* para luego entrelazarlas, una a una, con dos importantes perspectivas caracterizadas por la “categoría” *Tempo* y presentes en ambas tradiciones; una perspectiva sería *atemporal*, la cual, aun negando al *tempo*, por el se define; otra sería *temporal* o histórica, en su sentido más amplio. Para hacerlo más fácil, vamos a designarlas, respectivamente, con los términos ya bastante consagrados entre nosotros de *sincronía* y *diacronía*. Estas dos perspectivas —como todos saben— son significativas porque abarcan, en su asociación binaria y

antinómica, todos los paradigmas reales y posibles incluidos en la matriz.

Tradición	INTELLECTUALISTA	EMPIRISTA
SINCRONIA	“Escuela Francesa de Sociología”. Paradigma racionalista y, en su forma moderna, estructuralista.	“Escuela Británica de Antropología”. Paradigma empirista y estructural-funcionalista.
Tempo	(1)	(2)
DIACRONIA	“Antropología Interpretativa”. Paradigma hermenéutico.	“Escuela Histórico-Cultural”. Paradigma Culturalista.
	(4)	(3)

Si lo visualizamos geoméricamente, veremos que el espacio abarcado por la matriz está constituido y, por consiguiente, limitado, por dos rectas trazadas a partir de un punto común en ángulo recto, formando coordenadas cartesianas: la línea horizontal contendría las tradiciones intelectualista y empirista, en ese orden; la línea vertical correspondería a las perspectivas polarizadas al interior de la “categoría” *tempo* (o *Cronos*, si prefieren), siendo una *sincrónica* (en la medida en que neutraliza o pone entre corchetes al tiempo, reduciéndolo a cero), y otra *diacrónica* (donde el tiempo, rescatado y dominante, conforma una perspectiva). El espacio obtenido de esta manera, está dividido en cuatro ámbitos, estructuralmente determinados, y que podemos identificar —a los efectos de un primer análisis— con los números 1 a 4 de una serie ordinaria: 1) en el primer recuadro tendríamos la tradición intelectualista cruzada con una perspectiva sincrónica, formando el lugar para ser ocupado por el “paradigma racionalista” que, concretamente, tan bien ejemplifica la “Escuela Francesa de Sociología”; 2) en el segundo, la tradición empirista cruzada con la misma perspectiva sincrónica, determina el ámbito del “paradigma empirista”, ejemplarmente expresado por la “Escuela Británica de Antropología”; 3) en el tercero, continuando esa misma tradición empirista pero cruzándola con una perspectiva diacrónica, se abre el “paradigma culturalista”, en la forma en que es expuesto por la “Escuela Histórico-Cultural Norteamericana”, y finalmente 4), retomando la tradición intelectualista y cruzándola con la misma perspectiva diacrónica, tendríamos el cuarto recuadro —el de un paradigma que recién en estas últimas décadas comenzó a reper-

cutir en nuestra disciplina por influencia de pensadores hermeneutas alemanes y franceses, y que puede ser identificado como “paradigma hermenéutico”, generador de una suerte de “antropología interpretativa”, actualmente en vísperas de su consolidación en unos pocos centros universitarios norteamericanos.

Para facilitar la realización de ésta mi etnografía, obviamente incompleta, de las comunidades de pensamiento antropológico, elegidas y que se localizan en países en los cuales hay centros irradiadores de disciplina, como Francia, Inglaterra y Estados Unidos, buscaré algunos autores/actores que por su desempeño hayan contribuido decisivamente en la adopción de los paradigmas señalados en la matriz y, de alguna manera, previstos por ella. La mención de las “escuelas antropológicas” facilita esa identificación para mi y para los colegas que me escuchan, y que aunque puedan estar en desacuerdo sobre uno u otro autor, puedan igualmente concordar por lo menos con aquello que estoy llamando “casos ejemplares”, como me parecen ser —ya lo indiqué— la “Escuela Francesa”, la “Británica”, la “Histórico-Cultural” y la “Interpretativa”, estos dos últimos “casos” registrados de manera especial en el ambiente norteamericano.

Tenemos, entonces, según mi escuela, respectivamente como principales actores en la edificación de estas escuelas u orientaciones de la antropología, a Durkheim, Rivers, Boas y —como único autor vivo, lo que ya indica la juventud de ésta última orientación— a Clifford Geertz. Juventud esta —hay que aclararlo— apenas de orientación en la antropología y no del paradigma hermenéutico que la sustenta, porque este se remonta al siglo XIX, a Dilthey por lo menos, para no ir demasiado lejos.

El trabajo de Durkheim y de sus colaboradores, como Levy-Bruhl, Henry Hubert y, sobre todo, Marcel Mauss, para destacar aquellos que considero más importantes, desembocó en la creación de una indiscutible disciplina nueva. Con el nombre de sociología nacía también la antropología social, particularmente si consideramos al segundo Durkheim, autor de las *Formas elementales de la vida religiosa*, y, ciertamente, la obra de Mauss. Herederos de la tradición intelectualista franco-germana, supieron encontrar un campo propio de investigación y en el mismo constituir una disciplina nueva que no se confundiese ni con la filosofía, ni con la psicología y fuera diferente de la historia en cuanto a excluir al *tempo* del ámbito de sus preocupaciones —si me permiten recordar cosas más que sabidas—. A partir de una crítica sistemática de las categorías del entendimiento kantianas —realizaba brillantemente por Durkheim— se deshicieron de la carga filosófica (tan fuertemente presente en la formación intelectual de todos ellos) y establecieron una perspectiva alimentada por el método comparativo y vuelta hacia el conocimiento de otras sociedades y las “categorías de entendimiento”, o “representaciones colectivas”, de las que eran

portadoras las mismas. Al mismo tiempo, teniendo como base la propia noción de representación colectiva, exorcisaban a la psicología, como tan bien lo hacía el mismo Durkheim, poco antes de terminar el siglo XIX, en sus *Representaciones individuales y representaciones colectivas* (1898). Abierto el espacio para la antropología, les faltaba construirla valiéndose para eso de sus propias categorías, insertas ellas mismas en el campo intelectual del racionalismo francés. Intenté demostrar esto en un artículo escrito hace tres años y publicado en nuestro *Anuario antropológico*²; por eso no agregaré aquí ningún otro argumento, sino una única observación sobre el paradigma racionalista y su presencia en la “Escuela Francesa de Sociología”. Se trata del privilegio de la conciencia —y de una conciencia racional— al interior mismo de los fenómenos sociológicos; síntomas claros de ese privilegio de la razón, los podemos encontrar en la contundente crítica que la noción de “mentalidad pre-lógica”, acuñada por Levy-Bruhl, recibió en el ámbito de la propia escuela; y en nuestros días, como un desdoblamiento de ese mismo racionalismo, en la obra de un Levy-Strauss tenemos el “pensamiento salvaje”. Ese hombre creado por el estructuralismo fue analizado (y criticado) por Geertz.³ Un hombre —digo yo— disociado de cualquier historicidad, donde no es difícil dejar de reconocer la presencia de un filósofo como Hamelen, colega de Durkheim y tal vez la mejor expresión del racionalismo francés con sus tesis sobre la representación.

En tanto me parecen obvias las intenciones programáticas de Durkheim, no me parecen haber sido otras las de Pitt 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 acreditaba estar prefiriendo la investigación empírica y de campo—, Pitt Rivers estableció el nacimiento y el estilo de una antropología comprometida con el estudio *in loco* de los pueblos aborígenes y apoyada ampliamente en el método comparativo. El interés en la organización social y, especialmente, en el sistema de parentesco, encontró en Pitt Rivers a su más aplicado investigador, sobre el que pesan los trabajos anteriores de Morgan. Con Pitt Rivers el parentesco se convirtió en el nudo de la antropología social, responsable de las más sofisticadas teorías producidas después, en el período de consolidación de la disciplina, en su vertiente británica y empirista, entre la 1era. y 2da. guerra mundial. Los nombres de Radcliffe-Brown y Malinowsky, junto con los de sus discípulos más

² Cf. Cardoso de Oliveira, R. 1981. “As categorias do entendimento na formação da antropologia”. En *Anuário antropológico*: 125 : 146.

³ Cf. Geertz, C. 1975. “The cerebral Savage: On the work of Claude Lévi-Strauss”. En *The interpretation of Cultures*. Hutchinson and Company Ltd. Londres.

eminentes, ocupan un lugar importante en esta consolidación, ya sea como autores o como actores de la escena política (de política científica, naturalmente) que siempre incluye al campo insitucional de cualquier disciplina y en cualquier país.

A diferencia de la “Escuela Francesa”, en la británica el *tempo* fue colocado entre paréntesis y por la voz de Radcliffe-Brown se lo expulsó 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 mucho más fuertes —en la proporción en que el pensamiento durkheniano se hacía presente y el psicologismo de Pitt Rivers se diluía— se expulsaba al individuo como objeto de investigación. Irónicamente, la antropología social que se consolidaría acabaría por renegar del psicologismo de su creador, psicólogo experimental de innegable mérito. En ese sentido, Pitt Rivers fue simultáneamente pionero del pensamiento antropológico en su país y una figura de transición, una vez que en su trayectoria intelectual se plantearon todas estas cuestiones, si bien serían resueltas solamente por sus sucesores.

Reducido a cero en la obsesión sincrónica del estructural-funcionalismo británico, el *tempo* —más allá de su expresión histórica— fue retomado por la “Escuela boasiana” surgida de los Estados Unidos a fines del siglo XIX y principios del XX. Junto con el *tempo*, Boas y sus alumnos —destaco a Kroeber de entre ellos— recuperaron la noción de cultura despreciada por el propio Pitt Rivers y desechada por Radcliffe-Brown. El culturalismo incipiente de Tylor fue a encontrar sus propios intérpretes en los antropólogos culturales norteamericanos que, por su lado, 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, Margareth Mead, Kluckhohn, Sapir, entre otros, todos descendientes directos de Boas. Pero fue la historia, y con ella el *tempo*, que reencontró en la “Escuela Histórico-cultural norteamericana” el escenario de su realización, si bien con una modalidad diferente de la que marcó las teorías evolucionistas del pasado: las grandes teorizaciones sobre el desenvolvimiento y el progreso de la humanidad. La historia, ahora, en vez de proponerse establecer grandes secuencias de eventos culturales, pasa a proponerse estudiar la dinámica de los cambios que pueden ser observados por el investigador⁴ y no meramente inferidos por la vía de la reconstrucción especulativa. Pero hay que notar aquí que, aun esa historia volcada a entender procesos de cambio, fue aprehendida en su exterioridad; es decir, se procura con ella la objetividad de los hechos socioculturales. Fue la época del objeto cognoscible que pasa, se transfigura, muchas veces desa-

⁴ Cf. Boas, Franz, 1955. “The Methods of Ethnology”. En: *Race, Language and Culture*. The MacMillan Co. N.Y.: 285.

parece, en tanto que el sujeto cognoscente permanece estático, mudo, intocado por una realidad que se mueve a su alrededor. Esto significa que la temporalidad del otro nada tiene que ver con la del antropólogo observador, neutro, o mejor dicho, neutralizado por una simple cuestión de método.

La interiorización del *tempo* solamente va a ocurrir en el pensamiento hermenéutico, forjado por las filosofías de un Dilthey o un Ricoeur, de un Heidegger o un Gadamer y tomado por la antropología, al principio por Geertz, y ejercida ahora por un grupo de antropólogos de generaciones más jóvenes. Fue conocido entre nosotros su libro *A Interpretação das culturas*, publicado en 1973 y traducido al portugués en 1978⁵, en el cual Geertz publica 15 ensayos escritos entre fines de los años 50 y comienzos de los 70, y 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, siguió la publicación el año pasado, de una segunda selección de ensayos producidos entre 1974 y 1982, titulado “*Local Knowledge*” que espero se traduzca pronto para el lector brasileiro y cuyo título *Conocimiento local o localizado* indica una defensa directa 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” (“Como pensamos actualmente: para 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 mismos, los antropólogos: “Ahora —dice él— somos todos nativos” (p. 151). Es solamente en los tres ensayos finales del libro, dedicados al tema de “la vida de la mente”, en los que el programa de Geertz para la antropología —como el mismo lo anuncia en la introducción— de ver los pensamientos como “choses sociales” (citado en francés por el autor), es prácticamente realizado. Aun siendo el pensamiento una “cosa social”, no por eso debe ser visualizado a la manera durkheniana, es decir, como algo exterior al antropólogo; antes, por la vía de la interpretación, esa “cosa social” era transcrita —si puedo decirlo de esta manera— en el horizonte del sujeto cognoscente: para Geertz, utilizando sus palabras, fue “traducida”; en rigor, el estudio comparativo, característico de toda la antropología no

⁵ En la edición brasileira no fueron incluidos seis de los quince ensayos de la colección original, que sí lo están en la edición norteamericana (1973) y en la inglesa (1975).

fue sino —para Geertz— una “traducción cultural”, o mejor dicho *cultural translation*, forma inglesa que expresa mejor, por su etimología latina explícita, el término *translationem*, o también *transfere*, la transferencia de sentido que se quiere realizar.

Y es aquí que —si mi propia interpretación del paradigma hermenéutico es correcta— podemos entender el proceso de transformación del *tempo*, en cuanto categoría, en su pasaje de la tradición empirista a la tradición intelectualista. Lo que dije antes de la interiorización del *tempo* no significa otra cosa que la admisión tácita por parte del investigador hermeneuta de que su posición histórica nunca fue anulada; al contrario, ella fue rescatada como condición de conocimiento. Conocimiento que, abdicando de toda objetividad positivista, se realiza en el mismo acto de “traducción”. Es la “fusión de horizontes” de que habla la filosofía hermenéutica de un Gadamer o de un Ricour. Indica la transformación de la historia exteriorizada y objetivada en historicidad, viva y vivenciada en las conciencias de los hombres, y por supuesto, del antropólogo. La fusión de horizontes implica que en la penetración del horizonte del otro no abdicamos de nuestro propio horizonte. Asumimos nuestros preconceptos. Escribe Ricoeur: “De este concepto insuperable de la fusión de horizontes, la teoría del preconcepto recibe su característica más propia: el preconcepto es el horizonte del presente, es la finitud de lo próximo en su apertura hacia lo distante. De esta relación entre el yo y el otro, el concepto de preconcepto recibe su último toque dialéctico: es en la medida en que yo me transporto hacia el otro, que levanto mi horizonte presente, con mis preconceptos. Y solamente en esta tensión entre el otro y uno mismo, entre el texto del pasado y el punto de vista del lector es que el preconcepto se torna operante, formando parte de la historicidad”.⁶

Este último paradigma, generador de un cierto interpretativismo antropológico, ¿no nos estará llevando hacia los límites de la ciencia con la filosofía? ¿O, mejor dicho, del cientificismo al humanismo? ¿O más allá sacándonos —en cuanto antropólogos— de la explicación causal o funcional-estructural hacia la comprensión del sentido, como ya lo sugirió mi antiguo maestro, Gilles-Gaston Granger, en la conclusión de su precioso ensayo sobre la *Filosofía del Estilo*.⁷ Si seguimos la numeración de 1 a 4 de los paradigmas constantes de la matriz, verificaremos que históricamente pasamos de una concepción de la ciencia marcada por una visión racionalista del conocimiento deseosa de establecer sus límites con la filosofía, hacia un segundo paradigma, igualmente ansioso de diferenciarse

⁶ Cf. Ricoeur, P. 1973. “Herméneutique et critique des ideologies”. En: *Démythisation et Ideologie*: 38. Aubier

⁷ Traducción realizada por la Editorial Perspectiva del original *Essai d'une Philosophie du Style*. 1968. Librairie Armand Colin.

de la metafísica, de la misma manera que la especulación filosófica e histórica era también estigmatizada dentro de la tradición empirista. El pasaje entre el segundo y el tercer paradigma, los dos —como se vio— inmersos en la misma tradición, representó la recuperación de la historia, opuesta en los comienzos de la disciplina (como Tylor y Morgan entre otros, todos parte de un denominador común). Con la recuperación de esa historia, se dio el resurgimiento del *tempo* 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 *tempo* y, como él, a la historia y a la cultura. Solamente con éste último paradigma, el hermenéutico, por medio del cual la antropología, interiorizando el *tempo* exorcisa 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 ultrapasaje o de “*depassement*” progresivo—.

Entretanto, para concluir, no se piense que a ejemplo de las ciencias físicas y exactas —como enseña Thomas Kuhn— los paradigmas se suceden por efecto de “revoluciones científicas”, en una superación continua en la historia de la ciencia, como ya advertí al inicio de esta conferencia. En las ciencias humanas y, particularmente, en la antropología, los paradigmas sobreviven, viviendo una suerte 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 entre nosotros puede dejar de tener en cuenta la actualización competente de su disciplina y de su enseñanza. No se trata aquí, por lo tanto, de avalar la antropología buscando identificar “lo vivo y lo muerto” de la teoría antropológica. Nos limitamos a ese ejercicio de comprensión —que espero pueda merecer de los colegas el interés y el estímulo— donde incluso las críticas para que esa clase de estudios pueda perfeccionarse entre nosotros. Y si mi interpretación trajo la inteligibilidad que deseo sobre el SER de la antropología, visto aquí, en un solo *tempo*, como *estructural e histórico*, ¿cómo no estar perplejos con ciertas “interpretaciones” (que aquí uso entre comillas) que la tornan una disciplina —por cierto “nacionalizada”— que ignora su propia historia, cuyas raíces están fuera del territorio brasileiro? Aunque se pueda considerar adecuadas las reflexiones que hice sobre el SER de la antropología, me gustaría decir que el toque enraizador de la disciplina en nuestra realidad de país de tercer mundo, es —por cierto— en una cuestión de estilo (no sentido por Granger) como la “individualidad” de una forma de saber que no podrá ser otra cosa que el resultado de *nuestra* lectura, por cierto diligente, de una matriz discipli-

na viva y tensa. Asimismo, porque muchos de los más célebres antropólogos de ayer y de hoy no se ubican de manera nítida en ninguno de los paradigmas, pues viven ellos mismos la enriquecedora tensión. Malinowski y Evans Pritchard fueron uno de ellos; Leach, Schneider, Godelier y Louis Dumont son otros, que transitan, conciente y críticamente, entre los paradigmas, entre las “escuelas”. Por otro lado, hay otras “escuelas” —mejor diría, aproximaciones, como la que se llama habitualmente “antropología marxista”— que no se enraiza 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 es el producto de la tensión entre la tradición empirista y la intelectualista, particularmente entre una suerte de “materialismo evolutivo” (concerniente al 3er. paradigma) y de un “criticismo dialéctico” (referente al 4to) si tomáramos en cuenta, en lo que hace a este último paradigma, el fenomenologismo hegeliano del joven Marx. Por eso, hay que cuidarse mucho de ciertas alteraciones que se observan en determinadas aproximaciones —como el “economicismo” que algunas veces habita en la antropología de inspiración marxista—, lo que a mi me gustaría llamar “desenvolvimiento distorsionado” de los paradigmas: hablo de los modismos de los cuales nos debemos cuidar. En el pasado no muy distante surgieron el hiper-racionalismo y el estructuralismo que, al lado del funcionalismo exacerbado, eliminaron a la misma historia, el *tempo*, de la historia de la disciplina; y con el culturalismo, igualmente exacerbado, hasta que la disciplina fue llevada a un descrédito tal que se precisó disciplinarla por medio de teorías, luego obsoletas, como el “materialismo cultural” o la “etnociencia”, germinadas en suelo norteamericano; la primera profundamente antidialéctica en nombre de un ecologismo desenfrenado; la segunda, trabada por las redes de un formalismo improductivo. Debemos estar atentos, por lo tanto, para el eventual surgimiento entre nosotros de nuevos *ismos*, como un cierto “interpretativismo”, ya esbozado en nuestro 4to. paradigma. ¡Dichos *ismos* son nuestros mitos! Creo que será solamente por la vía de la reflexión crítica y de la investigación seria que ese desenvolvimiento distorsionado y mitificador podrá —y deberá— ser evitado. La antropología en el Brasil ya está suficientemente madura para dejar sin efecto esa amenaza y asumir ese “asombro” sobre sí misma, sobre su propio SER, una interrogación permanente para alimentar el ejercicio de nuestro oficio; oficio que no sea solo un ritual profesional consagrado a la eternidad de la academia o a la legitimación de la intervención estatal o privada en aquellas parcelas de la humanidad que, por haberse entregado a nuestra curiosidad y a nuestras impertinentes indagaciones, constituyen nuestra disciplina. A ellas rendimos —en este instante— nuestra gratitud y a ellas prestamos el único homenaje que tal vez desearían: el compromiso de nuestra solidaridad y de nuestra

devoción en la defensa de sus derechos. Tal vez esté aquí, en este modo político de conocer al otro y de conocernos a nosotros mismos, el estilo de la antropología que hacemos en el Brasil.

Traducción del portugués a cargo de Margarita Gentile.