

# La antropología y el nihilismo filosófico posmoderno

JOSÉ JORGE DE CARVALHO\*

## La Era del nihilismo

Ya sea en sus versiones más equilibradas y simplificadoras, o en su forma más elaborada y menos destructiva, se puede sustentar que el nihilismo es una actitud que caracteriza, en el presente momento, una buena parte del universo intelectual occidental. Sus raíces pueden ser buscadas de diversos modos dependiendo de los factores que decidamos privilegiar como básicos, de los momentos específicos de la historia europea considerados cruciales para su surgimiento o de los lugares específicos del continente donde se supone que fue generado. Cabe observar que el sólo hecho de teorizar el nihilismo ya es una salida creativa dentro de las pocas que todavía le quedan al pensamiento filosófico occidental en este fin de milenio, conforme procuraremos discutir.

Pretendo, entonces, primeramente, hacer una evaluación crítica de esta postura nihilista y de sus consecuencias para la relación entre filosofía y antropología, centrando la atención en la obra de Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad* que, creo, deberá alcanzar un lugar destacado en el panorama filosófico posmoderno, por su capacidad de expresar con lucidez y elegancia una variedad de temas fundamentales para el pensamiento contemporáneo. En una segunda parte abriré la discusión, también, hacia otros antropólogos y filósofos, buscando evaluar, principalmente, si en la llamada era posmoderna esa relación entre las dos disciplinas puede ser presentada de manera más fructífera y más afirmativa.

Según algunas interpretaciones comunes, el nihilismo podría estar relacionado, simplemente, al surgimiento del capitalismo; según otras, a la aceleración del proceso de industrialización en el siglo diecinueve, que impuso a la naturaleza abusos y desequilibrios de proporciones “planetarias”, como decía Heidegger; al imperio de la actitud científica, que no respetó ni secretos ni conocimientos arcanos, instaurando lo que podríamos llamar insaciabilidad gnoseológica, bien ilustrada en la tragedia de Fausto de Goethe;<sup>1</sup> con el momento de la “gran transformación”, según Polanyi, cuando los mercados pasaron a controlar la sociedad humana; con la intensificación del proceso de urbanización y la moderna división del trabajo que, al deshacer los lazos comunitarios tradicionales, trajeron consigo la anomia social, el aislamiento y la soledad individual; y sobretodo, con la decadencia de la religión (la secularización de la sociedad), que provocó el debilitamiento de los grandes sistemas tradicionales de explicación del universo, de la sociedad y de la naturaleza humana.<sup>2</sup> Añádase a todo esto una crisis interna, específica (aunque ciertamente no aislada) del pensamiento filosófico europeo sistemático, resultado de las críticas surgidas al sistema hegeliano de filosofía.

Para resumir esos varios acercamientos posibles del problema del nihilismo, podríamos utilizar la metáfora tantas veces citada de Max Weber (1979): el desencantamiento del mundo.<sup>3</sup> Como mínimo, todos están de acuerdo en que, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo pasado, se empezó a experimentar una creciente pérdida de significado del mundo, expresada principalmente por una desconfianza en el carácter trascendente de la existencia y la obra humanas. Para ese proceso de “caída” al nivel más terrestre

---

\* Departamento de Antropología, Universidad de Brasilia.

de la vida, la actitud científica jugó un papel decisivo.

Paralelamente a ese desencantamiento del mundo se desmoronó también un ideal clásico de cultura, dando lugar al surgimiento de la cultura de folletín hasta la ascensión de la cultura de masas y del *kitsch* en las primeras décadas del siglo XX. Otra consecuencia de ese complejo movimiento de transformaciones (provocado sobre todo por el capitalismo) fue la disolución de una supuesta conciencia universal del hombre —la cual parecía un legado perenne del iluminismo y de la Revolución Francesa— y que llevó al surgimiento de la alienación, ese concepto tan moderno, acuñado por Schiller en las *Cartas para la Educación Estética del Hombre* y retomado más tarde por Marx en los *Manuscritos filosóficos y económicos* de 1848.

Por más que se quiera calificar de renovador ese pasaje para la modernidad, es innegable que una idea de decadencia circunda esas varias construcciones del moderno nihilismo occidental. Y fue en el núcleo de ese complejo proceso histórico, de esas transformaciones sociales, económicas y de perspectiva filosófica que se desarrolló la antropología. Vale la pena comprender la naturaleza propiamente filosófica de esta disciplina que, a pesar de hacerse notar como una dimensión heterodoxa y renovadora en muchos sentidos, es la disciplina “europea por excelencia, por su contenido”, como bien dice Kolakowski (1980: 3). Y todavía más, resulta significativo que la antropología haya empezado a desarrollarse como una disciplina independiente (con Edward Tylor y James Frazer), simultáneamente a la formación más completa de esa posición filosófica nihilista, que puede encontrarse en los varios escritos de Nietzsche, los cuales volvieron a asumir una importancia y una contemporaneidad todavía mayores a partir de los estudios de Heidegger sobre ellos.

Gianni Vattimo es justamente un exegeta de Nietzsche y de Heidegger, siendo también traductor de las obras de este último (así como de las obras de Gadamer) al italiano. De los filósofos contemporáneos asociados a la hermenéutica y a la ontología existencial, es él quien se dispone a discutir con más detalle las relaciones de la antropología con esas posiciones filosóficas. Como pensador típicamente posmoderno, Vattimo presenta un número de cuestiones en una forma dogmática, sin substantivar ningún principio, sin un asidero definido, no esencialista, con un estilo desprendido de metáforas y de imágenes, y se expresa en general un tanto descreído de las soluciones existentes. Su reflexión se dirige básicamente a preparar el pensamiento filosófico actual para la entrada plena a lo que Nietzsche llamaba *nihilismo consumado* y que Vattimo identifica con el abandono completo del programa de la modernidad. Este proyecto, entendido como una progresiva

“iluminación” de la cultura y del pensamiento, y que a veces se efectúa a través de “retornos” y “renacimientos”, tiene en la categoría de superación su mayor identidad. De ahí que el posmodernismo, al despedirse de la modernidad, no debe tener la intención de superarla críticamente, a partir del desarrollo de un nuevo fundamento, pues eso llevaría a una simple renovación del proyecto modernista. Vattimo explica que la modernidad se intensificó como negación de las estructuras estables del ser, para las cuales el pensamiento debería trabajar en el sentido de procurar basarse en certezas menos precarias. Superar y rehacer fundamentos sería situarse todavía dentro del curso de la historia, aceptar la visión naturalista y de alguna forma evolucionista del curso del mundo. Por lo ya expuesto, no ha de ser una tarea simple encontrar una nueva dimensión para que la discusión filosófica se desvincule de verdad de la sutil red de referencia de la modernidad.<sup>4</sup> Más que ofrecer ya, en potencia, un proyecto de entrada a la existencia posmoderna, Vattimo quiere desglosar, en las varias áreas de producción cultural y reflexión filosófica, las características de la “modernidad tardía, como el lugar en el cual se anuncia para el hombre una posibilidad diferente de existencia” (p.18).

Vivimos en un periodo que él llama posthistórico (expresión de Gehlen, 1959), que indica que no hay, en el presente, una historia unitaria, portadora de la esencia humana, sino que “varias historias, los diversos niveles y modos de reconstrucción del pasado en la conciencia y en la imaginación colectiva” (p. 16) y es en el seno de esa posthistoricidad que nos enfrentamos de lleno con ese legado mayor de la modernidad tardía: el nihilismo. La expresión *nihilismo consumado* fue acuñada por Nietzsche hace exactamente un siglo y fue redefinida en la mitad del siglo veinte por Heidegger. Varias son las maneras por las cuales esos dos filósofos la conceptualizaron. Veamos algunas de ellas, utilizadas por Vattimo como equivalentes.

Para Nietzsche, el nihilismo ocurre en la medida en que el hombre abandona el centro y se coloca en un punto X cualquiera; cuando ocurre la desvalorización de los valores supremos; cuando se proclama la muerte de Dios; cuando el mundo es convertido en fábula y se atribuye a la fábula la antigua dignidad metafísica del mundo verdadero; o cuando la experiencia pierde la autenticidad y se emancipa de cualesquier valores últimos. En el nihilismo consumado (esto es, que no es no pasivo ni reactivo) no se efectúa el pasaje de una experiencia no auténtica para una experiencia “ya auténtica”. Como explica Vattimo, “esta experiencia (de conversión de la verdad en fábula) no es ya auténtica porque la autenticidad —lo propio, la reapropia-

ción— pereció ella misma con la muerte de Dios” (p. 29). Con la eliminación de valores trascendentes, Nietzsche elimina también cualquier sombra de platonismo que siempre resurge en las varias formas de oposición entre mundo verdadero y mundo aparente.

Otra forma nietzscheana de expresión del nihilismo sería la renuncia a un yo estable y a la inmortalidad del alma; en esa negación de cualquier valor trascendente, el yo pasa entonces a ser visto como un mero haz de almas mortales. Con eso entra en crisis también el humanismo que, según Nietzsche y Heidegger, es metafísico, pues postula una autoconciencia para el sujeto que presupone estabilidad, continuidad del ser. De todas esas varias maneras nietzscheanas de colocar la cuestión, la más sintética y fecunda filosóficamente es, a mi modo de ver, la idea de la muerte de Dios. La que más se parece a la actitud antropológica, sin embargo, podría ser, conforme discutiremos más adelante, la de nivelación y equiparación de todos los valores.

Vattimo presenta todavía la fórmula heideggeriana básica de definición de nihilismo: el ser se aniquila en la medida en que se transforma completamente en valor. Más aún, uniendo las visiones de los dos filósofos, se puede decir que el nihilismo sería la transformación del valor de uso en valor de cambio. Resistir al nihilismo sería, para Vattimo, hablando como exegeta de Heidegger, “aislar y defender una zona ideal del valor de uso, esto es, un lugar en el que no se dé la disolución del ser en el valor” (p. 26). La crisis del humanismo coincide con la etapa final de la metafísica occidental y ambos proyectos, según Heidegger, deben ser abandonados en la presente etapa del pensamiento para que él pueda confrontarse ahora con otra cuestión, de consecuencias planetarias para el hombre: el dominio de la técnica en escala mundial.

Vattimo pasa entonces a evaluar el estado actual de otras esferas de expresión cultural (es decir, lo que en ellas restó del proyecto de modernidad), donde él es capaz de identificar ese mismo nihilismo de fondo. Es ese estado presente, concebido como posmoderno, que supuestamente nos liberaría de todos los *ídolos* (parafraseando Bacon) de nuestra percepción pasada. Es así que habla, por ejemplo, de la muerte del arte (idea,

a su vez, ya expresada por Hegel antes de Nietzsche) en la era de la metafísica realizada, cuando el fenómeno de lo estético dejó de existir en el mundo occidental como un fenómeno capaz de apuntar para algún mundo verdadero, opuesto al mundo aparente, y fue dialécticamente superado en una estetización general de la existencia que, para pensadores como Adorno y Horkheimer, no fue más que una banalización de la experiencia estética. Lo que queda de un arte que ciertamente ya no podría ser definido de ninguna forma tradicional, o bien se presenta como *kitsch*, esto es, como copia de un modelo sin la *aura* benjaminiana, o como poco más que silencio (entendido como un rechazo elitista a aceptar el arte como un mero producto agradable, a ser degustado por las masas). Más

aún, ya ni se puede siquiera hablar de experiencia de arte propiamente dicho. En la época de la reproducción de las obras de arte —la célebre intuición de Benjamin— el proceso estético también se desintegra en la estrategia calculadora de la técnica y el arte deja entonces de ser un dominio, un *reino del ser*, como diría Santayana, para tornarse un simple envoltorio de la vida en la era de la cultura masificada.<sup>5</sup>

Idéntico raciocinio presenta Vattimo sobre la palabra poética, que según él se partió, pues si es propio de la poesía fundar mundos, esto es, “presentar posibles mundos históricos alternativos del mundo

existente” (p. 63), ésta se rompe “como se rompe la palabra profética en el momento en que se realiza la profecía” (p. 64). En otras palabras, no hay más utopías a ser formuladas en el presente. Lo que se dice de la poesía puede ser dicho de la arquitectura (que viene a ser mero residuo, algo que dura porque ya nació muerto) y también de la idea más general de la revolución artística. Haciendo una analogía del trabajo de Kuhn sobre la estructura de las revoluciones científicas, Vattimo argumenta que la propia historia de las ciencias y de las artes fue hecha estética, lo que refuerza el nihilismo subyacente a la transformación estética general de la existencia antes mencionada. En suma, ni la poesía, ni la obra de arte, ni la arquitectura, ni la propia dinámica de las transformaciones artísticas son capaces de fundar en el presente. Deshecha la historia, la esencia humana y la utopía

transmitida por el arte, el único valor que restó de la modernidad es el valor de la novedad: “la fe en el proceso histórico, cada vez más despojada de referencias providenciales y meta-históricas, se identifica pura y simplemente con la fe en el valor de lo nuevo” (p. 91). Entrar en la era posmoderna sería entonces deshacerse de la perspectiva moderna de querer siempre ver al ser sobre el signo de lo nuevo (p. 148).

Vattimo desarrolla sus argumentos sobre las relaciones entre antropología y hermenéutica de forma análoga a ese abordaje de la producción artística contemporánea, y son esos argumentos los que me interesa discutir más críticamente. Es necesario resaltar, desde el inicio, que de los varios filósofos contemporáneos que ha buscado dialogar con la antropología (diálogo que significa, en un cierto nivel, tratar de definirla, delimitar su universo y su ángulo de visión específico), Vattimo es el que penetra, en mi opinión, en dilemas y aporías verdaderamente cruciales para su presentación como una disciplina científica en el cuadro del pensamiento occidental contemporáneo. Su texto, aunque breve, es valioso por ser una conceptualización completa y bastante original del asunto y puede inspirar a los historiadores de la disciplina nuevas ideas sobre las relaciones entre antropología y modernidad.

### El nihilismo en la antropología

El punto de partida de Vattimo es claro: si lo finito y la relativización de los valores es lo que caracteriza el presente momento intelectual, no hay más propósito en hacer antropología metafísica, ni hay sentido de una “descripción de estructuras universales del darse del fenómeno hombre” (p. 130), tal como lo hacían los filósofos tradicionales. Así, sólo podríamos desarrollar el discurso sobre el hombre actualmente en términos de la antropología cultural, por él entendida como interesada en la *historia natural*, que supuestamente no toma en cuenta ninguna historicidad metafísica.<sup>6</sup> Vattimo cae en esa consideración de la antropología como consecuencia del estado de contingencia existencial al cual Heidegger reduce al ser humano de hoy en su famoso análisis de Dasein en *Ser y tiempo*. Con su nihilismo implícito, hay por lo menos una consecuencia que se puede considerar positiva en esa filosofía de Heidegger y es que ella retira cualquier estatus especial o privilegiado del hombre occidental: si se está ahora fuera de una perspectiva histórica trascendental, entonces por lo menos no se le puede atribuir ninguna peculiaridad del tipo metafísico. Lo que se consigue, en ese modelo posmoderno, es un nivelamiento rasante de todas las culturas humanas que, a

pesar de no ser exactamente equivalente a la noción de relativismo cultural manejada por los antropólogos, por lo menos ayuda a deshacer cualquier imagen de superioridad o cualquier especie de *destino especial* de la sociedad europea, construido hegelianamente. No obstante, aunque Heidegger acepte la diferencia, se niega a reducirla a cualquier tipo de oposición conocida, tales como sociedades totémicas y sociedades históricas, individualistas y holistas, abiertas y cerradas, frías y calientes, pensamiento mítico y pensamiento científico, etcétera.<sup>7</sup>

Además de esa conexión con la ontología existencial, Vattimo encuentra una afinidad aún mayor entre la hermenéutica (principalmente en las obras de Gadamer y Rorty) y la antropología, y en el esfuerzo interpretativo inherente al discurso sobre otras culturas, el antropólogo es entonces visto por los filósofos como “aquél que va lo más lejos posible”, de acuerdo a la expresión de Guidieri (1980). Dentro de ese panorama, Vattimo ve dos formas principales de presentación del discurso antropológico. La primera de ellas sería entenderlo como un discurso sobre el Otro, sobre lo irreduciblemente diferente. Con rigor y propiedad él hace recordar que “esta alteridad está de alguna manera regulado, o si se prefiere, exorcizado por la apelación —de origen metafísica— a una humanidad común, a una esencia suprahistórica dentro de cuyos límites entran todos los fenómenos humanos, por diferentes que sean sus modos de manifestación” (p. 131). Aquí, la parte de positividad que se había conseguido anteriormente con la horizontalidad de valores de relativización del destino histórico occidental, propiciados por el análisis existencial de Heidegger, es deshecha y la necesidad de postular a una humanidad común hace de la antropología de nuevo una variante del discurso humanista (esencialmente metafísico), que debe ser negado.<sup>8</sup>

En la segunda forma de discurso antropológico (en verdad no más que un corolario de la primera), la cultura foránea podría ser considerada como primitiva o arcaica: “la esencia humana común sólo se vuelve a encontrar si se remonta uno de algún modo más allá de las diferenciaciones históricas que nos han alejado de esa esencia” (p. 131). Aquí pasaríamos del Otro radical al Mismo original, pues lo que él quiere implicar es que “las otras culturas son sencillamente fases más antiguas de la única y verdadera civilización humana, que es la civilización de los pueblos en que la antropología cultural adquiere por primera vez la dignidad de un discurso científico” (p. 131). Vattimo no parece interesado en ver el etnocentrismo profundamente evolucionista (y obviamente obsoleto) de esa segunda posición: de nuevo, la civilización occidental se dis-

tingue de las demás y es al mismo tiempo su versión más actualizada. Nada podría ser más “moderno” que una visión como ésta.

## Antropología y hermenéutica

Vattimo se apoya en la distinción propuesta por Rorty entre el epistemólogo, detentador de la *epistémé* platónica (aquél que pretende ver todo, hasta lo que los otros no ven, porque conoce el contexto primordial que genera las acciones humanas —el lenguaje, la mente, las ideas, etcétera—) y el hermeneuta, “el intermediario socrático entre varios diálogos”, que trata de extraer sentido de discursos aún inconmensurables (Rorty, 1979: 317-320). Concluye de allí que la antropología se identifica plenamente con la postura hermenéutica —un discurso sobre otra cultura—. Y este discurso revela que la descripción neutra de prejuicios es ilusoria, pues aunque repudia el eurocentrismo vulgar, contenida en la segunda posición arriba resumida, la descripción de otra cultura “pone en primer plano, como elementos básicos de la descripción, estructuras y relaciones que son fundamentales en *nuestra* cultura y *nuestra* experiencia” (p. 132). No podría ser mejor expresado, realmente, ese lema hermenéutico básico para la antropología: lo que hacemos todo el tiempo es una operación de traducción cultural, una interpretación de las otras culturas a través de las categorías de nuestra propia cultura (obviamente, tornadas autoconscientes) e ilusorios son las pretensiones de construirse un metalenguaje “científico” para la antropología, esto es, una epistemología en los términos de Rorty, que no esté basada en los padrones y valores propios de nuestra cultura.

Dentro de este contexto, Vattimo sugiere una línea realmente interesante de investigación para los historiadores de la antropología. Primero explica que la teoría hermenéutica pasa a ser una disciplina específica en la cultura europea exactamente cuando, “con la ruptura de la unidad católica de Europa, el problema del *Missverstehen* (mal entendido) asume proporciones decisivas en el plano de la sociedad y de la cultura” (p. 133). En otras palabras, con la Reforma ya no existe una única visión cristiana del mundo válida (la católica romana), y de ahí surge la necesidad de disciplinar el mal entendido entre las varias visiones a través de una actividad científica o sistemática. Luego sugiere que ese mismo mal entendido (que también afectó la relación con la cultura clásica, la cual entró en decadencia a partir de esa época) es propio de la ontología hermenéutica contemporánea. De nuevo, con Heidegger, ese mal entendido es condición propia del ser y uno de los

modos en que se verifica su presencia es precisamente en la situación interpretativa —el dar-se— del texto o del otro en general, como alteridad” (p. 134). En resumen, “no hay otra experiencia, otro modo de darse el ser (el cual por lo demás no es otra cosa que este darse) que no sea el shock del inicial *Missverstehen* que se experimente frente a la alteridad” (p. 134).

De aquí, Vattimo endosa la sugestión de Rorty de que hay en la hermenéutica una vocación para disolverse en la antropología. La existencia es una actividad interpretativa estimulada por el mal entendido frente a la alteridad, y como la antropología no es más que la radicalización de ese proceso existencial (pues el antropólogo está dispuesto a enfrentarse con el Otro, por más distante que esté), la hermenéutica se convertiría en una instancia particular de la actividad antropológica —en fin, una especie de antropología restringida a textos escritos, de una forma o de otra “fijados” por algún autor— mientras que la etnografía —la descripción de la cultura— sería la interpretación de un texto redactado por el propio antropólogo a partir de textos no sólo escritos, sino sobre todo orales, visuales, gestuales, simbólicos, materiales, coreográficos, etcétera, aprehendidos de grupos humanos diferentes, en alguna medida, del suyo propio.

Vattimo da entonces, como ejemplo de esa actividad hermenéutica que no es más que antropología, el famoso diálogo de Heidegger con un japonés, publicado en el libro *De camino al habla* (1971). Al tratar de discutir el término japonés *Iki*, Heidegger (1971) parecía implicar que todo era desviado para una realidad —lingüísticamente producida— puramente europea. La desconfianza entonces —y que, para Vattimo, amenazaría el proyecto de la antropología— sería la de una occidentalización del mundo, proceso que, según Guiddieri, “hoy está consumado”. En vez del rico mal entendido, de la tensión intelectual que dio sus frutos en los estudios clásicos y en la antropología, tendríamos así un poco más que un pobre y desanimado mal entendido de la reducción del mundo entero al universo del pensamiento occidental. La antropología entonces pasaría a ser ciencia, parte del proyecto metafísico occidental —ya desencantado— de reducir el mundo a la objetividad mensurable. Vattimo parece querer decir que cuando la antropología finalmente consigue comprender, sólo comprende un mundo que ya pasó por el empobrecedor proceso de occidentalización —no comprende lo que es maravilloso, sino lo que está descompuesto—. Esta descomposición, para él, ya actúa desde el comienzo de la disciplina antropológica, y con eso “lo que se traduce en una serie de contenidos de conciencia del antropólogo y de la cultura objeto de estudio, es ante todo el contexto de la relación política

(colonial, poscolonial, etc.)” (p. 133). Vattimo cree que ésta fue la condición —de desigualdad y de dominación, de la cual la propia relación de Heidegger con los japoneses que vinieron a estudiar con él, puede ser un equivalente— en la cual verdaderamente la antropología siempre trabajó, y por su causa “la situación de deber encontrar algo ‘totalmente otro’ se revela como una condición ideal o ideológica sin más” (p. 136).

Tanto la hermenéutica como la antropología serían, al final de cuentas, un falso ideal: la condición de encuentro con la alteridad cultural radical “es, en realidad, un ideal cargado de condicionamientos ideológicos” (p. 137). O sea, por el lado de la antropología, primero occidentalizamos las otras culturas y después tratamos de aprehenderlas en un encuentro ideológico de dos desiguales, donde aquél que provoca el encuentro domina el horizonte de significado del propio encuentro.<sup>9</sup> Por el lado de la hermenéutica, si bien es provocada por el sentimiento de alteridad (el mal entendido surgido en la Reforma), amenaza a la dimensión de mismidad, discutida por Heidegger, que estaría en el fondo de todo diálogo, sobre todo porque la hermenéutica “como teoría filosófica, se desarrolla en una época no de alteridad radical, sino que principalmente en la época de la desvelada unificación metafísica, científica y técnica del mundo” (p. 138).

### La occidentalización del mundo

A pesar de que su generalización sobre la occidentalización del mundo está básicamente equivocada —como espero discutir más adelante—, es cierto que Vattimo apunta para un problema que en muchos casos fue dramáticamente real: la metafísica occidental, esto es, el proyecto de construir un cuadro racional de interpretación del hombre y su historicidad, fue declinando y fragmentándose en la misma medida en que muchas de las llamadas “culturas primitivas” fueron perdiendo su vitalidad simbólica autóctona, como consecuencia de la expansión destructiva de la civilización occidental. Estoy tentado a sugerir que, en algunos casos, el movimiento de la antropología parece haber sido exactamente lo contrario de lo esperado: en la época en que “otras culturas” eran realmente plenas (en el sentido de diferentes, independientes de la presencia occidental) no había mayor interés en conocerlas —el pensamiento occidental simplemente se satisfacía con su cuadro interno de referencia y destruía brutalmente cualquier fascinación en relación a lo “primitivo”, con el tipo de prejuicio y hasta racismo, de los cuales Hegel sería el ejemplo máximo—. <sup>10</sup> Cuando el interés más específicamente antropológico surge —a partir

del iluminismo y sobre todo con el romanticismo— se impregna de una sensación apocalíptica, de descomposición o pérdida de autenticidad de las culturas. Es la idea de Herder de rescatar las voces de los pueblos antes de que desaparezcan por completo o el discurso nostálgico, “pastoral” del siglo XIX discutido por Raymond Williams (1973) que se contraponen afirmativamente (a pesar de su gran dosis de negatividad implícita) al desprecio hegeliano por culturas no-occidentales. Nos quedamos, así, filosóficamente, entre dos negaciones: o lo primitivo y no-occidental nada vale (Hegel y los filósofos que lo siguen), o ya se encuentra en proceso de extinción (pastoralismo, evolucionismo del fin del siglo XIX y hasta Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos*). Tal cuadro sólo vendría a traer soporte al argumento presente de la occidentalización irrecuperable.

De cualquier forma, identificar los orígenes de la antropología dentro de la complejidad de ideas del pensamiento occidental moderno es asunto todavía sujeto a investigaciones más detalladas. Deseo resaltar solamente que se desarrolló a principios del siglo XIX, momento bastante ajeno a las discusiones filosóficas que se siguieron a la disolución del sistema filosófico hegeliano y mostró más afinidad con los estudios clásicos sobre las instituciones de los mundos antiguo y primitivo (con Bachofen, Maine, Bastian, Robertson Smith, Morgan, etcétera). Esta poca afinidad del origen de la antropología con los temas debatidos por los grandes filósofos del siglo pasado podría explicar, por lo menos parcialmente, el hecho de que un filósofo, en general tan sutil y sofisticado como Vattimo, al disponerse a establecer un diálogo con la antropología, no se detenga en la producción de ningún gran antropólogo y se apoye básicamente en un único trabajo de Guidieri (1980) que, por más interesante que sea, no representa la complejidad del pensamiento antropológico contemporáneo. Tal vez sea ese aislamiento que todavía existe entre las dos disciplinas lo que lleva a Vattimo a presentar un cuadro tan desesperador de la antropología: argumenta, por un lado, que se trata de un proyecto impregnado de una idea metafísica de ciencia ya que, si bien de manera encubierta, pretende hacer una “descripción científica de las constantes de la cultura humana” y por lo tanto descartable en el momento presente, caracterizado por el abandono de esos subproductos del proyecto de la modernidad; por otro lado es una expresión visible, a nivel de disciplina, del proyecto de dominación occidental del planeta. Todavía más remota sería su pretensión de ser un lugar privilegiado para el encuentro auténtico con el otro, puesto que la alteridad radical deja de existir para quien cree, como Guidieri, que la occidentalización del mundo ya se consumó.

Pero consultemos todo el texto de Guidieri citado por Vattimo: lo que la ontología “tiene ante sus ojos es sobre todo un conjunto de derivados contemporáneos de la primitividad, formas híbridas, supervivencias contaminadas por la modernidad, márgenes del presente que abarcan las sociedades del Tercer Mundo y los guetos de las sociedades industriales” (p. 141). Además, supuestamente continúa “idealizando el fantasma de lo primitivo puro que la etnología se forjó e imaginó como portador de los valores que ella misma nutre y define (y que, de hecho, le faltan al Occidente): medida, orden, seguridad, parcimonia, bienestar, etcétera.” (p. 141). Vattimo sintetiza entonces su propia posición, con elementos de Nietzsche, Heidegger y Guidieri, mencionando las varias dificultades y limitaciones del encuentro antropológico y hermenéutico del hombre occidental consigo mismo y con el resto de la humanidad: “Lo que encontramos frente a nosotros no es la organización total del mundo según rígidos esquemas tecnológicos, sino que un enorme depósito de supervivencias que, en interacción con la desigual distribución del poder y de los recursos del mundo, da lugar al acrecentamiento de situaciones marginales que son la verdad de lo primitivo en nuestro mundo. La ilusión hermenéutica —pero también antropológica— de encontrar lo otro, con todas sus enfatizaciones (sic) teóricas, tiene que vérselas con una realidad mixta en la que la alteridad se ha consumado, pero no a favor de la soñada organización total, sino de una condición de difundida contaminación (p. 141).

Si contaminación y homogeneidad son los horizontes de esa pretendida occidentalización del mundo, desaparecen tanto la alteridad radical como la miseria auténtica y, como en el diálogo de Heidegger con el japonés, hay que buscar un camino lateral, donde se coloquen señales débiles e imprecisas, lo que se presenta como inevitable frente a ese pensamiento con tan pocas alternativas y que sea contraponerse “al polo no auténtico de la ‘desertificación’ del mundo llevada a cabo por el Occidente” (p. 142). Esa *desertificación* es vista por Vattimo, por el lado de la hermenéutica etnográfica (el abordaje antropológico), como lo primitivo pobre. Y del lado de la hermenéutica clásica, se constata que los grandes textos de la tradición (los famosos “clásicos” occidentales) “pierden progresivamente su vigencia de modelos y entran también en el gran depósito de las supervivencias” (p. 143). En otros términos, la contrapartida nihilista para lo primitivo pobre, en la época de la perfeccionada occidentalización del mundo, es lo arcaico pobre en la época de la cultura masificada, el imperio del *kitsch*.

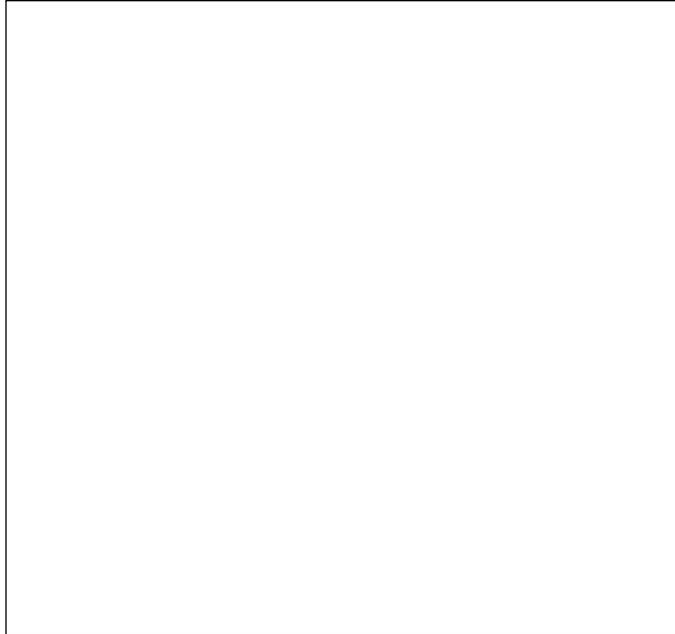
Ese es, pues, el cuadro final del mundo nietzscheano y heideggeriano presentado por Vattimo: “el nihilismo

realizado, donde el ser tiene una oportunidad de volver a dar-se como auténtico, sólo con el empobrecimiento” (p. 143). Y la antropología, entonces, “se recoge en su forma de diálogo con lo arcaico, pero en el único modo que lo *arché* puede dar-se en la época de la metafísica cumplida: la forma de supervivencia, de la condición marginal y de la contaminación” (p. 144).<sup>11</sup>

### Imperfecciones del argumento nihilista

¿Cómo dialogar con un cuadro de ideas que ya alcanzó un tal grado de descreimiento en las posibilidades de la afirmación? Una primera dificultad, propia de ese tipo de pensamiento, es que es omniexclusivo por definición: quien no es nihilista es “aún metafísico y esa posición que debería justamente suscitar la confrontación, terminar por hacerla innecesaria o irrelevante, en la medida en que ya se definió la metafísica como una posición superada. Si vencemos esta dificultad inicial, no obstante, podemos preguntarnos: para un pensamiento que prescinde de áncora, de puntos firmes de sustentación, ¿no parece por demás etnocéntrica esa noción de empobrecimiento general del mundo? Al fin, ¿porqué la era de la metafísica terminada, de la pérdida de autenticidad y de sentido histórico del ser, que son procesos propios e internos del Occidente, tiene que coincidir (o hasta causar) necesariamente con la desintegración de otras culturas? ¿Dónde está la garantía de que la mera lectura del reloj de la Historia del Occidente ya es suficiente para comprender la situación interna de todas las demás sociedades del mundo? Igualmente paradójico es sustentar, por un lado, la idea de posthistoria de Gehlen y defender ahora —de nuevo— una visión isócrona de la sociedad humana, más eurocéntrica y achatada que el propio evolucionismo hegeliano.

Este problema está directamente relacionado con la pretendida *occidentalización del mundo*. Un examen mínimo ejercitado en la discusión etnográfica sería suficiente para poner en duda la profundidad de esa occidentalización, en aquellos lugares en que de hecho ocurrió. Inclusive aquellas tradiciones que estuvieron por siglos en contacto con el mundo occidental todavía mantienen su personalidad bastante diferenciada. La India, por ejemplo, doscientos años después del imperio británico, continúa siendo India, en sus lenguajes, religiones, organización social, culinaria, etcétera. Lo mismo se puede decir de todas las demás tradiciones —chinas, japonesas, africanas, indonesias, etcétera—. La única parte del globo donde efectivamente hubo un proceso sistemático de occidentalización si bien que conflictivo, fue en el continente americano.



Sin embargo, lo que Vattimo y Guidieri no están distinguiendo son las dimensiones o niveles en los cuales se dieron esos procesos de transformación. Es incluso una característica del momento presente el surgimiento de movimientos restauradores en diversas partes del globo, a través de los cuales muchas sociedades, expuestas por largo tiempo a la influencia dominadora del Occidente, vuelven de nuevo, en un movimiento consciente, a enfatizar sus elementos propios y revitalizar los componentes no-occidentales de sus identidades. Y sería engañoso considerar estos componentes como en el nivel de mera supervivencia, de hecho, se trata de verdaderos reacomodos frente a las primeras señales de debilitamiento de la fe occidental en los propios principios que le dieron hegemonía mundial (ciencia, imperialismo, cristianismo, etcétera). Para comprender este proceso, tal vez sea necesario distinguir dos aspectos diferentes de lo que normalmente llamamos occidentalización. Aunque haya habido ciertamente un proyecto para englobar las otras sociedades en un sistema mundial de intercambios y forzarlas, por lo tanto, a occidentalizar su fachada externa al homogeneizar los términos en que estos intercambios se efectúan (y pocas son las sociedades, como algunas de Nueva Guinea, que todavía no pasaron por esa experiencia), suena extremadamente simplista afirmar la ocurrencia, en todos los casos, de una absorción profunda de la cultura occidental. Por lo contrario. Frecuentemente los etnógrafos comprueban que las sociedades que estudian continúan tan enigmáticas como antes y los obstáculos para su comprensión no han disminuido con el tiempo. Considerando algunos casos clásicos de la antropología, su-

puestamente conseguimos entender algunos elementos esenciales de la cultura de los trobriandeses y de los nuer. Estas dos sociedades están ciertamente en contacto con el Occidente, pero no pasaron a la condición de mera supervivencia, a pesar de que las trajimos al *diálogo de la humanidad*. O sea, la percepción antropológica intensa bien situada, nos conduce mucho más allá del cuadro anterior de las dos negatividades (el etnocentrismo ofensivo, hegeliano, y el pastoralismo ingenuo).

A mi modo de ver, otro análisis simplificador de Vattimo es el de la exposición de las otras culturas a los medios de comunicación electrónicos occidentales. Ni siquiera la presencia de los medios de comunicación de masas significa una homogeneización y una deshistorización de las experiencias culturales particulares, como cree Vattimo... Como máximo, la disponibilidad cada vez mayor de los medios de comunicación permitirá la edificación de un lenguaje común (de cuño occidental, al menos en principio) a partir del cual las varias tradiciones culturales puedan expresar sus profundas diferencias. Occidentalizarse entonces puede llegar a ser, para una buena parte de las culturas no-occidentales, no mucho más que aceptar un diálogo (desigual, deshonesto, pero no fulminador) impuesto por el Occidente.<sup>12</sup>

Sobre la alteridad, que es la otra duda lanzada por Vattimo, la hipótesis de una sociedad totalmente otra en relación al Occidente es, de acuerdo con él, descartada teórica y prácticamente por la antropología, por el propio hecho de que es una disciplina hermenéutica. La interpretación de otra cultura, como ya he dicho, pasa siempre por la etapa del mal entendido (la *Missverstehen*). Nótese que, el propio mal entendido implica que hay algún grado de mismidad entre la cultura del antropólogo (casi siempre la occidental) y la cultura estudiada. En el encuentro, solamente esa mismidad sustentaría la *fusión de horizontes* (expresión de Gadamer) que permite la comprensión. Ernst Gellner discute ese pretendido alteridad radical de una forma contundente, al argumentar que ningún antropólogo conocido jamás regresó del campo afirmando, sobre los nativos estudiados, que "sus conceptos son tan ajenos que es imposible describir su sistema de propiedad de la tierra, su sistema de parentesco, sus rituales..." (Gellner, 1982: 185). Lo que se constata, en la práctica antropológica, son gradaciones o intensidades de alteridad, pero nunca la alteridad absoluta que, si existiese, vendría a romper cualquier proyecto de construcción de una humanidad común, que, por más frágil o elaborado que sea, siempre está presente, como meta, en la antropología y en la hermenéutica.<sup>13</sup>



Es el desencantamiento del mundo —proceso interno de la cultura occidental— que aquí viene a ser el lente a través del cual Vattimo y Guidieri ven la situación de las otras culturas. Por ejemplo: como el Occidente parece no poseer más utopía, se concluye que ninguna otra cultura la posee; porque los europeos y americanos aguardan la hecatombe nuclear, asumen que todos los pueblos del mundo también la aguardan con desespero.<sup>14</sup> Los efectos de ese desencantamiento, sin embargo, alcanzan tal grado de nihilismo que asistimos a un verdadero secuestro de los términos de afirmación, como si atrás de cada visión integradora, afirmativa, estuviese disfrazado un discurso de dominación, de imperialismo, de universalismo exterminador. O entonces, en la mejor de las hipótesis, una visión afirmativa sería nostálgica, regresiva, conservadora, obsoleta, imprudente. En el cuadro del pensamiento nihilista, todo el lenguaje está preparado para un discurso de negación, de desesperanza, de dilaceración, de desconfianza, de desenraizamiento, del nomadismo, de la ruptura, de la des-substanciación. Si la novedad es un valor fortísimo en el presente, como vimos anteriormente, ella se presenta casi siempre bajo formas de negación o de deconstrucción: la búsqueda de nuevas áreas donde la descomposición aún no haya llegado.<sup>15</sup>

Se puede afirmar, realmente, que con ese mundo occidental desencantado sobreviene la pérdida de la capacidad de asombro, y el descreimiento en un posible encuentro con lo extraordinario, con lo maravilloso, o igual con lo monstruoso, con lo espantoso, principalmente dentro de la tradición filosófica. Y esta pérdida dificulta el diálogo de los pensadores nihilistas con los antropólogos, siempre preparados para fascinarse por las creaciones humanas con las cuales se ponen en contacto.

Tal vez el asombro y la fascinación que la antropología promueve corresponden justamente a la expresión de que se toca algún núcleo donde la alteridad existe, si no de forma completamente radical, por lo menos provocadora del mal entendido interpretativo. Y, vale la pena recordar, la alteridad no como propiedad esencial de cualquier cultura no-europea vista desde Europa, sino como una relación que es constantemente recolocada, incluso entre representantes de subculturas dentro de una misma tradición, occidental o no. Aún más, el crecimiento de la antropología ha traído consigo un desarrollo de nuestra capacidad de identificar diferencias anteriormente no notadas, perfeccionando una sensibilidad casi inagotable para la alteridad. Cabe resaltar que ni todas las diferencias son vistas necesariamente como positivas y ni todo asombro conduce al elogio de la cultura que lo suscita. Keesing,

por ejemplo, en una introducción a una recopilación sobre rituales de masculinidad en Nueva Guinea, afirma que tales sistemas rituales “son expresiones de crueldad, deshumanidad, opresión y error, además de expresiones de creatividad cultural” (Keesing, 1982: 37).

## Relativismo y nihilismo

El ejemplo de Keesing sugiere una reformulación de las cuestiones de alteridad radical y de la occidentalización del mundo y se desdobra en una alternativa para las posiciones de Guidieri y Vattimo. Este último, por ejemplo, pregunta si el propio discurso antropológico no termina por hacer pequeñas las diferencias, las exorciza con leyes generales de explicación y con el método comparativo para, finalmente, en nombre del relativismo cultural, afirmar el Mismo triunfante conforme indica también Rabinow (1983). Está implícita en los argumentos de Vattimo y Rabinow la crítica de que la afirmación de la alteridad es apenas un momento de un movimiento disciplinario que termina por reforzar una mismidad que es inevitablemente vestida con las ropas simbólicas del Occidente. Si bien que, se puede mostrar que ese nihilismo es mucho más aparente de lo que afirma Rabinow y esa tendencia a desarrollar patrones simbólicos del relativismo cultural, una gran ilusión. Alcida Ramos, por ejemplo, en un artículo reciente (1987), discute las varias imágenes de exotismo y animalidad primitiva inherentes a los escritos de algunos antropólogos norteamericanos y franceses sobre los yanomami, a las cuales ella agrega también las diferentes imágenes, relacionadas a una “vida prístina puesta en peligro por el expansionismo capitalista” (1987: 301), señaladas por antropólogos brasileños. A pesar de esa variedad de percepciones de la alteridad yanomami, algo que se mantiene es la noción de que no son, de ninguna manera, una supervivencia, sino una cultura nítidamente no-occidental. Análogamente, Stuchlik (1974) muestra las variaciones de los estereotipos que la sociedad blanca chilena construyó sobre los indios mapuches, a lo largo de cuatro siglos de contacto. Igualmente en versiones más negativas y prejuiciosas, se mantiene la diferencia radical de la sociedad mapuche con la sociedad chilena de origen europeo. Los ejemplos podrían multiplicarse. A pesar del fantasma del relativismo cultural que parece marcar tan externamente la antropología, la energía continúa siendo colocada en la dirección de la diferencia, que constantemente desafía la transitoria mismidad conquistada.

De hecho, y a pesar de la importancia que la cuestión de la alteridad tiene para la antropología, fue sólo

recientemente, a partir de una preocupación mayor por la epistemología de la disciplina, que ganó un espacio privilegiado en textos de teoría. Sería interesante investigar, incluso, a partir de cuando la noción del *otro* genérico comienza a tener esa relevancia, que ciertamente no poseía entre los autores clásicos. Creo que esa conversión de las innumerables sociedades humanas a la categoría única de *otro* ya indica, por sí misma, un grado de influencia del nihilismo filosófico sobre la disciplina. El concepto del *otro* genérico introduce una abstracción que deshace la singularidad de la relación que cada antropólogo mantiene con la sociedad por él estudiada. Si llamo a los miembros del culto xangô, a los ingleses y a los kayapó indistintamente como *el otro*, falsifico mi experiencia como antropólogo, pues dejo de enfatizar que la relación que mantengo con los ingleses es diferente de la que mantengo con los miembros del xangô y con los kayapó.

Si regresamos ahora al trabajo antes citado de Rabinow (1983) vemos que él niega una buena parte de la antropología cultural de Boas y Herskovits y de la antropología interpretativa de Geertz, por entender que todas ellas reducen toda y cualquier diferencia a la mismidad. Su evaluación, me parece, es simplista justamente porque toma una definición puramente epistemológica, descarnada, de las posturas teóricas de los autores (que, digase de paso, él llama nihilistas) y no se detiene en el contenido de sus trabajos más etnográficos. Rabinow está mucho más interesado en la *construcción del otro* que en las interpretaciones específicas que Boas, Herskovits o Geertz hicieron de las varias sociedades por ellos estudiadas. En caso contrario, vería que ni todas las diferencias fueron eliminadas ni todos los valores colocados en el mismo plano.<sup>16</sup>

La cuestión del relativismo cultural es extremadamente compleja y es común observar en la literatura antropológica una aparente inconsistencia de puntos de vista respecto a su utilización. Por ejemplo, la antropología reacciona, por un lado, a toda y cualquier versión del buen salvaje rousseauiano. La imagen romántica del nativo donde lo social es sólo una extensión de una armonía supuestamente natural e inocente, produce en el antropólogo una reacción que ya se tornó típica: este argumento de que la imagen decantada del equilibrio es falsa o ingenua, fruto de la mala observación y, principalmente una mera proyección de fantasías etnocéntricas, pues, si quien la enunció hubiera observado mejor, ciertamente depararía en las dificultades y tensiones propias de la estructura social, con sus conflictivas dimensiones de política, parentesco, reglas de matrimonio, relaciones económicas, etcétera. El antropólogo habrá apelado al relativismo

cultural para corregir los excesos de etnocentrismo *pastoralista* del autor.<sup>17</sup>

Por otro lado, el antropólogo acostumbra a reaccionar con idéntica vehemencia contra la visión, hoy en día menos frecuente, que quiere convertir a las sociedades “primitivas” en bárbaras, donde las relaciones sociales, políticas, económicas, etcétera, serían peores en todo, cuando no inferiores, a las de nuestra propia sociedad. En tales casos puede muy bien invocar de nuevo el relativismo cultural, defender la integración de la sociedad comentada y atacar el nuevo tipo de etnocentrismo perjudicial del intérprete. Como bien lo aclara Bernstein (1985: 72), una cosa es el relativismo (la admisión de que no hay parámetros seguros ni constantes para juzgar, ya sea sobre moral o sobre el conocimiento) y otra es el nihilismo (el achatamiento o nivelación de todos los valores y fuentes de verdad). Lo que resalta de la aparente inconsistencia descrita anteriormente es que la antropología es fundamentalmente relativista, pero casi nunca nihilista. Me parece que Rabinow fue incapaz de distinguir estas dos posiciones al criticar a Herskovits y Geertz. En fin, el relativismo cultural es ese maleable instrumento de argumento, usado con gran eficacia como corrector de las deformaciones de la visión de la cultura del intérprete sobre la cultura interpretada. Asume el aspecto de un discurso aparentemente reactivo cuando detecta una falta de autoestimación del tipo *pastoral* (“ellos viven bien y nuestra sociedad anda mal”); o se presenta como un discurso compensador cuando constata una exagerada manifestación de superioridad del tipo *despreciativo* (“nosotros vivimos bien y la sociedad de ellos es mala”). Este recurso relativista es el que caracteriza a la antropología como una “ciencia reformadora”, para usar la apta expresión formulada por Tylor hace tanto tiempo atrás (Tylor, 1871, II:410). Guardemos, claro, las debidas diferencias entre el cuadro evolucionista victoriano y el nuestro: mientras la reforma para Tylor pasaría por detectar las *supervivencias* (prejuicios, supersticiones) que impedían el libre desarrollo científico de la humanidad, la reforma para el relativista consistiría en una revisión de la manera como se sitúa una cultura en relación a la otra, rechazando *a priori* tanto la igualdad como la desigualdad radicales entre las sociedades humanas y tratando de generar un clima de equilibrio en el discurso de unas sobre las otras, meta que también es, como la de Tylor, simultáneamente moral e intelectual.

Todavía hay otra cuestión. Si bien es cierto, como dijo Gellner (1982), que ningún antropólogo jamás admitió el fracaso completo en su encuentro con otras culturas, o de puntos de extrema dificultad, o inclusive irreductibilidad de la diferencia ajena a lo occi-

dental, éstas son cuestiones que se encuentran con frecuencia en muchas etnografías modernas.<sup>18</sup> Además, hay que mencionar también el caso de antropólogos que simplemente renunciaron a colocar en lenguaje disciplinado prácticas que observaban en otras sociedades, optando por presentarlas a través de un lenguaje indirecto de señas o marcas (en fin, *modos de significación no metafísicos*, tan preferidos de Heidegger), dejándolas en su diferencia radical, más allá de la tensión racional del juego hermenéutico del mal entendido. Tal es el caso del trabajo de Stoller (1984) sobre la brujería songhay, que preserva el asombro y afirma un mundo encantado donde la retórica del nihilismo posmoderno consumado pierde totalmente su fuerza.<sup>19</sup>

### Antropología y filosofía

Conforme a lo discutido antes, algunas de las dificultades del diálogo entre antropología y filosofía pueden ser consecuencia del distanciamiento que se observa entre las dos disciplinas desde el siglo pasado. Periodos o movimientos específicos de la una no coincidieron con los de la otra y eso generó una incomunicación entre ellas, visible hasta hoy, y a veces bastante curiosa. Vimos, por ejemplo, como discutió Heidegger, por su lado, el problema de la traducción de conceptos de una cultura distante de la suya, sin referirse a ninguno de los varios antropólogos que han colocado esta misma cuestión a partir de sus investigaciones. Además de esta dificultad específica frente a la filosofía, no obstante, hay también una cuestión más general de la posición de la antropología dentro de las ciencias humanas: la cuestión del tránsito constante del antropólogo entre dos mundos. Crapanzano ya llamó la atención para el hecho de que el antropólogo escribe para una audiencia dividida: parcialmente para los miembros de la sociedad que estudió, y parcialmente para sus colegas. Además de esa dualidad de audiencia, quiero hacer notar que el antropólogo experimenta también una dualidad de perspectiva, de fuente de discurso. Si, por un lado, participa de los debates iniciados en el seno de la tradición intelectual occidental (dialogando con corrientes sociológicas, filosóficas, psicológicas, de crítica literaria, de historia, etcétera), por otro lado, también habla, irrevocablemente, a partir de la perspectiva específica y singular de la sociedad estudiada tal como él la aprehende en un momento particular de su historia, con sus debates internos propios. Y esa dualidad de perspectivas es complicada, pues se relacionan de un modo totalmente fortuito. Una primera alternativa

sería considerar a sus propios colegas del mundo intelectual como un grupo de “semi-nativos”, próximos y bastante familiares, y situarse en un espacio propio, intermedio entre las teorías occidentales y las teorías de las sociedades que conoce. Sin ese punto de vista intermedio, ¿como podría equilibrar, por un lado, el escepticismo que anuló los valores transcendentales, que anuló a Dios, y desencantó el mundo en su sociedad de origen y, por otro lado, la vitalidad de la creencia y el apego a valores no discutidos en la comunidad que estudia?

Es ese complejo tránsito entre el horizonte de las ciencias humanas, que funciona como un cronómetro del presente histórico del Occidente, y el horizonte de la sociedad estudiada, que muchas veces vive un *referencial histórico* absolutamente particular y diferente, que cada antropólogo debe buscar resolver a su manera. Ya en franca oposición a esa perspectiva tan restringida, los filósofos Vattimo y Guidieri, por ejemplo, hablando siempre exclusivamente de la perspectiva de su sociedad, pueden colocar con extrema simplicidad la situación en la cual deben moverse las dos disciplinas: vivimos todos en la era posthistórica, de la metafísica cumplida, desprovistos (o exentos) de utopía y de valores transcendentales y el propio proyecto filosófico del humanismo fue abandonado. En lo que se refiere a las culturas no-occidentales, objeto de interés de la antropología, son ahora meros productos marginales, supervivencias fragmentadas de una etapa anterior a la occidentalización del mundo, ya consumada hoy. Un rancio evolucionismo impregna tal postura y su única diferencia en relación a los autores evolucionistas de la fase clásica reside en la ausencia del tono triunfalista que los caracterizaba. Contraria es la visión del antropólogo descreído del descreimiento, pues detecta mundos simbólicos vivos y autónomos en lugares donde una visión generalizadora del empobrecimiento cultural los negaría. Y estos mundos que el antropólogo revela nada tienen de *arché* o de supervivencia, como creen nuestros filósofos nihilistas, pero indican que la misma vitalidad y fuerza simbólica que los pensadores occidentales acostumbran a proyectar en los griegos antiguos pueden aún ser proyectadas en muchas comunidades que conviven con la “occidentalización” del mundo.<sup>20</sup>

Todo pasa como si el mismo desencantamiento del mundo que generó el nihilismo filosófico occidental a partir de Nietzsche hubiera generado también la curiosidad antropológica por las culturas del mundo, manteniendo viva una capacidad de asombro que es en sí misma una respuesta a ese nihilismo sin esperanza. En este sentido, podemos abrir un diálogo más fácil con Guidieri, que sugiere que “todo el Occidente

piensa el pasado bajo la forma de pesar y el presente bajo la forma de decadencia” (1980: 52).

Según esta línea de argumentación, vivimos bajo un terror muy particular en la era moderna de la sociedad de consumo y lo que nos fascina de las otras culturas (todas entendidas, según él, de una forma o de otra, bajo la égida de lo “arcaico”, de lo “distante”, de lo “primitivo”) es aquello que en ellas, “preserva, en límites cada vez más estrechos, una existencia condenada, como si sus testigos pudiesen confortar nuestro rechazo a la uniformidad” (p. 61). Guidieri apuesta en ese argumento el origen romántico de la antropología, el cual debería ser mejor investigado en la historia de nuestra disciplina, en lugar de enfatizarse sobre todo —y hasta ahora— su herencia del pensamiento iluminista.<sup>21</sup>

Si aún no perdimos la capacidad de asombro es porque todavía insistimos en la “búsqueda de una correspondencia histórica de nuestra condición intolerable, es decir, una búsqueda por lo primitivo”, como dice Diamond (1981: 120). Esta *condición intolerable*, llena de connotación política de la alienación y de la artificialidad de la vida en la sociedad industrial, no es más que la pérdida de la condición natural, la molestia causada por la “anti-naturalidad de nuestras relaciones, situaciones y costumbres” como decía Schiller (1985: 84), en el auge de aquel movimiento romántico, de recobrar, en el plano moral, una libertad y simplicidad que la sociedad había hecho que el hombre perdiera en el plano natural. Así, la antropología sería perfectamente asimilable al concepto schilleriano de lo “sentimental”, como opuesto al de “ingenuo”: “El poeta, como dice, o es naturaleza o la buscará” (p. 91). Vista de esta manera, la antropología sólo tendría sentido en un contexto en que se dejó de ser naturaleza y se instauró un movimiento de orden moral con la intención de recuperarla.

Insisto en que ese movimiento de expansión de la antropología, a partir del siglo pasado —al punto de que su interés abarca hoy el encuentro con lo primitivo o lo natural perdido, tanto dentro como fuera del Occidente, en el presente o en el pasado— la torna una disciplina, no sólo típica del mundo occidental moderno, como dice Lolakowski, sino que crucial para el momento presente de esa civilización, pues es justamente lo que la abre para más allá de las fronteras de su propia cultura, ofreciéndole la posibilidad de una renovación constante en sus propuestas intelectuales y políticas. Y es lo que la hace ser diferente de la filosofía que, limitada a cuestiones internas de la cultura occidental, agotó casi por completo su capacidad de entusiasmar y de genera perspectivas positivas para el hombre occidental contemporáneo.

## El diálogo intercultural y el humanismo antropológico

Es posible que la flexibilidad propia de la actividad interpretativa de la antropología pueda insuflar una nueva dosis de entusiasmo a ese descreimiento y casi apatía del filosofar de hoy. Aún, habría que separar en las posiciones de los filósofos que discutimos, un tipo de nihilismo negativo, o deconstructivo, de un nihilismo afirmativo, o constructivo.<sup>22</sup> Del nihilismo negativo se podría mostrar su limitación, pues él milita contra el asombro, contra la curiosidad humana y su poder renovador o restaurador. Un ejemplo de ese nihilismo sería el de Vattimo, que de entrada niega la posibilidad de una alteridad auténtica, o íntegra del Otro, lo que conduciría, en otro plano más modesto, a aquello que se podría llamar un desánimo gnoseológico: ¿para qué buscar conocer lo que ya se sabe de antemano y que no vale la pena?

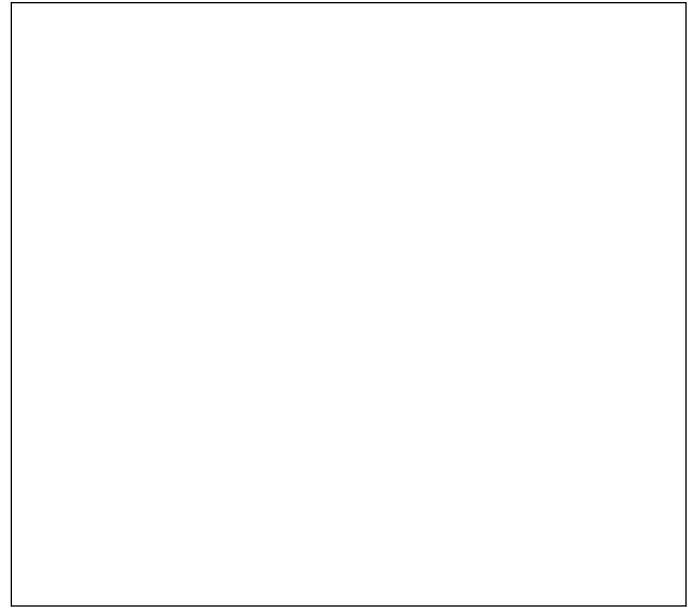
Hay, sin embargo, un nihilismo afirmativo, característico de los filósofos que Rorty llama *edificantes* (tales como Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger), los cuales, “sin formar una tradición”, se parecen unos a los otros en su desconfianza de la noción de que la esencia del hombre es ser un *conocedor de esencias* (Rorty, 1979: 367). En esa actitud antimetafísica (en la cual podríamos incluir la ontología existencial de Heidegger y Sartre y la ontología hermenéutica de Gadamer, además del propio interés de Rorty en el diálogo horizontal sin esencias o absolutos) está la motivación para volverse otra vez a la comprensión del mundo histórico, humano, finito. “Mundo es el lugar de nacimiento y muerte, crecimiento y descenso, alegría y dolor, el movimiento de las estaciones, el ritmo misterioso del tiempo humano”, dice John Caputo al colocar las posiciones de Heidegger (Caputo, 1985: 266). Hay, en ese regreso a la dimensión de finitud y de lo cotidiano, una correlación filosófica del interés antropológico por los modos de vivir de todos los pueblos. Y esa filosofía, a pesar de parecer minimalista cuando es contrastada con la pretensión de la filosofía clásica o tradicional, no elimina la cuestión que para mí es crucial: la posibilidad de reencantarse con el mundo. Como dice Rorty, “los filósofos edificantes desean abrir un espacio para la sensación de asombro que los poetas a veces causan —asombro de que hay algo nuevo bajo el sol, algo que *no* es una representación precisa de lo que ya estaba allá, algo que (por lo menos por ahora) no puede ser explicado y sólo puede ser descrito” (1979: 370).

Recordamos antes el carácter minimalista del proyecto filosófico nihilista afirmativo. En contraste, la antropología todavía se siente cómoda para colocar

las grandes preguntas sobre la naturaleza humana (a pesar de reconocerse, desde ya, incapaz de producir cualquier respuesta definitiva). En este sentido, genera constantemente un campo abierto para recolocarse siempre con el interés renovado, discusiones sobre ética, racionalidad, ideología, conciencia, creencia, autenticidad, etcétera. Puede incluso pretender instaurar todavía un nuevo humanismo, en la medida en que no renunció a la pregunta por los universales de la especie humana; por lo menos, no se cansa de “delinear un inmenso cuadro de las posibilidades humanas”, como dice Dubvignaud (1980:401). Claro que no se puede esperar mucho más que un resultado meramente provisional de esta búsqueda de universales, por el hecho de que, aunque fuese posible describir exhaustivamente todas las sociedades humanas y formar entonces una especie de asamblea general de los principios fundamentales de la diversidad cultural, esas mismas sociedades podrían inmediatamente transformarse, o los propios etnógrafos podrían encontrar aún ángulos de alteridad hasta entonces explorados. Ambos movimientos demandarían una revisión continua de los resultados de tal asamblea de la cultura humana. De cualquier forma, la antropología refuerza la propuesta de Rorty de mantener abierta una línea de conversación entre los saberes humanos, en la cual ninguna de las partes pretenda una posición de primordialidad, sino donde todos justamente se equiparen en una pluralidad de discursos regidos por la hermenéutica. En otras palabras, es posible visualizar la antropología trayendo la dimensión intercultural de la famosa *conversación de la humanidad*.<sup>23</sup>

Todorov también coloca la importancia del *diálogo de las culturas de nuestro tiempo* que sería “encarnado por la etnología, al mismo tiempo hija del colonialismo y prueba de su agonía: un diálogo donde nadie tiene la última palabra, donde ninguna de las voces reduce a la otra al status de un mero objeto, y donde se saca ventaja de su exterioridad al otro” (1983: 246). Confiado en que “la posición del etnólogo es fecunda”, pues se distingue del “eclecticismo y del comparativismo” desprovisto de sentido, propios de la cultura occidental contemporánea, Todorov afirma que “la heterología que hace sonar la diferencia de las voces, es necesaria” (p. 247).<sup>24</sup>

Y aquí colocamos el dilema ético-político enfrentado por el antropólogo de nuestra parte del mundo: más que simplemente dirigir un diálogo entre iguales, es muchas veces llamado a intervenir directamente para denunciar o deshacer una situación de supresión de voces nativas. En tales casos el papel del antropólogo es hablar por aquellos que no pueden expresarse por



sí mismos. La mera tolerancia, el eclecticismo de la palabra o liberalismo *sin más* que suenan un tanto simplificadores en muchos autores que prescriben el diálogo generalmente no son suficientes. Como argumenta Soares (1987), ese supuesto diálogo entre las culturas se da casi siempre en un clima agonístico y la apropiación de un punto de partida hasta beligerante es fundamental para el antropólogo. Más que un ejercicio, por lo tanto, el diálogo es por ahora apenas un horizonte y nuestra actividad más común es todavía participar en una gran lucha para alcanzarlo. Por lo menos ésta es la realidad en la cual opera, ya no lo primitivo en la época de una supuesta occidentalización del mundo, sino el antropólogo oriundo de la región de los primitivos.

He aquí el punto en que la antropología tal vez pueda contribuir a la formación de una utopía muy adecuada a nuestros días —la superación de una comunicación distorsionada y la instauración de un canal verdaderamente igualitario de expresión mutua entre las sociedades humanas, más allá de las mediaciones coloniales, poscoloniales o de cualesquier otras formas de resentimiento o dominación—. <sup>25</sup> Y donde hay utopía, no hay lugar para el nihilismo paralizante.

Por esta vía, sugiero, es posible profundizar un diálogo entre las dos disciplinas, recuperando lo mucho de positivo de iniciativas como la de Vattimo. Si, como dice Guidieri, el antropólogo es realmente aquel que va lo más lejos posible, es válido asegurar que el filósofo es aquel que “va lo más hondo posible”. Unir profundidad y amplitud de intereses puede ser una excelente forma de renovar el repertorio de temas e intensificar la creatividad de ambas disciplinas.

## Notas

- <sup>1</sup> Robert Hollinger habla de las “crisis gemelas de la civilización moderna: cientificismo y nihilismo, que son en verdad las dos caras de la misma moneda”, (1985: x).
- <sup>2</sup> En otro trabajo he contrastado el mito científico-nihilista de la muerte de Dios en Nietzsche con un mito sobre la traición al secreto del dios Xangô, en los cultos afrobrasileños de Recife (Carvalho, 1989).
- <sup>3</sup> A pesar de ser bien conocida esa expresión, llamo la atención sobre una parte de una carta de Schiller a Goethe fechada el 27 de agosto de 1799: “La censura es siempre un asunto más rico que la alabanza, el Paraíso Recobrado es bien menos recibido que el *paraíso perdido* y el *cielo* de Dante mucho más aburrido que su *Infierno*”, Aunque escrita por alguien que defendía un ideal de estética y libertad, detecto en esta carta la conciencia de que ya entonces se tornará difícil la afirmación del modelo tradicional de lo sagrado. *Infierno, paraíso perdido y censura (o desconfianza)* forman parte del vocabulario básico del mundo desencantado (Schiller, 1923: 11-12).
- <sup>4</sup> Tan ardua es esta empresa que hay quien niegue sus pretensiones de conquista. Sergio Rouanet, por ejemplo, argumenta, apoyado en Habermas, que todavía no salimos de la modernidad (1987: 26).
- <sup>5</sup> Ya Foucault considera la posibilidad de una estética de la existencia (y no apenas una estética de los objetos y de las formas) como liberadora, en la medida en que disuelve el carácter especializado del arte y nos permite —como permitió a los griegos antiguos— hacer de la vida misma una obra de arte (1983: 235-236).
- <sup>6</sup> Este término fue usado por Habermas (1982, 352), autor con quien Vattimo dialoga. En verdad, Habermas quiere librarse de *status empírico* de esa *historia natural*. Rorty, polemizando con él, contesta que “antropología cultural (en un sentido amplio que incluya la historia intelectual) es todo lo que necesitamos” (Rorty, 1979: 381). Todavía, ni Habermas ni Rorty realmente llevaron adelante, por lo menos hasta el presente, un debate con la antropología tan minucioso como el que hace Vattimo.
- <sup>7</sup> En este sentido la investigación de Habermas (1984), oponiendo la comprensión mítica a la comprensión moderna del mundo es todavía tradicional.
- <sup>8</sup> Ver el rechazo de Heidegger al carácter metafísico inherente al proyecto humanista en su *Carta sobre el Humanismo*, “Todo humanismo se funda o en una metafísica o se posiciona él mismo como su fundamento” (1973: 351).
- <sup>9</sup> Sin querer ser amargo, podría observar que fue necesario que Japón primero sufriese el impacto de la cultura occidental, a punto de mandar sus intelectuales a estudiar filosofía en Alemania, para que Heidegger se interesase por la estética japonesa.
- <sup>10</sup> Cualquier antropólogo, sea un relativista radical o no, preparado como está para defender la integridad y el derecho a las diferencias de las diversas culturas humanas, no puede menos que quedar impresionado con el rígido cuadro evolucionista de la filosofía de la historia de Hegel, con su visión inequívocamente racista en relación a las sociedades africanas, a los indios, etcétera. En fin, con su valorización negativa de las culturas no europeas. Todos —chinos, hindúes, persas, judíos, etcétera— son mental y culturalmente inferiores cuando son contrastados con los griegos y con el mundo europeo moderno visto como “la última etapa de la historia” (ver principalmente la Introducción y el final de la Parte I, Transición al Mundo Griego). Inclusive, el filósofo que hace la Introducción de la edición de 1956, elogia su visión de la historia, que califica de extraordinaria (J.C. Friedrich, en Hegel 1956).
- <sup>11</sup> Como bien dice Vattimo, esta situación recuerda la genial intuición de Nietzsche sobre el abuso de la historia en la cultura occidental, lo que hizo con que el hombre del siglo XIX no pudiera desarrollar más una personalidad propia, limitándose a vestir las “máscaras” o los “trajes teatrales” de las épocas pasadas (1957: 28-30). Una lectura de su ensayo revela inequívocamente como Nietzsche anticipó las discusiones sobre la cultura posmoderna.
- <sup>12</sup> Nótese bien que no pretendo negar o minimizar las consecuencias desastrosas del impacto del Occidente sobre muchas regiones del mundo. Por el contrario, la conciencia del lado destructivo de la expansión occidental es condición básica para cualquier análisis de la situación del mundo moderno. No obstante, me sorprende que, en un mundo donde circula tanta información sobre la diversidad cultural, autores como Guidieri mantengan todavía una fe ciega en la superioridad de la cultura occidental sobre todas las otras, como si para el Occidente bastase existir para automáticamente dominar y callar cualquier otra tradición cultural. Aun aceptando como legítimas sus simpatías para con las sociedades no-occidentales (principalmente con las del Tercer Mundo), no deja de ser una expresión de arrogancia esa incapacidad de ver las demás culturas del mundo en su vigor propio, sin que sean una mera extensión, ya descaracterizada, de la cultura occidental. Si en la época del colonialismo la arrogancia occidental era asumida, ahora, en los estertores de la descolonización, ella se cubre de simpatía y conciencia de culpa.
- <sup>13</sup> Geertz también colocó con elegancia esa relación con el alter-ego al definir el proyecto antropológico en términos de “cómo lo que es profundamente diferente puede ser profundamente conocido sin tornarse menos diferente” (1983: 48); o todavía: “cómo las creaciones de otros pueblos pueden ser tan completamente suyas y tan profundamente parte de nosotros” (: 54). Es igualmente oportuna la manera como Gombrich (1987) recoloca la pers-

- pectiva universalista de las ciencias humanas, criticando la corriente de nihilistas que pretenden dispensar la noción de humanidad.
- <sup>14</sup> Como dijo Naipaul, el problema número uno, para muchas sociedades africanas, aún es cómo controlar las fuerzas destructivas de la brujería. Para muchos grupos étnicos latinoamericanos la autoafirmación, cultural y social, frente a un Estado de tipo occidental, discriminador y racista, es el problema crucial. Salvo excepciones, la mayoría de los problemas definidos mundialmente bajo la rúbrica de *crisis del mundo moderno* no pasan de cuestiones que sólo afectan directamente a las sociedades del mundo occidental.
- <sup>15</sup> Vale registrar aquí el peso retórico de consideraciones con que somos constantemente bombardeados y que precinizan un supuesto *fin* de las cosas que debíamos concepcuar. Por ejemplo, Beaudrillard habla del fin de lo social; Gehlen, del fin de la historia; Deleuze, Guattare, Foucalt, del fin de lo político; Heidegger y Rorty, del fin de la filosofía; Vattimo, del fin del arte de la poesía; Benjamin, del fin de la narración y de la tradición; Adorno y Horkheimer, del fin de la cultura clásica; Derrida, del fin del hombre; Heidegger, del fin del humanismo; Foucalt, del fin del sujeto; etcétera. Faltaría solamente que se anunciase ¡el fin de la antropología!
- <sup>16</sup> En el caso de Herskovits, su relativismo cultural fue una arma retórica contra la intolerancia, el autoritarismo, la discriminación y no un achatamiento de todos los valores. Esto queda claro (y relevante) en una conferencia que dictó en Bahía en 1941, cuando defendió el candomblé de los ataques de la élite cristiana que lo tachaba de patológico, y por lo tanto, nocivo (Herskovits, 1941). En lo que se refiere a la evaluación que Rabinow hace de Geertz, es, en lo mínimo, parcial en relación al conjunto de su obra: “no hay nada de específico para aprender de otras culturas; ellas no tienen nada para enseñarnos”, es lo que concluye Rabinow (1983: 67-68).
- <sup>17</sup> Raymond Williams (1973) discute ese tema de la nostalgia por la vida auténtica, integrada, expresada en términos del idilio pastoral, vivo desde la antigüedad hasta el presente. También Gombrich (1987) recolocó el tema en un trabajo reciente.
- <sup>18</sup> Ver la recopilación de Gilbert Herdt (1983), por ejemplo, sobre rituales de masculinidad en sociedades de Nueva Guiné, que dejan al descubierto la perplejidad de los analistas.
- <sup>19</sup> También algunas etnografías sobre el candomblé buscan preservar deliberadamente el carácter iniciador, no disciplinario, de la experiencia de los autores. Juana Elbein do Santos (1976), por ejemplo, limita su discurso, como antropóloga, dejando de fuera aspectos irreductibles a la racionalidad de la disciplina.
- <sup>20</sup> Ese mito de la vitalidad de los griegos, elaborado por innumerables pensadores occidentales, fue una estructura que reforzó, en un solo tiempo, el peor sentimiento occidental de superioridad (ninguna otra cultura humana sobrepuso la forma de vida de los griegos, plenamente asentada en torno del mito, del ritual, del cosmos, de la polis, de la filosofía, etcétera; como máximo los igualó en aspectos específicos) pero también predispuso positivamente la tentativa de comprensión de las culturas “primitivas”: justamente porque la vitalidad máxima pertenece al pasado, son otras culturas que podrían sustituir, aún parcialmente, aquellos modelos de vitalidad ahora sin cuerpo.
- <sup>21</sup> Evans-Pritchard, por ejemplo, coloca a Montesquieu como fundador de la antropología. También Lévi-Strauss, Marvin Harris, Voget, entre otros, priorizan abiertamente las fuentes iluministas en la formación de la disciplina. Ver Soares (1987) para una visión equilibrada de la relación entre las dos influencias.
- <sup>22</sup> Vale la pena observar que esta distinción que propongo es bastante diferente, en intención y sustancia, de la polaridad propuesta por Nietzsche, en *Vontade de Potencia*, entre el nihilismo activo y pasivo, positivo y negativo (1966: 111).
- <sup>23</sup> Paul Rabinow condena, por nihilista, el hecho de que para él, “la propuesta conversación de la humanidad tiene lugar no en muchos idiomas, sino en apenas uno” (1983: 61). En un principio, se puede responder que no sólo en inglés se hace la antropología y filosofía. En segundo lugar, justamente como consecuencia de las diversas tradiciones culturales y disciplinarias, esa conversación, aunque precaria en el momento, está lejos de ser tan homogénea o colonizadora como él quiere implicar, y cada vez lo será menos, en la medida en que antropólogos y filósofos de un número cada vez mayor de países participan en ella. En fin, Rabinow parece dispuesto a ver la dominación del Occidente sobre el resto del mundo todavía mayor de lo que es efectivamente.
- <sup>24</sup> La preocupación por la comunicación está presente en innumerables filósofos contemporáneos (de Wittgenstein, Sartre, Heidegger, a Gadamer, Habermas, Rorty, Porelman, etcétera). Curiosamente, sólo muy recientemente los antropólogos se han dedicado a debatir más intensamente ese tema central de su actividad. Ver Cardoso de Oliveira (1987), para una revisión de la corriente hermenéutica en la antropología y la utilización de las ideas de Bakhtin sobre polifonía y heteroglosia. Ver también Soares (1957) para una discusión general del problema del dominio del lenguaje en las tradiciones hermenéuticas.
- <sup>25</sup> Tal vez una definición mínima, provisoria, de humanismo no sea mucho más que esto: el postulado de la existencia de una capacidad de percepción, todavía que meramente práctica, contingente, sin una defensa ético-filosófica absoluta, de las condiciones ideales para que ocurra el encuentro y el diálogo entre grupos humanos.

## Bibliografía

- BERNSTEIN, RICHARD  
1985 "Philosophy in the Conversation of Mankind", en Robert Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- CAPUTO, JOHN  
1985 "The Thought of Being and the Conversation of Mankind", en Robert Hollinger (ed.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, ROBERTO  
1987 *A Categoria de des(ordem) e a pós-modernidade da Antropologia*, Trabalhos em Antropologia, núm. 1, UNICAMP.
- CARVALHO, JOSÉ JORGE  
1989 "Nietzsche e Xangô: Dois Mitos do Ceticismo e do Desmascaramento", en Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.) *Meu Sinal está no teu Corpo*, Sao Paulo, EDICON-EDUSP, pp. 118-139.
- DIAMOND, STANLEY  
1981 *In Search of the primitive. A Critique of Civilization*, New Brunswick, Transaction Books.
- DUVIGNAUD, JEAN  
1980 "Les Sciences Humaines", en Christian Delacampagne & Robert Maggiori (eds.), *Philosopher Les Interrogations Contemporaines*, Paris, Fayard, pp. 393-403.
- FOUCAULT, MICHEL  
1983 "Afterword", en Huber Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 229-252.
- GEERTZ, CLIFFORD  
1983 "Found in Translation: On the social History of the Moral Imagination", en *Local Knowledge*, Nueva York, Basic Books, pp. 36-54.
- GEHLEN, ARNOLD  
1959 *Man in the Age of Technology*, Cambridge, MIT Press.
- GELLNER, ERNST  
1982 "Relativism and Universals", en M. Hollis y S. Lukes (orgs.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 181-200.
- GOMBRICH, ERNST  
1987 "They Were All Human Beings... So Much is Plain", en *Critical Inquiry*, vol. 13 núm. 4, pp. 686-699.
- GUIDIERI, REMO  
1980 "Les Sociétés Primitives Aujourd'hui", en Christian Delacampagne & Robert Maggiori (eds.) *Philosopher. Les Interrogations Contemporaines*, Paris, Fayard, pp. 51-64.
- HABERMAS, JÜRGEN  
1982 *Conhecimento e Interesse*, Rio, Zahar.
- 1984 *Reason and the Rationalization of Society*, Boston, Beacon Press.
- HEGEL, G. W. F.  
1956 *The Philosophy of History*, Nueva York, Dover.
- HEIDEGGER, MARTIN  
1971 "A Dialogue on Language" en *On the Way To Language*, Nueva York, Harper & Row, pp. 1-54.  
1973 "Carta sobre o Humanismo", en *Conferencias e Escritos Filosóficos*, Col. Os Pensadores, Sao Paulo, Abril Cultural.
- HERDT, GILBERT  
1982 "Introduction", en Gilbert Herdt (ed.), *Rituals of Manhood*, Berkeley, University of California Press.
- HERKOVITS, MELVILLE  
1941 *Pesquisas Etnológicas na Bahia*, Salvador, Publicações do Museu da Bahia.
- HOLLINGER, ROBERT (ED.)  
1985 *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- KEESING, ROGER  
1982 "Introduction", en Gilbert Herdt (ed.), *Rituals of Manhood*, Berkeley, University of California Press.
- KOLAKOWSKI, LESZEK  
1980 "As Ilusões do Universalismo Cultural", en *Cultura*, Suplemento Especial d'O Estado de São Paulo, año I, núm. 23, 26 de nov., pp. 2-6.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH  
1957 *The Use and Abuse of History*, Nueva York, Bobbs-Merrill.  
1986 *Vontade de Potencia*. Río de Janeiro, Edições de Ouro.
- RABINOW, PAUL  
1983 "Humanism and Nihilism: The Bracketing of Truth and Seriousness in American Cultural Anthropology", en R. Bellah, N. Hann, P. Rabinow & W. Sullivan (eds.), *Social Science as Moral Inquiry*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 52-75.
- RAMOS, ALCIDA  
1987 "Reflecting on the Yanomami: Ethnographic Images and the Pursuit of the Exotic", en *Cultural Anthropology*, vol. 2, núm. 3, pp. 284-304.
- RORTY, RICHARD  
1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
- ROUANET, SERGIO PAULO  
1987 *As Razões do Iluminismo*, Sao Paulo, Companhia de Letras.
- SANTOS, JUANA ELBEIN  
1976 *Os Nagô e a Morte*, Petrópolis, Vozes.
- SCHILLER, FRIEDRICH  
1923 *Correspondence entre Schiller et Goethe: 1794-1805*, vol. 4 (trad. Lucien Herr), París, Librairie Plon.



- 1985 *Sobre poesía ingenua y poesía sentimental*, Barcelona, Icarla.
- SOARES, LUIS EDUARDO  
1988 "Hermenêutica e Ciências Humanas", en *Estudos Históricos*, Río de Janeiro, CPDOC, vol. 1, pp. 100-142.
- STOLLER, PAUL  
1984 "Eye, Mind and Word in Anthropology", en *L'Homme*, julio-diciembre, vol. XXIV, núms. 3-4, pp. 91-114.
- STUHLIK, MILAN  
1974 *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*, Santiago, Ediciones Nueva Universidad.
- TODOROV, TZVETAN  
1983 *A Conquista da América*, Sao Paulo, Martins Fontes.
- TYLOR, EDWARD BURNETT  
1871 *Primitive Culture*, vols. I y II, Londres, J. Murray.
- VATTIMO, GIANNI  
1986 *El fin de la modernidad, nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- WEBER, MAX  
1979 *O Político e o Cientista*, Lisboa, Editorial Presença.
- WILLIAMS, RAYMOND  
1973 *The Country and the City*. Nueva York, Oxford University Press.