

CONVERSACIONES CON BLAS ALBERTI

Estela Gurevich

En 1988, en el marco de una investigación acerca de la antropología en la Universidad de Buenos Aires, sostuvimos una serie de encuentros con antropólogos que se desempeñaron en dicho ámbito entre los años 1973-1983. En el contexto del proyecto "Antropología y Nación. La invención etnográfica de la Argentina", recuperamos algunas de esas conversaciones, de acuerdo con nuestro propósito de dar cuenta de la producción antropológica local, en sus múltiples determinaciones.

El texto que sigue, es el resultado de dos entrevistas realizadas a Blas Alberti.¹ Discurre brevemente acerca de su formación, del lugar y el papel asignado a las Ciencias Antropológicas, las relaciones con la lingüística y el psicoanálisis, la política, la antropología aplicada. Asimismo, indaga acerca de preocupaciones que, como el "cientificismo", la ciencia nacional o la unificación de las ciencias sociales, fueron centrales en los años '60-'70.

Estela Gurevich: En tu formación universitaria, ¿qué autor o profesor te influyó más?

Blas Alberti: El que más influyó en mi formación –por contraste– fue Bórmida. ¡Parece una atrocidad! Es que Bórmida, como europeo de tradición hegeliana, planteaba una formulación distinta de la antropología norteamericana, que él no dejaba entrar mientras era director del Departamento; la antropología anglosajona –a la que él despreciaba–, el empirismo anglosajón, etc. Su idea intentaba formular una perspectiva teórica universalista, como Hegel. Y de Hegel es muy posible saltar a la crítica de Hegel, con la idea de totalidad histórica cultural que Bórmida intentaba plantear. Entonces por eso, incluso los que lo seguimos en un principio, éramos sus mejores discípulos, teníamos altas notas (Menéndez y yo con Bórmida). Incluso una perspectiva crítica al mismo tiempo, porque nosotros notamos inmediatamente cuál era el desfasaje que existía entre esa teoría y la propia de la realidad. Entonces

empezamos a criticar desde allí y rompimos en forma radical con la perspectiva de Bórmida. Pero en el caso particular mío seguí esa tradición de pensamiento europeo porque lo considero más enraizado en una perspectiva totalizadora en donde, por así decirlo, el hecho social aparece siempre en la sistematización que se hace del conocimiento científico como un hecho impregnado de múltiples determinaciones, ¿verdad? Lo concreto es concreto, decía Marx, porque es síntesis de múltiples determinaciones. Y esa perspectiva del pensamiento me parece a mí más rica para poder abordar una revisión crítica de la antropología. Por eso, mi formación personal atendió más a vincularme con el pensamiento de tradición europea que con el pensamiento de tradición americana o inglesa.

E. G.: ¿Algún otro...?

B. A.: No, toda la tradición norteamericana me parece poco productiva.

E. G.: ¿La viste en la carrera?

B. A.: Sí, Redfield, Foster. Los veíamos en Folklore, en alguna materia, pero en general, porque la carrera estaba escindida. Bórmida estaba como director del Departamento, pero estaba Palavecino, que era un tipo que estaba en la línea de Malinowski; él daba sus clases sobre la base del Handbook of South American Indians.

E. G.: Más funcionalista.

B. A.: Bórmida triunfó, no porque en la gran polémica venció a sus contendores sino porque los contendores se fueron muriendo.

E. G.: ¿Quiénes eran?

B. A.: Fernando Márquez Miranda, Canals Frau y Palavecino.² Fallecidos no bajo los estertores de la polémica sino por la edad. Así Bórmida fue quedando solo por la eliminación que la muerte se encargó de realizar a lo largo del tiempo.

E. G.: ¿Cuándo, cómo fue tu reinscripción en la UBA después de tu renuncia en 1966?²³

B. A.: Yo estuve hasta el '66 en la UBA y después se me hizo un sumario por el resto de mi concurso, provocado por un incidente con el director del departamento de Antropología, que me cambió de área: de Antropología Social a Introducción, a Antropología Física. Rechacé por dos razones: en primer lugar, si bien yo no había renunciado, porque había asumido una posición no renunciata –había que quedarse a pelear desde dentro contra Onganía–, no estaba dispuesto a ocupar puestos de compañeros renunciata; porque él me ofrecía un lugar de compañeros que habían renunciado. Y por otro lado, porque ese área no era de ninguna manera de mi interés. Fue una zancadilla que me hizo. (...) Después se me hizo un sumario y me suspendieron el concurso.

E. G.: ¿Habías concursado en el '66?

B. A.: Era concursado en el '65. JTP, con Menéndez, Austral y yo y otros... (...) Igual me echaron. Cuando terminó el concurso mío –ya estaba Lanusse en el gobierno–, elevé una nota al nuevo decano que era Castellán, el de Historia, pidiéndole mi reincorporación.

E. G.: Eso debe haber sido en el '71. O sea, ¿desde el '66 al '71...?

B. A.: Quedé afuera. (...) Pero mi reincorporación cayó pésimamente al director de la carrera. Él no me dio nada. La única persona que posibilitó que pudiera reincorporarme a la docencia fue Cordeu. Él dictaba una materia sobre Metodología de la Investigación y me dio a dictar un par de bolillas que tenían que ver con Antropología Económica y eso me permitió sobrevivir ahí. Después fui invitado por la Universidad del Nordeste a dar un curso de un mes a Resistencia. (...) Cuando me fui, el director de la carrera me hizo un sumario diciéndome que yo me había ido sin autorización y me echó de nuevo del departamento. Yo volví, lo enfrenté; le hice un juicio administrativo (...) y en ese interín aparecen las elecciones y se va todo al diablo. Lo echan a él, aparecen las nuevas autoridades y a mí me reincorporan como Profesor titular.

E. G.: En el '70 hubo un llamado a concursos en la facultad. ¿Fue allí dónde...?

B. A.: No me acuerdo. Yo estaba marginado. No me interesaba ni me enteraba mucho. (...) Vino el '73 –tiempo de peronismo–. Lo designaron a Puiggrós rector de la Universidad. Yo lo fui a ver. (...) Me reincorporaron inmediatamente. Y allí lo que hice fue proponer la creación de una materia nueva en la carrera.

E. G.: Ahí se elaboró un plan de estudios nuevo...

B. A.: Un plan de estudios nuevo y yo propuse la creación de Antropología Económica.

E. G.: ¿Participaste en la elaboración de ese plan?

B. A.: No mucho, porque el ambiente de quienes gobernaban el departamento era muy cerrado. A mí me tenían respeto, pero no me daban ninguna participación política; estaban ahí los montoneros dirigiendo la Facultad. (...) Pero sí me dieron cabida en mi propuesta, la necesidad de crear un área de Antropología Económica, que no existía, por supuesto, porque la carrera estaba hecha sobre el modelo de la Escuela de Viena, de fines del siglo pasado, totalmente obsoleta. Entonces yo empecé a dictar Antropología Económica.

E. G.: En el '73, ¿te reincorporaron en tu cargo?

B. A.: No, pero después, cuando se reformó el plan de estudios quedé a cargo de Antropología Económica. (...) El clima que se vivía en esa Facultad, como en toda la Universidad era un clima de euforia exultante, como que los sectores que gobernaban la Facultad en esos momentos tenían la certeza casi absoluta de que había llegado la hora del socialismo en Argentina, o algo por el estilo. "La patria socialista", era la consigna del sector que gobernaba, que dominaba la Universidad, pero todo eso se confundía con un exacerbado dogmatismo impuesto autoritariamente, sin la participación real.

E. G.: ¿Cómo venía esa imposición?

B. A.: Venía de la certidumbre peronista respecto de las masas expresada en un aforismo; “si nosotros hacemos un diálogo es nada más que por una concesión, pero no tenemos por qué dialogar, porque somos la mayoría, somos seis millones, hablamos en nombre de seis millones de personas”. Una exaltación de las formaciones especiales como las verdaderas protagonistas del proceso revolucionario que está reviviendo en la Argentina en ese momento y una imposición en la orientación teórica y práctica de las materias (que abarcaba todas las materias). Se leían prácticamente los mismos libros en todas las materias.

E. G.: ¿Había una imposición formal?

B. A.: No me consta que viniera por una imposición formal del Rector. Pero del Rector para abajo había un clima muy compartido. Y yo tenía incidentes con la dirección, me amenazaban permanentemente, pero yo no iba a someterme a ese dogmatismo generalizado, en primer lugar, porque yo no era ni soy peronista. Y aunque pertenezco al campo Nacional hace treinta años, no estoy en el partido peronista y, por lo tanto, muchas de las perspectivas teóricas que se planteaban desde esa posición eran ajenas a mi punto de vista. Yo tuve un incidente grave con un ayudante...

E. G.: ¿En el departamento?

B. A.: En Antropología. Él en su comisión manifestó a los estudiantes que el programa que yo había elaborado era un programa cientificista y que iba a cambiarlo y los alumnos empezaron a guiarse por un programa distinto. Como yo pedía los parciales, en el primer parcial vi cosas tan desastrosas, algunos parciales que eran una calamidad total, un folklorismo chabacano, verdaderamente desprestigiante de la Universidad y del propio peronismo, ¿verdad? Un alumno parafraseaba a Martín Fierro a propósito del parcial “mejor que aprender mucho es aprender cosas buenas”, decía. (...) Entonces, aplacé a toda la comisión y toda la comisión vino a plantearme por qué. Dije que los había aplazado porque habían alterado el programa de la materia y para hacer más polémica la cosa, en medio de esa rudeza autoritaria que era la Facultad, dije que ésta era una cátedra burguesa, que todavía no habíamos llegado al socialismo y en la cátedra burguesa el que manda es el profesor titular, por lo tanto

les iba a dar una opción: si se querían salvar, iban a hacer un parcial con las preguntas que yo creía viables; en ese caso los iba a aprobar o no.

Les tomé otro parcial y ahí las cosas cambiaron. Este tipo de incidentes refleja claramente cuál era el clima. Yo les decía a ellos “si quieren echarme, échenme, como me echó la dictadura militar. Ustedes hagan lo mismo, pero yo voy a dar mi curso de acuerdo a mi punto de vista”. Eso generó a lo largo del tiempo un gran respeto por parte de todo el mundo con relación a mí, porque siempre he tenido independencia crítica en la Universidad, jamás me he sometido de ninguna manera.

E. G.: Dijiste que habías tenido problemas con la dirección...

B. A.: Sí, bueno, los conflictos surgían a partir de eso. Yo en los fundamentos de la materia Antropología Económica (...) planteaba la crítica a los sistemas de la teoría ya consagrados por la cultura europea y por nuestra enseñanza en general, que era la economía clásica y la crítica de Marx a la economía clásica. A partir de eso, planteaba la posibilidad de redefinir esas categorías a la luz de las condiciones reales en América Latina en la medida en que el proceso histórico-social-económico-productivo no se había dado en la misma forma que se había dado en la tradición europea de acuerdo al esquema básico que se planteaba la economía clásica o Marx en el Manifiesto Comunista, por ejemplo la secuencia de sociedad antigua, feudalismo, capitalismo. Porque América Latina nació como un continente dependiente de Europa y, en esas condiciones, se alteró el ciclo histórico y sus características históricas son originales. Entonces, yo planteaba la necesidad de dar una revisión crítica de esas categorías para romper con el eurocentrismo en nuestra cultura libresco. (...) Pero que era imprescindible tomar como base ese fundamento teórico que era condicionante, pero al mismo tiempo nos servía para pensar de otra manera. Y yo decía, separar el gran pensamiento de Marx que es un pensamiento heterogéneo, múltiple, (...) que se desarticula en diferentes versiones de acuerdo a las condiciones concretas: el marxismo chino, soviético, coreano, yugoslavo. En función de eso yo planteaba una alternativa, nacionalizar la perspectiva de las ciencias sociales. Pero no estaba de acuerdo con el concepto del peronismo dominante –montonero– de esa época de hacer una ciencia nacional porque la consideraba imposible, en la medida en que partimos de la base de que América Latina es un continente producto del

mestizaje de lo autóctono con Europa, y esa es una condición ya sellada. Es un hecho de la historia, ¿verdad? Eso era el punto de vista mío, contrastante con el que yo consideraba dogmático.

E. G.: ¿Había algunos que compartían tu posición o que se encontraban aislados?

B. A.: No así, en forma saliente. Había quienes estaban marginados también, pero que pertenecían a la carrera anterior, que estaban de manera directa o indirecta en el entorno de Bórmida. Yo estaba totalmente enfrentado con ellos.

E. G.: ¿En el '73?

B. A.: '73-'74. Hasta que me echaron el 15 de octubre, cuando subió Ottalagano. Yo no estaba en Buenos Aires, estaba en Europa y me enteré por el diario *Clarín*, que habían sido dejados fuera de la Universidad profesores. No me había visto en la lista, de cajón debía estar echado. Siempre estuve en las listas de los echados. Así que yo dicté ahí desde el '73-'74. Habré dictado tres o cuatro cuatrimestres.

E. G.: Dictaste Teoría de la Investigación Social...

B. A.: Un cuatrimestre. Me reincorporaron también en Económicas, en la Universidad de la Plata.

E. G.: ¿Estabas en Antropología en La Plata?

B. A.: No, en la Facultad de Periodismo. (...) Tenía que ver con lo que me interesaba, que eran las ciencias sociales. Porque a mí si la antropología me interesaba es desde el campo de las ciencias sociales y no desde el campo de otras disciplinas que son el folklore o la arqueología. Dictaba sociología en La Plata.

E. G.: ¿Te acordás?, un tema del momento ('73-'74) era la "recuperación" de la unidad de las ciencias sociales. Te parece que esa Ciencia Social Única significa la pérdida de la especificidad de cada una de las que se incluía?

B. A.: Tenía que ver con la polémica del cientificismo. Porque al cientificismo se lo trataba abstractamente y no concretamente. Yo había formulado y escrito, en colaboración, un trabajo sobre el cientificismo en la universidad, en el año '62-'63. Postulaba una perspectiva crítica en relación con la tradición del empirismo lógico. (...) Postulaba que una ciencia sólo se realiza cuando transforma al mundo de su realidad. Y en ese sentido, las ciencias de occidente, burgués, europeo, habían servido como instrumento teórico de su gran transformación concreta de la realidad. Pero en nuestro medio el carácter abstracto y universal de las ciencias se había desarrollado siempre no en relación a la transformación del contexto histórico, sino en relación a una ligazón con un saber universal que lo hacía a ese saber científico, complementario del mundo internacional y no complementario de nuestra propia realidad. Entonces, no nos oponíamos a los principios de Newton, ni Einstein ni a la gran ciencia universal, sino que nos oponíamos a la manipulación política de esa ciencia y planteábamos eso, la crítica al cientificismo, que en nombre de la universalidad de la ciencia se desentendía de la problemática nacional. Pero los montoneros en la universidad criticaron directamente a la ciencia en nombre de la crítica al cientificismo. Utilizaron la crítica al cientificismo para negar el saber científico y fundarlo solamente en la certeza.

E. G.: ¿Cómo se vincularía esa pretensión de “descientificar”, con esa pretensión de unificar las ciencias sociales?

B. A.: Creo que hay estrategias diversas y diferenciadas en las distintas disciplinas sociales como el derecho, la economía,...

E. G.: En el '74 hubo cambios en la dirección, en el departamento. Se elaboró otro Plan de estudios de la carrera. ¿Participaste?

B. A.: No participé. Habré dado alguna opinión, algo. No recuerdo.

E. G.: ¿Te acordás si se discutieron los objetivos, los contenidos de la carrera, el perfil del antropólogo?

B. A.: No recuerdo. Mi posición era muy crítica con respecto a lo que era la carrera. Empezaba a sostener que había que crear una carrera de antropología y que las

disciplinas arqueológicas tenían que pasar al campo de la carrera de historia porque constituyen –a mi criterio– disciplinas auxiliares de la historia. Porque la antropología –base anglosajona como francesa– se ha desprendido de la tradición europea y nosotros seguimos vinculados –por una cuestión de transacción; no es un problema científico epistemológico– (...) a la vieja tradición naturalista de la antropología europea que sí afincaba en la arqueología y la antropología física en su interés por comprender el desarrollo y la naturaleza humana. La arqueología y la antropología física eran grandes auxiliares en la discusión que la civilización burguesa de los siglos XVIII y XIX tenía con la tradición feudal acerca del origen del hombre. (...) Entonces tenían importancia la antropología física y la arqueología como elementos constituyentes de una rama de la ciencia social. Se estaba formando la sección antropología, que tenía en esa tradición, una acepción puramente vinculada al campo de la antropología física. La etnología era más bien el lado de las escuelas alemanas, italianas, francesa también, pero preocupadas por los aspectos sociológicos o por los aspectos, digamos... de la cultura –llamémosla– “espiritual”.

E. G.: Pero en esos momentos ('73-'74), los arqueólogos pretendían recuperar “la cultura”. Su interés estaba en que la arqueología dejara de ser el inventario de los hallazgos de cada yacimiento y...

B. A.: No cabe duda.

E. G.: ¿Se discutía eso entonces?

B. A.: Sí, se discutía. Pero el problema es el siguiente: hay un aspecto de la realidad de la antropología que es la antropología “hablante” –digamos–, que se nutre de la vinculación con los propios protagonistas de la cultura real, viviente. Y hay otra antropología: “muda”, que dialoga con objetos.

E. G.: ¿Esas dos serían las ciencias antropológicas?

B. A.: Esas dos constituirían lo que se llama las ciencias antropológicas. Lo que pasa es que no se puede desvincular eso de la labor que hace el arqueólogo. El arqueólogo intenta reconstruir un estado cultural que está fragmentado en pedazos,

que en sí mismos no dicen nada y que lo van a decir, en ese proceso de reconstrucción que supone juntar esos fragmentos.

E. G.: El objetivo de la arqueología, ¿sería la reconstrucción de un pasado?

B. A.: De un pasado mudo, sobre el que no se puede conjeturar más allá.

E. G.: ¿Y el de la antropología?

B. A.: (...) Tendría por finalidad la tentativa de construir modelos o formalizar sobre la realidad cultural, para encontrar un campo que no sea ya el campo de la sociedad primitiva, como fue antiguamente. Porque el antropólogo, casco de corcho con lupa y mirando el mundo extraño, es propio de la tradición de la antropología europea. Esa antropología, creo, no tiene más destino. Y los restos que quedan en nuestra universidad reflejan, tardíamente, la influencia de esa tradición antropológica.

E. G.: ¿Sería similar a la arqueología, digamos, sería una Arqueología Etnológica?

B. A.: Sí, sería una arqueología etnológica: ir a ver restos fósiles vivientes de lo que se llama "los primitivos". Pero hoy ya en antropología no se puede hablar más de hombres primitivos sino de humanidad en su conjunto. Hay todo un campo de atravesamiento teórico y epistemológico, de otra perspectiva epistemológica, pero de lo que todavía no se ha dado cuenta la carrera de antropología de nuestra universidad.

E. G.: ¿Cuál sería, desde ese punto de vista, el objetivo de la Antropología? y ¿cuál es, a tu juicio, la especificidad de la antropología –si es que la tiene–?

B. A.: La especificidad de la antropología creo, ha sido el resultado de la propia experiencia hecha sobre todo en el siglo XX cuando comenzó a derrumbarse el edificio (...) construido sobre base puramente conjetural e inferencial, que es la construcción evolucionista clásica, que era la única teoría vigente de la antropología. Las otras teorías que discutían desde el campo de la tradición alemana, también planteaban un evolucionismo: la escuela histórico-cultural un evolucionismo abstracto partiendo de

una cultura primordial en distintos ciclos culturales. (...) Existía unanimidad en torno a que el hombre había salido de la naturaleza o había sido creado por Dios y a partir de ese momento había iniciado una evolución y una transformación. Entonces la antropología empezó a girar por otros caminos, pero sobre todo se fundó en la revisión crítica que hicieron los ingleses –escuelas funcionalista y estructural-funcionalista– y los norteamericanos. (...) Este contraataque definió un campo igualmente circunscripto: el área de los pueblos primitivos y el método fundado en el comparativismo y en el empirismo. Ya no era posible aceptar esa construcción conjetural que se planteaba una evolución por etapas de la humanidad, era necesario verificar en los campos empíricos de la cultura, esa enorme variación que presenta la cultura. Y esto llevó a los extremismos del culturalismo, a la negación radical de la historia, al entronizamiento de una conceptualización cultural que considera a la cultura como un mundo cerrado, autosuficiente, etc. Después se intentaron nuevas perspectivas, pero todas ellas intentaban dar cuenta de un nivel cultural ajeno, distinto del de Occidente.

En otros campos de la realidad teórica –hablando a grandes rasgos– se produjo una revolución científica, en el de la lingüística y en el del psicoanálisis. ¿Cómo cuestionó el psicoanálisis la tradición científico-social? y ¿cómo el psicoanálisis viene a ser una antropología desde mi punto de vista? Porque formuló una nueva perspectiva del sujeto, más allá de la cura que es una parte –el psicoanálisis se inicia como una forma de la medicina psiquiátrica–. Planteó implícitamente –después fue desarrollando– una nueva perspectiva de lo humano fundándose en una crítica a la tradición cartesiana, al establecer una determinación de lo humano a partir de lo inconsciente; y formula lo que creó la posibilidad de establecer una teoría del sujeto. Por otro lado la lingüística creó la perspectiva de la semiología, de la semiótica, al establecer el nivel inconsciente de la lengua, al poder separar acontecimientos de estructura en dos niveles analíticos diferentes y fundar, como lo planteaba Ferdinand de Saussure, una ciencia de los signos en el seno de la vida social: la semiología. Y por esta vía se introdujo parte de la tradición de la antropología francesa de Durkheim y Marcel Mauss y de su discípulo más importante, Lévi-Strauss, que intentó fundar una perspectiva primero metodológica y después un desarrollo teórico que considera a la realidad cultural como una realidad del orden que tiene que ver con el de la comunicación. Intentó aplicar una teoría general de la comunicación para entender los lenguajes

culturales y tratar de resolver, en el nivel de las estructuras, algunos de los grandes enigmas que la antropología clásica y la anglosajona no habían podido resolver o no habían podido dar cuenta. Es decir, la pretensión de crear una objetividad desde la perspectiva antropológica a partir de ese plano de lo inconsciente que entonces supera tanto la versión del indígena como la versión del antropólogo y crea un espacio común al indígena y al antropólogo—lo que supone una nueva perspectiva humanista, porque ya no diferencia al primitivo del civilizado, ya no establece una superioridad, rompe con la concepción del progreso y establece el principio de la diferencia como el principio real de la estructuración de la cultura humana—. Establece algo que no va de lo superior a lo inferior sino que se despliega en el plano de una contemporaneidad de diferencias. Lévi-Strauss hace una crítica muy interesante en muchos de sus textos a la teoría evolucionista, al plantear que si se puede establecer una relación genética directa entre el hiparión y el caballo (la biología), no se puede establecer una relación directa entre el hacha de lascas y un hacha trabajada por presión. Lo que se ve de la cultura humana, es que hay contemporaneidad de formas diferentes.

E. G.: Volviendo a la pregunta acerca de la especificidad de la antropología...

B. A.: Entonces la antropología ya no tiene un objeto que está afuera de la civilización o cultura del antropólogo sino que está en la experiencia humana como una experiencia aplicable a la sociedad moderna, tanto a la sociedad llamada moderna o a la llamada primitiva.

E. G.: O sea, brinda al psicoanálisis...

B. A.: Lévi-Strauss le tira con obuses de cien milímetros al psicoanálisis. Porque la base de construcción de modelos lévi-straussianos no parten del deseo sino de la organización de la cultura humana, a partir de un principio lógico de organización o de orden. No explica la familia tal como la explicaba Freud: el orden del deseo vendría a ser parte de esa realidad. Yo diría que es imposible llegar al objeto último, ¿verdad? Y aquí el lugar o la especificidad de la antropología: establecer un intercambio de discursos. Es decir, la antropología estaría en la intersección del discurso de la sociología, de la historia, de las otras ciencias. Sería aquella ciencia del hombre que puede dar cuenta de todo aquello que en la especificidad de la historia, que en la

especificidad del psicoanálisis o de la sociología, no tiene nada más que un campo particular de desenvolvimiento.

E. G.: ¿Sería la organizadora de las interrelaciones?

B. A.: Exactamente. Porque el hombre que habla en la experiencia psicoanalítica habla siempre desde la cultura, aunque el psicoanálisis lo recorta a partir de la tentativa por reconstruir su biografía: la biografía, el mito del neurótico, pero el que habla siempre es un ser de la cultura. Lo mismo ocurre en el campo de la sociología o en otros campos de la realidad humana, entonces el objeto de la antropología vendría a ser la intersección de esos discursos.

E. G.: Y ¿cuál sería la relación de la antropología con la realidad?

B. A.: Esa relación sigue vigente en los planos en que se plantea en toda ciencia. Lo fáctico, la realidad empírica es el lugar donde la antropología recoge sus materiales para construir sus modelos. Y esos modelos una vez construidos sirven para dar cuenta de esa realidad y para ser desestructurados y reestructurados nuevamente en función de ese flujo cambiante de la realidad. Aquí de lo que se trata es de poder fundar una perspectiva que permita a la vez captar lo permanente y lo dinámico; lo fluyente de la realidad humana. No es un pequeño problema, es un gran problema de las ciencias sociales.

E. G.: Pero, permanecés a un nivel de generalización.

B. A.: Sí. Mi investigación es de tipo teórica pero yo diría que mi práctica, como lo diría Althusser, es una práctica teórica.

E. G.: En el '73 se hablaba de antropología aplicada y la validez estaba dada por la aplicabilidad o la aplicación...

B. A.: Sí, yo no creo en la antropología aplicada, creo que un intelectual –sea antropólogo físico o lo que fuera– si quiere hacer la revolución la tiene que hacer a partir del partido político, de una actitud política. En el campo de la ciencia no hay, no

se puede hacer, cuestión de tiempo. Una ciencia social que intenta incorporarse a la perspectiva partidaria es un dogma paralizante que no permite descubrir nada. No hay partido marxista. Y por eso no puede haber un partido marxista, un partido estructuralista, un partido peronista en el campo de la investigación científica. Esto existe en otro plano. Cuando un colectivo político intenta enfrentar al mundo, lo enfrenta a través de la verdad que propone como irrefutable y única posibilidad de resolver las contradicciones que si no, si vas a incorporar las dudas metodológicas al campo de lo político, estamos listos. Menem tiene que decir que va a resolver los problemas nacionales y Angeloz tiene que decir que se puede. No hay otra alternativa.

E. G.: Podés decir, no se hace política, se hace "ciencia", pero la ciencia que se hace tiene que ver con la política.⁴

B. A.: Y, tiene que ver con la política ...claro, vamos a un campo que aparentemente está tan desprendido de la política como es la física. Los que estudian en el Instituto Balseiro, mientras están estudiando, ¿qué hacen?: escriben papers que se publican en revistas especializadas de cualquier lugar del mundo llamado "avanzado", con la finalidad de que al finalizar sus carreras –esto lo conozco bien, in situ– sirvan de antecedentes para una beca en algún lugar o algún sillón. En la medida en que el país retrasa peligrosamente su inversión en el campo de la investigación científica, estos profesionales son utilizados por las grandes naciones imperialistas como mano de obra barata, con bajo costo de producción y alto rendimiento económico. Esto es evidentemente un análisis político de la situación, que estoy haciendo yo. Pero un físico que tenga conciencia de esta situación no puede decir que la teoría de la física nada tiene que ver con el mundo de la política y la política la tienen que hacer los que están responsabilizados con ella. Él también debe propender a que cambien las condiciones.

E. G.: ¿Pero qué pasa con antropología, donde las condiciones son bastante diferentes, por la calidad del objeto, por...?

B. A.: Claro, ahí es mucho más evidente la cuestión. Creo que no existe la posibilidad del destino profesional del antropólogo sin su inserción real y comprometida en la propia sociedad. Y esto tiene que ver con la política. Diría que todo es política. Lo que estoy diferenciando es política en un sentido y en otro.

E. G.: ¿Cómo tendría que darse? Antropología aplicada dijiste que no. ¿Cómo es la relación de la antropología con la política?

B. A.: Yo hago la crítica a la antropología aplicada porque actúa ingenuamente en el mejor de los casos (muchas veces no muy ingenuamente), como si el antropólogo no fuera nada más que un articulador entre una realidad que cambia y una realidad que subyace a ese cambio, e intentaría ser el adaptador de ese cambio, el que introduce los elementos de racionalidad para que ese cambio no sea brusco, para que no se altere estructuralmente la cultura, etc.

E. G.: ¿Cuál sería una aplicación diferente?

B. A.: Creo que no hay aplicación diferente. Creo que el antropólogo que intenta aplicar su conocimiento a una perspectiva de modificación de la realidad está aplicando, quíralo o no, bajo la perspectiva de una política que a veces puede compartir, o no comparte. Lo que combató es la posición aséptica.

E. G.: ¿Te acordás del '73-'74, cuando se priorizaba la práctica? ¿Dentro de cuál de esos modelos/"aplicaciones" la ubicarías?

B. A.: Yo pienso que eso es un problema de elección política.

E. G.: Por eso te pregunto, en el '73...

B. A.: Si hay una situación de cambio revolucionario en una sociedad pienso que los antropólogos pueden contribuir mucho para hacer inteligible, digamos, esa realidad social que se tiene que modificar, para no cometer las torpezas o la ceguera racionalista de pensar que el cambio material resuelve todas las cuestiones.

E. G.: ¿Hacer inteligible para quién?

B. A.: Para los que gobiernan, para los que tiene la responsabilidad del gobierno, para los que están recibiendo ese proceso.

E. G.: Sigue siendo articulador.

B. A.: Sigue siendo articulador, articulador de la realidad, lógicamente, porque está en el plano del pensamiento, porque no está en el plano ni decide la acción ni la ejecuta, porque no tiene nivel político de decisión ni la ejecuta porque no es el ejecutor. Puede ser un instrumento de la ejecución.

E. G.: Y, sobre el trabajo interdisciplinario...

B. A.: El trabajo interdisciplinario es el trabajo, por así decir, de compartimentos estancos, porque supone no una transformación epistemológica de todas las ciencias del hombre, supone una ratificación del espacio que cada disciplina tiene. (...) Creo que debe haber un lugar donde las ciencias sociales se entrecrucen en una misma perspectiva epistemológica, no ya una forma interdisciplinaria sino intradisciplinaria, y que ese lugar de entrecruzamiento está reservado a la antropología. Creo que es la ciencia del porvenir. Todavía la antropología está en la prehistoria.

E. G.: ¿No es un poco omnipotente?

B. A.: No creo que sea omnipotente, creo que está fundada en la realidad del siglo XX. Porque aquí la antropología ocupa un lugar: primero, de la intermediación concreta de una teoría que se propone como punto de partida para hacer esta realidad, esta intradisciplina. Y, por otro lado, aparece como una filosofía, como una concepción de lo humano. Porque si queremos fundar una ciencia debemos tener una idea de lo humano que sea universalmente válida; si no, no tiene ninguna perspectiva. (...) aquí si hablamos de humanidad, hablamos de humanidad y la humanidad es toda una. En este campo, la crítica lévi-straussiana ha sido capital y ha aportado por primera y única vez, desde el punto de vista de un europeo, (...) a toda la mitología antropológica clásica acerca del prelogismo y de las etapas de la racionalidad, al plantear el problema de la existencia de una sola mente humana. La una que se funda y que hace énfasis en lo simbólico del significado y la otra que hace énfasis en la necesidad de la acumulación del conocimiento que sería lo occidental, pero tanto la una como la otra, fundadas en la misma estructuración de la mente. Entonces aquí, dejémonos de pensar que el melanés cuando está describiéndose él como una planta o como un animal, está creyéndose que es un animal y aparece como un niño. Y aparece el australiano como un infante o, como el Freud evolucionista lo planteaba, como un

neurótico. Por eso Freud hizo *Totem y Tabú*. Porque basado en la clásica antropología pensaba que lo más parecido a un neurótico es un niño y un primitivo. Porque el primitivo tiene el tabú, el tabú de tocar, de decir, etc. Entonces él lo pensó al primitivo como un enfermo y construyó ese mito de *Totem y Tabú*, del parricidio original, etc.

E. G.: ¿Le faltó la visión antropológica?

B. A.: No, se fundó en una antropología subjetivista de base biologicista.

E. G.: Y, ¿cuál es la situación respecto a la relación con las grandes teorías? Me refiero a una antropología local, teniendo en cuenta ese nacionalismo xenóforo, que se planteaba en el '73?

B. A.: En el '73, yo creo que todavía la antropología en Argentina no tiene un perfil propio.

E. G.: ¿Cómo sería una antropología argentina?

B. A.: Existe una antropología argentina en cuanto historia de la tentativa de antropólogos que trabajaron en la Argentina por poner afuera los distintos aspectos del campo que se recorta como campo específico de la antropología. Pero una antropología pensada desde una dimensión—yo no diría argentina sino latinoamericana, porque para mí el espacio histórico es más vasto, más amplio...

E. G.: Pero, digamos, en un espacio geográfico-político.

B. A.: No. Es un espacio histórico. No, no se ha dado. ¿Por qué yo digo una antropología francesa, la antropología de Lévi-Strauss, la de Durkheim? (...) En el sentido en que en esa antropología revela, en muchos de sus fragmentos, las trazas de una tradición del pensar que tiene que ver con todos los antecedentes...

E. G.: ¿No podría no haber una antropología argentina porque no hay una tradición cultural argentina?

B. A.: Sí, hay una tradición cultural argentina. Lo que pasa es que nosotros somos tributarios del pensamiento europeo porque estamos afectados por un eurocentrismo que domina nuestro pensamiento y que nos hace tributarios de ese pensamiento europeo, que nos impide pensar con nuestra propia cabeza.

E. G.: ¿Desde esa postura predominante en el '73-'74, esa xenofobia...?

B. A.: La ruptura que se planteó a este nivel es que ellos destruyeron la cultura europea de la facultad sin tener una alternativa real a eso. El problema era que nuestra propia condición semicolonial y nuestra propia especificidad cultural latinoamericana implica que nosotros debemos criticar a ese gran discurso aunque formamos parte de esa tradición cultural también. Nosotros lo tenemos que reformular al mismo tiempo que lo asumimos y lo transformamos desde adentro mismo de ese discurso, porque nosotros ya, para empezar, hablamos una lengua europea que es el español. No hablamos una lengua indígena, pero además no existe la cultura autóctona. La única cultura posible que puede permitir la posibilidad de un camino propio y original es esa cultura hispano-criolla que constituye el fundamento sobre el cual se constituyó la América Latina. Y esa realidad contiene una multiplicidad discursiva.

E. G.: ¿Cuáles podrían ser las fuentes de una antropología argentina, en el sentido... como mencionaste a Descartes en el pensamiento de Lévi-Strauss?

B. A.: Yo creo que la posibilidad de fundar una antropología en Argentina es rastrear en la propia tradición filosófica cultural en general, hispano-criolla, aquellas trazas del pensamiento político, sociológico, filosófico, que permitirían integrar una realidad diversa.

E. G.: Pero también sería relativo, porque estás hablando de hispano-criollos.

B. A.: Bueno, claro, relativo, lógicamente.

E. G.: Habría que ver el peso del aporte hispano en toda la cultura "nacional", el aporte de las otras inmigraciones.

B. A.: No cabe duda. Yo no estoy en una posición xenófoba de rechazar la antropología

inglesa, de rechazar... de ninguna manera. La forma de asimilación está dada por el contexto y el modelo educativo de este país ficticio, creado como un país blanco europeo sobre la base del modelo europeo, por Sarmiento y Mitre. Ése es mi punto de vista. Esa perspectiva impide que yo pueda leer a Marx, a Jung, a Durkheim, Frazer o a quien sea desde mi código si no lo leo sobre la base del código similar.

E. G.: ¿Un código similar a quiénes?

B. A.: A la perspectiva europea. Pero, toda lectura y toda interpretación de un texto es una interpretación situada, no es abstracta. El diálogo que tengo con Marx, es un diálogo que tiene que ver con mis propios intereses, de acá.

E. G.: ¿Me podrías decir quiénes fueron esos autores que, según dijiste, intentaron...? ¿Quiénes y cuáles fueron las preguntas que se hicieron?

B. A.: Un tipo que intentó, con cuya obra yo estoy muy en desacuerdo, pero intentó pensar con su propia cabeza fue Rodolfo Kusch. Yo estoy en desacuerdo con muchos de los planteos que él hizo porque cae en un planteo indigenista en última instancia, pero lo intentó.

E. G.: ¿Alguien más? ¿Desde la antropología institucional o académica, desde el '59 en adelante?

B. A.: No conozco. Como tentativa antropológica, no.

E. G.: Te acordás, en el '75 y '76 se cierra, se reestructura la Facultad, se trasladan carreras, se cambia el programa de antropología y se la ubica entre las humanidades.⁵

B. A.: Bueno, la antropología se reconvirtió en el '76 a partir de la concepción que Bórmida tenía de la Antropología. La etnología era el saber de lo extraño, un saber fundado en el principio de que la captación de lo extraño es imposible por la simple conciencia y solamente a través de la reducción eidética. Esa perspectiva que proviene de la tradición hegeliana italiana, crocciana, aislaba a la antropología de la posibilidad de conocer el contorno de su mundo y la transformaba en una disquisición

intelectual acerca del acontecer humano en la estratósfera –digamos– de la realidad. Y eso hizo posible poner a la carrera de antropología en un grado cero de temperatura, digamos. En un momento dado el cupo⁶ fue cero también. En esos momentos algunos fuimos relegados violentamente, excluidos, incorporados a la Ley de Seguridad del Estado. Y la antropología careció de significación. Cuando murió Bórmida se corrió la voz de que la carrera iba a ser abolida, suprimida.⁷ (...) Tomando un café, retomando una vieja amistad, reflexionando acerca de la importancia que tenía la posibilidad de mantener una carrera de antropología que permitiera reconquistar el espacio de discusión –no de reconquistar el espacio de la antropología, porque en Argentina, no hay ningún espacio de la antropología, la antropología no existe en la Argentina, como no existe la antropología latinoamericana–. Entonces, reconquistar el espacio de discusión. Lamentablemente ese espacio de discusión ha reducido sensiblemente mi participación porque yo fui separado de la carrera.

E. G.: ¿Te acordás cuáles fueron los interrogantes de la antropología desde que se estructuró como carrera?

B. A.: Para qué sirve la antropología, si había que incorporar a la antropología social.

E. G.: ¿Y los profesores?

B. A.: Y no. El único que tenía un proyecto ideológico político era Bórmida.

E. G.: ¿Político también?

B. A.: Sí, claro. Bórmida estaba vinculado a la perspectiva del fascismo italiano. El tenía una idea de hegeliano de derecha, como lo podríamos titular desde el punto de vista europeo, tenía una perspectiva aristocratizante de la antropología. Había desarrollado el método fenomenológico.

E. G.: Sí, digamos que era ideológico... ¿Intentó llevar acá adelante algún proyecto?

B. A.: No, bueno, sí, digamos que políticamente intentaba fundar una hegemonía de la antropología suya sin la posibilidad de interferencia de ningún otro tipo de discurso, excluyente a todos... eso era una perspectiva política.

NOTAS

1. Blas Alberti fue el primer licenciado egresado de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Cuando se realizaron las entrevistas se desempeñaba como Profesor Titular en la carrera de Psicología, UBA.
2. Fernando Márquez Miranda: primer director de la carrera de Antropología, falleció antes de asumir. Salvador Canals Frau: reincorporado a la Facultad de Filosofía y Letras en 1958, falleció en febrero de 1959. Enrique Palavecino falleció en 1967.
Ver Visakosky, S.; Guber, R., Gurevich, E.: "Modernidad y tradición en el origen de la carrera de ciencias antropológicas de la UBA" En: REDES, 1997.
3. El 29 de junio de 1966 el golpe militar encabezado por el Gral. Onganía, derrocó al gobierno constitucional del Dr. Arturo Illia. Un mes después, en la Noche de los Bastones Largos, la policía irrumpió en distintas facultades, deteniendo a docentes y alumnos que sesionaban en ellas. Se intervino la Universidad de Buenos Aires. Entre los docentes se planteó la discusión acerca de qué actitud tomar frente a esa violación de la autonomía universitaria. Un amplio porcentaje decidió renunciar en conjunto, preservando los grupos de investigación para, recuperadas las condiciones, volver a los lugares de trabajo. Otro sector consideró conveniente permanecer y luchar desde adentro. Algunos no se involucraron en estas discusiones. Por error, la entrevistadora incluyó a Blas Alberti entre los renunciantes.
4. La vinculación entre el saber y la política, puesto de manifiesto en la distribución de los recursos nacionales y su atribución al rubro educación, en todos los niveles. En el caso de la Universidad, el problema del reconocimiento tanto a través de la valoración y continuidad de los proyectos, como de la retribución adecuada.
5. La ubicación de la antropología entre las ciencias sociales o entre las humanidades, en la FFyL osciló en relación con los distintos planes de estudio y los proyectos dentro de los cuales éstos se inscribían. Los más "renovadores" la colocaban entre las primeras, aproximándola al proyecto modernizador que había instaurado otras carreras de la UBA, o asignándole contenidos transformadores y críticos. Por otra parte, su ubicación entre las humanidades significó un plan de estudios en el que predominaban las materias filosóficas e históricas y se dio en los años 1976-82, cuando el departamento de ciencias antropológicas perdió su autonomía para integrarse al de Historia.
6. El sistema de ingreso instaurado por el gobierno del Proceso de Reorganización Nacional consistía en un examen eliminatorio y un cupo para cada carrera. Ingresaban las mayores calificaciones hasta completar el cupo. En 1978 el cupo para la carrera de Ciencias Antropológicas fue de 60 alumnos; en 1980 se redujo a la mitad, si bien se mantuvo el total de 700, para la FFyL. En 1981 se determinó la anulación del cupo para la carrera de Antropología, proponiéndose su pase a nivel de posgrado (Gurevich, E.- Smolensky, E.: "La antropología en la UBA. 1973-1983" Ms.).
7. Bórmida falleció en 1978.