

**ENTREVISTA AL DR. LUIZ FERNANDO DIAS DUARTE: ANTROPOLOGÍA MÉDICA, ANTROPOLOGÍA DE LA PERSONA Y LA SALUD EN BRASIL**

*por Santiago Wallace \**

El Dr. Luiz Fernando Dias Duarte es miembro del Programa de Postgrado en Antropología Social del Museo Nacional de Río de Janeiro e investigador del CNPq (el CONICET brasileño). Sus trabajos de investigación se desarrollan alrededor de una Antropología de la Persona, sus formas comparadas de constitución, la historia y etnografía de las perturbaciones físico-morales y los problemas específicos de la relación de la representación «individualista» de la persona con la cultura occidental moderna (voluntad y responsabilidad pública y privada, interioridad, psicologización, etc). Su trabajo más conocido es el libro *Da vida Nervosa nas clases trabalhadoras urbanas*, publicado en Río de Janeiro, CNPq- Jorge Zahar Editor, 1986.

Dias Duarte estuvo en nuestro país entre julio y agosto de 1994 asistiendo al IV Congreso Argentino de Antropología Social e impartiendo un Seminario de Doctorado en la Facultad de Filosofía y Letras. Antes de su despedida acordamos esta entrevista que asumió con la enorme capacidad de trabajo, aporte y reflexión crítica que puso de manifiesto tanto en la Comisión de Antropología Médica del Congreso como en el dictado del Seminario.

En esta entrevista se intenta una aproximación general al desarrollo y situación actual de la Antropología (especialmente Sociocultural y particularmente Médica o de la Salud) en Brasil, un balance personal del Congreso y las posibilidades de orientar formalmente vínculos de docencia e investigación entre antropólogos argentinos y brasileños.

\* Licenciado en Antropología (UNLP).

Santiago Wallace. Para comenzar, resultaría de suma utilidad una especie de balance histórico y actual del desarrollo de la Antropología Social en Brasil. Cuáles han sido las problemáticas centrales allí abordadas, cuáles los cambios (si los ha habido) y que ocurre hoy.

Luiz Fernando Dias Duarte. La Antropología Social en Brasil en el sentido que se la emplea hoy día es un fenómeno que empezó a fines de los años sesenta aunque hubiera Departamentos comprometidos con Posgrados e investigaciones en Ciencias Sociales e incluso en algunas ramas de la Ciencia Social desde los años 30. El modelo de institucionalización anterior al de fines de los sesenta era más bien personalizado, dependía del trabajo de algunos personajes importantes que sostenían la pulsión de investigación y mantenían el interés en una cierta corriente de pensamiento. Había además una total discontinuidad tanto temporal cuanto regional. Desde fines de los sesenta se ha establecido un nuevo sistema general de posgrado en Brasil que, bajo rígidos dictámenes del Gobierno Federal, intentaba producir una transformación radical de la institución universitaria. Ese espíritu modernizador tecnocrático nacionalista exigía un sistema de producción de «cuadros» profesionales de primera línea y un sistema eficiente y amplio. El principio de la integración entre investigación y formación universitaria (de grado y posgrado) prevaleció en todo el país. El grupo del Museo Nacional fue creado como Programa de Posgrado en Antropología Social en el año 1968. Fue el primero en ciencias sociales en constituirse bajo esa nueva estructura. Después se organizaron otros grupos de Antropología Social en Brasil que son todavía los más influyentes: los de la Universidad de Brasilia (UNB), la Universidad de Campinas (UNICAMP) y la Universidad de San Pablo (USP) (que, en realidad, reorganizó hasta un cierto punto sus antiguos cursos de doctorado bajo el nuevo modelo predominante por exigencia del Gobierno Federal) porque, en realidad, la Universidad de San Pablo ha resistido por mucho tiempo adaptarse o adecuarse a ese nuevo modelo.

S.W. Antes de continuar con este desarrollo, ¿podría mencionar a alguno de esos «personajes» importantes iniciadores de la labor antropológica?

L.F.D.D. Por ejemplo el personaje ejemplar de Roberto Freire, sociólogo y antropólogo de mucha influencia en la historia de las ideas sociales brasileñas pero que nunca constituyó alrededor de su obra un sistema de reproducción intelectual regular. Hay una institución, el Instituto Joaquim Nabuco, en Recife (Pernambuco),

que era su ciudad, que ha recogido su tradición y en buena parte trabaja alrededor de su memoria y de la memoria de su obra; pero se trata más bien de una institución de referencia que de una institución de continuidad de investigación. Este es un ejemplo entre muchos otros, como los de Thales de Azevedo y Darci Ribeiro. Hay por ahí toda una cuestión más compleja de lo que se podría llamar de Antropología Social antes de los sesenta: la Etnografía, el Folklore, la Filosofía Social, la Sociología (y distintas ramas y maneras de hacer la Sociología) que toman bastante difícil la organización en un eje analítico claro respecto a lo que sea nuestra Antropología ancestral. El proceso de la institucionalización y burocratización tuvo sus propios actores: Roberto Cardoso de Oliveira, por ejemplo, participó personalmente de tres de esas experiencias de formación de instituciones, además de su contribución científica específica, sobre todo en el campo de la antropología del contacto interétnico y de la introducción de la epistemología hermenéutica en Brasil. Los Programas de Posgrado del Museo Nacional, el de Brasilia así como el de UNICAMP lo reverencian filialmente. En Río, la experiencia de Cardoso de Oliveira se ha unido con la experiencia de otro profesor que venía de la Antropología más tradicional que se cultivaba desde el siglo XIX sobre todo en el Museo Nacional (la yuxtaposición entre Antropología Cultural, Antropología Física y Arqueología). Me refiero a Luiz de Castro Faria que ha acogido en el Museo la intención modernizante de Cardoso de Oliveira y luchó siempre con mucha fuerza para permitir la renovación de la Antropología. Esa lucha no fue sencilla, tanto en el Departamento de Antropología que estaba comprometido con la visión de las cuatro ramas, como del Museo en general, con su énfasis en el estilo del siglo XIX, en las «Ciencias Naturales y Antropológicas». Las dificultades también fueron muy grandes dentro de la estructura de la Universidad que sufría dificultades financieras muy grandes para la implantación generalizada del modelo de posgrado integrado a la investigación. Por un lado, fue fundamental la existencia del Consejo Nacional de la Investigación Científica (el CNPq), que desde los años cincuenta había establecido las bases de desarrollo de carreras científicas individuales, con su sabia política de autonomía frente a los intereses institucionales locales (universidades, departamentos, etc). Por otra parte, logramos obtener el aporte financiero de la Fundación Ford desde el mismo año 1968. Ese aporte fue fundamental en un momento en que la situación política nacional era la más negativa respecto de la investigación crítica en las ciencias sociales (estábamos en plena dictadura militar). Sería necesario agregar que esa ayuda de la Fundación Ford se ha hecho con libertad de trabajo total de investigación, de elección de temas, lo que fue característico de todo ese largo período de 25 años en que sustentó nuestra

actividad en Antropología. En el 73...

S.W. Lo interrumpo en función de una aclaración. ¿ Con la aparición de esta financiación no se generaron discusiones políticas y político académicas en torno de las orientaciones respecto de la investigación o el posible condicionamiento sobre la producción teórica, los proyectos de investigación, los temas a ser investigados, etc? Por ese mismo año se dio una fuerte discusión en nuestro país y fundamentalmente en algunas Universidades pues la financiación de proyectos de investigación y formación de posgrado venían de la mano de la misma Fundación.

L.F.D.D. Hubo esa preocupación en los mismos investigadores que estaban proponiendo ese proyecto y también en los interlocutores que no estaban presentes en esa institución específica en ese momento. Pero era un momento particularmente crítico, con una casi total destrucción de las estructuras de la Sociología universitaria. Bajo el «Acto institucional número cinco»(el AI-5) de fines del 68 se había puesto fuera de la Universidad (y con frecuencia fuera del país) lo que había restado de espíritu crítico desde el golpe de Estado del 64 (en todas las ramas del saber). Ya no había realmente más alternativas: lo típico de ese período, de un lado nuestro Programa que nacía en el interior de una institución políticamente poco visible, como el vetusto Museo Nacional, y del otro el CEBRAP de San Pablo, constituido como organización civil. Ambos sustentados por la Fundación Ford que tenía programas de sustentación universitaria en Brasil desde 1963, y no se presentaba como una estructura burocrática y política de intervención ideológica, sino que disponía de una estructura técnica, académica, profesional y científica de alto nivel, capaz de producir espacio para un trabajo crítico sin controles políticos inmediatos y lineales. Las posibilidades de acusación siempre estuvieron latentes en los años siguientes, pero la calidad misma del trabajo que se producía en el Museo y la amplitud de las líneas teóricas con las que nosotros desarrollábamos nuestro trabajo eran la prueba más evidente de la completa libertad de que disponíamos para hacer nuestro trabajo institucional. Muy poco después, en el 73, se estableció el primer convenio con una institución del Gobierno Federal -un brazo del Gobierno Federal, la FINEP - que era una financiadora de proyectos de desarrollo en la que estaban presentes economistas con una visión alternativa a la de los economistas oficiales del gobierno brasileño de ese momento y que sentían la necesidad de producir un conocimiento alternativo a la visión oficial del desarrollo del «milagro brasileño». Ese fue un momento muy importante - y se debe a ese respecto una reverencia

particular a un economista que murió hace poco, Isaac Kerstenetzky - para la posibilidad de apertura de los subsidios gubernamentales para producir una reflexión crítica sobre su propia acción en un momento en que la situación política era todavía bastante dura y complicada. Así que son esas circunstancias inesperadas las que han permitido la evolución del proyecto del Museo que estaba basado, además, en algunos contactos internacionales importantes: sobre todo, en lo que concernía a la Antropología de las sociedades tribales, el intercambio con la Universidad de Harvard y un proyecto comparativo que se constituyó bajo la dirección de David Maybury-Lewis. Asimismo el contacto con la Universidad de Manchester, con la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, con la Universidad de Texas son ejemplos del estrechamiento de la red derivada de la formación doctoral de los primeros profesores del grupo del Museo. Contactos que se hacían con instituciones de líneas teóricas muy diferentes. Esa fue una característica notable del Museo, la de abarcar, de incluir orientaciones que pudieran producir un efecto de contraposición, de fertilización cruzada que pudiera conducir a un perfeccionamiento y enriquecimiento de la experiencia antropológica. Así que había influencia inglesa, francesa, norteamericana; funcionalista, estructuralista, marxista, interaccionista, con todas las tensiones posibles entre los distintos participantes de ese grupo original. Pero se ha logrado hacer prevalecer el interés del desarrollo común del proyecto institucional sobre las diferencias teóricas, metodológicas, epistemológicas que por mucho tiempo han dividido a los distintos miembros de esa primera organización. Muy probablemente el efecto mismo de las dificultades políticas comunes exteriores a la institución es de reconocerse en ese proceso. La historia de los otros grupos es muy variada: en Campinas se trataba de un grupo de una Universidad toda nueva con un proyecto de modernización muy ambicioso y que se ha basado sobre la experiencia de profesores extranjeros que han sido traídos para la formación de ese grupo alternativo en el estado de San Pablo. Allí fue muy importante en los primeros tiempos la presencia de la influencia del empirismo inglés, sobre todo por la trascendencia de un antropólogo nacido en Inglaterra pero naturalizado brasileño, Peter Fry, quien trabaja hoy en Río de Janeiro. En Brasilia había un problema más delicado porque la Universidad, que había sido creada bajo el último gobierno democrático antes de la dictadura, también como una Universidad nueva, fue severamente golpeada. El grupo que estaba estableciendo la Antropología había sido expulsado por la dictadura. Así que fue necesario todo un esfuerzo de reconstitución del Departamento bajo la influencia de Roberto Cardoso de Oliveira que se trasladó de Río hacia Brasilia en apoyo de un grupo de investigadores que se habían entrenado en el Museo Nacional sobre

todo en cuestiones ligadas a la Antropología de las sociedades tribales. Esa era una vocación bastante particular de la Universidad de Brasilia que estaba más cerca de las áreas centrales de Brasil donde vivía la mayoría de las sociedades tribales con que se trabajaba en ese momento. En la Universidad de San Pablo, la Antropología quedó dividida entre la permanencia de un estilo más ligado a estudios folklóricos y de cultura popular, de distintas formas de organización de la cultura popular y la permanencia de una problemática sociológica marxista muy fuerte. Creo que todavía hoy, aunque se haya desarrollado también ahí una escuela importante de Etnología (en el sentido de Antropología de las sociedades tribales) lo que se hace de Antropología contiene la huella muy fuerte de la importante tradición sociológica de San Pablo. En el Museo Nacional se han desarrollado algunas de las líneas fundamentales de la Antropología Social de las sociedades contemporáneas. Toda una línea de Antropología del Campesinado y de la sociedad rural-agraria brasileña, con un esfuerzo sistemático de Etnografía y comparación entre las distintas formas de organización del trabajo agrario, cubriendo el sistema de la plantación y todas las formas de organización que participaban del espacio de la producción azucarera en el Nordeste (por ejemplo) sin estar incluidas en la forma misma específica de la plantación, la pequeña producción, etc. con toda la complejidad que ello implica tanto en el Nordeste como en el Sur del Brasil. Esa línea incluyó investigaciones muy importantes de antropología política, tanto en el nivel micro (comportamiento y representaciones políticas) cuanto macro (la frontera de expansión nacional y el sentido de la historia del país). Otra línea importante fue la constitución de una Antropología Urbana conformada desde la influencia del interaccionismo norteamericano y preocupada, sobre todo, en cuestiones de la constitución de la identidad y de los proyectos individuales, su desarrollo en la sociedad urbana moderna y el estudio, por ejemplo, de la desviación que es inseparable de la idea de proyecto. Eso fue desarrollado sobre todo a partir de los trabajos de Gilberto Velho en su colaboración con Howard Becker. Mi propia línea de trabajo comenzó desde dentro de esa línea de Antropología Urbana de Gilberto Velho con aportes importantes de la Sociología y la Antropología francesa (de la Antropología Simbólica francesa), la influencia del estructuralismo y la formulación de una suerte de estructural-culturalismo o cultural-estructuralismo que ha sido bastante importante en las dos últimas décadas en Brasil. Ese camino de investigaciones alrededor de la constitución social de la Persona ha permitido, incluso, una aproximación entre antropólogos y psicoanalistas, psicólogos y psiquiatras que constituyó una experiencia bastante específica de Río de Janeiro.

S.W. ¿No se está reproduciendo en otros lugares?

L.F.D.D. No, no está reproducida en otros lugares. Tampoco reproduce lo que hubo de similar en otros países, en otras situaciones nacionales. Es muy particular o me parece muy particular. Creo que esa línea teórica en que estábamos basados en el Museo, ese «estructural-culturalismo», es lo que ha permitido el flujo de información entre cuestiones más propiamente psicológicas o psicoanalíticas y más propiamente antropológicas. Ello no se da con mucha facilidad en las circunstancias habituales de discusión, de interlocución en las dos disciplinas. La preocupación, por ejemplo, por el estatuto del individuo con la construcción del «self» en la versión norteamericana, con la idea de imagen de sí mismo y proyecto conciente. Así que había muchos nudos analíticos que permitían esa integración relativa entre los discursos de las dos disciplinas. Además, había una situación sociológica que permitía, que suscitaba ese interés antropológico que era el boom del psicoanálisis en la sociedad urbana de Río de Janeiro en los años setenta y que también suscitaba no sólo la curiosidad y el interés de los antropólogos sino también de los psicoanalistas que se preguntaban por el sentido más amplio del fenómeno. Ese trabajo fue desencadenado y, en principio, sustentado por Gilberto Velho desde la antropología y por Sirvulo Figueira desde las posiciones del psicoanálisis. Figueira era un psicoanalista y antropólogo que fue a hacer una tesis de doctorado a Inglaterra, exactamente sobre la difusión del psicoanálisis entre los países occidentales. Esa línea de trabajo se desarrolló hasta fines de los ochenta, habrá durado una década, pero no me parece que exista hoy como movimiento sistemático. En buena medida se han desplazado los intereses tanto del grupo inicial de antropólogos como del grupo inicial de psicoanalistas y se han constituido otras maneras de mantener el diálogo y el flujo de interlocución. Creo que ello tiene que ver con un repliegue del psicoanálisis también hacia el interior de su propia problemática, a una rediscusión de su presencia en el tejido social brasileño en un momento de post-boom. Y también, del lado de la Antropología, una reconstitución de su problemática de la cual participa mi propio trabajo. Es decir, ya no solamente una Antropología Urbana con preocupaciones específicas respecto de trayectorias, proyectos y desviación sino también la proposición de una Antropología de la Persona, de una investigación más sistemática con respecto a las formas interculturales comparadas de constitución de la identidad personal y de la representación individual. Esa me parece que es la distinción entre el trabajo que yo me propongo hacer en este momento y el trabajo que se hacía sobre todo en esa década anterior. El hecho de que ese desarrollo haya sido tan específico de Río de Janeiro me ha suscitado

incluso proponer un proyecto más amplio de investigación sobre la memoria y análisis del proceso de institucionalización de una «psicología» en Rio, que incluye distintas investigaciones específicas sobre aspectos de la experiencia de la «psicología», de la «psiquiatría» y del «psicoanálisis» y asimismo la formación de un centro de referencias bibliográficas y documentales sobre el proceso histórico de institucionalización. En la Universidad de Bahía se trabaja también en ese área; pero más cerca de los espacios teóricos de la etnopsiquiatría, por ejemplo, o de cuestiones de Antropología de la Religión. En la Universidad Federal de Rio Grande del Sur (Porto Alegre), Ondina Leal coordina ahora un estimulante grupo de investigación antropológica en salud, donde podrá desarrollarse otro foco de trabajo sobre esos temas. En San Pablo no hay prácticamente nada en lo que respecta a la constitución de la persona y a las cuestiones de identidad, identificación y self, sino algunos trabajos más aislados en Antropología Médica.

S.W. ¿Cuál es el desarrollo actual del área de Antropología Médica en Brasil?

L.F.D.D. Es notable la debilidad de lo que se podría llamar una Antropología Médica o de la Salud en Brasil. Hay trabajos importantes pero aislados sobre muchos temas y en distintas regiones. La presencia del área en los Congresos del ámbito nacional ha sido poco sistemática. Pero es evidente que crece, tanto el interés por ese tipo de trabajo, cuanto la red de instituciones donde trabajan grupos de investigación. En noviembre de 1993 se organizó en Salvador de Bahía el Primer Encuentro Nacional de Antropología Médica, del cual participaron colegas argentinos, canadienses y estadounidenses. Seguramente ha producido un fuerte impacto positivo sobre el campo. Lo que hay muy fuerte en Brasil y representa muy probablemente un desafío importante para la constitución de una Antropología Médica o de la Salud es el campo de lo que llamamos allá «Salud Colectiva» que es lo que parece que ustedes llaman acá «Medicina Social». Es un movimiento que congrega más sociólogos y científicos políticos que antropólogos aunque haya algunos que participen de esa categoría amplia. Tienen un compromiso con la intervención social muy evidente, más que lo que suele tener un antropólogo médico o de la salud en su labor académica. En general se dividen entre cuestiones de movimiento social y cuestiones de políticas públicas, es decir que se trata fundamentalmente de observar, describir, analizar y tratar las distintas maneras con las que el Estado y los movimientos sociales (sindicatos, ONG, asociaciones de vecindad, etc) han tratado las cuestiones de salud-enfermedad. La fuerza de ese tipo de estudios

se presenta incluso en el hecho de que han organizado una Asociación Brasileña de Salud Colectiva que organiza sus propios congresos, etc. Y tiene una relación compleja con las organizaciones de representación tanto de los científicos políticos como de los sociólogos y los antropólogos. Creo que hay una cierta tensión entre los especialistas en políticas públicas y movimientos sociales que se dedican a la salud y los que se dedican a otras formas de organización social o a la reflexión general, que puede deberse a la formación médica o paramédica de muchos de los investigadores de aquel área. Incluso las dos propuestas anteriores de constitución de una Comisión de «Salud Colectiva» en el importante Congreso de ANPOCS (Asociación Nacional de Posgrado e Investigación en Ciencias Sociales) que habían sido presentadas bajo formas más sociológicas y de ciencia política habían sido recusadas. La primera que se acepta ahora es la que se propuso bajo mi nombre este año y bajo un formato más antropológico. Me parece que fue la única manera de quebrar esa tensión entre el grupo específico de salud y los otros.

S.W. Una aclaración. La denominación de Antropología Médica o Antropología de la Salud. ¿Hay alguna discusión? ¿cuál es, si es que la hay?

L.F.D.D. Eso es importante. Hubo algunas tentativas de constituir un campo específico de «Antropología Médica» en Brasil. Creo que a mediados de los ochenta sobre todo por iniciativas que eran todavía muy individuales, muy localizadas, muy poco sistemáticas. Así que en Brasil no me parece que haya hoy en ninguna parte grupos que se reconozcan bajo la categoría de autoclasificación de Antropología Médica. Incluso después del Congreso de Salvador (que se llamaba de «Antropología Médica») se ha discutido la forma de continuar el efecto de organización que se había producido en dicho Congreso. Las comisiones que se han constituido tanto en la Asociación Brasileña de Antropología como en la ANPOCS han preferido (por sugerencia mía) el título de «Persona, Cuerpo y Salud», por ejemplo. Eso ha permitido abarcar con más flexibilidad las distintas orientaciones presentes en el abanico bastante amplio de posibilidades teóricas, epistemológicas y metodológicas que se presentan en Brasil alrededor de la salud. Creo que el grupo de Bahía es el que más cerca se encuentra de una clasificación de «Antropología Médica», no olvidemos que fue el grupo propulsor del mencionado Congreso. Pero las mismas discusiones que se produjeron durante su desarrollo verificaron la relativa resistencia de los demás grupos en Brasil a la adopción de esa categoría. Creo que, en parte, esa resistencia puede provenir o ha podido provenir en la experiencia de

Congreso del hecho que había presencia fuerte de investigadores que venían del área de Salud Colectiva. Por cierto había resistencias tanto de ese lado como del lado de los antropólogos en el sentido más estricto, más inmediato: que tienden a preferir la posición francesa de una «Antropología de la Salud» o de la «Enfermedad». Mi propia posición es bastante crítica hacia la categoría de Antropología Médica, tal como se ha constituido en Estados Unidos, con su énfasis empiricista y pragmatista. Me parecía que la adopción de esa categoría en Brasil podría significar una adopción, también, de los presupuestos teóricos y metodológicos de la Medical Anthropology americana lo que me parecería una pérdida en términos de sofisticación intelectual y crítica. Lo que se podrá hacer en Brasil en esta próxima década será un trabajo de integración más flojo, más flexible, que permita incluso el flujo entre Salud Colectiva y la investigación más propiamente antropológica respecto de algunos nudos, algunas líneas de investigación que están más comprometidas con la dimensión cultural, la dimensión simbólica de las experiencias médicas, de salud y de enfermedad. Hablando de esas resistencias a la utilización de la categoría de Antropología Médica es necesario aclarar cuál es mi propia posición en ese encuadre. Mi propuesta fundamental es la de que el trabajo de investigación, la organización de una temática de investigación que esté comprometida con la precualificación de un área médica impone una cierta dificultad de relativización de los hechos que estén bajo observación. Como la medicalización misma es una de las dimensiones a ser observada y a ser comparada con otras experiencias culturales, el hecho de que ya se denominara o ya se hubiera definido como «médica», la antropología que se estuviera haciendo tendría esa paradoja, encerraría esa ambigüedad fundamental. Aunque por supuesto se puede hacer buena antropología bajo ese título de Médica desde que se esté relativizando hasta los límites la representación occidental de la medicina con todas sus implicaciones culturales específicas. Mi propuesta de trabajar con cuestiones de salud y enfermedad bajo el punto de vista de la persona, tiene que ver con una tentativa de reintegración en un cierto nivel de problemáticas que en la cultura occidental se presentan necesariamente aisladas, segmentadas, fragmentadas, cubiertas por distintas especializaciones, tal como las que dividen medicina orgánica, neurología, psiquiatría, psicología, psicoanálisis. Centrarse en la cuestión de la persona implicaría poder transitar, atravesar esos niveles de una manera más flexible -como proyecto e intención por lo menos-. Además, se intenta así subrayar la importancia fundamental que tiene en nuestra cultura la representación, la ideología del individualismo. El énfasis particular que se da en nuestra cultura a una forma específica de constitución de la persona y el hecho de que tiene sus formas de constitución

sociológica y antropológica bastante complejas, que permiten y exigen formas de organización de la investigación tanto en la comparación de las clases populares, medias y superiores como en la comparación con distintas formas de organización de los saberes nacionales, hacen que el eje de la persona sea uno de los más ricos para la articulación holista de la investigación sobre la cultura occidental. Así que se plantea todo un horizonte de posibilidades de investigación que me parece al mismo tiempo más amplio y más integrado que la forma especial producida por ejemplo en la Antropología Médica norteamericana que está muy centrada en los fenómenos específicos de la medicina, de las formas occidentales de la medicina y, fundamentalmente de la biomedicina (así también cuando es crítica del reduccionismo biomédico). Esa es la línea fundamental de investigación que he traído a la Facultad de Filosofía y Letras en esta visita y el aporte que he presentado al IV Congreso Argentino de Antropología Social en Olavarría.

S.W. Ya que lo ha mencionado, ¿podría hacer un balance de su experiencia en él, básicamente en lo referido a la Comisión de Antropología Médica que lo tuvo como un participante permanente?

L.F.D.D. La experiencia que tuve en la Comisión de Antropología Médica del Congreso me ha permitido percibir que también acá se encuentra esa expectativa de una visión más amplia que no sea exclusivamente la de la visión biomédica occidental tal como se ha constituido en la Antropología Médica norteamericana. Eso me causó una impresión positiva respecto de las posibilidades de intercambio con el grupo que trabaja en ese área en Río de Janeiro, no sólo en el Museo Nacional (y eso debo aclararlo: mi trabajo, por ejemplo, se hace hoy día más intenso con el Instituto de Medicina Social de la Universidad del Estado de Río de Janeiro o con el Instituto de Psiquiatría de la Universidad Federal de Río de Janeiro, con los cuales he presentado el proyecto de investigación sobre la psicologización que había mencionado). Así que la primera impresión que debería registrar de la Comisión de Antropología Médica del Congreso de Olavarría fue la de una amplitud de horizontes mayor de la que en realidad esperaba encontrar bajo esa rúbrica de Antropología Médica. Hay muchas otras percepciones de las que podría hablar respecto de la organización de esas cuestiones en Argentina comparativamente con Brasil y que podrían ser interesantes. La presencia comparada de temas de religión, de cuestiones de enfermedad mental y de enfermedades no mentales - o no inmediatamente mentales por lo menos- y el peso relativo que esas cuestiones

tienen en el campo brasileño y argentino. Me parece que en Brasil hay una distancia entre la tradición de estudios de religión y la de estudios de la persona y de la salud que me parece muy distinta de la que se encuentra en Argentina. Eso podría ser un síntoma de enriquecimiento de la experiencia en Argentina porque los esfuerzos respecto de la religión, de la enfermedad y la salud podrían caminar más juntos que lo que pasa en Brasil en este momento. Creo que eso también sería válido en lo que respecta a la oposición entre enfermedades mentales y no mentales porque en Brasil también hay una tradición ya más separada entre esas dos líneas de investigación (aunque haya sido posible tanto en la comisión del Congreso de ABA este año como en el de ANPOCS hacer un puente entre esos dos niveles de investigación).

En todas estas observaciones lo que me gustaría subrayar es la necesidad de no segmentar el proceso de conocimiento según las líneas de segmentación oficiales o establecidas, sea en el sentido común de nuestras sociedades, sea en el sentido común académico. Aunque por supuesto no se puede hacer todo a partir de cada punto de vista, de cada nudo etnográfico, me parece que cuanto más se pueda reenfocar la totalidad, mejor para una percepción efectivamente, verdaderamente antropológica, es decir, comprometida con la cuestión de la relación entre las partes y el todo, entre singularidades y totalidades. Esa percepción de una riqueza y complejidad de lo que se llamó el campo de la Antropología Médica en el Congreso tiene su contrapartida en la percepción de la complejidad de los grupos de investigación dentro de la Facultad de Filosofía y Letras. Creo que sería posible imaginar un flujo de contactos, de intercambios regulares entre grupos brasileños y argentinos con aportes importantes, tanto a una de las áreas ya establecidas, como a otras que se estén dando en el Instituto de Ciencias Antropológicas. No se si será un excesivo wishful thinking, pero algunas personas me hablaron del efecto curioso de copresencia de distintos segmentos del Departamento de Ciencias Antropológicas y del Instituto en mi curso. Si es real, seguramente es bueno; esa rearticulación de líneas de contacto, de diálogo entre grupos que por supuesto en una dinámica institucional universal tienden a enfatizar su separación, su segmentación respecto a las líneas concomitantes. Por supuesto que me doy cuenta, al mismo tiempo de las notables diferencias de organización del mundo académico, del mundo profesional, del tejido social en general entre Argentina y Brasil. No me parece que sería fácil superar las dificultades institucionales, las dificultades de cultura institucional entre los dos países. No se trata de jerarquizar esas diferencias. Hay características positivas y negativas distintas en cada una de las formas de organización, aunque en Brasil en este momento pueda ser que haya más

posibilidades de obtención de recursos financieros. Pero creo que esa situación en Brasil no es segura, no tiene ninguna garantía de estabilidad ni de permanencia. Así que no se trata de afirmar que la situación esté mejor allá en este momento y que pueda seguir así indefinidamente. Pero hay que señalar realmente que ha habido opciones de organización que han dirigido las formas institucionales en direcciones muy distintas en ambos países. Lo que es inevitable es que haya un esfuerzo voluntarista muy fuerte de atravesar esas dificultades evidentes a nivel institucional y el uso -en ese sentido- de una agregación de voluntades individuales para que podamos juntos establecer un régimen de intercambio efectivamente enriquecedor entre nosotros. Creo que las posibilidades de interconexión entre los vínculos, las redes internacionales que tanto ustedes como nosotros disponemos en lo que respecta a las cuestiones de salud-enfermedad y constitución de la persona, representan una de las más obvias ventajas que podríamos hacer provenir de esa integración de esfuerzos entre nuestras instituciones. Yo, por mi parte, ya me dispongo a discutir posibilidades concretas de integración de mi proyecto sobre la «psicologización» con investigadores argentinos. La rápida lectura del libro de Hugo Vezzetti sobre la locura en la Argentina (que me recomendara Sergio Visakovsky) me hace entrever un otro horizonte espléndido de investigación: la comparación de los grandes diagnósticos físico-morales colectivos basados en la teoría de la degeneración que se han producido en nuestros dos países, con claras implicancias sobre nuestras formas diferenciales de concebir la nación y la persona. Pienso particularmente en Ramos Mejía analizando al caudillo Rosas y en Nina-Rodríguez analizando al rebelde Antonio Conselheiro. Caminos y horizontes.

Buenos Aires, agosto de 1994