

**SOBRE DILTHEY, MATACOS, MISIONEROS Y ANTROPÓLOGOS.**  
Una aproximación crítica a "Un ejemplo de hermenéutica bíblica etnográfica. El caso mataco", de Mario Califano

María Gabriela Scotto \*

**Introducción**

Marcelo Bórmida fue el mentor de lo que, en el contexto de la antropología argentina, se conoce como la *fenomenología bormidiana*. Esta tradición que dominó, en sentido literal, dentro de la antropología argentina por un largo período, fue el resultado de la traducción y adaptación vernáculas que Bórmida realizara, fundamentalmente, de la fenomenología de Husserl y de algunos elementos de la tradición hermenéutica clásica.<sup>1</sup>

En las páginas siguientes, me propongo realizar un trabajo crítico sobre un artículo escrito por un discípulo directo de Bórmida. El artículo en cuestión, "Un ejemplo de hermenéutica bíblica etnográfica: el caso mataco", escrito en 1986 por Mario Califano se presenta, a mi juicio, como la posibilidad de abordar una propuesta que, desde dentro de la antropología y ya desde bastante tiempo antes que las corrientes interpretativistas actuales, incorporó elementos provenientes de la hermenéutica clásica y, fundamentalmente, de uno de sus representantes más importantes, Dilthey. Uno de los aspectos principales que me llamaron la atención a lo largo de este trabajo es que Califano, no sólo aún se mantiene dentro de los límites y de los planteos, ya clásicos, de la hermenéutica diltheyana -superada en gran medida por los debates actuales dentro de la antropología post-moderna-, sino que, y esto me parece aún más grave, la definición de "hermenéutica" con la que se maneja a lo largo del artículo es confusa, contradictoria y con un sentido bastante diferente de aquél que le diera Dilthey.

<sup>1</sup> No es acá el lugar adecuado para considerar el carácter que asumió esa dominancia; baste aclarar que no fue, precisamente, lo que podría denominarse como "consensuada" o paradigática. Durante un largo período, que abarcó la última dictadura militar (1976-1983), Bórmida y su equipo contaron con el casi exclusivo monopolio de los recursos económicos, políticos e institucionales dentro del Departamento de Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

\* Lic. en Ciencias Antropológicas - FFyL - Docente del Depto. de Antropología - FFyL - UBA  
Alumna del Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Museu Nacional - Univ. Federal do Rio de Janeiro - Quinta da Boa Vista s/n - CEP: 20.942, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Me interesa, entonces, centrarme puntualmente en este artículo de Califano, desconstruirlo y discutir ciertas cuestiones por él planteadas, a la luz de algunas problemáticas abordadas a lo largo del seminario "Epistemología y Antropología: la conciencia hermenéutica en la disciplina" dictado en el Museo Nacional (Universidad Federal de Rio de Janeiro) por el profesor Roberto Cardoso de Oliveira.<sup>1</sup>

## II. "Un ejemplo de hermenéutica bíblica etnográfica: el caso mataco", por Mario Califano

"El estudio y la comprensión de las cosmovisiones indígenas particulares se impone como el objeto esencial de la labor etnológica, exigiendo para ella un adecuado relevamiento técnico y la aplicación de una metodología que permita desarrollar una paulatina penetración en su horizonte de sentido. En esta tarea, el conocimiento de la lengua juega un papel ineludible." (Califano; 1986:79)

Con esta declaración de principios, y con el objetivo de estudiar, comprender y penetrar en el horizonte de sentido del "otro" (en este caso el indígena mataco), inicia Califano su trabajo.

Comienza relatando el "esfuerzo" de los evangelizadores en América por "Integrar la humanidad aborigen a los valores fundamentales del mensaje de Cristo" (p. 79). Esta intención de los misioneros es la que los habría conducido a realizar un trabajo de recopilación y aprendizaje de las lenguas aborígenes, a estudiar su mitología con la identificación de sus personajes principales, y a traducir los catecismos y la Biblia a lenguas nativas. En este punto, el autor se refiere a la "esforzada y compleja labor hermenéutica, en la que los religiosos, disponiendo de las teofanías tradicionales, debieron decidir cuáles se acercaban a la noción cristiana de Dios, y buscar o forjar expresiones que facilitaran el acercamiento al nuevo horizonte para desplazar al anterior." (p. 79)

A continuación, vuelve a referirse al "problema hermenéutico", pero esta vez en relación a la lectura de los indígenas (matacos) de las Sagradas Escrituras, "lecturas que estaban impregnadas por un *a priori* cultural, y en las cuales el peso de las *weltanschauungen* tradicionales pugnaba por destacar determinados sentidos de las Sagradas Escrituras." (p. 79)

Por último, siempre dentro de la introducción del trabajo, alude al "verdadero ejercicio hermenéutico" que realiza el etnógrafo para descubrir si la hermenéutica que realiza el mataco -el sentido que le atribuye a la Biblia- coincide con el verdadero sentido que ésta posee.

El trabajo se divide en dos partes: I. *Hermenéutica Bíblica* y II. *Hermenéutica Mataca*

"[...] en la primera trataremos suscitadamente el problema de la hermenéutica bíblica a partir del primer autor cristiano, y en la segunda, ateniéndonos a uno de los mitemas del Nuevo Testamento, expondremos la interpretación que desarrolla el fiel mataco, y cómo ésta repercute en la vida de la comunidad." (p. 79)

En el primer punto Califano describe resumidamente el proceso mediante el cual el pensamiento cristiano, que remonta hasta la escuela de Alejandría y de Antioquía, pasó de la especulación sobre el sentido de "la Revelación" a una hermenéutica cuya tarea -la tarea del exégeta- era penetrar en el sentido espiritual de las Sagradas Escrituras.

<sup>1</sup> Este trabajo fue realizado a fines de 1991 para ser presentado como trabajo final de dicho seminario.

A la hermenéutica mataca se la presenta a partir del "círculo hermenéutico" que desarrolla el mataca y que, según Califano, está constituido por "el informante-el texto-el informante". Para transitar este camino, Califano escoge un pasaje de los Evangelios para ser "analizado taugóricamente y comprender la Intepretación que hacen del mismo los Informantes". (p. 81)

Tras este breve esquema del artículo me propongo considerar tres órdenes de problemas que, a mi juicio, se desprenden del texto y que, como dijera al comienzo, hacen a algunas de las problemáticas trabajadas a lo largo del curso. El primero se refiere a consideraciones en torno a la hermenéutica diltheiana y, específicamente, a la hermenéutica tal como es entendida por Califano. El segundo aspecto es un intento por abordar la "construcción textual" de la objetividad; y el último se relaciona con el problema de la traducción cultural.

### III. Interpretación: ¿facultad universal o método?

"The ethnographer is a little like Hermes: a messenger who, given methodologies for uncovering the masked, the latent, the unconscious, may even obtain his message through stealth. [...] then like the magician, the hermeneut, Hermes himself, he clarifies the opaque, renders the foreign familiar, and gives meaning to the meaningless. He decodes the message. He interprets."  
(Crapanzano; 1984)

Mario Califano se reconoce a sí mismo como discípulo directo de Marcelo Bórmida. En *Hermenéutica y Fenomenología. Exposición crítica del método fenomenológico de Marcelo Bórmida*, Sofia Tiscornia y Juan Carlos Gorlier (op. cit.) realizan un minucioso análisis del método fenomenológico "ideado" por Bórmida. Estos autores encaran la crítica de la obra de Bórmida en tres niveles: epistemológico, ontológico e ideológico. Sería extenderme demasiado reseñar esos aportes críticos, provenientes de la antropología y de la filosofía; me interesa, sí, en este trabajo, mencionar uno de los grupos de problemas que Tiscornia y Gorlier recortan en el nivel epistemológico: el de la hermenéutica del extrañamiento. Bajo este título analizan la "pretensión" de Bórmida por "enrolarse entre los partidarios del modelo comprensivo", modelo que tiene a comienzos de siglo a su representante más típico en Dilthey.

Cuando Bórmida, en *Etnología y Fenomenología* (1976) adhiere a la hermenéutica, lo hace en los siguientes términos:

"Pero la tarea de documentar una cultura viviente no consiste tanto en la descripción de sus rasgos formales, a la manera del arqueólogo [...]. Implica ante todo comprenderla y consignar esta hermenéutica; captar y comunicar el conjunto de sus sentidos, frecuentemente distintos de los que gobiernan nuestra propia concepción del mundo y de la vida. Es por ello que, al acercarnos a una cultura etnográfica, nos encontramos fatalmente con el extrañamiento. El extrañamiento es el tema fundamental del enfoque metodológico que nos hemos propuesto exponer en este libro y que arranca de una premisa fundamental: todo hecho cultural es un contenido de conciencia, es decir un hecho de vida, una estructura que incluye tanto sus aspectos formales como sus sentidos y su vivencia. Un hecho que ha de reflejarse en un dato, en toda su multiforme complejidad, para que consigne fielmente la realidad que documenta. El camino que permite concretar esta aspiración obliga a la descripción cuidadosa de los contenidos de conciencia propia de los hombres que estudiamos, extrapolando todo aquello proyecte de sí y de su cultura sobre aquellos contenidos. Esta catarsis metodológica conduce inevitablemente a enfrentarse con el extrañamiento, que es el primer paso para realizar su hermenéutica, es decir, resolverlo dentro de sus propios sentidos y comprenderlo."  
Bórmida; 1976:7-8 citado por Tiscornia y Gorlier; op. cit.: 29)

Según Tiscornia y Gorlier, Bórmida no se preocupó por evitar los riesgos de caer en un "subjetivismo irracionalista, ni tampoco se preocupó por incorporar los aportes que Ricoeur en Francia y Gadamer en Alemania, hicieron a la hermenéutica contemporánea.

Ahora bien, por lo menos en lo que se refiere al caso específico del trabajo de Califano que estoy analizando, considero que no sólo no se incorpora ningún elemento de la hermenéutica contemporánea, sino que además el autor se apoya en una lectura y apropiación distorsionadas de la propuesta hermenéutica de Dilthey.

A lo largo del artículo, la palabra "hermenéutica" aparece empleada numerosas veces, en diferentes contextos y de diferentes maneras, comenzando por el mismo título "hermenéutica bíblica etnográfica". Se mencionan también "la esforzada y compleja labor hermenéutica de los religiosos", "la posibilidad de realizar un verdadero ejercicio hermenéutico", "hermenéutica bíblica a partir del primer autor cristiano", "hermenéutica de las Escrituras", "se nos ofrece la posibilidad de establecer el puente comprensivo e interpretativo", "nuestra hermenéutica", "círculo hermenéutico que desarrolla el mataco", etc.

Ya sólo esta lista incompleta de algunas de las veces que aparece empleada la palabra "hermenéutica" permite ver que ésta se está refiriendo: a) al trabajo de los religiosos, b) a la lectura que los matacos hacen de la Biblia, y c) al ejercicio realizado por el etnógrafo (antropólogo). En todos los casos, la noción de hermenéutica aparece empleada como sinónimo de "interpretación", como proceso de penetración en el sentido; así, Califano se refiere a la tarea del exégeta como a la "penetración en el sentido espiritual de las Escrituras" o a la "incapacidad para desarrollar un ascenso de lo hermenéutico a partir de lo literal por parte del exégeta aborigen".

Detrás de este texto, en la concepción de hermenéutica, pueden reconocerse influencias diltheianas y que, como ya señalara, fueron explicitadas por Bórmida. Sin embargo, sostengo que el sentido preciso que le da Dilthey a la hermenéutica no coincide con la peculiar apropiación que realiza Califano.

Dilthey en *Development of Hermeneutics* (1896) habla del proceso mediante el cual cualquiera de nosotros es capaz de reconocer, a partir de signos recibidos por los sentidos, algunos contenidos internos (Dilthey; 1976:248). Este proceso sería una facultad del espíritu humano, facultad que se refiere a la posibilidad de vivenciar la propia individualidad a partir de la toma de conciencia de mis diferencias con los otros, es decir, comparándome con los otros. Este proceso es lo que se denomina "comprensión" (*understanding*). Ahora bien, y en esto Dilthey es muy preciso, sólo cuando se está frente a un ejercicio sistemático de comprensión es que se puede llamar a este proceso de exégesis o interpretación. El arte de la interpretación tal como lo caracteriza Dilthey, conlleva la formulación de reglas y la necesidad de justificarlas; y es este intento de justificación -que variará según las distintas escuelas "en lucha"- el que da surgimiento a la hermenéutica como "metodología de interpretación de los registros escritos" (op. cit.: 249).

Una de las influencias diltheianas en Califano remite a la creencia en que este espíritu humano "nos habla" (siendo el objetivo acceder a comprenderlo) en la piedra, en el mármol, en composiciones musicales, gestos, acciones, etc. En otras palabras, el espíritu se objetiva en las cosas con innumerables formas, y por eso la necesidad de entenderlas como signos con un sentido que las trasciende y que debe ser interpretado.

Otro punto en el cual se reconocen las influencias de Dilthey es al concebir que esta interpretación, cuando es realizada sistemáticamente, puede llevarnos a un conocimiento objetivo como el que alcanzan las ciencias naturales, pero del tipo de realidad con la que se enfrentan las "ciencias del espíritu".

"[...] the work of a great poet or explorer, of a religious genius or genuine philosopher can only be the true expression of his mental life; in human society, full of lies, such work is always true and can therefore -in contrast to other permanent expressions- be interpreted with complete objectivity. (Dilthey; op. cit.:249)

Me interesa remarcar que Dilthey es extremadamente claro y explícito al afirmar que este proceso de interpretación es sólo posible tras el análisis de la experiencia interna (*inner experience*). Este punto fundamental es, como analizaré más adelante, completamente olvidado por Califano.

"The final goal of the hermeneutic procedure is to understand the author than he understood himself; a statement which is the necessary conclusion of the doctrine of unconscious creation.

To summarize, understanding only becomes interpretation which achieves validity when confronted with linguistic records. [...]

Absorbed into the context of the epistemology, logic and methodology of the human studies the theory of interpretation becomes a vital link between philosophy and the historical disciplines, an essential part of the foundations of the studies of man."

(Dilthey; op. cit.: 260)

Retomemos el artículo en cuestión: como ya señalara más arriba, Califano sitúa el proceso hermenéutico en tres planos diferentes: el primero, es aquél que el autor remonta a las escuelas de Alejandría y de Antioquía empeñadas en develar el sentido de las Escrituras, y aún antes que éstas, incluso, al mismo Platón y Aristóteles. Estos antecedentes son los mismos que reconoce Dilthey que, tras referirse al problema de la retórica griega, sitúa a la filología alejandrina como el segundo momento en el arte de la interpretación y su sistematización. En este mismo plano, el trabajo interpretativo de traducción de la Biblia a la lengua de los matacos, puede también ser entendido como hermenéutico ya que implica un trabajo de interpretación sistemática.<sup>3</sup>

El segundo plano hermenéutico es el realizado por el mismo antropólogo. Sobre este aspecto avanzaré en el punto siguiente; baste adelantar que, el "ejercicio hermenéutico" que se propone Califano en este nivel, aparece completamente oscurecido en función de la objetividad que el autor persigue -y que cree haber alcanzado. De esta manera, lo que podría haber sido un interesante intento por desenvolver una interpretación sistemática, centro del trabajo hermenéutico, se esfuma tras esta ilusión de objetividad. Volveré sobre esto más adelante.

Por último, el tercer nivel es al que Califano alude en el mismo título del trabajo, el de la hermenéutica que, siempre según este autor, realizan los matacos al leer la Biblia. En este sentido, Califano se refiere en varios pasajes al "exégeta mataco". Considero que, si lo que Califano pretende es seguir a Dilthey, este tipo de formulaciones son absolutamente incorrectas. Dilthey diría que, sin dudas, el mataco "comprende"; al leer la Biblia aplica su facultad de comprensión, pero el solo hecho de leer y significar lo que lee no permite hablar de un abordaje hermenéutico por parte del mataco porque no se realiza como ejercicio sistemático a partir de la aplicación de reglas elaboradas con tal fin. Califano confunde niveles y confunde lo que es una metodología elaborada para comprender "objetivamente" (Dilthey), con lo que es el proceso de comprensión que todo hombre pone en juego para relacionarse consigo mismo y con los otros.

#### IV. Califano como autor: la ficción discursiva de la objetividad

I'm not sure I can tell de truth ... I can only tell what I know.  
(Cazador Cree citado por Geertz; 1984:8)

<sup>3</sup> En el artículo no hay menciones explícitas a Gadamer, pero podría decirse, tal como Gadamer lo señala, que la traducción conlleva una doble hermenéutica: traducir e interpretar.

Clifford Geertz en *El antropólogo como autor* penetra en un terreno familiar para la antropología posmoderna: el análisis de la etnografía como "escritura" (Geertz:1989) y el análisis de la etnografía como "ficción" (Crapanzano; 1984). La atención se vuelca al análisis de la construcción de los textos. Geertz es claro en este sentido cuando escribe:

"La habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual o su aire de elegancia conceptual que con su capacidad para convencernos de que lo que dicen es resultado de haber podido penetrar (o si se prefiere, haber sido penetrados por) otra forma de vida, de haber, de uno u otro modo, realmente estado allí. Y en la persuasión de que este milagro invisible ha ocurrido, es donde interviene la escritura."  
(Clifford; 1989:14)

Me parece interesante esta vía de ingreso al quehacer antropológico a través de su producción textual. Analizar cómo el antropólogo se presenta a sí mismo -por presencia o por ausencia-, cómo "construye" a ese "otro" que es investigado, y cómo, a través de recursos retóricos, intenta convencer al lector.

No creo que rescatar este camino como una de las formas posibles de abordaje implique, necesariamente, recorrerlo hasta una posición tan extrema (tan posmoderna) como la que nos plantea, por ejemplo, Tyler en *Post-Modern Ethnography: From document of the occult to occult document* (1984). Para éste, la realidad es inaccesible e inaprehensible hasta tal punto que llega a afirmar:

"Perception has nothing to do with it. An ethnography is no account of a rationalized movement from percept to concept. It begins and ends in concepts. There is no origin in perception, no priority to vision, and no data of observation."

(op. cit.: 137)

Las consecuencias de esta "evanescencia" del dato hacen de la antropología apenas una ficción a la cual ni siquiera es necesario analizar.

"No object of any kind precedes and constrains the ethnography. It creates its own objects in its unfolding and the reader supplies the rest."

(Tyler; op. cit.: 138)

Esta manera de concebir el texto de un antropólogo no me interesa en su forma extrema, ya que concuerdo con Paul Roth cuando señala que limitarse al análisis literario del etnógrafo como autor "leave(s) unanswered and untouched the epistemological questions with which this debat began, viz, how properly to warrant claims from within a chosen perspective and how to assess the political import of one's position". (Roth; 1989:561). Sin embargo, me interesa, sí, como uno de los posibles niveles en el cual la práctica, discursivamente y mediante recursos retóricos, se intenta persuadir al lector.<sup>4</sup> Una aproximación desde esta perspectiva al artículo de Califano me parece un ejercicio interesante que puede servir para colocar algunos aspectos de su abordaje que se relacionan con las temáticas que vengo tratando.

Tras situar o sea términos del problema que se propone abordar, Califano escribe:

"De todos modos De todos modos, el etnólogo, por el hecho de estar compenetrado desde un punto de vista familiar y axiológico con las Sagradas Escrituras, se halla en una posición peligrosamente preferencial para aproximarse a la lectura que de éstos desarrolla la mentalidad etnográfica." (p. 79)

<sup>4</sup> James Clifford en la Introducción a *Writing Culture* marca seis niveles en los cuales la escritura de etnografías estaría determinada: contextual, retórica, institucional, genérica, política e históricamente. (Clifford ; 1984:6)

Detengámonos por un instante en este párrafo; algunas preguntas se me presentan casi instantáneamente. "El etnólogo [...]", ¿qué etnólogo?, ¿cualquier etnólogo? ¿o el etnólogo que es Mario Califano? Su individualidad queda encubierta tras una generalización, una apropiación que se torna hasta, diría, violenta. Califano no dice: "yo, como etnólogo estoy compenetrado axiológicamente con las Sagradas Escrituras"; de esta forma, lo que podría haber sido un fecundo reconocimiento de su horizonte, de su historicidad, se violenta al no reconocerse en su individualidad (Cardoso de Oliveira; 1987). Califano, individuo, se oculta detrás de lo que él presenta como una "universalización" del ser etnólogo.<sup>3</sup>

Otra de las preguntas que me planteo es: ¿qué quiere decir "peligrosamente preferencial"? Si hasta el momento había alguna posibilidad de pensar que Califano, aunque generalizando en los términos antes planteados, podía llegar a realizar algún intento por integrarse "al otro", esta posibilidad queda completamente descartada. La posición del etnólogo, justamente por ser peligrosamente preferencial, debe ser desechada. Nuestro autor no deja dudas al respecto:

"Los a priori que se conozcan respecto de las interpretaciones de la Biblia exigen ser suspendidas en pos del rigor metodológico que propone la etnología teológica." (p. 79, subrayado mío)

¿Qué propone Califano, entonces, realizar con lo que es familiar? "Eliminarlo", porque es una interferencia. Así, lo que, personalmente creo, ha sido uno de los grandes aportes de una mirada hermenéutica, es dejado de lado, ya que Califano niega cualquier posible intento por trabajar a partir del reconocimiento del horizonte propio, en un interjuego familiaridad-extrañamiento.

Este doble movimiento de explicitar, para luego proceder a negar, se repite claramente en la página siguiente del artículo. Considero importante e ilustrativo citar el párrafo en su totalidad:

"En la interpretación de los mitos o de las narraciones míticas del corpus bíblico, y en esta circunstancia en el seno de la cultura mataca, se nos ofrece la posibilidad de establecer el puente comprensivo e interpretativo de lo que Bórmida llama 'lo extraño en nosotros'. Pero este puente debe ser transitado en sentido inverso, es decir, en lugar de partir del mito mataco, con todos sus aspectos desconcertantes que comprenden tanto lo ridículo como lo dramático, o lo numinoso [...] partimos de un horizonte que nos es tradicionalmente familiar. En efecto, el complejo mítico del cristianismo consignado en los pasajes bíblicos, la herencia religiosa más importante de Occidente, ha sido traducido al idioma mataco. Esta circunstancia otorga una peculiaridad a nuestra hermenéutica; disponer de una comunidad histórica y de sentido con los textos que deben ser sometidos a una acabada reducción eidética. El 'extrañamiento' que nos produciría, en un primer contacto, la narrativa mataca y las teofanías que la protagonizan, es sustituido en este caso por un punto de partida 'familiar'. Por tal motivo, hemos insistido en exigir, como paso previo, la eliminación de toda interferencia axiológica e intelectualista." (p. 80, subrayado mío)

Pensado en estos términos, el extrañamiento, entonces, sólo es posible frente a lo concebido como lo "esencialmente otro" y se cierran, en cambio, las puertas a la posibilidad de extrañar las propias prácticas; se cierran las puertas al "espanto" como actitud metodológica ante lo que se nos aparece como cotidiano y natural (Cardoso de Oliveira; 1985)

Bórmida, de quien como ya señalara, Califano se reconoce discípulo, en el trabajo citado en páginas anteriores escribe:

<sup>3</sup> Resulta significativo prestar atención a la adjetivación que, desde el comienzo, recorre todo el trabajo.

[...] existe una casi necesaria interferencia del observador entre el hecho cultural y el dato, la que determina que el segundo deje de ser el fiel reflejo del primero, condición imprescindible para que el dato mismo pueda ser considerado objetivo. Se admite, además, que esta interferencia es tanto más peligrosa en cuanto, normalmente, no es consciente y se deriva a través del cristal coloreado de sus prejuicios sean éstos de carácter teórico o pragmático." (Bórmida; 1976:12)

Sería excederme en los límites de este trabajo analizar la apropiación de la fenomenología husserliana y de la noción de epojé que realiza Bórmida.<sup>4</sup> Sin embargo, quiero señalar que la idea de OBJETIVIDAD que tiene Bórmida, incorpora elementos de esa tradición husserliana. Buscar la objetividad para la fenomenología bormidiana, es buscar la esencia del fenómeno, reduciendo lo que de accidental (histórico) hay en éste, y reduciendo, también, la interferencia del etnólogo. En el artículo de Califano, esta ilusión por "capturar esencias" se crea, en gran medida, a través de un recurso retórico que, resumiendo, sería el siguiente: primero, un reconocimiento y un sinceramiento de la "interferencia" del etnólogo abstracto, no de Califano, etnólogo y autor concreto, para, en segundo lugar, afirmar -ya con el terreno sincerado- que estas interferencias serán anuladas. En otras palabras, no tiene la misma fuerza decir: "no hay interferencias" a decir "sí, las hay, todos los etnólogos las tenemos y sabemos de esto, son peligrosas, y por eso, como lo sé, las eliminaré. Si fui sincero al reconocerlo, lo soy al afirmar que lo haré y mostrarle los resultados."

Resumiendo, Califano, a mi juicio, peca de un doble defecto; por un lado, pese al reconocimiento e la herencia diltheiana con su consiguiente creencia en que es posible un conocimiento objetivo, esta búsqueda, como ya dijera más arriba, no se realiza mediante la aplicación sistemática de reglas que partan del reconocimiento de la propia historicidad. Muy por el contrario, esta búsqueda se edifica sobre la ilusión de la auto-negación. Por otro lado, aunque estrechamente vinculado a lo anterior, Califano no incorpora a su trabajo, trabajo que se pretende hermenéutico, ninguno de los elementos fecundos de la hermenéutica contemporánea, elementos que hablan del sinceramiento de la relación yo-otro, del establecimiento de una relación dialógica, del encuentro de horizontes fundado en el reconocimiento del propio y no en su negación.<sup>7</sup>

La pretensión califaniana de mostrar "la verdad", las cosas como realmente son, se construye sobre algunos otros rasgos discursivos sobre los cuales me gustaría llamar la atención:

- Uso del plural: en ningún momento de todo el artículo aparece el uso de la 1a. persona del singular. Hay dos usos distintos, el primero, parecería querer involucrar al lector con el autor ("como ya vimos...", "veamos ahora..."). El segundo uso aparece empleado en fórmulas tales como "como ya demostramos", "el ejercicio que realizamos", etc. ¿Quiénes? ¿El autor y quién más? Esta estrategia discursiva, que no tiene por qué ser consciente, permite al autor no situarse él solo con sus afirmaciones frente al lector, sino recurrir, para validar lo que presenta, a una autoridad amparada en el conjunto.

- En la primera nota al final del trabajo se lee: "Tal como lo observamos nosotros mismos luego de 20 años de campañas etnográficas ..." (p. 83). Al señalar esto, estoy pensando en la estrategia del "estar allí" analizada por Geertz en *El antropólogo como autor* y que, en este caso, se refuerza con los "20 años" de observación. Frente a esto, el lector, que no "estuvo allí" durante estos veinte años, aparece con pocos elementos como para opinar.

<sup>4</sup> Este aspecto es analizado con profundidad en el trabajo de Tiscornia y Gorlier citado anteriormente

<sup>7</sup> Because post-modern ethnography privileges *discourse* over text, it foregrounds dialogue as opposed to monologue, and emphasizes the cooperative and the collaborative nature of ethnography situation in contrast to the ideology of the transcendental observer."(Tyler; 1984:126)

- En estrecha relación con los aspectos mencionados anteriormente, los "datos" que surgen de veinte años de campañas de campo se presentan de una manera absolutamente despersonalizada, diluyendo cualquier marca de interpretación del autor:

"En la cosmovisión mataka, el temor es la estructura existencial que signa la instalación del wichi en el mundo y un permanente proceso mitopoyético lo alimenta incansablemente. El pecado no es concebido como culpa moral y la enfermedad es concebida como el producto de una intención [...]" (p. 82)

Estos elementos le permitirían a Califano penetrar, seguro de no despertar sospechas, en el difícil terreno de determinar si la lectura que los maticos realizan de la Biblia se corresponde con una lectura "verdadera" o no. Y así concluye:

"La mentalidad etnográfica no logra develar los cuatro sentidos de las Sagradas Escrituras: histórico, moral, anagógico, espiritual. El primero cede ante la incapacidad de percibir en términos temporales el acontecer de los sucesos relatados, [...] El mensaje moral es incomprendido, porque las figuras paradigmáticas que deberían transmitirlo son vistas y buscadas a causa de la potencia que exhiben y de la implementación de ésta en la vida cotidiana. El aspecto anagógico se patentiza en una forma de religiosidad centrada en un temor servil, esclavizante [...] que nada tiene en común con la actitud reverencial que pregona el cristianismo. Por último, el plano espiritual se ve distorsionado por una visión sustancial e inmediata de la realidad circundante [...]" (p. 82-3)

Lo que Califano niega y oculta es que entre la Biblia y el matico está él, con su horizonte, con su individualidad, con su mirada y comprensión de la Biblia y del horizonte matico. Esto conduce al último aspecto que me interesa considerar brevemente: el de la traducción cultural de las categorías.

## V. ¿Categorías de quién? El problema de la traducción

"We need to anthropologize the west: show how exotic its constitution of reality has been; emphasize those domains most taken for granted as universal [...]; make them seem as historically peculiar as possible; show how their claims to truth are linked to social practices and have hence become effective forces in the social world."

(Paul Rabinow; 1984: 241)

La vía que Califano escoge para penetrar en el "horizonte de sentido" indígena es a través de las expresiones lingüísticas. Me interesa aquí reconstruir, con algún detalle, el camino, bastante confuso, que sigue el autor.

Transcribe tres versiones (un "mitema") de un pasaje de los evangelios, "El espíritu malo que regresa a casa". Las dos primeras versiones (san Lucas y san Mateo) son de una versión en español adaptadas para "un público poco letrado" (p. 81), y la última es la versión en lengua matica donde acompaña cada expresión en español con su correspondiente traducción: "El hombre (hino) que es víctima (lónek) del 'ahat', cuando el ahat sale (Inupa) a andar (Inukwe) [...]" (p. 81). Tras la transcripción, Califano agrega:

"En el texto citado es posible identificar un conjunto de estructuras propias de la cosmovisión matica entre las cuales se destacan la noción de 'ahat' y el tema de la posesión."

Continúa con un análisis en esta línea, precisando el contenido de las categorías maticas que aparecen en el pasaje de la Biblia traducido, y al comienzo del segundo de la página siguiente afirma:



"Colocado assim o problema, cabe considerar que o exercício da 'lógica do antropólogo' deveria ser confrontado com a 'lógica do nativo', cuja operação se dá e pode ser observada durante o 'encontro', ou melhor, o 'confronto etnográfico'. Porém, para que a lógica do primeiro não seja absolutamente soberana, há que se dar espaço para a lógica do segundo por meio do estabelecimento de relações dialógicas simétricas. Embora concretamente tal ordem de relações não se dê com facilidade, visto a constata da desproporção entre os mundos em interação, contornando de incomoda autoridade a figura do pesquisador, a busca de democratização dessas relações torna-se um imperativo da investigação."

(Cardoso de Oliveira; 1990:13)

## VI. Palabras finales

Al comienzo de este trabajo formulé algunos motivos como para haber elegido trabajar sobre un artículo de Califano. Sin embargo, hay otro motivo más personal que quisiera agregar, ya que de incorporar el horizonte propio se trata.

Hablar de Marcelo Bórmida, de "fenomenología irracionalista", de "hermenéutica del extrañamiento", etc., para muchos antropólogos argentinos -entre los cuales me incluyo- es casi sinónimo de hablar de la antropología y de la facultad durante los años de la última dictadura militar. Oponerse, en aquel entonces, a esa corriente era una cuestión política, y la forma en que los alumnos de aquellos años intentábamos oponernos, era política.

Varios años después (1990), estando ya graduada e investigando como becaria en el CONICET, un grupo de discípulos de Bórmida, entre los que se encuentra Califano, asumen cargos importantes dentro del CONICET y desde estos cargos se adjudican el derecho de determinar qué es Antropología y qué no lo es, llegando a dejar a varios antropólogos "fuera", argumentando que lo que ellos investigan y cómo lo hacen no es antropología.

Creo que es fundamental abrir un espacio de confrontación que pase por la discusión teórica. Este trabajo intentó ser un ejercicio en dicha dirección.

## BIBLIOGRAFÍA

- BÓRMIDA, M., 1976 - *Etnología y fenomenología. Ideas acerca de una hermenéutica del extrañamiento*, Ed. Cervantes, Buenos Aires.
- CALIFANO, M., 1986 - "Un ejemplo de hermenéutica bíblica etnográfica: el caso matak", en *Scripta Etnológica*, vol. X, Buenos Aires, pp. 79-85.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R., 1985 - "Tempo e tradição: interpretando a antropologia", en *Anuario antropológico* 84, pp. 191-203.
- 1987 - "A categoria de (des)ordem e a pós-modernidade da antropologia", en *Trabalhos em antropologia*, Nº1, Campinas.
- 1990 - "O saber, a ética e a ação social", en *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*, vol. XII, Nº 2, pp. 7-22.
- CLIFFORD, J., 1984 - "Introduction: Partial Truths", en Clifford and Marcus, *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press.
- CRAPANZANO, V., 1984 - "Herne's Dilemma: The masking of subversion in ethnography description", en Clifford and Marcus, op. cit.
- DILTHEY, W., 1976 - "The Development of Hermeneutics", en *Selected Writings*, Cambridge, University Press, pp. 246-263.
- GEERTZ, C., 1989 - *El antropólogo como autor*, Buenos Aires, Paidós.
- RABINOW, P., 1984 - "Representations are social facts: modernity and pos-modernity in anthropology", en Clifford and Marcus, op. cit., pp. 234-261.
- ROTH, P., 1989 - "Ethnography without tears", en *Current Anthropology*, vol. 29, Nº 3, pp. 405-435.
- TISCORNIA, S. y GORLIER J.C., 1984 - "Hermenéutica y Fenomenología. Exposición crítica del método de Marcelo Bórmida", en *Etnia*, Nº 31, pp. 20-36.
- TYLER, S., 1984 - "Post-modern ethnography: from document of the occult to occult document", en Clifford and Marcus, op. cit., pp. 122-140.
- WINCH, P., 1970 - "Understanding a primitive society", en *Rationality*, London, Basil Blackwell, pp. 78-111.