



LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGIA COMO PATRIMONIO CULTURAL

Lic. Patricia Arenas
Becaria CONICET
Museo Etnográfico FFyL-UBA.

RESUMEN:

Si consideramos a la ciencia como producción cultural, y al patrimonio cultural como cristalización de un trabajo muerto que cobra sentido en la resignificación que de él hacen los usuarios, la producción antropológica no podría ser entendida como un patrimonio cultural de la comunidad de antropólogos, que instalados en el tiempo histórico dan un significado tanto a la teoría como a la práctica de un saber científico/.

Así como a las ruinas arqueológicas, a la teoría antropológica producida en la Argentina es necesario agragarle trabajo, es decir investigación para resignificarla, para que ingrese al patrimonio cultural de los antropólogos, devolverle su significación recreando las condiciones de producción, circulación y reconocimiento.

LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGIA COMO PATRIMONIO CULTURAL

Trabajo presentado en las Jornadas-Taller: Uso del pasado. La Plata, Argentina. 13 al 16 de junio de 1984. Facultad de Ciencias Naturales y Museo

Angel Palerm, el antropólogo español nacionalizado mejicano cuenta en la introducción al primer tomo de su "Historia de la Etnología" que luego de escuchar atentamente una clase, un alumno un poco irritado, le preguntó por qué los estudiantes de física no estudiaban la vida de Newton, ni la historia de todo lo que había producido, mientras los antropólogos debían seguir leyendo a autores como Herodoto, Bernardino de Sahagun e Historia de la leoría. Se sabe que la lectura del universo que hizo Newton era deficiente. ¿No pasará lo mismo con la obra antropológica que nos precede? La importancia de la lectura de Newton - no tanto por la física que a través de ella se aprende hoy en día - se debe a la necesidad de conocer el proceso a partir del cual éste construyó, por ejemplo, la ley de la gravitación universal. Pero la gran diferencia con el mundo de la cultura reside, en que, si bien el mundo físico es repetitivo y cíclico, Herodoto y Sahagun describieron situaciones que nunca volverán a repetirse, porque el "mundo de la cultura es histórico, evolutivo y creador". (Palerm:1978).

En esta perspectiva a la que alude Palerm, toda producción antropológica no contemporánea es considerada fuente documental. Además de considerar a sus productores como creadores de técnicas y metodologías que aún hoy están vigentes, "hemos de verlos y utilizarlos como generadores y representantes de modalidades distintas de la tradición etnológica, como fuentes de ideas y de teorías". (ibid).

La definición de historia de la ciencia como campo de conocimiento le hizo pensar a L. Althusser que términos tales como ciencia e historia de la ciencia implican una postura epistemológica, y que por lo tanto solo existen ciencias e historias de la ciencias. Su discípulo M. Fichant, plantea al retomar a su maestro, que "la historia de ciencias solo puede hallar el concepto de su objeto en la ciencia de la cual es historia". Por su lado Gastón Bachelard destaca dos momentos dentro de la constitución de un discurso antropológico: la ruptura epistemológica, la que constituye una ciencia al

desligarse de una determinada ideología, y los reajustes que se producen en el seno de una ciencia como resultado de su organización. De aquí es que la producción científica se inscriba en la discontinuidad. La historia de una disciplina (pensemos en la arqueología o la etnología), implica tomar en cuenta estas rupturas que modifican el desarrollo de un derrotero científico.

Consideramos al igual que Esteban Krotz (1987), que el conocimiento científico es un fenómeno cultural y que en ese carácter podemos acercarnos a él con los mismos instrumentos que con los que trabaja la antropología. La práctica antropológica no puede ser reducida a los productos teóricos de la investigación. Frente a esta perspectiva estática reivindicamos el papel dinámico de los procesos sociales y culturales. La ciencia, entendida así como fenómeno cultural está íntimamente relacionada con las condiciones sociales y el contexto histórico.

Producida la cultura, en el sentido antropológico, sus transformaciones son infinitas y al igual que el trabajo posee un aspecto acumulativo. Por ejemplo, las ruinas arqueológicas se transforman en patrimonio cultural en la medida en que se les agrega un nuevo trabajo mediante la investigación arqueológica, cobrando vida en cuanto se transforman en un bien usado por la comunidad. De lo contrario seguirán siendo meras ruinas, reliquias idealizadas del pasado. Desde esta perspectiva, y como indicara Eunice Ribeiro Duncan (1984) debemos definir el patrimonio en función del significado que posee para los consumidores, reconociendo que la percepción del significado de un bien cultural reside en el uso que de él hace la sociedad. El patrimonio cultural, entonces debe ser considerado como cristalización de un trabajo muerto que recupera su significado en la medida que se invierte un nuevo trabajo cultural. Los bienes arqueológicos son, en este sentido, bienes culturales privilegiados por la acumulación de significados colectivos que involucren.

Pero, sin olvidarnos nuestro objetivo ¿cómo relacionar patrimonio cultural e historia de la antropología, o de la arqueología, si se quiere?

Si consideramos a la ciencia como producción cultural, y al patrimonio cultural como cristalización de un trabajo muerto que cobra sentido en la resignificación que de él hacen los usuarios, ¿la producción antropológica no podría ser entendida como un patrimonio cultural de la comunidad de antropólogos, que instalados en el tiempo histórico dan un significado tanto a la teoría como a la práctica de un saber científico?

Pero ¿historia para qué? si logramos responder a este interrogante podríamos recuperar la historia de la teoría como patrimonio de los antropólogos.

Si es cierto que no hay respuestas a las preguntas que hoy pueden formularse respecto a la situación presente en ausencia de un saber histórico y si es cierto, por otro lado, que la anatomía

del hombre es la clave de la disposición orgánica del mono y no al revés como podría suponerse, el conocimiento histórico de la teoría antropológica puede considerarse, en principio, como un esfuerzo intelectual legitimado en cuanto aproximación cognitiva del pasado. Pero cuando la lógica del discurso antropológico se disuelve en la opción política inmediata, entonces se suceden ocultamientos, silencios y deformaciones. Nos es muy problemático conocer la teoría antropológica que utilizamos hoy sin entender y conocer a la vez las circunstancias a partir de las cuales se gestó este conocimiento. El estudio del origen de la antropología, tanto local como internacional, no basta para explicar su situación actual. Los antropólogos conocemos circunstancias en las que, resueltos los problemas del origen de un bien cultural, estamos lejos de la solución al problema de su funcionamiento. De la misma manera las teorías precedentes no bastan para explicar las presentes. Vale decir que sólo el conocimiento de la teoría antropológica actual nos coloca frente a las preguntas sobre la producción en el pasado. Cuando un movimiento social triunfa y asume el poder político, tiene el dominio del presente, determina el futuro y reordena el pasado. ¿Hay distintas versiones del pasado? Si, de la misma manera que hay distintas interpretaciones de la producción antropológica. La lectura de la historia de la antropología publicada por la Sociedad Científica Argentina y producida por el Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA) puede dar cuenta de esta realidad.

Así como a las ruinas arqueológicas, a la teoría antropológica producida en la Argentina es necesario agregarle trabajo, es decir investigación para resignificarla, para que ingrese al patrimonio cultural de los antropólogos. Con las historias de nuestras disciplinas deberíamos poder hacer la misma operación, agregarle trabajo para devolverles su significación recreando así sus condiciones de producción, circulación y consumo. Usándolas para crear, para ejemplificar, para enseñar teoría, para recuperar técnicas, para criticar, para aprender, para desocultar las condiciones sociales en que se produjo y hacer emerger a los antropólogos que fingen haber podido producir "solos". Basta recordar que cuando hablamos de ciencia estamos haciendo hincapié en dos aspectos esenciales, por un lado a la matriz histórica y social del conocimiento, en relación con las demandas y las prácticas sociales, y por el otro la cuestión del sujeto de la ciencia, a la naturaleza de su objeto y al tipo de vínculo que los relaciona. "En síntesis, la dimensión epistemológica. La primera remite al contexto y la segunda al orden del discurso" (Strozzi:1980).

y así a lo mejor podemos volver a leer con otra mirada, a R. Lehmann Nitsche y sus planteos comparativistas; a Luis María Torres y su intento de cruzar la historia, la geografía y la arqueología; a F. Dutes y su proyecto de Museo Etnográfico o a J. Imbelloni con sus aciertos y errores en sus estudios raciales y craneométricos. O poder explicarnos por qué en las épocas de gobiernos autoritarios priman las teorías irracionalistas sobre las explicaciones materialistas. Pero por sobre todas las cosas, 15#

para que la memoria no nos juege una mala pasada.

San Telmo, mayo de 1989

Patricia Arenas

Becaria CONICET

taller de Historia de la Antropología.

Museo Etnográfico. HYL.