

Introducción

Cómo funciona la antropología

¿Fui un buen crítico? No lo sé, pero estoy seguro de que siempre estuve del lado de los abucheados contra los abucheadores y que mi placer a menudo comenzaba donde terminaban los de mis colegas.

FRANÇOIS TRUFFAUT

Enseñar antropología, al menos en Brasil, consiste básicamente en enseñar la historia de la antropología o, para ser más precisos, enseñar la historia del pensamiento antropológico. Hace casi cuarenta y cinco años que lo hago, pero estoy casi seguro de que la pregunta que, hace tiempo, Peter Gow me planteó estuvo siempre presente: después de todo, ¿qué sentido tiene saber si Morgan tenía razón o no en 1870?

De hecho, incluso en el ámbito de las ciencias sociales o humanas —por no hablar de las ciencias exactas y naturales, donde las cuestiones de esta índole suelen desestimarse al menos con una sonrisa—, la antropología es una disciplina especialmente reflexiva. Por un lado, esto se debe a la constante atención que muestra hacia su propia historia —y son muy pocos los textos antropológicos, por innovadores que pretendan ser, en los que no haya una revisión previa, crítica o no, de las teorías y los conceptos formulados previamente para tratar el tema—. Por otra parte, esta reflexividad también incluye el hecho de que las y los antropólogos acostumbran a evaluar hasta qué punto las circunstancias culturales, sociales, históricas y políticas, en las que se producen las teorías que

manipulan y los conocimientos que siguen, afectan a su contenido y limitan su aplicabilidad.

La posibilidad siempre presente de convertir la atención a la historia de la disciplina en una especie de veneración de su pasado, capaz de juzgar si Morgan tenía razón o no después de todo, y el hecho de que el análisis de las condiciones de producción del conocimiento antropológico tienda a convertirse en un dispositivo crítico que sostiene que no importa, puesto que todo lo que Morgan escribió es fruto de su tiempo, son dos caras de la misma moneda. Entre lo eterno y lo histórico, la antropología rara vez se ha mostrado capaz de alcanzar lo intempestivo o lo intemporal (Deleuze, 1968, pp. 3 y 171).

Quizá sea en parte esta oscilación entre los límites de la historia y las verdades universales lo que hace que los cambios reales o virtuales del pensamiento antropológico sean tan difíciles de detectar. No más lentos o raros que en otros casos, sino generalmente ocultos bajo preguntas y términos sobre los que se vuelve innumerables veces. Estos cambios acaban revelándose cuando nos damos cuenta de que nuevas formas de plantear las «mismas» preguntas y nuevos significados atribuidos a los «mismos» términos pueden subyacer a lo que, en apariencia, no es más que la lenta continuación de la historia o el rápido efecto de las condiciones sociales. Y, para seguir siendo fiel a mi opción no historicista, habría que añadir que, de este modo, se pueden desvelar ideas y perspectivas efectivamente innovadoras, al menos por derecho propio, en cualquier momento del tiempo y en cualquier autor.

Este punto de vista, sin embargo, no tiene nada que ver con un rechazo de los «clásicos» o con un simple repudio de la «historia». Permítanme una larga cita:

El clasicismo se refiere generalmente a la noción de eternidad.

El *dicho* de un filósofo o literato se considera un *clásico* cuando se cree que será *verdad para todos los tiempos*. Decir que

Racine o Sófocles son clásicos significa generalmente: la naturaleza humana siempre se conmoverá ante estos personajes que representan la naturaleza eterna del hombre. De hecho, esta actitud de «eternizar» la obra es idealista en el sentido de que se basa en el reconocimiento de una esencia, de un «fondo» humano inmutable y trascendente. Nuestra práctica ha demostrado, por el contrario, que conceptos elaborados en determinadas circunstancias históricas, es decir, en el curso de luchas intelectuales (o políticas) fechadas, insertas en una estructura mental distinta de la nuestra y de códigos diferentes, que esos conceptos, correctamente trabajados, podrían importarse a otra época, a otro sistema de racionalidad, y seguir siendo operativos, constituyendo factores decisivos de inteligibilidad. A partir de aquí, el clasicismo se caracterizaría más por la capacidad de un concepto o de una tesis filosófica de *evolucionar* (en el sentido de *movearse*) que por la inmutabilidad, residiendo su omnitemporalidad en la posibilidad de ser constantemente reactivado, reactualizado, y de ningún modo en una eternidad (Châtelet, 1976, pp. 51-52).

Fue esta idea de François Châtelet la que, desde mis trabajos sobre Lucien Lévy-Bruhl, siempre me ha animado a practicar lo que generalmente llamamos historia de la antropología, pero que, siguiendo a Châtelet, deberíamos llamar geografía del pensamiento antropológico. Lo curioso, como señalé en su momento (Goldman, 1994, p. 25), es que Châtelet aprendió explícitamente esta lección de un antropólogo, Pierre Clastres, quien, según él, nos habría enseñado la posibilidad de «pensar nuestro presente (y tal vez imaginar nuestro futuro) a través de lo *diferencial*», lo que nos permitiría inaugurar «una relación con el pasado que preserve su originalidad y le otorgue una importancia al menos igual a la que atribuimos al presente» (Châtelet, 1976, p. 40). Para ello, por supuesto, añade Châtelet, la antropología habría tenido que liberarse

«del crudo positivismo que distorsionaba su visión de la alteridad», algo que no estoy seguro de que ocurriera realmente...

Por supuesto, la idea de Châtelet también forma parte de una geografía particular, que incluye, entre otros, el modo en que Gilles Deleuze siempre ha propuesto abordar la historia de la filosofía. Las palabras de Deleuze (1990) —que también me permitiré citar (casi) íntegramente— añaden, no obstante, una dimensión particularmente interesante a la antropología:

La historia de la filosofía no es una disciplina especialmente reflexiva. Es más bien como el arte del retrato en la pintura. Son retratos mentales, conceptuales. Como en la pintura, es necesario hacer que las cosas se parezcan, pero por medios que no sean parecidos, por medios que sean diferentes: la semejanza debe ser producida, y no un medio de reproducción (nos contentaríamos aquí con volver a decir lo que dijo el filósofo) [...]. La historia de la filosofía no debe reafirmar lo que dice un filósofo, sino decir lo que necesariamente implicó, lo que no dijo y que sin embargo está presente en lo que dice (p. 186).

Es interesante porque permite aproximar cierto modo de concebir la historia del pensamiento antropológico con la propia práctica de la antropología. Al fin y al cabo, y a pesar de la ola reflexiva de los años ochenta, lo que hacen los antropólogos —o lo que mejor saben hacer— siempre ha sido básicamente etnografía. ¿Y en qué otra cosa podría consistir la etnografía sino en «retratos» de los pueblos y de las personas cuyas vidas uno ha compartido a lo largo de un período de tiempo? El hecho de que estos retratos no puedan ser solo mentales o conceptuales —ya que deben incluir necesariamente lo que, en el vocabulario de Deleuze y Guattari¹, podríamos llamar afectos y perceptos— no basta para ocultar su profundo

1 Véase Deleuze y Guattari (1991).

parentesco con los de la historia del pensamiento. Así pues, si el descubrimiento de la dimensión propiamente conceptual del pensamiento nativo² representó un paso fundamental para la antropología contemporánea, su correlato bien podría ser lo que llamé confusamente, al escribir sobre Lévy-Bruhl, una «mirada etnológica» sobre la propia antropología (Goldman, 1994, p. 41). Una mirada que, percibo hoy, tiene una serie de implicaciones.

La primera, y más obvia, es extender a la propia antropología la crítica al evolucionismo que, en teoría, es una de las señas de identidad de la disciplina. Aunque esta marca no siempre vaya acompañada de un contenido efectivo, los antropólogos suelen estar dispuestos a denunciar las desviaciones evolucionistas dentro y fuera de su campo, al tiempo que se complacen en contar la historia de la antropología como una sucesión de pequeños o grandes avances que obviamente se detienen en el autor o la corriente teórica favorita del narrador.

Este evolucionismo inmanente en la antropología o en la forma de narrar su historia se corresponde con cierta actitud «crítica» que, como prácticamente toda crítica, hunde sus raíces en algún tipo de trascendencia o de trascendental. Quizá no sería necesario recordar aquí el pasado kantiano de la disciplina, salvo para subrayar el hecho de que, en general, los intentos de oponerse a ese kantismo, con o sin sujeto trascendental, tienen una inspiración un tanto hegeliana, que trata de oponer el dinamismo de los procesos y de la historia a la monotonía de las estructuras, categorías y regularidades. Desde los debates entre historicistas y funcionalistas, pasando por la famosa polémica entre Sartre y Lévi-Strauss, hasta las querellas contemporáneas entre proceso y estructura, asistimos una vez más al choque entre lo histórico y lo eterno.

2 Véase Viveiros de Castro (2002).

Ahora bien, en el caso particular de la antropología, todo es aún más grave en la medida en que otro rasgo característico de la disciplina es, o debería ser, lo que podríamos definir como su capacidad para escuchar las verdades de los otros como verdades. Y aquí es donde se introduce una actitud crítica, ya sea trascendentalista, que busca determinar las condiciones de posibilidad de lo que se dice y se hace, o historicista, que trata de mostrar que nada puede escapar a los determinismos del tiempo. Una actitud que, señalémoslo de paso y una vez más, puede impregnar tanto la lectura de textos antropológicos como la interpretación de material etnográfico: «Las brujas, tal como las conciben los azande, no pueden existir», escribió el que quizá sea el mayor etnógrafo de todos los tiempos, Evans-Pritchard (1937, p. 63). Desde el evolucionismo social, con su misión autoasignada de descubrir, denunciar y ayudar a superar las supervivencias y supersticiones aún extendidas por el mundo, hasta los recientes análisis de pensamientos y prácticas que los colectivos no occidentales conciben como tradicionales en términos de «invención de la tradición», la antropología nunca ha sido realmente capaz de resolver esta tensión entre su pretensión de descubrir la verdad de los demás —una verdad que ellos no serían capaces de conocer— y la tarea menos grandiosa, pero quizá mucho más digna, de tratar simplemente de cartografiar otras verdades.

Es en este contexto en el que me parece fundamental la necesidad de repensar la relación con el pasado, tal como propone Châtelet, más concretamente, la necesidad de repensar la relación de la disciplina antropológica con el pasado, ya que no existe homogeneidad entre los diversos pasados y las diversas relaciones que pueden establecerse con ellos. En este sentido, el doble mandato contenido en el famoso «principio de simetría», al menos tal y como lo interpreta Isabelle Stengers (2002 [1993]), no se limitaría al ámbito del conocimiento científico, sino que podría servir de lema para todo el

trabajo antropológico: la obligación de extraer «consecuencias del hecho de que ninguna norma metodológica general puede justificar la diferencia entre ganadores y perdedores creada por el cierre de una controversia» y la prohibición de «tomar prestado el vocabulario del ganador para contar la historia de una controversia» (p. 17). A pesar de su flagrante desproporción, no es de naturaleza tan distinta especular sobre cómo serían hoy las ciencias sociales si Gabriel Tarde hubiera ganado la polémica contra Durkheim, o cómo sería el mundo si los tupinambás hubieran derrotado a los portugueses. Mejor que eso, hay que admitir que esas «derrotas» nunca son absolutas y que de lo aparentemente derrotado siempre queda algo por reactivar.

Volvamos a la pregunta de Peter Gow. En realidad, no tiene mucho sentido saber si Morgan tenía razón o no en 1870. El problema, sin embargo, no es este, sino el hecho de que lo que Morgan pensaba en 1870 —y, sobre todo, *cómo* pensaba en 1870— bien puede seguir pensándose, explícita o silenciosamente, en la actualidad. Saber qué pensaba Morgan significa, por tanto, la posibilidad de conocer alternativas a los tópicos que nos legó y, al mismo tiempo, vislumbrar lo que en su propio pensamiento ya rechazaba esos mismos tópicos. Porque, como también enseñó Deleuze, no solo todo lo que es efecto puede ser contra-efecto, sino que este contra-efecto es en realidad simultáneo al efecto mismo o, mejor aún, anterior a él.

En una entrevista poco conocida, Michel Foucault (1980) afirmó que el pintor francés Gustave Courbet tenía un amigo que se despertaba a mitad de la noche gritando: «Juzgar, quiero juzgar». Foucault también observó que «es increíble cuánto le gusta a la gente juzgar. Se juzga en todas partes, continuamente. Es probablemente una de las cosas más sencillas que puede hacer la humanidad». Y concluyó con la esperanza del advenimiento de «una crítica que no busque criticar, sino hacer existir una obra, una frase, una idea» (p. 106).

Creo que los antropólogos son muy conscientes de este deseo de juzgar, que entre nosotros funciona siempre como una especie de dispositivo para neutralizar lo que aprendemos de aquellos con los que convivimos. Es precisamente en la oposición entre juzgar y aprender donde Stengers (1992, 1997, 2002 [1993] y 2006) sitúa la constitución de las dos ramas principales de la ciencia moderna, las «ciencias de laboratorio» y las «ciencias de campo». Ahora bien, esta primera distinción significa que, si la forma de juicio que permitió la constitución de las primeras no es la única dotada del poder de constituir saberes científicos, se hace posible volver a plantear la eterna cuestión de la científicidad de lo que llamamos ciencias humanas, que Stengers (2002 [1993]) prefiere incorporar al conjunto más amplio de disciplinas que se ocupan «de seres que bajo *ningún medio* pueden permanecer *indiferentes* al hecho de que son interrogados» (p. 178).

De hecho, ni el juicio ni siquiera el aprendizaje lo son todo en nuestro tipo de conocimiento. De forma un tanto irresponsable, y con la promesa de volver sobre este punto en otra ocasión, sugeriría que junto a estos principios y por encima de ellos podríamos situar lo que Deleuze y Parnet (2004), inspirándose en Primo Levi, denominaron «vergüenza». No necesariamente vergüenza por lo que hacemos, sino vergüenza por lo que algunos hacen y que, por lo tanto, nosotros también podemos hacer; vergüenza frente a aquellos sobre los que escribimos y frente a lo que escribimos sobre ellos; vergüenza que no conduce a la parálisis, sino que, por el contrario, es una poderosa fuerza de pensamiento; vergüenza que consiste en asumir la responsabilidad frente a aquello o aquellos sobre los que escribimos o, mejor dicho, con quien o *frente* a quien escribimos. Y, de nuevo, lo que es válido para las personas con las que vivimos no lo es menos para los autores con los que trabajamos. Solo entonces, tal vez, podremos,

como sueña Stengers (2002 [1993]), algún día «leer a Marx o a Freud como los biólogos pueden leer hoy a Darwin. Con ternura» (p. 180).

Los siguientes textos son todos estudios de historia (o geografía) de la antropología o del pensamiento antropológico. Han sido seleccionados de entre los muchos que he escrito desde la publicación de mi otra colección de textos (Goldman, 1999) hace más de quince años. He decidido dejar fuera los textos relacionados con mi trabajo sobre la política, que de alguna manera terminaron en Goldman (2006) —y los relativos al candomblé, que espero sean objeto de otro libro³—, el principio de selección que acabó imponiéndose fue el de elegir los artículos que trataban directamente del pensamiento de determinados autores. Entre estos, he seguido una recomendación que creo haber leído en Roland Barthes o François Truffaut (probablemente en ambos), autores que me gustan mucho: he dejado fuera todo lo que escribí en «contra» de alguien.

Los textos seleccionados se vuelven ahora a publicar sin cambios sustanciales. Algunos de estos textos consisten en ediciones de presentaciones orales, y no he hecho ningún esfuerzo por eliminar este colorido especial.

A cada uno de los textos, me he limitado a añadirles un párrafo introductorio, con el fin de situarlos en el contexto en el que fueron escritos y publicados, así como para dar los agradecimientos necesarios en cada caso. Por tanto, me limito aquí a dar las gracias a las personas y a las instituciones que han sido importantes para el desarrollo del conjunto de mi trabajo a lo largo de los años.

En primer lugar, agradezco especialmente a Eduardo Vi veiros de Castro, mi antiguo asesor de tesis, actual colega y,

3 Efectivamente, el texto fue publicado en 2023 por la editorial 7Letras (Río de Janeiro) con el título *Do outro lado do tempo. Sobre religiões de matriz africana*.

sin duda, el más importante antropólogo brasileño. Con su generosidad habitual, no se opuso a la publicación del texto que escribimos/conversamos juntos sobre el pensamiento de Marilyn Strathern.

Además de él, el personal y los colegas del Programa de Posgrado en Antropología Social del Museo Nacional, Universidad Federal de Río de Janeiro (PPGAS-Museo Nacional-UFRJ) —en particular, Otávio Velho, Moacir Palmeira, Luisa Elvira Belaunde, Olívia Cunha y Bruna Franchetto—, han sido siempre fundamentales para lo que, al menos hasta hace poco, hizo del PPGAS un espacio con las más envidiables condiciones de trabajo, con financiación que garantizaba su infraestructura y, sobre todo, la posibilidad de investigación intensiva por parte de profesores y alumnos. Las subvenciones y los financiamientos recibidos en diferentes momentos del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico (CNPq), de la Coordinación de la Formación del Personal de Nivel Superior (Capes), de la Financiadora de Estudios e Proyectos (Finep) y de la Fundación de Apoyo a la Investigación del Estado de Río de Janeiro (Faperj) también fueron fundamentales para ello.

Hay tanto que agradecer a Tânia Stolze Lima y a Ovídio de Abreu —los que, junto con José Carlos Rodrigues y Lilia Valle (a quienes también agradezco), formamos el quinteto de nuestras cinco cenas anuales de aniversario, en las que incluso hablamos de antropología—, que solo puedo repetir las palabras de Deleuze que ya he utilizado en otra ocasión: gracias a los que están en el mismo barco, aquellos con los que nos reímos de las mismas cosas y no tenemos que dar explicaciones.

Como atestigua la pregunta sobre Morgan, Peter Gow nunca dejó de hacerme preguntas sobre las que reflexionar, muchas de las cuales, como esta, me llevan años comprender y a veces «responder». Más que eso, Peter fue el primero en «presentarme» al Perú. Por ello, también quiero dedicar

esta traducción a la memoria del gran amigo que nos dejó demasiado temprano.

En cuarenta y cinco años he tenido muchas alumnas y alumnos, y sería injusto dar las gracias a algunos y tal vez olvidar a muchos; sin embargo, no puedo dejar de señalar que sin la vitalidad y la inteligencia que me han transmitido todos aquellos a los que he enseñado, formal o informalmente —y que, de alguna manera, lo sepan o no, también me han enseñado a mí—, sin duda nunca habría resistido a la vida académica.

Quisiera agradecer sinceramente a Pablo Sandoval López (y a la Universidad Nacional Mayor de San Marcos) por su interés en traducir y publicar este libro en el Perú, lo que tiene un significado especial para mí. También agradezco de corazón a mi exalumno y siempre amigo Luis Fernando Reyes Escate por su ayuda con esta publicación, que incluye su excelente revisión de la traducción. A mi querida amiga Luisa Elvira Belaunde Olschewski no puedo agradecerle lo suficiente: por su ayuda con la publicación, por el hermoso prólogo que me emocionó y, sobre todo, por más de veinte años de amistad.

Es difícil dar las gracias al pueblo de Ilhéus, al que se dedicó la colección de 1999, y al que debo añadir a mi ahora hermano Jaco Galdino. Además de ser responsables de todo lo que aprendo fuera del mundo académico, me han dado un parentesco que no es el de la sangre, y un territorio que es un espacio desterritorializado. Por todo ello, mi gratitud a toda la familia Rodrigues —a doña Ilza, a Marinho y a, *in memoriam*, Gilmar Rodrigues—, que tal vez nunca pueda expresarse plenamente. Solo puedo repetir la rueda de capoeira y decir que les debo dinero, conocimiento y obligación.