



# El fin de la antropología

Ensayos de geografía del  
pensamiento antropológico

**Marcio Goldman**



Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
Universidad del Perú. Decana de América  
Fondo Editorial



## EL FIN DE LA ANTROPOLOGÍA



**MARCIO GOLDMAN**

**El fin de la antropología**  
**Ensayos de geografía**  
**del pensamiento antropológico**

Traducción: Pablo Sandoval López



Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
Universidad del Perú. Decana de América  
Fondo Editorial

Goldman, Marcio

*El fin de la antropología. Ensayos de geografía del pensamiento antropológico /*  
Marcio Goldman; Pablo Sandoval López (traductor). 1.ª ed. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2024.

252 pp.; 13.5 x 21 cm

Antropología / Lévi-Strauss / Wagner / Lienhardt / Clastres /  
Strathern / Favret-Saada

ISBN 978-9972-46-762-2

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú n.º 2024-11019

Primera edición

Lima, octubre de 2024

© Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Fondo Editorial

Av. Germán Amézaga n.º 375, Ciudad Universitaria, Lima, Perú

(01) 619 7000, anexos 7529 y 7530

fondoedit@unmsm.edu.pe

© Marcio Goldman

Título original en portugués:

*Mais alguma antropologia. Ensaio de geografia do pensamento antropológico*

© Ponteio, 2016

Imagen de carátula: composición digital sobre dibujo de Danny Wills

**Dirección General de Bibliotecas y Publicaciones**

Pablo Sandoval López, director

**Dirección del Fondo Editorial y Librería**

Luis Alberto Suárez Rojas, director

**Cuidado de edición**

Luis Eduardo Zúñiga Morales

**Corrección de estilo y diagramación de interiores**

Josseline Vega Vicente, Rodrigo Galloso, Selene Chiroque Inga y Raúl Huerta

**Diseño de cubierta**

Angello Chirinos Villanueva

*Impreso en el Perú / Printed in Peru*

Queda prohibida la reproducción total o parcial de la presente edición, bajo cualquier modalidad, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

## Índice

Prólogo	9
Introducción. Cómo funciona la antropología	15
La experiencia de Godfrey Lienhardt: una teoría etnográfica de la religión	27
Claude Lévi-Strauss, la ciencia y las otras cosas	57
Pierre Clastres, o una antropología contra el Estado	101
Jeanne Favret-Saada, afectos, etnografía	121
Marilyn Strathern: una antropología en cámara lenta (con Eduardo Viveiros de Castro)	131
El lenguaje de la descripción	133
Ni partes, ni todo	146
De Melanesia a nosotros mismos	152
Roy Wagner y el fin de la antropología	167
«Nada es igual»: anti-sincretismos y contramestizajes en los saberes afroindígenas	193
Bibliografía	233



## Prólogo

Leer a Marcio Goldman es dejarse provocar por un geógrafo del pensamiento antropológico dispuesto a levantar el tapete por debajo de los pies de reconocidos antropólogos, para pensar sobre aquello que no es obvio en sus obras, y también para mostrar cuál es la tierra —a veces común, a veces diferente— que pisaban y por la que se movieron. Con este propósito, Goldman escoge a seis antropólogos del siglo xx, dos mujeres y cuatro hombres: Godfrey Lienhardt, Claude Lévi-Strauss, Pierre Clastres, Jeanne Favret-Saada, Marilyn Strathern y Roy Wagner, y los examina aplicándoles una mirada antropológica. Pensar la actualidad de la antropología que practicaron a partir de lo *diferencial* es el eje de la historia y geografía del pensamiento antropológico que nos plantea el autor.

Lejos de tener por objetivo hacer un resumen de lo que las y los antropólogos decían, Goldman investiga lo que no decían, pero que estaba sobreentendido en lo que decían, y en el momento y el lugar en que lo hacían. Su abordaje dialoga con François Châtelet, Gilles Deleuze y Félix Guattari, tres filósofos inspirados por el trabajo del antropólogo Pierre Clastres con los guayaki de Paraguay en los años setenta y su énfasis en la diferencia como principio social contra la homogeneización: «No hay homogeneidad entre los diversos pasados y las diversas relaciones que se puede establecer con ellos», nos dice Goldman. Quiénes son considerados grandes antropólogos, es decir, quiénes son los vencedores y quiénes los perdedores de la historia de la antropología dependerá de la relación que se establece entre presente y pasado.

Estudiar el pensamiento antropológico a partir de lo *diferencial* requiere dejar de lado el presupuesto evolucionista, que postula una línea de desarrollo acumulativo unidireccional, y aproximarse a cada antropólogo en su diferencia, lugar y tiempo, con relación al presente. Y, para comprender esa diferencia relacional entre pasado y presente, es necesario hacer lo que los antropólogos saben hacer: retratarla reflexivamente, vale decir, etnografiarla. El punto de partida de Goldman es, entonces, cuestionar la alteridad entre el presente y el pasado de la antropología, y darse cuenta de que cada autor, su obra y su práctica antropológica pueden ser abordados desde una mirada etnográfica.

Eso es lo que hace Goldman en cada capítulo del presente libro. Además, sus retratos prestan particular atención a las concepciones que las y los antropólogos tenían de la etnografía, cómo la ponían en práctica en los diferentes sitios de trabajo de campo en que estuvieron y cuáles eran los diálogos que mantenían con las personas con quienes convivieron en el campo y con colegas académicos. La primacía del quehacer etnográfico —no solamente como método de recolección de información, sino como experiencia epistémica insustituible— es la llave para escudriñar el suelo sobre el que reposa y se mueve cada autor.

A lo largo del libro, emerge un mosaico de concepciones sobre lo que es y lo que hace la antropología o, como dice Goldman, sobre «cómo funciona la antropología». Todos comparten, no obstante, la idea de que la etnografía no es simplemente un método de recolección de información. Por ejemplo, en sus escritos teóricos, Lévi-Strauss plantea que la etnografía es un primer escalón que permite recoger datos descriptivos, seguido por la etnología, que es el estudio comparativo por áreas culturales con base en dicha información. El tercer escalón es la teoría antropológica, la cual es muy próxima a la filosofía, puesto que trata sobre la condición

humana universal. Sin embargo, Goldman muestra que, en su quehacer antropológico, como revelan sus escritos en *Tristes tropiques* (*Tristes trópicos*), el propio Lévi-Strauss no es consistente con esta jerarquía y coloca a la filosofía al inicio de la etnografía, ya que, según este autor, es la duda filosófica la que conduce al etnógrafo europeo a intentar conocer a otros pueblos, a veces lejanos y aparentemente ininteligibles.

Las y los antropólogos retratados tejen, entonces, imbricaciones complejas, no escalones nítidamente cortados entre metodología y teoría, pese a que algunos, como Lévi-Strauss, no tienen reparos en declarar que no disfrutaron del viaje a lugares remotos. Es cierto que todos los autores examinados son euroamericanos y la mayoría hizo trabajo de campo en sitios lejanos con pastores, horticultores y cazadores de África, América del Sur y Melanesia. La alteridad de los pueblos que encontraron es claramente indisociable del impacto de los regímenes coloniales a los que estaban sometidos. No obstante, no todos se fueron lejos en busca de alteridad: las dos antropólogas, Favret-Saada y Strathern, son pioneras por ser mujeres y por llevar a cabo etnografía en Francia e Inglaterra, respectivamente, cerca de casa; aunque, como ellas mismas y Goldman discuten, eso no le quita complejidad a las relaciones que establecieron a través de la práctica de la etnografía y la teoría.

A pesar de sus diferencias o, más bien, debido a ellas, son autores con los que Goldman siente afinidad. Sin duda, la originalidad de su abordaje proviene de su propia práctica antropológica en cuanto investigador y docente en Brasil, preocupado por ampliar la antropología y cuestionar la alteridad del no-euroamericano. Con una destacada carrera, primero, en la Universidad Federal Fluminense, en Niterói, y, luego, en el Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Marcio —como lo llaman todos sus alumnos desde el primer día—, deliberadamente, pone en práctica una antropología de

lo *diferencial*. A mediados de la primera década del siglo XXI, fue uno de los primeros en apoyar la adopción de políticas de acción afirmativa en el posgrado para incluir a estudiantes de sectores históricamente marginados en Brasil, especialmente negros e indígenas. Quienes hemos tenido la suerte de ser sus colegas y de acompañarlo en su cátedra sabemos lo fascinantes e instigadoras que son sus clases.

En sus manos, el texto de antropología más árido y aparentemente desactualizado se vuelve una arena de polémicas con resonancias y discrepancias pasadas, actuales y futuras. Tres horas de discusión académica transcurren rápidamente y se prolongan por varias más cuando la clase entera sale de la universidad para reencontrarse en la vereda de un bar carioca. El famoso «bar azul», que ni es azul ni lleva ningún cartel con ese nombre, es el local testigo donde yo misma compartí ese ejercicio colectivo de una antropología vibrante y situada.

El libro publicado ahora en castellano por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos es una traducción del texto original en portugués, *Mais alguma antropologia* (*Más alguna antropología*), al cual se ha sumado un artículo de Goldman, quien desde hace cuarenta años conduce trabajo de campo con la familia de doña Ilza Rodrigues/Mameto Mukalê, Madre de Santo de la Casa de candomblé Matamba Tombenci Neto en Ilhéus, en el estado de Bahía. El artículo nos adentra a una antropología cuidadosamente nutrita por las relaciones con doña Ilza y su *terreiro*, su «terrero», su sitio en la tierra, donde ella ha sembrado árboles, plantas medicinales, hijos, nietos y bisnietos, en ofrenda a su ancestralidad. También nos permite ver «cómo funciona la antropología» en desarrollos recientes de la antropología brasileña y el tejido dialógico que Goldman mantiene con los autores que retrata en el resto del libro.

En el libro, el lector encontrará términos neurálgicos a los debates antropológicos de hoy, como «teoría etnográfica», «movimiento de extrañamiento», «cambio de perspectiva»,

«filosofía indígena», «estatus epistemológico de los afectos», «efecto etnográfico», «relaciones entre relaciones», «autoetnografía», «antropología simétrica», «improvisación», «involución de la cultura», «afroindígena», «contramestizaje» y otros más que Goldman elucida brillantemente, casi como por el reverso, y siempre de forma sorprendente. Pero lo que el autor comunica es que no solamente se trata de conceptos de la vida académica; estos términos provienen de y tienen una acción en la propia vida de las y los antropólogos, quienes los formularon a partir de sus experiencias de inmersión etnográfica con otras personas y seres de sus paisajes de existencia. Más allá de ser objetos o sujetos de estudios antropológicos, todos fueron parte de vivencias interpersonales corporales y afectivas, y generan memorias. Volverse antropólogo y hacer antropología, entonces, no sigue ninguna receta al pie de la letra. Lo *diferencial* es fundamento de una disciplina que es inherentemente relacional; tiene mucho de recusa a la homogeneización, de ser afectado por lo que afecta a los demás y de estar abierto a devenir y transformarse a través de las relaciones que tejemos. Y como destacan Deleuze y Guattari, devenir no es una imaginación; es un poderoso afecto y una intensidad de vida.

Lima, 8 de octubre de 2024

LUISA ELVIRA BELAUNDE  
Universidad Nacional Mayor de San Marcos



## 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 Guattari<sup>1</sup>, 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 nativo<sup>2</sup> 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 libro<sup>3</sup>—, 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.



## La experiencia de Godfrey Lienhardt: una teoría etnográfica de la religión<sup>4</sup>

*Siempre hay un ateísmo que extraer de una religión.*

GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI

Existe, como se sabe, una forma bien establecida de contar la historia de la antropología, que se reproduce principalmente en las aulas, pero que a veces también se expresa por escrito, en artículos e introducciones a la disciplina. Generalmente, comienza con la ruptura que Morgan o Tylor habrían introducido en relación con el pensamiento ilustrado o el reduccionismo racista; continúa con Boas y Malinowski, y la revelación del trabajo de campo como técnica privilegiada de la antropología; pasamos a Durkheim, Mauss, Radcliffe-Brown

---

4 Este texto se escribió originalmente como introducción a lo que iba a ser la traducción brasileña de *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka* (*Divinidad y experiencia. La religión de los Dinka*), de Godfrey Lienhardt (1961), que estaba previsto que publicase el Fondo Editorial de la Universidad de São Paulo. Nunca se publicó, pero la revista *Religião e Sociedade* lo hizo con el mismo título en el volumen 19, número 2, en octubre de 1999.

Quisiera dar las gracias aquí a Peter Rivière, Jeremy Coote y Ahmed Al-Shahi por su inestimable ayuda a la hora de facilitar el acceso a abundante información, así como a la versión preliminar del número especial del *Journal of the Anthropological Society of Oxford* dedicado a Godfrey Lienhardt (publicado como volumen xxviii, número 1, en 1997). También quiero agradecer a Emerson Giumbelli por su ayuda con la publicación en *Religião e Sociedade*. Una versión modificada del texto fue presentada bajo el título «Alteridad y experiencia: antropología y teoría etnográfica», en la Lección Inaugural Ernesto Veiga de Oliveira 2005, presentada en el Instituto Superior de Ciencias do Trabalho e da Empresa (iscte), en Lisboa, el 19 de octubre de 2005 (y posteriormente publicada con el mismo título en *Etnográfica*, volumen x, en 2006). Quisiera dar las gracias a António Medeiros y Antónia Lima por invitarme a dar la conferencia, y a João de Pina-Cabral, Susana Viegas y Ramón Sarró por invitarme a permanecer dos meses en Lisboa en el Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad de Lisboa como «becario luso-afrobrasileño» en 2005.

y Evans-Pritchard como formuladores de un método verdaderamente sociológico para la disciplina, y, antes de concluir con la fragmentación contemporánea o posmoderna, examinamos el estructuralismo de Lévi-Strauss y las variantes culturalistas propuestas por Marshall Sahlins y Clifford Geertz.

Por más que ese relato sea didácticamente justificable, conlleva algunos riesgos muy claros. El primero, y más evidente, es generar una lectura un tanto evolucionista de una disciplina que, con razón, quiere hacer de la lucha contra el evolucionismo una de sus mayores bazas. El segundo es ocultar bajo diversos «ismos» la siempre enorme diversidad de autores, conceptos e ideas que, supuesta y erróneamente, se consideran exclusivos de un período mucho más reciente de la historia de la antropología. El tercer riesgo es el de obliterar ciertas dimensiones del pensamiento de los autores discutidos, que aparentemente no encajan fácilmente en el modelo trazado. En resumen, esta forma de contar y enseñar la historia de la antropología no solo excluye de su relato a estas dimensiones del pensamiento antropológico, sino que también tiende a excluir a ciertos autores y obras en su totalidad. Y ello ocurre de dos maneras: asimilándolos enteramente a los considerados principales o, más directamente, simplemente no mencionándolos en su relato. En definitiva, imitando un procedimiento que probablemente procede de la historia de la filosofía, la antropología tiende a introducir una dudosa jerarquía de autores y obras: de los «mayores» hay que ocuparse necesariamente; los «menores» pueden asimilarse a los primeros o simplemente dejarse de lado.

Sin embargo, no se trata de una protesta ni de un intento de reparar supuestas «injusticias». La exclusión de determinados autores y obras solo importa en la medida en que significa la exclusión de algunas formas de pensar y hacer antropología que, no obstante, podrían no solo ser útiles, sino también indicar vías de aproximación alternativa a la propia disciplina

en su conjunto. Así, es posible imaginar una historia de la antropología algo diferente e interesante que, en lugar de seguir la línea mayoritaria reproducida más arriba, pase por autores como Robertson Smith, Kroeber, Lévy-Bruhl, Lienhardt, Griaule, Leiris, Bateson, Lienhardt y Clastres, por mencionar solo algunos, ya que, a diferencia de las narrativas mayoritarias, las líneas minoritarias siempre tienden a ser infinitas.

Si estas líneas minoritarias tienen un carácter tan abierto, es porque la focalización en autores «menores» (sugerida principalmente por Gilles Deleuze) no implica ningún tipo de maniqueísmo (menor = bueno; mayor = malo). Lo «menor» no es algo dado, sino el resultado de una «operación», de una «cirugía» (Deleuze y Bene, 1979, p. 97), y lo que se dice del lenguaje —«no hay lengua imperial que no sea excavada, arrastrada [...] por sus usos menores [...], mayores y menores califican menos a lenguas diferentes que a usos diferentes de una misma lengua» (p. 101)— es sin duda válido también para los autores. Todo autor, como toda lengua, es a la vez mayor y menor; o, mejor dicho, toda obra puede explorarse en términos de mayor o menor. Lo más que podríamos decir —y no es poco— es que, al igual que «una lengua está más o menos dotada para estos usos menores» (p. 101), lo mismo ocurre con los autores. Y son precisamente estas lenguas y autores los que tienden a ser objeto de exclusión.

Podríamos, por supuesto, investigar las razones de estas exclusiones e intentar «explicarlas». Se trata de una pregunta difícil, a la que generalmente se responde de dos maneras. Un cierto tipo de respuesta «intelectualista» imposibilita, de hecho, el debate: se excluiría a los autores que realmente presentan una contribución menos original, rigurosa o científica —en definitiva, los autores que merecen ser excluidos—. Es una respuesta reiterativa que da por supuesto lo que hay que explicar y, por tanto, se niega a hacer de la exclusión un tema de reflexión o problematización.

Por otro lado, están las respuestas «sociológicas»: se excluye a los autores que no consiguen ocupar posiciones dominantes o efectivas en el mundo intelectual e institucional. Ser un autor «menor» o «mayor» no derivaría, por tanto, de los méritos intrínsecos de las obras, sino de ciertas peculiaridades de las trayectorias personales dentro de un espacio más o menos institucionalizado. No cabe duda de que el mérito de esta sociologización de las ideas es romper con la respuesta positivista y hacer de la exclusión intelectual una cuestión a investigar, no un dato a aceptar. Sin embargo, hay que reconocer que, al menos en esta dimensión, las explicaciones sociológicas siempre tienden a dejar un pozo de insatisfacción. Como decía Sartre, es bastante fácil revelar los orígenes burgueses de un gran escritor, y es más difícil, en esta clave, asumir que no todo burgués es un gran escritor.

La relación entre «vida» y «obra» —definida como se quiera— es sin duda problemática. Personalmente, prefiero la bella interpretación propuesta por Maurice Merleau-Ponty en el caso de Cézanne: la vida de un artista (o de un autor) es el «texto» que hereda y que debe descifrar. Para el analista, se trata, pues, de intentar reconstituir el grado de desciframiento que un autor aplica necesariamente a las circunstancias que de alguna manera se le imponen. No se trata de negar la relación entre vida y trabajo, sino de intentar, caso por caso, de encontrar la forma particular en que se relacionan: «Es cierto que la vida no explica el trabajo, pero es cierto que se comunican» (Merleau-Ponty, 1980 [1965], p. 122).

De hecho, el problema común del positivismo intelectual y del sociologismo es precisamente la ambición de *explicar* la exclusión, lo que les hace, respectivamente, conceder una autonomía absoluta a las ideas o negar por completo esta autonomía y reducirla a la «vida», concebida de forma extremadamente limitada. No creo que se trate de «explicar» las exclusiones, pues esta sería una «explicación» que exigiría una especie de historia

total y una suerte de regresión al infinito que todos sabemos imposible. Se trata, más bien, de ver las exclusiones de manera sintomática, como casos privilegiados a partir de los cuales se puede profundizar o incluso construir puntos de vista alternativos; porque una exclusión es siempre síntoma de un pensamiento que se sitúa —voluntaria o involuntariamente— en contra o al margen de quienes dominan su tiempo.

\* \* \*

Partiendo de estos supuestos, me propongo analizar una obra poco difundida en el ámbito de la antropología: *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*, de Godfrey Lienhardt, publicada en 1961. Nacido en 1921, el autor estudió Antropología en Cambridge, y en 1947 recibió una beca del Gobierno colonial de Sudán y del Downing College para estudiar a los dinka. El trabajo de campo se desarrolló entre 1947 y 1951, y, en 1952, Lienhardt defendió en Oxford su tesis doctoral, *The Dinka of the Southern Sudan: Religion and Social Structure*, supervisada por Evans-Pritchard. En 1949, se convirtió en profesor en la misma universidad y, entre 1952 y 1954, continuó sus investigaciones de campo entre los dinka. Lienhardt falleció en 1993 y, seis meses después de su muerte, se llevó a cabo en Oxford una «celebración» en la que se interpretaron algunos discursos breves y tres canciones cantadas y bailadas por dinkas residentes en Gran Bretaña, quienes también pronunciaron algunos discursos.

No se trata, por supuesto, de suponer que estos poquísimos datos arrojen luz sobre la obra y el pensamiento del autor, o que, si se reuniera más información, se podría obtener otra información. Sobre todo, no se trata de intentar asimilar a Lienhardt a grupos cada vez más amplios y vagos: la «influencia» de Evans-Pritchard, el Departamento de Antropología de Oxford, el funcionalismo, la antropología social británica, etc.

No porque el autor no tenga vínculos con esas entidades, sino porque, parafraseando a Florestan Fernandes (1954), insistir en ellas tendría «poco interés», ya que solo llevaría a subrayar «el ángulo menos original de la obra», el que el autor comparte con algunos de sus predecesores y contemporáneos (p. 130). Creo que merece más la pena subrayar esta originalidad y, al menos, señalar los vínculos que el autor puede tener con el futuro.

*Divinidad y experiencia. La religión de los Dinka* (Lienhardt, 1978 [1961]) bien puede leerse como una profunda reflexión, apoyada en una detallada etnografía, sobre el último párrafo de *Nuer Religion (La religión Nuer)*, publicado cinco años antes por el supervisor de Lienhardt —a quien está dedicado su libro y que fue sin duda la principal influencia intelectual y humana del autor<sup>5</sup>—. De hecho, considerando el sacrificio como una «representación dramática de una experiencia espiritual», Evans-Pritchard (1956) concluía así su libro sobre la religión de los nuer:

Los antropólogos no pueden saber con certeza en qué consiste esta experiencia. Experiencias de ese tipo no son comunicadas con facilidad, incluso cuando la gente está dispuesta a hacerlo y tiene un vocabulario sofisticado. Aunque la oración y el sacrificio son acciones externas, la religión Nuer es en última instancia un estado interior. Este estado se exterioriza a través de ritos que podemos observar, pero su sentido depende en última instancia de la conciencia de Dios y del hecho de que los hombres dependen de él y deben resignarse a su voluntad. En este punto, el teólogo ocupa el lugar del antropólogo (p. 322).

Fiel e infiel a la vez a Evans-Pritchard, Lienhardt hará de esta *experiencia*, supuestamente inaccesible para el antropólogo, el objeto central de todo un libro que es un modelo para las monografías antropológicas.

---

5 Véase Lienhardt (1974).

Tras una «Introducción» que, además de proporcionar algunos datos morfológicos y una pequeña información sobre el trabajo de investigación, se centra principalmente en la relación esencial entre los dinka y su ganado, el libro se divide en dos grandes partes. La primera explora lo que podría denominarse la *cosmología* dinka, en el sentido de que en ella se explican las concepciones de los distintos planos del universo y los diferentes tipos de seres que lo habitan. La segunda parte explora básicamente la mitología y los rituales dinka.

Ya desde la «Introducción», Lienhardt (1978 [1961]) deja claro que el objetivo de la obra es «describir la estructura de la experiencia religiosa Dinka», y no «analizar en detalle sus correlatos políticos» (p. 10), lo que se ha hecho en otros textos —como en Lienhardt (1970 [1958])—. En cierto sentido, todo sucede como si *La religión Nuer* se resumiera aquí en una docena de páginas: aprendemos en ellas que la trashumancia dinka es una forma de adaptación a determinadas condiciones ecológicas y a un cierto tipo de variación estacional; aprendemos también que el hecho de que su sistema social esté segmentado e ignore el poder político centralizado es una especie de correlato sociológico de estas mismas condiciones ecológicas.

Tras esta breve exposición, pasamos al tema esencial de la «Introducción»: la relación entre los dinka y el ganado. La veintena de páginas escritas sobre el tema figuran, sin duda, entre lo mejor que ha producido la antropología. Eliminando el argumento utilitarista, que haría de esta relación el reflejo de un interés práctico inmediato, y expresándose incluso en términos de «importancia social» del ganado, Lienhardt acaba demostrando que la relación entre el hombre y los animales puede ir mucho más allá de lo que sugiere la oposición tradicional entre cultura y naturaleza. Como dirían Deleuze y Guattari, hay un «devenir-dado» dinka: colores, rasgos, nombres, belleza de los animales, todo lo cual se funde de algún

modo con dimensiones de la subjetividad de sus dueños. Los chicos cortejan a las chicas junto a sus toros (Lienhardt, 1978 [1961], p. 13); la percepción del color, la luz y la sombra en el mundo se basa en ciertos aspectos de los animales (pp. 12-13), y las posturas del cuerpo humano están inspiradas y moldeadas por el ganado (p. 16).

No se trata de «imitación», porque el devenir «no es ni una analogía ni una imaginación, sino una composición de velocidades y afectos» (Deleuze y Guattari, 1980, p. 316) —y solo cuando se rompe el devenir animal quedan similitudes imaginarias o analogías estructurales entre las relaciones—. Tampoco se trata de ningún tipo de antropomorfismo, en la medida en que son los hombres los que reflejan a los animales y no al revés (Lienhardt, 1978 [1961], p. 21). Todo ello permite a Lienhardt concluir que, en cierto sentido, la sociedad dinka es una «sociedad doméstica total de hombres y animales» (p. 25), y que «el ganado está por tanto íntimamente ligado a la personalidad humana; un hombre no puede ser un Dinka completo sin él» (p. 27). Al difuminar los límites entre el yo, la sociedad y la naturaleza, Lienhardt ya está indicando aquí, aunque solo sea de forma alusiva, que es la noción de *experiencia* la que lo alejará de algunas de las referencias más tradicionales de la llamada antropología social británica.

El primer capítulo de *Divinidad y experiencia* describe la estructura básica del universo dinka, una estructura escindida por una división crucial, que separa el plano de lo humano del de los poderes míticos y divinos —planos que una vez estuvieron unidos, pero que un fallo humano condenó para siempre a la división—. Aunque este esquema es muy común en muchas mitologías religiosas de todo el mundo —y en las africanas, en particular—, no debe dar lugar a malentendidos. No se trata de una separación entre *dos* mundos, ni de una distinción entre lo «natural» y lo «sobrenatural» (Lienhardt, 1978 [1961], p. 28): solo hay un mundo, aunque esté

dividido; solo hay una experiencia, aunque para realizarla a veces sea necesario activar fuerzas que no parecen formar parte directa de ella. Así que no se trata de una «división de mundos», sino precisamente de una «división en el mundo», que es el título del primer capítulo. Este mundo, simultáneamente uno y dividido, corresponde a la «unidad y multiplicidad» de la Divinidad, que es una, pero al mismo tiempo se manifiesta como un conjunto finito de «divinidades libres» (descritas en el segundo capítulo del libro), y como una serie virtualmente abierta de «divinidades de clan» (descritas en el tercer capítulo). En resumen,

la religión Dinka, pues, consiste en una relación entre los hombres y las Potencias ultrahumanas con las que se enfrentan, entre las dos partes de un mundo radicalmente dividido [...], es más fenomenológica que teológica, más una interpretación de los signos de la actividad ultrahumana que una doctrina sobre la naturaleza intrínseca de las Potencias que están detrás de esos signos (Lienhardt, 1978 [1961], p. 32).

El cuarto capítulo de *Divinidad y experiencia* no solo da nombre al libro, sino que es, de hecho, su pieza central: es aquí donde Lienhardt desarrolla su interpretación de la religión dinka y, me atrevería a decir, de la religión en general. Las deidades o «Poderes» dinkas no deben entenderse de un modo totalmente «teológico» —lo que significaría considerarlas seres en sí mismos o la manifestación de sentimientos trascendentales específicos— ni a través de una visión puramente psicológica o sociológica —que las reduciría a expresiones de sentimientos individuales, intelectuales o afectivos, o a proyecciones de principios sociales<sup>6</sup>—. Las divinidades son, de hecho, «las representaciones [o, como yo prefiero llamarlas,

6 Véase Lienhardt (1963 [1953], pp. 361-371).

«imágenes»] evocadas por ciertas configuraciones de experiencia contingentes a la reacción de los dinka a su particular entorno físico y social, sobre las que una persona ajena también puede tener un conocimiento directo» (Lienhardt, 1978 [1961], p. 147).

Sin embargo, estas divinidades no son instrumentos de una simple «descripción de la experiencia», sino de su «interpretación» (Lienhardt, 1978 [1961], p. 148). Invocar a los Poderes, que están simultáneamente «en el cielo» y «en el hombre», implica producir una «“imagen” que corresponde al estado afectivo del sufriente como la causa corresponde al efecto» (p. 148). Las afecciones se convierten, así, en causas (pp. 150-151), y las *pasiones* humanas pueden interpretarse como el efecto de una acción procedente de otra parte, y no como pura pasividad (p. 151). La religión es tanto *evocación* —en la medida en que apela a las experiencias del individuo, de su grupo particular o de la sociedad en su conjunto<sup>7</sup>— como *invocación*, ya que es la apelación a los Poderes lo que proporciona la clave interpretativa de situaciones que, de otro modo, permanecerían enigmáticas y sin sentido.

La segunda parte de *Divinidad y experiencia* explora precisamente esta dimensión de la invocación en la religión dinka, y revela cómo los principios cosmológicos ya explicados se anclan simultáneamente en los mitos y se representan en los ritos. Al narrar el origen de la división en el mundo y atribuirlo a una pasividad humana comprometedora, los mitos apuntan a la necesidad de controlar las pasiones mediante ciertos actos simbólicos: los ritos, precisamente (Lienhardt, 1978 [1961], p. 218). Estos consisten en una forma de que «los seres humanos afirmen explícitamente su capacidad de actuar sobre las condiciones que experimentan constantemente de

7 Y esto es lo que distingue a las divinidades libres, que evocan las experiencias de los dinka, de las divinidades de los clanes, que evocan experiencias vinculadas a grupos específicos (Lienhardt, 1978, pp. 105-106, 156 y 165-166).

forma pasiva» (p. 251). Por eso, el sacrificio sería el rito por excelencia: al convertir a la víctima sacrificial en «vehículo de las *pasiones* de los hombres» (pp. 292-293), hacen de estos los agentes de una «acción encarnada» (p. 292) que, aunque no tenga ningún efecto sobre el mundo «objetivo», altera la experiencia que de él tienen los hombres (p. 291).

Entre los dinka, sin embargo, es posible dar un paso más. Como parte del pequeño grupo de sociedades que practican el «funeral en vida» (cuando alguien, generalmente un sacerdote, es enterrado en vida para que su decadencia física no debilite a la sociedad en su conjunto), los dinka estarían practicando así una especie de negación de la muerte, ya que la actividad humana —o lo que hoy se llamaría sin duda su *agencia*— se reafirma en el preciso momento en que el hombre y la comunidad de la que forma parte parecen más pasivos (Lienhardt, 1978 [1961], pp. 313-314), y este es el tema del octavo y último capítulo de *Divinidad y experiencia*.

\* \* \*

Comentando su trabajo entre los pastores de las montañas de Creta, Michael Herzfeld (1985) observó que su etnografía consistía en una especie de «deformación» creativa del estilo de su propio linaje intelectual, en este caso, el trabajo de Campbell (1964) sobre los valores morales en el Mediterráneo, que a su vez ya había sido construido mediante «deformaciones» introducidas creativamente en el modelo clásico de sociedad segmentada elaborado por Evans-Pritchard (1940) para los nuer (Herzfeld, 1997, p. 23). De hecho, es muy posible que lo que algunos siguen llamando el «progreso» de la antropología consista precisamente en esta serie de sucesivas deformaciones creativas llevadas a cabo sobre modelos pre-existentes. En este caso, resulta tentador imaginar qué tipo de «deformación» caracterizaría a *Divinidad y experiencia*.

De hecho, si llevamos la imagen de Herzfeld un paso más allá, diría que incluso *La religión Nuer* consiste ya en una cierta deformación del modelo etnográfico presentado por Malinowski en los años veinte y treinta. Abandonando, hasta cierto punto, el detalle descriptivo de este último, Evans-Pritchard elaboró lo que él mismo consideraba un modelo más «abstracto» de etnografía. Desde luego, no es este el lugar para analizar en detalle todos los efectos que este giro tuvo en la historia de la antropología. Basta señalar que, al parecer, facilitó la distinción de subsistemas sociales que Malinowski, por ejemplo, tendía a tratar conjuntamente, lo que repercutió en la propia construcción de las etnografías. Así, al análisis del sistema político de los nuer (segmentario y territorial), publicado en 1940, le siguió el estudio de su sistema de parentesco (Evans-Pritchard, 1951) y, por último, el análisis de su religión (Evans-Pritchard, 1956).

Hay que señalar, sin embargo, que ya en 1937 Evans-Pritchard había publicado su monografía sobre los azande, que se alejaba considerablemente del modelo que se desarrollaría para los nuer, y se acercaba, hasta cierto punto, a la etnografía malinowskiana. No obstante, a diferencia de esta última, el libro sobre los azande introduce un principio que acabaría convirtiéndose en capital en la historia del pensamiento antropológico: la idea de que en cada sociedad sería posible determinar una institución que ocupara en ella un lugar central. El análisis de esta institución central podría proporcionar, así, la clave para acceder al conjunto de la sociedad en cuestión. Y no cabe duda de que este principio seguirá activo incluso en *La religión Nuer*, donde el ganado y los linajes sustituyen al triángulo azande de «brujería, oráculos, magia» como objeto de máximo interés social.

El principal riesgo que plantea el modelo azande es aquel denunciado por Paul Veyne (1996): presuponer el «monolitismo monoideísta» (p. 241) de los hombres, su «monomanía»

irreal (Veyne, 1976, p. 96). En este caso, todo sucede como si cada sociedad, o cada época, estuviera obsesionada por algún tema «central»: la brujería, el ganado, la venganza, el canibalismo, la guerra, el parentesco, las relaciones personales, el honor, la igualdad, el dinero... o lo que sea. El problema aquí, como también dice Veyne (1983), es que «la religión, la política o la poesía pueden muy bien ser las cosas más importantes de este mundo o del otro, sin dejar por ello de ocupar un lugar estrecho en la práctica» (p. 97).

El modelo nuer, en cambio, presenta otro tipo de riesgo: el del «sociologismo», esa variante del substancialismo que las ciencias sociales siempre están tomando de forma tangente. En lugar de presuponer la centralidad de una institución y organizar toda la descripción etnográfica y la explicación antropológica en torno a ella, se trata de creer en el carácter supuestamente determinante de cualquier subsistema social dado, y reducir la explicación de todo aspecto de la sociedad considerada a un efecto, proyección o consecuencia de lo que se cree observable en el subsistema visto como determinante. Así pues, el parentesco nuer puede considerarse un simple medio para trazar relaciones laterales entre los linajes y clanes verticalizados que constituyen el núcleo mismo de la sociedad nuer —lo que Evans-Pritchard llamó su «estructura social»—. Del mismo modo, y más profundamente, la religión nuer se remonta al carácter segmentado de esta sociedad, y esto a pesar de que Evans-Pritchard, en la década de 1950, era mucho más sofisticado que la mayoría de los estructural-funcionalistas, y reconocía explícitamente los límites de la explicación sociológica (Evans-Pritchard, 1956, pp. 127 y 318-320).

Los problemas del sociologismo se revelan, un tanto paradójicamente, en el hecho de que nos satisface demasiado deprisa. Pretendiendo superar prejuicios racistas y falsas especulaciones evolucionistas, acaba simplemente sustituyendo la creencia en una naturaleza humana por otra que afirma la

soberanía de la «sociedad». En este sentido, funciona como una especie de equivalente de la unidad psicológica del hombre, haciéndonos creer que la opacidad de otros modos de pensamiento puede ser sustituida, con cierta facilidad, por la aparente claridad de formas de organización social que, al fin y al cabo, también son muy distintas de las que prevalecen entre nosotros. De hecho, «sociedad» y «pensamiento» no son realidades distintas y separables, y el sociologismo solo puede ser una simple hipótesis de trabajo que, en algunos casos, es capaz de llevar a conclusiones interesantes, pero que, en otros, puede conducir a verdaderos absurdos.

\* \* \*

Es la noción de *experiencia* la que libera a Lienhardt de los riesgos simultáneos del monoideísmo y del sociologismo. Al mismo tiempo, le impide derivar hacia perspectivas más o menos «teológicas». Más precisamente, lo que Lienhardt llamó, en 1956, «explicaciones teológicas» y «explicaciones filosóficas y sociológicas» puede no estar simplemente en una relación de oposición, sino de complementariedad —lo que, por cierto, ya se indicaba al final de *La religión Nuer*—. Al considerar la religión dinka como más fenomenológica que teológica<sup>8</sup>, Lienhardt abre un pasaje entre los modelos reduccionista y trascendentalista; porque está muy claro que no se trata solo de los dinka, sino de la elaboración de lo que Malinowski (1935) llamaría sin duda una «teoría etnográfica de la religión» (vol. II, pp. 4 y 74): hecha inteligible a través de un diálogo entre las perspectivas del investigador y las de la sociedad estudiada, la religión dinka proporciona, a su vez, una clave que puede utilizarse para dar inteligibilidad a otras formaciones religiosas en otros contextos sociales y culturales.

---

8 «Ella es más fenomenológica que teológica» (Lienhardt, 1978, p. 32).

Etnografía y antropología no se oponen, sino que funcionan como polos alternos de un mismo emprendimiento.

La Divinidad dinka no expresa directamente un sentimiento específicamente religioso (que presupone una «explicación teológica») ni expresa ideas o sentimientos individuales (que sustentan las explicaciones psicológicas, sean ellas intelectualistas o emocionalistas); pero tampoco representa a la «comunidad», porque la Divinidad —o la religión en su conjunto—, en realidad, «refleja a la experiencia vivida» (Lienhardt, 1978 [1961], p. 158), experiencia que puede ser la de un individuo, la de un grupo o la de toda una sociedad; experiencia que puede referirse a las relaciones con el cosmos, con la naturaleza, consigo mismo o con el grupo. La cuestión decisiva aquí se refiere a la transición de la idea de la Divinidad a la de experiencia. El final del cuarto capítulo de *Divinidad y experiencia* deja claro este punto:

En este capítulo, he intentado describir los contextos de experiencia en los cuales las proposiciones dinka sobre los Poderes pueden ser entendidas *por nosotros* si se consideran como referidas a «seres» teóricos cuya existencia se postula previa a la experiencia humana a la cual corresponden (Lienhardt, 1978 [1961], p. 169)<sup>9</sup>.

En un fascinante texto presentado en 1953 en la British Broadcasting Corporation (BBC) —cuya originalidad e importancia han sido destacadas por Talal Asad (1986, pp. 142-143)—, Lienhardt propuso considerar la antropología social como un tipo muy particular de *traducción*. Desde su punto de vista, *se trataría* de mediar entre nuestros propios «modos de pensamiento» y los —a veces muy diferentes— «modos de pensamiento» dominantes en otras sociedades.

---

<sup>9</sup> El resultado es nuestro.

Para ello, continúa Lienhardt (1963 [1953]), sería inevitable arriesgarse a una representación sistemática y lógica de esas otras concepciones; ciertamente no para presentar «alguna misteriosa “filosofía primitiva”», sino para revelar posibles «potencialidades adicionales de nuestro pensamiento y nuestro lenguaje» (pp. 96-97). Es precisamente la idea de la antropología como traducción la que nos permite comprender lo que ocurre realmente cuando el conocimiento occidental se enfrenta a una religión como la de los dinka. Detengámonos un momento en ello.

Aunque no sea esta la intención consciente de Lienhardt, es casi inevitable que el problema de la traducción en antropología esté relacionado con un tema que la disciplina debate desde sus inicios: el del lenguaje. Se trata de un tema que los antropólogos sitúan en dos planos diferentes, en la medida en que el lenguaje puede considerarse, por un lado —y esta es la visión más tradicional, que se remonta a los inicios de la antropología a finales del siglo XIX hasta mediados de la década de los cincuenta, y que sin duda se sigue adoptando en la actualidad—, como un objeto de la antropología: como cualquier otra institución social que forma parte de la cultura, el lenguaje puede ser tratado como objeto de investigación antropológica, del mismo modo que los sistemas de parentesco, los sistemas políticos y económicos, etc. Al mismo tiempo, no hay nadie que, al referirse al lenguaje como objeto de la antropología, no reconozca inmediatamente que se trata de un objeto privilegiado, o que no admita que, en relación con otras instituciones sociales, el lenguaje ocupa un lugar especial. Como afirma Lévi-Strauss (1958), es un sistema social como cualquier otro y, al mismo tiempo, es la condición de acceso a cualquiera de estos sistemas sociales. En consecuencia, el lenguaje implica un tipo de ambigüedad que es responsable del lugar fundamental que ocupa en la antropología. Es en este sentido —creo— que el lenguaje aparecerá no solo

como objeto de investigación, sino también como modelo de análisis antropológico.

Lévi-Strauss es, sin duda, el representante clásico de esta postura, pero dista mucho de ser el único en adoptarla. Tratar la cultura «como si» fuera un lenguaje —aplicando un modelo lingüístico a los sistemas culturales— no era nada nuevo a mediados de los años cuarenta. En cualquier caso, hay que reconocer la existencia de dos posturas sobre la relación entre lenguaje y cultura. Por un lado, la que se desarrolló durante los años treinta en el contexto del culturalismo norteamericano, basada en la famosa hipótesis de Sapir-Whorf. Desde este punto de vista, existe una especie de relación causal entre lenguaje y cultura, sin que ello implique necesariamente el supuesto de una causalidad unidireccional. Simplemente se supone que, dado que una determinada sociedad habla una lengua que tiene una determinada estructura gramatical, ello implica una serie de consecuencias para su cultura en su conjunto, para su forma de categorizar el universo, etc. Al mismo tiempo, se cree que la experiencia cultural del mundo de una sociedad también marca o se refleja de algún modo en la estructura gramatical de su lengua. Por tanto, la relación entre lengua y cultura parecerá más o menos especular: de algún modo, la lengua se refleja en la cultura y la cultura en la lengua.

Aunque inverificable desde un punto de vista empírico, esta hipótesis fue importante durante algún tiempo, y marcó cierta tendencia a buscar correlaciones entre estructuras lingüísticas y estructuras culturales, tendencia que no solo está presente en autores como Sapir y Whorf, que simplemente la enunciaron con más claridad. Forzando un poco los términos para acercarlos a ciertas divisiones clásicas de la filosofía del lenguaje, quizás podríamos sostener que esta perspectiva tiende a privilegiar el nivel «semántico», tanto del lenguaje como de la cultura —lo que significa que lo central aquí sería investigar no solo los modos de relación causal entre estos dos

sistemas de referencia, sino sobre todo las maneras en que se comunican con la realidad, recortándola y constituyéndola de algún modo—.

Por otro lado, la segunda postura sobre la relación entre lenguaje y cultura fue desarrollada principalmente por Lévi-Strauss, quien, desde sus primeros textos (1958 [1945], 1958 [1951], 1958 [1952] y 1958 [1956]), anunció el abandono de la hipótesis de Sapir-Whorf. Más concretamente, Lévi-Strauss sostiene que el acercamiento entre antropología y lingüística *exige* el abandono de esta hipótesis, en la medida en que asimila lenguaje y cultura a partir de un nivel excesivamente superficial. Sin embargo, considera que esta relación solo tiene sentido si se entiende a un nivel más profundo: el de la organización estructural de los fenómenos implicados. Esta postura lo lleva a él, así como al llamado estructuralismo en general, a dejar de lado el nivel semántico para concentrarse en el sintáctico. En otras palabras, lo que habría que develar a partir de ahora serían las reglas inmanentes de organización de los sistemas, ya sean los del lenguaje, la cultura o cualquier otro subsistema cultural, dando por supuesto que, desde un punto de vista formal, estas estructuras serían homólogas o equivalentes. Como sabemos, Lévi-Strauss aplicó un modelo de este tipo al estudio de los sistemas de parentesco y, aunque se alejó de él al trabajar con la mitología, nunca lo abandonó explícitamente.

Si seguimos utilizando las categorías de la filosofía del lenguaje, podríamos argumentar que existe una tercera forma de abordar la relación entre lenguaje y cultura. En este tercer punto de vista, no se trata de encarar los códigos a partir de su organización interna (privilegio de la sintaxis), ni de analizarlos según su relación con los referentes a los que se remiten (privilegio de la semántica), sino de buscar las formas específicas en que esos códigos se actualizan, se juega con ellos o se manipulan en la realidad concreta de cada sociedad particular —una especie de «pragmática», por tanto—. Esta es,

me parece, la perspectiva que Malinowski anticipó al tratar el lenguaje, el parentesco o la mitología. Por supuesto, incluso Malinowski estaba dispuesto a reconocer que, desde un punto de vista formal, un mito o un sistema de parentesco tiene una organización interna, con ciertas estructuras gramaticales generales. Sin embargo, esto no era lo que le interesaba: su problema era saber cómo se manipulan o se actúa sobre estos elementos en una cultura determinada.

En cierto sentido, es esta vertiente la que han explorado explícita o implícitamente, de distintas maneras, diversas corrientes de la antropología posestructuralista. Por poner solo un ejemplo estratégico, mencionaré la obra de Pierre Clastres, sobre todo porque se trata de un autor cuya deuda con el pensamiento estructuralista es indiscutible. Aunque, en sus primeros trabajos, Clastres se aparta de algunas de las posiciones establecidas por Lévi-Strauss, no es difícil ver que el tema central de su investigación no escapa a esta referencia. Su cuestión central es analizar cómo ciertas estructuras muy generales se organizan y funcionan de forma diferente en las distintas sociedades. Tomemos, por ejemplo, la tesis lévi-straussiana acerca de la existencia, en toda sociedad humana, de tres niveles privilegiados de intercambio: el lenguaje articulado, el parentesco y el intercambio económico —y está meridianamente claro que este modelo se inspira en la lingüística, ya que tanto en el intercambio de bienes como en el de mujeres se supone que se trata de un sistema de circulación cuya estructuración sería homóloga a la observable en el lenguaje—. Además, casi huelga decir que, desde el punto de vista de Lévi-Strauss, esta organización sería absolutamente universal.

En su estudio de las sociedades indígenas sudamericanas, Clastres introdujo un cambio fundamental, que también repercutió en la clásica cuestión antropológica relativa a la elección entre una postura universalista o particularista. En su obra nunca se plantea el problema de la existencia de estructuras

universales o de una gramática profunda, lo que no significa negar su existencia: se trata de enfocar la cuestión de otra manera. Así, desde su primer trabajo, Clastres (1974) exploró el conocido hecho etnográfico de que el jefe indígena sudamericano se caracteriza por estar desplazado en relación con esas estructuras supuestamente universales. En el juego de la reciprocidad, este jefe recibe más mujeres de las que es capaz de corresponder y, por otra parte, da muchas más palabras y bienes al grupo que «dirige» de los que recibe de él. Por tanto, el jefe está fuera del juego de la reciprocidad. Por supuesto, no se trata de negar la universalidad de la reciprocidad, sino, más modestamente, de analizar cómo cierto tipo de sociedad —que Clastres denomina «sociedad contra el Estado»— actúa sobre los universales, de tal modo que tiene como efecto neutralizar la posibilidad de que el jefe adquiera un poder efectivo; es decir, de que pueda formarse un Estado en el seno de esta sociedad —lo que establece inmediatamente un marcado contraste con aquellas sociedades, la nuestra por ejemplo, en las que el Estado existe y es fundamental—. Vemos, pues, que no se trata de una cuestión semántica ni sintáctica, sino pragmática, en el sentido de invertir en las agencias concretas que marcan los sistemas sociales, y que los recortes se hacen ahora en la línea de las diferencias, y no más en la búsqueda de universales.

Por otra parte, como hemos visto, el lenguaje no solo aparece en la antropología como *objeto-modelo*, sino también como *medio* para llevar a cabo el propio trabajo antropológico. No es difícil admitir que, al tratar con otra sociedad, cultura o sistema de pensamiento, el antropólogo se encuentra en una situación similar a la de quien intenta *traducir* una lengua a otra. Sin embargo, en la medida en que una cultura no es ciertamente lo mismo que una lengua, también hay que señalar que, tras la aparente simplicidad de este planteamiento, se oculta un enorme número de problemas. El hecho de que tengamos acceso a otra cultura a través de una lengua, que no

solo es diferente de la nuestra, sino que se articula con la otra cultura de manera distinta a como nuestra lengua se articula con nuestra cultura, basta para revelar la complejidad del problema. En cualquier caso, al formularlo así, esta cuestión ha permitido a la antropología plantearse algunas preguntas que tradicionalmente se han dirigido al arte de la traducción: ¿puede la traducción antropológica ser adecuada o, en el peor de los casos, fiel? ¿No implica necesariamente una distorsión de lo que se traduce? ¿No es la traducción, una vez más, una forma de traición? Numerosos filósofos y sociólogos han opuesto estas preguntas a los esfuerzos de los antropólogos incansablemente. Al «traducir» la sociedad azande a nuestros propios términos, ¿están revelando realmente esta otra cultura o solo inyectando principios de nuestra propia sociedad para que los azande parezcan menos ininteligibles?

Este tipo de cuestionamiento introduce en el debate un gradiente particular de posiciones. Por un lado, se puede argumentar que, al traducir otra cultura a la nuestra, el antropólogo está inevitablemente distorsionando esa cultura, traicionándola, no siéndole debidamente fiel. Parte de la antropología interpretativa norteamericana parece tender hacia esta postura, que, llevada a sus últimas consecuencias, supondría reducir el trabajo antropológico a la reproducción exacta de lo recogido. Bajo la apariencia de una postura «políticamente correcta», estaría entonces la cosificación de una supuesta ininteligibilidad intercultural. En el otro lado de este gradiente teórico-político, tendríamos a quienes sostienen que los antropólogos son, de hecho, excesivamente «caritativos», al introducir un sentido allí donde no existe sentido alguno, al pretender que sus «primitivos» son mucho más sensatos de lo que son realmente.

El debate en torno a la posibilidad de comunicación entre culturas diferentes —que, contrariamente a lo que suele imaginarse, no implica necesariamente la presuposición de la

existencia de ciertos universales destinados a garantizar dicha comunicación— plantea un problema epistemológico más profundo para la antropología en su conjunto, ya que pone en juego la definición misma de lo que es esta disciplina: ¿una forma de interpretación?, ¿un arte de la traducción, como a veces parece pensar Evans-Pritchard? En este caso, por supuesto, los problemas del tipo que plantea la antropología interpretativa se vuelven inquietantes, puesto que no es difícil demostrar que toda traducción distorsiona enormemente lo que se traduce.

Por otro lado, se podría argumentar que la antropología no tiene nada que ver con esto, ni con la traducción ni con la comprensión; que es, al menos potencialmente, una ciencia rigurosa, diseñada —como dijo Lévi-Strauss— para estudiar a los hombres como si fueran hormigas. La antropología ofrecería, entonces, una distancia óptima respecto a esos hombres, con lo que nos permitiría explicarlos como algo separado de nosotros, aunque también seamos hombres. La investigación antropológica parece haberse dividido siempre entre estas dos tendencias: una vertiente más científica, que defiende un ideal explicativo y, por tanto, avanza hacia los universales, y una tendencia «interpretativa», que apoya el carácter hermenéutico o comunicativo del conocimiento antropológico.

Creo, sin embargo, que existen alternativas. Una de ellas es que, en lugar de aceptar estos juegos un tanto estériles —ciencia o interpretación; exista o no comunicación; haya o no una razón única; existan o no universales—, se intente pensar de otra manera. El hecho concreto del que tenemos que partir es la existencia de una tradición de ciento cincuenta años de antropología como saber académico o, mejor dicho, de la antropología como depositaria de una gigantesca masa de información sobre formas de pensar muy distintas de las formas dominantes en nuestra propia sociedad. La cuestión es qué hacer con este tesoro: ¿tirarlo a la basura?,

¿«interpretarlo»?, ¿analizarlo para tratar a los hombres como hormigas? La metáfora de la traducción puede servir aquí para dar una respuesta un poco más original. Para ello, vale la pena desviarse un poco del campo de la antropología.

En el prefacio a la *Antología do conto húngaro* (1956), organizada y traducida por Paulo Rónai, Guimarães Rosa se permite una aparente ironía hacia su amigo. Políglota, especializado en traducción y orgulloso de haber aprendido tan bien el portugués, Rónai consideraba su traducción una obra maestra, dadas no solo las enormes distancias lingüísticas entre el húngaro y el portugués, sino también las diferencias culturales entre Hungría y Brasil. Guimarães Rosa (1956), de hecho, comienza el prefacio con un elogio aparentemente incondicional de la obra, un elogio interrumpido, sin embargo, en cierto momento, para introducir una observación profunda y fundamental:

Se siente el maestro, *Magister*. Es saludable observar que no se inclina por su lengua materna, no impregna sus textos de afectaciones que ni siquiera muestran sedimentos de su lengua nativa. Más bien es una brasileñización radical, un brasileñismo generalizado, en gama común, claro, lo que marca la pauta. Tengo que admitir que incluso me gustaría verla tratada de una manera más húngara, centrada en el seno húngaro, la versión estrechada, viceversa, contravernacular, más metafraseada, sacudiéndose los rastros exóticos, la especificidad del húngaro, los rasgos húngaros —la resaca y la arruga— como el *tokai*, que a veces deja un sobregusto a asfalto. Incluso a costa de, o —francamente y mejor dicho— incluso por un poco de fructífera corrupción de nuestras formas idiomáticas de escritura. Pero no juguemos. Entre otras cosas porque la mayoría honesta pensará lo contrario (pp. xxv-xxvi).

La idea de Guimarães Rosa, por tanto, es que, lejos de verse amenazada por la traición que inevitablemente conlleva, la

traducción debería saber beneficiarse de la situación. La buena traducción sería aquella capaz de «traicionar» su propia lengua, en el sentido de contaminarla con una «corrupción fecundante», corrompiéndola mediante el uso de la que se va a traducir. Esta postura es estrictamente la misma que presenta Talal Asad en el texto antes citado, inspirado en las reflexiones de Lienhardt (1953) sobre la antropología como traducción y mediación entre diferentes «modos de pensamiento».

Se abren, así, dos formas de ver la relación entre lenguaje y cultura, dos maneras de utilizar creativamente la idea de «traducción cultural». Por un lado, es posible mantener el lenguaje como objeto o modelo y, sin separarla del resto de la vida social, investigar cómo distintas formas de actuar sobre el lenguaje pueden producir efectos siempre diferentes —esta es la opción de Clastres, al menos tal y como he intentado interpretarla más arriba—. Por otro lado, también es posible —esta es la postura de Asad— tratar de incorporar a la investigación la propia situación del «traductor» en el momento de la «traducción». Se trata de preguntarse si, al realizar este ejercicio de comprensión de otra sociedad, es legítimo que el antropólogo haga abstracción de su propia posición y de la sociedad a la que pertenece en relación con la investigada, y, si esta abstracción es ilegítima, si todavía fuese posible seguir hablando de traducción cultural. Creo que sí, siempre que seamos capaces de aceptar el principio de «corrupción fecundante» propuesto por Guimarães Rosa y generalizarlo, radicalizando la metáfora tradicional de la cultura como lenguaje y de la antropología como traducción. En resumen, ampliar y profundizar en la propia lengua mediante una lengua extranjera significa también la posibilidad de ampliar y profundizar en la propia experiencia cultural en general a través de experiencias culturales extranjeras. En este sentido, una forma de interpretar lo que hacen los antropólogos —en lugar de mantener la discusión acerca del carácter científico

o no, o riguroso o no de la antropología— es suponer que el material acumulado por la antropología es capaz de practicar esa «corrupción fecunda» y de ampliar y enriquecer nuestra propia cultura, sacando a la luz variables que ciertamente están presentes aquí, pero que apenas aparecen ante nosotros, bien porque están ocultas o reprimidas o bien porque nos encontramos en una posición que no nos permite verlas. Se trata, pues, de intentar explicitar esas variables a través de las experiencias que tenemos con otras culturas, para hacerlas funcionar de alguna manera también entre nosotros.

Sin duda, aquí hay algo del llamado estructuralismo, pero en una forma modificada. Como sabemos, los «universales» lévi-straussianos no se encuentran en ninguna parte como tales; nunca se manifiestan como universales, sino como actualizaciones parciales localmente moduladas. Si hablo portugués, eso significa que no hablo chino, y que las estructuras universales solo pueden ser aprehendidas a través de una experiencia científica capaz de alcanzar niveles de estructuración cada vez más generales. En otras palabras, pueden surgir estructuras que no se manifiestan directamente en portugués o en chino cuando comparo las dos lenguas; sin embargo, el punto central del estructuralismo es que el interés de esta confrontación es solo cognitivo, ya que las estructuras que no se actualizan en una lengua equivalen simplemente a algo no realizado, a una especie de inexistencia.

Deleuze y Guattari (1980) propusieron una perspectiva diferente sobre este punto al introducir el concepto de «virtual-real», que se opone precisamente a la doble noción estructuralista de virtualidad y actualización (p. 126, *passim*). Hablar de «virtual-real» significa suponer que lo que no está manifiestamente actualizado sigue existiendo de alguna manera o, mejor dicho, sigue «funcionando», lo que permite volver a poner en juego la variable.

Volvamos ahora a Pierre Clastres para profundizar en este punto y extraer algunas «conclusiones», a lo que podría

significar, en verdad, la hipótesis central de Clastres, según la cual ¿las sociedades primitivas no son simplemente sociedades *sin Estado*? Esta posición es inicialmente una crítica a cualquier forma de evolucionismo que pretenda definir otras sociedades a partir de la nuestra, en este caso concreto, a partir del Estado, institución fundamental entre nosotros. Para Clastres, como sabemos, las sociedades primitivas no son simplemente «sin Estado», sino «contra el Estado», es decir, están dotadas de mecanismos positivos que impiden la aparición de esta institución. Esto conduce a una distinción fuerte —quizá demasiado fuerte— entre dos tipos de sociedades: las que tienen Estado y las que están contra el Estado, lo que a veces lleva a creer en una heterogeneidad absoluta, en una distancia radical entre estos dos grupos. Sin embargo, como también sabemos, la verdadera obsesión de Clastres es la aparición del Estado, el paso entre los dos tipos sociales, lo que le lleva a preguntarse cómo podría aparecer el Estado si la máquina primitiva está toda orientada a bloquear su aparición. Se podría sospechar aquí —y muchos lo han hecho— que esta posición acaba cayendo en una cierta forma de etnocentrismo, ya que contempla las sociedades primitivas desde el punto de vista de una cuestión que es exclusivamente nuestra, porque, al fin y al cabo, ¿qué tendrían que ver los «primitivos» con el Estado, a favor o en contra de él? ¿No sería esta cuestión específicamente nuestra y su proyección sobre otras sociedades un procedimiento dudoso? Pero el carácter etnocéntrico de esta posición solo es parcialmente verdadero, ya que Clastres parece resolver el dilema renunciando a la pretensión de un acceso supuestamente desinteresado a otras sociedades. La cuestión investigada la plantea ciertamente nuestra propia sociedad: ¿cómo se sostiene el Estado? ¿Cómo es posible que alguien ordene y los demás obedezcan? ¿Cómo no asombrarse con lo que La Boétie llamaba «servidumbre voluntaria»? ¿Cómo ha podido surgir todo esto? Desde esta perspectiva,

las sociedades primitivas funcionarían como una especie de revelador fotográfico, haciendo aparecer más claramente algo que solo se nos mostraba de forma excesivamente tenue.

Por otra parte, no cabe duda de que la crítica esbozada por Deleuze y Guattari (1980, pp. 443-446) a la hipótesis de Clastres es fundamental o, más bien, la limitación que el propio Clastres impuso a su hipótesis, ya que podría haber ido más lejos. Puesto que solo es posible estar en contra de algo que de algún modo está presente, nos vemos obligados a admitir que, al hablar de sociedades contra el Estado, Clastres se está refiriendo a ciertos mecanismos del Estado que ya funcionan dentro de esas sociedades, aunque no conozcan al Estado mismo. Y es cierto que fue capaz de detectar y describir un cierto número de estos mecanismos. El problema es que, desde el punto de vista de Clastres, es como si, con la aparición del Estado, el contra-Estado simplemente dejara de existir. En este sentido, solo podríamos acceder al contra-Estado fijándonos en aquellas sociedades que están desapareciendo y que, por tanto, siguen situadas a cierta distancia de nosotros. Para superar este residuo científico y etnocéntrico, Deleuze y Guattari sostienen que las cosas no son exactamente así y que el contra-Estado sigue funcionando entre nosotros. Que el análisis de Clastres sobre las sociedades primitivas fuera capaz, aunque no lo tuviera muy claro, de revelar los mecanismos contra-Estado que existen en nuestra propia sociedad, esa es la «corrupción fecunda» que puede introducir el antropólogo, la capacidad, a través del otro, de profundizar en el conocimiento y cuestionamiento de nuestra propia cultura. Deleuze y Guattari podrán, así, revelar que, desde las bandas callejeras hasta las organizaciones multinacionales, también nosotros nos enfrentamos a máquinas contra-Estado, máquinas que, sin embargo, solo se revelan como tales a partir de este tipo de diálogo establecido con sociedades en las que el contra-Estado es dominante.

\* \* \*

A pesar de las apariencias, no estamos en absoluto lejos de Lienhardt. En primer lugar, porque no cabe duda de que la *segmentariedad* es uno más de esos mecanismos contra-Estado, tan presentes en algunas sociedades africanas como los descritos por Clastres en los amerindios. Como sabemos, la noción de segmentariedad fue introducida en los años cuarenta por antropólogos británicos que estudiaban algunos «sistemas políticos africanos». En pocas palabras, se trataba de demostrar que, en ausencia de la propia institución estatal, otras instituciones sociales, los *linajes*, cumplirían las funciones que habitualmente consideramos propias del Estado<sup>10</sup>. De este modo, se hizo posible rebatir la famosa oposición evolucionista diacrónica entre las sociedades *basadas en el estatus* y las centradas en el *contrato*. Entre ambas, se situarían las «sociedades segmentarias», en las que los linajes median entre la «sangre» y el «territorio».

Si entendemos la segmentariedad en este sentido más estricto, quizá tengamos que dar la razón a Adam Kuper (1982) y admitir que el concepto no representa ni modelos autóctonos ni la realidad «real» (pp. 92-93). Después de todo, si tomamos al pie de la letra todos los datos disponibles sobre una sociedad segmentaria «típica», tendríamos que concluir que «ni siquiera los Nuer son como *los Nuer*» (p. 84). Por otro lado, si ampliamos la noción, esta podría adquirir una nueva eficacia. Para ello, en primer lugar, tendríamos que recordar, con Favret-Saada (1966), que «una disposición hacia la segmentación» (p. 110) es más importante que el proceso de fisión en sí, y que un sistema segmentario descansa menos en la «oposición de segmentos» que «en la distribución de oposiciones, en un cierto número de niveles o accesorios

---

10 Véase Fortes y Evans-Pritchard (1969 [1940]).

ordenados unos en relación con otros» (p. 109). En segundo lugar, es necesario liberar el concepto de su sesgo sociologizante. Como ha demostrado Herzfeld (1992), la segmentariedad no debe confundirse con los linajes (p. 66), y es posible detectar procesos de segmentación en niveles tan distintos de la organización social como las variantes textuales o las representaciones de la historia (pp. 101-109). Finalmente, y tras las operaciones anteriores, se hace posible «generalizar» el concepto y liberarlo de la «gran división» que lo aprisionaba: la oposición entre sistemas segmentarios y sistemas estatales. El hecho es que las sociedades estatales son tan «segmentarias» como cualquier sociedad tradicional africana, con la diferencia de que, en el primer caso, el conjunto de oposiciones segmentarias siempre tiende a rebotar en algún «centro»<sup>11</sup>.

Al mismo tiempo que se «generaliza», el concepto de segmentariedad puede «afinarse». Ya en 1958, Lienhardt (1970 [1958]) demostró que la representación dinka de sus propios linajes —una representación que obviamente afectaba a su funcionamiento— difería considerablemente de la descubierta por Evans-Pritchard entre los nuer: «Los Dinka piensan en términos de una asociación de linajes, vinculados entre sí de diversas maneras, mientras que para los Nuer un único principio agnaticio es suficiente para explicar cualquier identificación política significativa del linaje con la segmentación territorial» (p. 128). Al proponer designar el sistema dinka como una «estructura de linajes “asociados”» (p. 130), Lienhardt se anticipó a una serie de desarrollos contemporáneos sobre segmentariedad y linajes, recordando la necesidad de «seguir investigando los aspectos funcionales, y no sólo morfológicos, de la segmentación política [...]. La segmentación política Dinka y la segmentación de los grupos descendientes tienen un aspecto funcional» (p. 131).

11 Véanse Deleuze y Guattari (1980, pp. 256-258), Herzfeld (1992, pp. 109-110) y Herzfeld (1997, pp. 69-70, 80-83, 95 y 103).

En términos de Deleuze y Guattari (1980), podría ser posible afirmar que, mientras la segmentación nuer parece tener un carácter «arborescente», la de los dinka es sobre todo «rizomática» (p. 46). Esto nos permite comprender que la segmentación no puede oponerse en bloque al Estado, no solo porque los Estados están impregnados de ella, sino también porque existen diferentes formas de segmentación incluso en las denominadas «sociedades segmentarias».

Al situar la idea de experiencia religiosa en el centro de la religión, Lienhardt evita los debates generalmente estériles en torno a la creencia y al rito; al flexibilizar la noción de segmentariedad, la libera de la rigidez de las teorías de la estructura social, y, por último, al definir la práctica antropológica como una forma especial —crítica y, al mismo tiempo, fructífera— de traducción cultural, Lienhardt reactiva y actualiza la idea de la antropología como «teoría etnográfica», en la que el cuidado de lo concreto no disminuye en absoluto la posibilidad de generalización o transposición. En última instancia, es la noción de *experiencia* en general la que le permitió a Lienhardt escapar del pensamiento dominante y de las corrientes mayoritarias de la antropología social británica de su época: una línea de fuga probablemente involuntaria, pero que es la condición de una obra que nos permite problematizar lo «dado por hecho» y contribuir al nacimiento de nuevas ideas. Es también, creo, la condición de posibilidad para la «recuperación» de las ideas de cualquier autor y su «utilización» productiva en cualquier tiempo y lugar.

## Claude Lévi-Strauss, la ciencia y las otras cosas<sup>12</sup>

*En cierto sentido, por tanto, si la etnología es una ciencia,  
es al mismo tiempo algo distinto de una ciencia.  
En cualquier caso, es ese privilegio de la etnología  
lo que la obra de Claude Lévi-Strauss parece indicarnos:  
como inauguración de un diálogo con el pensamiento primitivo,  
ella orienta nuestra propia cultura  
en dirección a un pensamiento nuevo.*

PIERRE CLASTRES

Todo el mundo conoce, por supuesto, «El cuervo», el famoso poema en el que Edgar Allan Poe mezcla una historia de terror con una de amor, y provoca las emociones más profundas en sus lectores. Menos conocido, quizás, es el hecho de que Poe (1965 [1846]) escribió un texto, «La filosofía de la composición», destinado a «explicar» cómo compuso el poema y cómo buscó desatar esas emociones. Poe argumenta que nada de lo que redactó lo hizo por casualidad o bajo ningún tipo de inspiración, sino que todo fue el resultado de un cálculo racional muy bien dirigido; explica al lector, punto por punto, cómo eligió cada uno

12 Este texto fue presentado originalmente como conferencia («Pensamiento salvaje y ciencia: mito e historia en la obra de Claude Lévi-Strauss») en el Taller Derrida-Major, organizado por la Fundación Planetaria de la Ciudad de Río de Janeiro en 2001. Su principal tarea consistió en intentar presentar los puntos principales del pensamiento de Lévi-Strauss a un público de no especialistas. Esto explica el uso limitado de referencias bibliográficas y notas explicativas, así como la permanencia, en parte, del registro oral. Años más tarde, fue publicado prácticamente idéntico en Lévi-Strauss. *Leituras brasileiras*, volumen organizado por Ruben Caixeta de Queiroz y Renarde Freire Nobre, a quienes agradezco.

de los detalles que componen el poema para producir las emociones que realmente provoca.

Muchos años después, Jorge Luis Borges (1967, pp. 297-298) sostuvo que la explicación de Poe solo podía ser «falsa» y que sería totalmente imposible generar emociones profundas y auténticas a partir de un cálculo racional tan preciso. Borges concluía así que Poe era, en realidad, un romántico al que le gustaba hacerse pasar por un clásico, un romántico que pretendía ser un clásico —y añadía, de paso, que él mismo era todo lo contrario; es decir, un clásico que pretendía ser un romántico—.

Creo que esta historia de clásicos que se hacen pasar por románticos y románticos que buscan el clasicismo está relacionada con Claude Lévi-Strauss. Esto se sustenta por varias razones que veremos y también porque Lévi-Strauss tiene fama —que él mismo siempre ha cultivado y publicitado— de ser un autor estrictamente racionalista y poco dado a las emociones. Y es cierto que muchos de los que lo conocieron personalmente confirman que era más o menos frío, casi impasible, «jupiteriano», como él mismo se definió en una ocasión.

Por otra parte, al menos para algunos lectores (como yo), la obra de Lévi-Strauss siempre ha sido capaz de provocar emociones quizás comparables a las que despierta la poesía de Poe. Esto podría permitirnos argumentar que el clasicismo lévi-sraussiano podría verse como un simple disfraz, fachada o protección de un cierto romanticismo subyacente. Así lo señaló, de hecho, James Boon (1972), quien indicó que Lévi-Strauss sentía cierta pasión por algunos autores románticos, como Wagner, Rousseau y el mismo Gobineau; observación que el propio autor corroboró unos años más tarde.

Además, conviene recordar de entrada que, en numerosas ocasiones, Lévi-Strauss subrayó que la ambición más profunda de su obra sería el intento de reconciliar lo sensible con lo inteligible, lo racional con lo emocional (lo clásico con lo

romántico?), separados desde los siglos XIV o XV por y para la constitución de las ciencias modernas. Y, tal vez, habría que recordar también el aforismo 217 de *Menschliches, Allzumenschliches* (*Humano, demasiado humano*), el cual predica que «tanto los espíritus de tendencia clásica como los de tendencia romántica (dos categorías que siempre existen al mismo tiempo) alimentan una visión del futuro; pero los primeros apoyándose en una fuerza de su tiempo, los segundos en su debilidad» (Nietzsche, 1968 [1878], vol. II, p. 349).

Recordemos también que Lévi-Strauss comenzó a publicar textos relacionados con la antropología y las sociedades indígenas en 1936. Sin embargo, incluso si concedemos a estos primeros textos una inspiración o un método próximos a lo que más tarde se llamó «estructuralismo», es un texto clásico de 1945 el que suele situarse en el origen de esta «corriente». Y, si tenemos en cuenta que Lévi-Strauss siguió publicando hasta hace muy poco, nos percatamos de que su obra abarca nada menos que sesenta años, lo que evidentemente es un período significativo.

Esta constatación produce, como siempre, dos tentaciones. La primera es buscar una unidad en la obra (pero parece un poco dudoso que alguien que lleva sesenta años escribiendo haya podido mantener siempre las mismas posiciones); la otra es hacer lo contrario, intentar delimitar y marcar rupturas más o menos profundas (que vendrían de alguna parte).

Esta exposición pretendía seguir un camino diferente, que no hiciera demasiado hincapié en la supuesta unidad de un inmenso conjunto de obras, ni se deleitara en el descubrimiento de cortes y rupturas. Se trata de seguir una sugerencia de Deleuze (formulada a partir de la obra de Foucault), quien sostiene que es necesario aprehender una obra «como un todo». Esto no significa en modo alguno simple unidad, sino el intento de comprender cómo el autor que escribe durante un largo período se encuentra con sus dificultades o,

más bien, cómo la propia obra dibuja tanto sus *impasses* como sus posibles salidas, lo que la obliga a saltar, de algún modo, entre distintos planos (Deleuze, 1986). Esta me parece una posición algo más sabia que hablar de cortes epistemológicos, por un lado, y de unidad profunda, por otro.

Existe una complicación adicional con Lévi-Strauss. Desde sus primeros escritos, siempre afirmó ser un antropólogo, un antropólogo social o cultural, como decimos hoy. En otras palabras, en todo momento rechazó la idea de que hubiera una filosofía en su pensamiento, que fuera un filósofo formulando grandes sistemas, una teoría que pudiera aplicarse en todas partes. Lévi-Strauss siempre ha sostenido que lo que él hace es antropología y que simplemente ha desarrollado un método diseñado para trabajar con los problemas clásicos de esta disciplina. Esta afirmación es en parte cierta, aunque no cuenta toda la historia.

También es evidente que una obra tan amplia en todos los sentidos —en el tiempo y en los temas que trata, en las disciplinas con las que se articula y en los modelos que Lévi-Strauss utilizó para construir sus ideas— está sujeta a diversas lecturas. El propio Lévi-Strauss sugiere a menudo, invocando constantemente su formación de antropólogo (es decir, que su tema es la antropología, que no es filósofo, que no hace filosofía), la posibilidad de lo que podría llamarse una lectura científica o científica: la delimitación de un objeto preciso, de un método para tratar ese objeto, de los problemas que se resuelven, de las soluciones a las que se llega y, eventualmente, de las generalizaciones que se elaboran; en otras palabras, un trabajo científico vinculado a un campo disciplinario específico, que es el de la antropología social o cultural. Pero también es posible adoptar un enfoque filosófico o antropológico, en el sentido etimológico del término. A saber, la obra de Lévi-Strauss contiene una cierta idea de lo que es el ser humano; dicho de otro modo, una

«antropología» en el sentido estricto del término, no solo en el sentido de antropología cultural o social.

Este alcance atrajo a mucha gente, sobre todo en los años sesenta, cuando se creó el famoso rótulo que debía etiquetar no solo el pensamiento de Lévi-Strauss, sino también el de una serie de autores muy diferentes: «estructuralismo». Veremos qué significa este término para el propio Lévi-Strauss, pero recordemos que fue utilizado principalmente por los medios de comunicación franceses, deseosos, al parecer, de difundir más este logro nacional. En cualquier caso, creo que es correcto decir que existe un pensamiento filosófico en Lévi-Strauss, incluso cuando rechaza la idea de que está haciendo filosofía.

Existe también la posibilidad de una lectura alternativa de la obra de Lévi-Strauss, propuesta sobre todo por Yvan Simonis (1968), que podríamos calificar de estética; no solo porque Lévi-Strauss tratara directamente temas estéticos y artísticos en diversos textos, sino porque, según Simonis, construye su pensamiento de manera estética en la medida en que, como hemos visto, una de sus principales intenciones es conciliar lo sensible y lo inteligible, base del arte tanto para Simonis como para el propio Lévi-Strauss.

Todas estas lecturas —que, por supuesto, se hicieron— tienen algo de paradójico, lo que se deriva de una oscilación característica del pensamiento de Lévi-Strauss. Si, por un lado, nunca dejó de considerarse un antropólogo social y cultural —un científico, por tanto—; por otro, reafirmó en varias ocasiones (y a medida que envejecía, este escepticismo parece haber aumentado) sus dudas sobre la científicidad o, incluso, la posibilidad de esta en las llamadas ciencias humanas y sociales, y, más que eso, en la capacidad de la ciencia en general para resolver eficazmente las grandes cuestiones a las que se enfrenta la humanidad.

En cualquier caso, es curioso que alguien que considera su obra como científica llame, al mismo tiempo, la atención

sobre la dificultad de considerarla ciencia. Es más, cuando habla de filosofía, Lévi-Strauss a veces dice que no tiene ninguna, a veces menciona sus «rústicas convicciones filosóficas», y a la vez construye un gran sistema mientras se niega a llamarse filósofo. Por último, es interesante que alguien que se denomina antropólogo social o cultural haya pasado buena parte de su vida rechazando o criticando y reelaborando profundamente algunas de las nociones más tradicionales de las disciplinas sociales y humanas: cultura, sociedad, individuo, historia, entre otros conceptos.

\* \* \*

Para montar precariamente este rompecabezas, he optado por un itinerario bio-bibliográfico; como Lévi-Strauss publicó abundante, he seleccionado algunas fechas y textos, que considero cruciales para este itinerario. Se trata de aceptar la hipótesis de que hay cierta unidad en su obra, pero de abordarla, si se me permite la expresión, como una unidad dinámica, dada precisamente por los intentos de resolver o escapar de los *impasses* y las paradojas que plantea.

Lévi-Strauss repite una broma tan a menudo que creo poder suponer que va más en serio de lo que parece. Quizá animado por el diálogo que dice haber mantenido con el compositor Darius Milhaud —a quien preguntó cuándo había empezado a componer; a esto Milhaud respondió que, de niño, había escuchado una pieza musical que no sabía qué era, pero más tarde descubrió que era la que llegaría a componer—, Lévi-Strauss siempre acercó el estructuralismo a sus propios rasgos de personalidad y a sus formas de pensar.

Siempre que Lévi-Strauss cuenta su propia historia —lo que ocurre en varias entrevistas y en muchos textos, el más famoso es *Tristes trópicos* (y es curioso que, al mismo tiempo, repitiera innumerables veces que su vida personal no interesaba

a nadie)—, hace hincapié en dos momentos de la formación de su pensamiento. El primero, que comenzó cuando tenía cuatro o cinco años y duró hasta su juventud o incluso más tarde, fue la época de las «intuiciones»; el segundo, el descubrimiento de que esas intuiciones podían convertirse en un método filosófico o científico riguroso. En el primero, acontece la anécdota que le contó su madre, quien le comentó que antes de saber leer ya afirmaba que lo hacía, porque, al encontrarse con un cartel que decía *boucher* y otro que decía *boulanger*, identificó la primera parte de cada palabra con un sonido, y concluyó que ya sabía leer. Por supuesto, esto es una broma, pero en cierto sentido, y como Lévi-Strauss lo dice, el método estructural está ahí.

¿Qué tenemos en esta historia? Existen dos series materiales formadas, cada una de ellas, por dos elementos: las dos palabras escritas en las placas, los dos sonidos que las enuncian. Si los dos componentes de la cadena sonora son similares, ello significa que los grafismos que esos sonidos evocan también deben serlo. De este modo, para utilizar un vocabulario que Lévi-Strauss emplearía sesenta años más tarde, se establece una relación entre dos series o, mejor dicho, una relación entre relaciones dentro de dos series. Dada una serie gráfica, que remite o está asociada a una serie sonora, es posible establecer relaciones, no término por término (no es la palabra escrita *boucher* la que está asociada al sonido *boucher*), sino la relación entre las palabras escritas y la relación entre los sonidos. En resumen, tenemos una relación de relaciones, que más tarde se llamaría pomposamente «estructura».

Así, en la historia contada por Lévi-Strauss, todo sucede como si ya estuviera prestando atención conscientemente a algo que todo el mundo hace, razón suficiente para suponer que se trata de algo arraigado en su ser, carácter, personalidad o pensamiento. Este tipo de narración también está presente en la famosa historia, en *Tristes trópicos*, en la que Lévi-Strauss

cuenta que en su juventud tuvo tres amantes: la geología, el marxismo y el psicoanálisis (en ese orden).

Aunque la geología parece un poco extraña en este conjunto, es, en realidad, el principio de todo y la que plantea las cuestiones más interesantes. Porque ¿cuál es, según Lévi-Strauss, el problema de esta ciencia? Es que, ante un paisaje a primera vista ininteligible, incomprensible, incluso irracional, nos permite darnos cuenta de que solo se trata de una apariencia causada por el hecho de que, a simple vista, solo vemos lo que se eleva por encima del suelo. Sin embargo, si hacemos un corte vertical, descubrimos que las distintas partes del paisaje visible emergen de diferentes capas de suelo, cada una de ellas fechada y, por tanto, estructurada de forma muy heterogénea. De este modo, la aparente diversidad irracional, visible y sensible puede reducirse a un orden oculto inteligible. Una vez más, Lévi-Strauss sugiere aquí que en el llamado estructuralismo no habría mucho más que esto: ¿cómo es posible remitir una realidad a primera vista desordenada, incomprensible, ininteligible e irracional a un ordenamiento inteligible?

A continuación, Lévi-Strauss sostiene que esta pasión por la geología lo llevó a interesarse por el marxismo. Esta atracción se explica, según él, por el hecho de que el problema planteado —y, de acuerdo con Lévi-Strauss, parcialmente resuelto— por Marx es, en su opinión, absolutamente homólogo al planteado por la geología. En otras palabras, ¿cómo explicar una «superestructura» aparentemente irracional y desprovista de sentido? Pues bien, siguiendo a Marx, en la interpretación lévi-sraussiana, refiriéndose a una «infraestructura» no inmediatamente perceptible, sensible, sino a una inteligible, dotada de racionalidad. Explicar sería simplemente hacer este pasaje.

Por último, se encuentra el tercer amante de su juventud: el psicoanálisis. Aunque Lévi-Strauss nunca dejó de expresar su escepticismo y sus restricciones frente al psicoanálisis como práctica terapéutica, siempre consideró brillante el

descubrimiento de Freud, y afirmó que lo que había inventado era una especie de marxismo generalizado. Pues no solo las estructuras sociales, las superestructuras, como imaginaba Marx, son aparentemente ininteligibles e irracionales, sino que pueden y deben reducirse a una infraestructura no inmediatamente perceptible, pero dotada de inteligibilidad. Las estructuras y los comportamientos individuales solo se harían inteligibles de este modo. Es más, Lévi-Strauss sugiere que todo lo que ocurre en el mundo fenoménico, cualquier comportamiento, palabra, acto viciado, sueño o cosa, solo podría ser tratado científicamente desde este enfoque. Y, sin duda, podemos distinguir aquí la marca de una verdadera pasión lévi-straussiana: cuanto más ininteligible en apariencia, más interesante y prometedor para el análisis científico. Señalemos también, aunque solamente sea de pasada, que la relación que establece la geología con lo visible a explicar, y lo invisible que explica, no es de la misma naturaleza de la que proponen el marxismo y el psicoanálisis. En ambos casos, se postula una instancia —infraestructura o inconsciente— que no solo es invisible, sino absolutamente imposible de observar para los no-científicos. Por el contrario, lo invisible para el geólogo parece ser simplemente aquello que no se mira, pero que se puede mirar, dados los medios necesarios para ello.

Por supuesto, esta pasión explica su atracción por la antropología, como veremos, y aunque al principio pudo tratarse de una preferencia personal, Lévi-Strauss pronto le encontró una buena justificación intelectual, que sin duda está en el corazón de la invención de la antropología estructural. Existe una cuarta amante, a la que Lévi-Strauss no menciona —quizá porque ella no apareció en su juventud, sino cuando él tenía más de cuarenta años, o porque esta unión es más oficial que las otras—. En cualquier caso, fue ella la responsable del experimento que demostró que el conjunto de intuiciones que Lévi-Strauss no sabía que podían convertirse en un

método científico podía de hecho serlo. Y, por supuesto, el operador de esta transición de la intuición al método es la lingüística, más concretamente la estructural, tal y como la inventó Saussure y la desarrollaron Trubetskói y Jakobson.

El encuentro con la lingüística se debe en parte (porque en otro sentido el encuentro ya se estaba buscando) a una desgracia: cuando se refugió en Nueva York durante la Segunda Guerra Mundial, Lévi-Strauss conoció a Roman Jakobson, quien también se había refugiado en la ciudad y enseñaba lingüística en la sucursal neoyorquina de la École des Hautes Études, a la que asistían básicamente los refugiados de guerra europeos. Lévi-Strauss acudió al curso de lingüística de Jakobson, publicado mucho más tarde con el título *Six leçons sur le son et le sens* (*Seis clases sobre el sonido y el sentido*), seis clases que explican la lingüística y la fonología estructurales (Jakobson, 1976).

En el prefacio de este libro, Lévi-Strauss afirma que, al asistir a esas clases, se dio cuenta de que todo lo que había intuido de manera más o menos confusa, toda la atracción que sentía por sus amantes de juventud, ya había sido pensado, formalizado y objetivado de algún modo por la lingüística estructural, fundamentalmente por la fonología que Jakobson venía desarrollando desde los años treinta. Pues, según Lévi-Strauss, esta fonología operaría precisamente reduciendo lo aparentemente ininteligible a lo que no es aparente, sino inteligible. La lingüística le permitiría, entonces, superar todas las antinomias filosóficas tradicionales que había aprendido en la universidad —entre lo racional y lo irracional, lo sensible y lo inteligible, lo lógico y lo prelógico— y con las que nunca se había sentido satisfecho, sin saber cómo superarlas.

Antes de exiliarse en Estados Unidos, Lévi-Strauss trabajó como profesor de secundaria. Cuenta que, en 1933, encontró en una librería de segunda mano un libro de Robert Lowie titulado *Primitive Society* (*La sociedad primitiva*), publicado

en 1920. Lévi-Strauss conocía la sociología francesa, pero no la antropología, y no sabía nada de la antropología social y cultural anglosajona. Dice que leyó el libro de Lowie con el mayor interés y que encontró en él una especie de revelación, porque la pregunta de los antropólogos le parecía la misma que él siempre se había planteado —desde la más tierna infancia, como hemos visto—. En pocas palabras, cuando estudiámos otras sociedades, nos encontramos con diversas costumbres que nos parecen totalmente extrañas y que, a veces, nos repugnan, aparentemente carentes de todo significado, de toda inteligibilidad. La tarea del antropólogo consiste en demostrar que ahí existe un significado e identificar cuál es.

La oportunidad de poner en práctica esta revelación surgió cuando Lévi-Strauss fue invitado a Brasil en la misión francesa que ayudó a fundar la Universidad de São Paulo (USP). Llegó en 1935 y dio clases de sociología en la USP, por lo que enseñó sobre Comte y el positivismo, y sobre Durkheim y la escuela sociológica francesa. Según cuenta, a los brasileños les gustaban las clases, pero a él no, y la única ventaja era que, durante sus vacaciones, podía viajar por el interior de Brasil y conocer por fin a los indios. Lévi-Strauss realizó dos grandes expediciones al interior de Brasil, ambas relatadas en *Tristes trópicos*, una mezcla de diario de viaje, autobiografía, teoría antropológica y etnografía (cada parte del libro está dedicada a una de las sociedades indígenas que encontró).

Fue por aquel entonces, en 1936, cuando Lévi-Strauss empezó a publicar artículos relacionados con estos viajes, pero él mismo decía que no se atrevía a utilizar «sus intuiciones» para hablar de antropología. Pensaba que hablar de antropología era una cosa y sus intuiciones, otra; una ensueñación a la que a veces se entregaba. Solo después de viajar a Nueva York y de conocer a Jakobson, encuentra el valor para unir ambas cosas.

Poco después de que Lévi-Strauss regresara a Francia, estalló la Segunda Guerra Mundial, que lo obligó a refugiarse

durante un tiempo en Vichy y, luego, en 1941, a partir nuevamente hacia los Estados Unidos, en un complicado viaje que también se relata en *Tristes trópicos*. Allí conoció, además de a Jakobson, a Franz Boas, el mayor antropólogo estadounidense de la época. Fue también allí donde Lévi-Strauss empezó a dedicarse efectivamente a la antropología y a la enseñanza de esta, descubriendo que sus intuiciones no eran puramente «románticas» y que, sin duda, era ciertamente posible hacerlas más «clásicas».

En 1945, Lévi-Strauss publicó el artículo «L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie» («El análisis estructural en lingüística y antropología») en una revista de lingüística dirigida por Jakobson. Este texto «inaugural» del estructuralismo antropológico pretende precisamente transponer el método fonológico a la antropología para tratar un tema clásico al que se enfrentan los antropólogos desde la década de 1850: el estudio de los sistemas de parentesco, un ámbito bastante árido o poco interesante para quienes no son «especialistas». Fue en este ámbito donde Lévi-Strauss desarrolló por primera vez su pensamiento.

La confluencia de estas intuiciones preliminares, de los tres amantes de la juventud, del descubrimiento de la lingüística, en la dirección de la antropología o de la etnografía, está entonces ligada a una especie de deseo de descubrir un sentido subyacente al aparente desorden del mundo. En estas disciplinas, nos enfrentamos a fenómenos que parecen irracionales y carentes de sentido, y nos vemos obligados a realizar un enorme esfuerzo para encontrar el significado que subyace a estos fenómenos.

A mediados de la década de los cuarenta, cuando Lévi-Strauss aterrizó en la antropología, el campo disciplinar parecía más o menos dividido entre dos perspectivas. La más antigua —ya en desuso en aquel entonces, pero que de hecho persiste hasta nuestros días— sostiene que es posible elaborar

algún tipo de teoría general sobre la humanidad en su conjunto («antropología» en un sentido muy fuerte). Los pensadores de la segunda mitad del siglo XIX, quienes se conocieron como evolucionistas sociales, defendieron esta tesis: solo existe una humanidad y es posible formular una teoría general sobre ella. Todo ocurre, como sabemos, como si existiera un único gran proceso de desarrollo o evolución por el que pasaría toda la humanidad. Esta habría empezado a organizarse según formas sociales y culturales básicamente idénticas a las que aún hoy pueden observarse en las sociedades tribales contemporáneas (que son sociedades «primitivas», puesto que han permanecido en esta fase evolutiva) y sigue su curso hacia la forma superior que, para estos pensadores, sería, por supuesto, la propia sociedad a la que pertenecen, la sociedad victoriana de finales del siglo XIX: la «civilización».

Vemos así que, muy arraigada en el pensamiento evolucionista de estos autores, existe una idea de totalidad social o, más bien, humana. Esta totalidad, sin embargo, no vendría dada de una vez por todas desde el principio, sino que se construiría o alcanzaría con el tiempo. De hecho, se trata más de un proceso de totalización que tiene lugar a lo largo de la historia que de una totalidad propiamente dicha. Totalización concebida, al mismo tiempo, como real, ya que tiene lugar efectivamente en al menos una sociedad, que, en este sentido, sería la única sociedad verdaderamente total o completa, la sociedad de estos mismos pensadores.

Sin embargo, desde finales del siglo XIX o principios del XX, Franz Boas, en Estados Unidos, y Malinowski y Radcliffe-Brown, en Gran Bretaña, comenzaron a criticar este modelo, tanto por su focalización en la historia de Occidente —convirtiendo un proceso singular en historia universal— como por el hecho, ciertamente relacionado con la primera operación, de que no se basaba en la investigación directa sobre el terreno, y de que utilizaba material empírico de segunda

o tercera mano. Estos autores abandonaron el modelo evolucionista e inventaron el método o métodos que han dominado la antropología hasta nuestros días, el llamado «trabajo de campo directo e intensivo» en pequeñas sociedades, el cual nos permitiría describirlas e intentar darles inteligibilidad. Al mismo tiempo, la crítica al evolucionismo social, que es un análisis a la hipótesis de la existencia de un proceso real de totalización de la humanidad a lo largo de su macrohistoria, amenaza con desembocar en una especie de perspectiva fragmentada: lo que existiría en realidad son sociedades o culturas singulares e individuales, y cualquier generalización es imposible o, al menos, muy difícil.

Esta es, por ejemplo, la postura de Lowie, el autor que, como vimos, habría despertado la vocación de Lévi-Strauss. Lowie había sido alumno de Boas y era un historicista radical que insistía en que las culturas son diferentes y que cada cultura deriva de un proceso histórico específico. Por lo tanto, para él, o bien cualquier generalización es imposible o bien la generalización es muy difícil, y se necesitaría mucho tiempo de investigación para poder generalizar. Este es el panorama al que se enfrentó Lévi-Strauss cuando empezó a dedicarse a la antropología.

Este tipo de perspectiva más particularista está en la base de lo que se ha denominado, en antropología, el método funcionalista y el culturalista, que, desde este punto de vista, son más o menos lo mismo, a saber: una hipótesis según la cual las sociedades o las culturas son entidades relativamente autosuficientes, cerradas en sí mismas, una especie de mónadas, y que la tarea de la antropología consiste en comprender cada una en sus propios términos. En este sentido, la cuestión de la generalización no se plantea o, cuando lo hace, debe dejarse para más adelante.

Lévi-Strauss nunca aceptó ninguna de las dos alternativas. Es, por una parte, el más agudo crítico del pensamiento

evolucionista, sin por ello estar jamás de acuerdo con la idea de que renunciar al tipo de totalidad que preconizaban los evolucionistas significaría necesariamente caer en la fragmentación, en la dispersión, lo que sucedería con los funcionalistas y los culturalistas<sup>13</sup>.

Y es interesante observar, de paso, que estas dos formas de pensar sobre las sociedades primitivas son las más comunes hoy en día. O bien se piensa en estas sociedades como parte de una larga historia evolutiva que es la historia de la humanidad (o como parte de un gran sistema global), o bien se cree que cada sociedad es una cosa en sí misma, que existe por sí sola, con su propia lógica e inteligibilidad. La cuestión que Lévi-Strauss se plantearía a lo largo de su vida —y a la que se enfrentó por primera vez en el campo de los estudios sobre el parentesco— era simplemente cómo articular un pensamiento más generalizante sin caer en los callejones sin salida del modelo evolucionista.

\* \* \*

El artículo de 1945 es básicamente metodológico, pero fue escrito cuando Lévi-Strauss ya estaba trabajando en lo que se convirtió en su tesis *doctorat d'état*, defendida en Francia en 1949, y que fue el primer gran libro que escribió, *Les structures élémentaires de la parenté* (*Las estructuras elementales del parentesco*). En este texto, el parentesco puede verse como una ilustración concreta de los problemas que Lévi-Strauss había estado formulando. Los antropólogos, argumenta, sabían desde al menos la década de 1850, cuando empezaron a estudiar el tema, que existe una enorme variedad de sistemas matrimoniales en todo el mundo, sociedades en las que no puedes casarte con uno de tus primos, pero sí con otro; sociedades en

---

13 Véase, sobre todo este punto, Gaboriau (1967 [1963]).

las que no tienes por qué hacerlo, pero debes casarte con uno de ellos; sociedades en las que no deberías; sociedades que no reglamentan el tema, etc. La existencia de las más variadas normas que regulan los sistemas matrimoniales se conoce desde hace mucho tiempo; sin embargo, el conjunto de estas normas ofrecería la apariencia de desorden total, de ininteligibilidad, que solo nos permitiría decir que existen reglas, pero que son totalmente variables. Son «sociales» o «culturales», como se dice, ya que lo sociocultural es precisamente lo que puede variar, lo que podría ser distinto de lo que es: el hecho de que comamos no es social en sí mismo porque tenemos que comer para seguir vivos; no obstante, qué, cómo, cuándo, dónde comemos: todo eso sería social o cultural, porque es variable. Por tanto, las normas que regulan el matrimonio serían puramente socioculturales, variables, por lo que no parecía posible encontrar ningún orden en esta diversidad arbitraria.

Como hemos visto, este es exactamente el tipo de problema que le gusta a Lévi-Strauss y que, según él, le atrajo a la antropología. *Las estructuras elementales del parentesco* es un intento de mostrar que es posible reducir —creo que la palabra está bien empleada aquí— esta aparente diversidad de sistemas matrimoniales, de sistemas de parentesco, a un orden subyacente; en otras palabras, es posible hacer una especie de geología con los sistemas de parentesco, o es posible reducir la superestructura a la infraestructura, o es posible «analizarlos». Todas las figuras que Lévi-Strauss invocaba siempre pueden aplicarse a su estudio del parentesco.

En 1949, los antropólogos ya disponían de una gran masa de material recopilado que ilustraba diferentes sistemas matrimoniales. También tenían ya la intuición de que efectivamente se trataba de sistemas, pero nadie había conseguido demostrar lo que Lévi-Strauss considera la sistematicidad y funcionalidad de las reglas de matrimonio y parentesco diseminadas por el mundo. Por un lado, según Lévi-Strauss,

esas reglas parecen arbitrarias o absurdas porque varían de un lugar a otro; por otro lado, se observa que se repiten, ya que muchas de ellas —y lo mismo puede ocurrir con sistemas enteros— son bastante similares en lugares, sociedades y culturas distantes entre sí. Ahora bien, si las normas se repiten, no pueden ser absurdas; si hay alguna repetición, es porque debe haber algún orden subyacente. Y el objetivo de *Las estructuras elementales del parentesco* es precisamente demostrar cuál puede ser ese orden subyacente, uno que se intuye mediante la repetición, pero que no se agota en ella.

¿Cómo se desarrolla este libro? Aquí casi podemos ver el núcleo del pensamiento lévi-straussiano, partiendo del hecho indiscutible de que las reglas varían de una sociedad a otra, y aunque se repitan, puede decirse, no obstante, que siempre existe una regla, y este es el punto clave. En toda la primera parte de *Las estructuras elementales del parentesco*, el autor elabora la distinción filosófica clásica entre los dominios de la naturaleza y de la cultura de un modo que también se convertiría en clásico: la naturaleza como espacio de la ausencia de regla (lo que no significa ausencia de regularidad, sino el hecho de que esta regularidad no es inmanente) y la cultura como imperio de la regla (pero de reglas variables, convencionales, arbitrarias).

En este sentido, no es posible explicar los sistemas humanos del matrimonio y el parentesco humano, como derivados directamente de la biología, porque existe una regla entre la naturaleza y la cultura. En la naturaleza solo existe el instinto, el impulso, el comportamiento determinado biológica y naturalmente, pero en el ámbito de la cultura existe la regla. Si los culturalistas y los funcionalistas dicen que si hay una regla es porque estamos en el dominio de la variación pura, Lévi-Strauss planteará una pregunta un poco más profunda: ¿no existe una regularidad en la variación misma? Dicho de otro modo, ¿el hecho de que sepamos que no hay identidad entre las distintas reglas matrimoniales significa que no hay

regularidad? ¿No podría haber una especie de regla de reglas aplicable a todos los casos? Y no sería difícil para Lévi-Strauss descubrir —porque todo antropólogo lo sabía ya de algún modo— que existe tal regla, una paradójicamente universal, y que esta es la *prohibición del incesto*. Porque, como todo el mundo más o menos ya sabía, todas las sociedades o las culturas humanas prohíben *algún* tipo de matrimonio. En otras palabras, siempre hay personas entre las que está prohibido el matrimonio porque son «parientes». ¿Quiénes son esos parientes entre los que está prohibido el matrimonio? Por supuesto, esto varía de una sociedad a otra, de una cultura a otra.

Lévi-Strauss parece haber llegado al meollo de la cuestión al aislar una institución, la prohibición del incesto, que es a la vez universal en su forma y variable en su contenido. Si la universalidad está ligada a la naturaleza y la variabilidad, a la cultura, nos encontramos ante una de las claves del paso entre estos dominios. Toda la primera parte de *Las estructuras elementales del parentesco* gira en torno a este punto: todas las reglas existentes remiten a una regla básica: la prohibición del incesto. Es esta la que articula el paso entre la naturaleza y la cultura; esta es la razón por la que no solo estamos biológicamente ligados unos a otros, como los animales. Ahora bien, según Simonis, esta etapa del análisis podría denominarse formal o institucional, en el sentido de que tanto la separación como el paso entre naturaleza y cultura se explican por una institución, la prohibición del incesto, vista en su aspecto absolutamente formal de regla vacía de contenido.

Está claro, sin embargo, que nada obligó a Lévi-Strauss a detenerse en este punto, y así pudo formular la siguiente pregunta: después de todo, ¿por qué es universal la prohibición del incesto? Es una interrogante peligrosa, ya que el intento de responderla ha llevado a diversos autores a volver a la naturaleza (algún «instinto» impedía las uniones incestuosas); a otros, a no salir de la cultura (la prohibición «simboliza» el

vínculo social), y a otros, a limitarse a la prohibición como mero reconocimiento «cultural» de un hecho «natural» (al darse cuenta de que las uniones incestuosas causaban daños genéticos, los seres humanos las prohibieron). En todos los casos, el mismo problema: lo que se pretende explicar, a saber, es la separación entre naturaleza y cultura.

A pesar de lo que el propio Lévi-Strauss diría quince años más tarde, creo que ya en *Las estructuras elementales del parentesco* la dicotomía entre naturaleza y cultura tenía una función metodológica, la de evitar reduccionismos naturales o socioculturales. Si eliminamos estos reduccionismos, dice Lévi-Strauss, nos damos cuenta de que la prohibición del incesto puede verse en su aspecto positivo, es decir, en el hecho de que la prohibición de casarse con alguien implica necesariamente la posibilidad de casarse con otra persona. Es lo que los antropólogos llaman la regla de la exogamia, la obligación de casarse fuera del grupo definido como aquel dentro del cual no se puede casar.

La ventaja de plantear la cuestión de este modo es que nos permite continuar: ¿por qué es necesario casarse fuera? Porque es la salida del grupo biológico el que crea el propio vínculo social. La regla de reciprocidad, al obligarnos a romper el vínculo puramente biológico al que estamos atados desde el nacimiento, superpone un dominio propiamente sociológico o cultural al dominio biológico de la filiación y el apareamiento. Lévi-Strauss llamará a este movimiento «alianza» —el hecho de que un hombre o una mujer tenga que abandonar su grupo, sea cual sea la definición de ese grupo, para unirse a otro— y «reciprocidad» —porque al renunciar a un cónyuge dentro de grupo para encontrarlo en otro, lo pongo a disposición de alguien del otro grupo, que a su vez ha renunciado a un cónyuge para que yo pueda tomarlo—. Todo sucede, pues, como si intercambiáramos personas: renuncio a mi hermana, recibo la hermana de otro; alguien renuncia a su hermano,

recibe el hermano de otro. En 1949, Lévi-Strauss se refiere siempre al «intercambio de mujeres»; en 1956, sin embargo, aclara que da igual que se hable en masculino o en femenino.

Así, teníamos un *problema*, el paso de la naturaleza a la cultura, «resuelto» por una institución, la prohibición del incesto, que a su vez tiene una función: garantizar la integración social o, más radicalmente, permitir la existencia misma de la sociedad. Si la primera etapa del análisis es formal o institucional, la segunda es funcional o procesual. Aquí, a Lévi-Strauss le gusta citar una frase de Tylor, uno de los evolucionistas de los que hablamos. Según este autor, el ser humano tenía que elegir entre «to marry out or to be killed out», es decir, casarse o ser aniquilado. Esta hipótesis, un tanto darwinista, explicaría la reciprocidad.

Si Lévi-Strauss se hubiera detenido ahí, *Las estructuras elementales del parentesco* no sería el libro que es y probablemente no habría cambiado toda la antropología social y cultural del modo en que lo hizo. Pero al análisis formal-institucional y al análisis funcional-procesual añadirá algo más fundamental, en el sentido estricto del término. Mientras que la primera parte del libro se centra en estos dos planos o momentos, la parte central analiza un gran número de casos etnográficos en cuatro grandes regiones del mundo. También ahí opera un cierto procedimiento de reducción, ya que —y lo digo muy brutalmente— se concluye que toda la variedad de sistemas matrimoniales puede reducirse a dos estructuras básicas de intercambio: muy *grosso modo*, puedo dar a mi hermana a alguien para que se case y recibir a su hermana para que se case conmigo; o puedo dar a mi hermana a alguien, quien ofrece a su hermana a otro, hasta que alguien me dé su hermana a mí. Lévi-Strauss llama a estas estructuras «intercambio restringido» e «intercambio generalizado», ¡para resumir más de trescientas páginas de texto!

En cualquier caso, no es difícil ver cómo Lévi-Strauss sustituyó una realidad sensible y aparentemente ininteligible por una realidad inteligible y oculta que sacó a la luz. La circulación de personas es la base del sistema de parentesco, pero esta circulación solo se torna realmente visible en el modelo analítico que da inteligibilidad a la realidad, aunque no se confunde con ella. En otras palabras, al igual que cuando hablamos, en realidad estamos «intercambiando» palabras, o cuando trabajamos, en realidad estamos «intercambiando» bienes; del mismo modo, cuando nos casamos, estamos «intercambian-do» personas. Cada sociedad humana, e incluso la «sociedad humana», no es más que un sistema de comunicación en el que circulan fundamentalmente palabras, bienes y personas. Por tanto, existen tres estructuras de intercambio que constituyen los cimientos de la sociedad humana: el intercambio de bienes, de palabras y de personas. Cada uno de estos circuitos es un sistema de comunicación, cuya función es integrar o, mejor dicho, constituir la sociedad, rompiendo los vínculos puramente naturales o biológicos y superponiendo a ello el universo de la cultura.

Pero lo que hace de *Las estructuras elementales del parentesco* un gran libro es el hecho de que la explicación no se detiene ahí. En los dos últimos capítulos del libro, Lévi-Strauss retoma la cuestión general con la que empezó sobre una nueva base e introduce una bifurcación de caminos que, creo, es un sello fundamental de su obra —por eso insisto tanto en su primer libro—. Esta bifurcación consiste en lo siguiente: es ciertamente posible centrarse en la integración social o en la reciprocidad como garantía de integración social —esto es lo que hacen generalmente los antropólogos que se denominan, con razón, sociales o culturales—. Sin embargo, también es posible plantear una cuestión más radical, porque, como escribió el propio Lévi-Strauss, la sociedad podría no existir. Este es el momento clave en el que la antropología ocupa el lugar

de la sociología, ya que decir simplemente que la reciprocidad garantiza la integración social presupone, por supuesto, la existencia de una sociedad. Para que alguien pueda «elegir» entre casarse y ser aniquilado, ya deben existir grupos sociales, algunos que se casan y sobreviven, otros que no lo hacen y, en consecuencia, son aniquilados.

Sin embargo, como nos recuerda Lévi-Strauss, la sociedad bien podría no existir, lo que significa la posibilidad de plantear una pregunta «crítica», en el sentido kantiano de la palabra: pero, después de todo, ¿qué es lo que hace que la sociedad sea a la vez posible y necesaria? En otras palabras, ¿no sería posible dar un paso más allá del pasaje entre naturaleza y cultura, de la naturaleza a la prohibición del incesto, y del incesto a la reciprocidad? Sin duda, dice Lévi-Strauss, este paso, más que posible, es necesario a fin de hacer de la antropología una ciencia. Para dar este paso, no obstante, es necesario hacer depender la reciprocidad misma de algo más fundamental, lo que Lévi-Strauss llamará el «inconsciente» (estructural), el «pensamiento simbólico», la «función simbólica»... Esto significa suponer la existencia de algo propiamente humano, antropológico, en el sentido estricto del término, que requiere la comunicación; algo que hace «posible y necesario» el intercambio. En este sentido, si el análisis de las formas de reciprocidad solo puede situarse en un plano de análisis sociológico o etnológico, el verdadero objeto «último» de una antropología propiamente dicha serían las estructuras de reciprocidad; en un sentido más profundo, inconsciente, una reciprocidad que no sería exactamente «social», sino propiamente «simbólica».

Por decirlo de manera muy sencilla, y recordando que todo esto se remonta a 1949: en un determinado momento de la evolución, se produce una mutación que ocasiona que los seres aparezcan dotados de un sistema nervioso central tan sofisticado que los hace sistemáticamente capaces de percibir el mundo, como dice Lévi-Strauss, simultáneamente desde su

propio punto de vista y el de los demás. En otras palabras, hay algo en los seres humanos que los distingue *en la naturaleza* (más de lo que los distingue *de la naturaleza*) y los hace capaces de aprehender inevitablemente las cosas desde su punto de vista y el punto de vista de los demás. Según Lévi-Strauss, esto introduce una especie de contradicción que, para ser superada, exige el intercambio. Esto se debe precisamente a que las cosas que percibo simultáneamente desde mi punto de vista y desde el de otra persona pasan de mí a otra persona y de otra persona a mí. Por ejemplo, soy capaz de darme cuenta de que una mujer, mi hermana, que, desde mi punto de vista, podría ser un medio para satisfacer mi deseo, es al mismo tiempo un medio para satisfacer el deseo de otro, que permite e, incluso, exige que ella pase de mí a él.

Hasta allí va *Las estructuras elementales del parentesco*, de una contribución sociológica o etnológica para explicar el funcionamiento de los sistemas de parentesco a la antropología y a la reflexión filosófica en sentido amplio, lo que implicaba implícitamente una teoría de lo humano muy diferente de las que habían existido hasta entonces. Frente a la hipótesis de la naturaleza humana como un conjunto de instintos o necesidades que deben satisfacerse, o como un simple conjunto de posibilidades, o, incluso, como algo que evoluciona a lo largo de la historia, Lévi-Strauss delimitó la naturaleza humana como un conjunto de reglas de funcionamiento que hacen que la sociedad exista y, al mismo tiempo, requieren que la sociedad funcione. La realización de lo humano, por tanto, no obedece al esquema evolucionista (hegeliano, de hecho) de una naturaleza que es real desde el principio, pero que solo se totaliza al final de la historia. Por el contrario, se trata de una naturaleza virtualmente total que nunca se totaliza, porque solo puede realizarse de forma parcial por definición. En última instancia, lo que el antropólogo tiene que hacer es reconstruir esta naturaleza virtual y total a partir de sus manifestaciones reales y parciales.

Esto significa que Lévi-Strauss fusiona los significados anglosajón (estudio de otras sociedades) y filosófico (una teoría de lo humano) del término «antropología». O, mejor dicho, para él, el sentido último del estudio de otras sociedades es permitir el descubrimiento de lo que hace posible la sociedad en general y la reconstrucción de la naturaleza humana. He aquí, pues, una cuestión crítica, que podría incluso, como reconoció el propio Lévi-Strauss, formularse en términos kantianos: ¿cuál es la condición de posibilidad de la existencia de la sociedad? Pero la respuesta a esta pregunta no depende de meditaciones filosóficas, necesariamente prisioneras de nuestra propia sociedad, ni de reflexiones sobre el estado de la ciencia moderna, sino del estudio etnográfico de las sociedades más diferentes de la nuestra y del esfuerzo etnológico por dar sentido a su aparente ininteligibilidad inicial. Por eso, Lévi-Strauss siempre podrá repetir que no es filósofo, sino antropólogo.

\* \* \*

Originalmente fue una tesis *doctorat d'état*, *Las estructuras elementales del parentesco*, que se publicó en 1949. Aunque obtuvo el reconocimiento de los expertos en la materia, distó mucho de ser un éxito entre el gran público. Nadie hablaba aún de estructuralismo, ni siquiera Lévi-Strauss, aunque la *idea* ya se había planteado. No fue hasta 1955 cuando el primer *best seller* producido en el mundo académico popularizó al autor y su método. Pues —creo que es Foucault quien lo recuerda— *Tristes trópicos* se vendió como las grandes novelas, apareció en las listas de los más vendidos y se reeditó constantemente en todos los formatos. Es realmente un libro fascinante, autobiografía, libro de viajes y etnografía, como hemos visto.

También es un texto muy irónico, un libro de viajes que comienza con una sección titulada «El fin de los viajes»,

donde «fin», creo, significa fin en el sentido de finalidad, pero también fin en el sentido de final: ¡no más viajes! Y, en efecto, el libro inicia con una de las frases más citadas, odiadas e incomprendidas de la obra de Lévi-Strauss: «Odio los viajes y a los exploradores». Como frase inicial de un libro que también trata de viajes, se trata de una formulación fascinante y provocadora. Pero creo que es posible dar una respuesta más seria a la pregunta de por qué Lévi-Strauss decidió empezar anunciando su «odio» a los viajes y a los exploradores. De forma un tanto arbitraria, pero quizá útil para nuestro intento de comprender los principios de su pensamiento, creo que podemos formular una hipótesis. Creo que ese odio está directamente relacionado con la propia concepción lévi-straussiana de la antropología, que, como hemos visto, consiste en un acoplamiento entre los sentidos filosófico y etnológico del término. Para hacer antropología en sentido estricto, es necesario hacer antropología cultural o social, lo que significa básicamente, desde el punto de vista de Lévi-Strauss, estudiar «otras» sociedades. No es una postura obvia, ya que no parece haber ninguna razón para centrarse en sociedades distintas de la nuestra cuando queremos hablar de la sociedad en general.

Bueno, imagino que el odio a los viajes y a los exploradores está relacionado, en realidad, con una determinada imagen de los viajes. Todos nosotros, incluidos los etnógrafos, tenemos una imagen del viaje como un movimiento que nos acerca a algo. Se viaja para ver de cerca a los indios, para conocer de cerca China, etc. No son en absoluto los viajes narrados en *Tristes trópicos*, porque la imagen lévi-straussiana del viaje es la de algo que aleja, que nos aleja de nosotros mismos. Aunque es evidente que el viaje nos acerca a algo, esta función de acercamiento es secundaria con respecto a una función de alejamiento. Por supuesto, como dice Lévi-Strauss, la única sociedad de la que necesito distanciarme es de la mía, porque ya estoy distanciando de las demás por definición. Generalmente, solo necesito

distanciarme de mí mismo, los demás ya están lo suficientemente distanciados como para no imponerme este problema.

Esta postura está directamente relacionada con el modelo propuesto por Lévi-Strauss para la investigación antropológica: la antropología procede necesariamente en tres etapas, denominadas etnografía, etnología y antropología. La primera consiste en viajar, alejarse, investigar sobre el terreno y describir a los demás. La etnología corresponde a una «primera síntesis», consistente en explicaciones parciales y locales. Finalmente, por antropología, Lévi-Strauss entiende, como hemos visto, esta gran teoría, esta teoría general de las condiciones de posibilidad de la existencia de la vida social. Por supuesto, no se trata de tres ciencias, ni siquiera de tres disciplinas, sino de tres etapas de un mismo esfuerzo. Todo comienza, pues, con el trabajo etnográfico, que, por supuesto, tiene una finalidad concreta: obtener el material necesario para el análisis. Pero la etnografía, al viajar, tiene otra función, quizás incluso más importante, que es el extrañamiento, el distanciamiento o, incluso, la huida, porque en *Tristes trópicos* el tema de la huida de nosotros mismos no deja de aparecer.

Sin embargo, se equivocaría quien imaginase que esta antropología, que se ha de alcanzar al final de la investigación, puede confundirse con una filosofía o prolongarse por, o en, cualquier filosofía. De hecho, para el antropólogo, la filosofía se encuentra al principio, y está en forma de duda filosófica: el aspirante a antropólogo debe dudar de todo, de todas las certezas aparentes. Pero, a diferencia de sus colegas, no puede poner a prueba sus dudas meditando en su sillón o reflexionando sobre la ciencia o la historia occidentales. La duda antropológica debe estar en la raíz de la etnografía y ser el motor de un viaje a lugares extraños, que llevará al etnógrafo a enfrentarse con realidades aparentemente ininteligibles, incluso absurdas. Y es esta experiencia directa, vivida, la que desmentirá todas las aparentes certezas que uno tiene sobre sí mismo, sobre los demás, sobre su sociedad, sobre el mundo.

En este sentido, toda labor antropológica ha de comenzar por este ejercicio y este movimiento. *Tristes trópicos* es el libro que relata la experiencia de Lévi-Strauss en este campo y afirma que el extrañamiento es la única forma de que se desarrolle los procesos cognitivos posteriores. ¿Por qué? Porque al extrañarme a través del otro, colisiono empíricamente al menos con dos sistemas de referencia: aquel en el que he vivido toda mi vida y que tiendo a considerar natural, universal o universalizable —y que mi experiencia sobre el terreno tenderá a demostrar que no es nada de eso— y otro cualquiera, diferente del mío. Y por eso Lévi-Strauss no se cansa de sugerir que cuanto más aparentemente extraño sea un sistema social, cuanto más diferente sea del mío, mejor.

Por otra parte, la experiencia y la historia de la antropología nos han enseñado que es posible tender puentes y establecer comunicación incluso en situaciones en las que el distanciamiento parece extremo. Según la formulación lévi-straussiana, siempre es posible traducir un sistema de referencias a otro; si esto es posible, es porque debe haber algo en común entre ellos. Así pues, si la etnografía implica esta experiencia de la diferencia, si hace sentir la distancia, la diferencia, la extrañeza, de alguna manera construirá el objeto que el antropólogo tratará de explicar. Al fin y al cabo, por muy diferentes que seamos, y por muy diversas que sean estas experiencias, estas son capaces de ser traducidas y comunicadas recíprocamente, aunque no sean perfectas, por supuesto.

Si el inconsciente es lo que garantiza y exige la existencia de la sociedad, puede decirse, por tanto, que es ese mismo inconsciente el que funciona como condición de posibilidad de la propia antropología. Solo puede haber antropología porque hay comunicación y solo hay comunicación porque hay inconsciente; es decir, en el estricto sentido lévi-straussiano, una función simbólica que hace posible y necesaria la comunicación con los otros. La antropología, de este modo y en

cierto sentido, no es más que una especie de prolongación de la vida cotidiana, ya que la tarea del antropólogo consiste en provocar «artificialmente» la comunicación en situaciones en las que aparentemente no se produce (de ahí la hipótesis de que cuanto más distante mejor), pero la comunicación así provocada no es de naturaleza distinta a la que se produce en cualquier lugar y a la que prestamos poca atención.

Dos metáforas utilizadas por Lévi-Strauss resultan esclarecedoras con respecto a esto. En primer lugar, la de la antropología como una especie de «gimnasia» intelectual: analizar un objeto muy extraño y aparentemente ininteligible requiere una «gimnasia del espíritu» destinada a superar esa aparente ininteligibilidad. Y cuanto más ininteligible parezca el objeto, mejor, porque la gimnasia será tanto más violenta que sacará a la luz una especie de «hueso del espíritu», es decir, aquello que es común a los dos sistemas en apariencia mutuamente ininteligibles. La antropología en su conjunto sería, entonces, el intento de observar, sistematizar y explicar no tanto la realidad «en sí», sino lo que aparece con esta gimnasia, este hueso del espíritu.

La segunda metáfora es la de la astronomía: el antropólogo es el astrónomo de las ciencias sociales porque, al igual que el astrónomo, dirige su mirada a un lugar distante, y esta distancia hace que ninguno de los dos pueda ver mucho, lo que reduce el número de elementos que pueden analizar y, al mismo tiempo, aísla los aspectos fundamentales que hay que observar. Esto significa, por un lado, que cuando un investigador observa una sociedad muy diferente de la suya, está abocado a ser víctima de innumerables malentendidos y a encontrarse con muchas cosas que no comprende y que quizás nunca llegue a comprender. Y, por otro lado, está obligado a hacer de la necesidad virtud, concentrándose en lo esencial, y lo esencial, en este caso, es nada menos que la naturaleza humana que la antropología lévi-straussiana debe estudiar.

\* \* \*

Todo esto se puede encontrar en *Tristes trópicos* y también, de forma más académica, en un famoso texto de 1950, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss» («Introducción a la obra de Marcel Mauss»). Este trata del proceso dialéctico por el que uno se des-subjetiva y así se vuelve capaz de objetivarse. Porque una de las virtudes del viaje etnográfico es que abre la posibilidad de que quien, de entrada, se ve solo como sujeto, se vea como objeto, se vuelva extraño a sí mismo y, al mismo tiempo, sea capaz de reconocer el carácter de sujeto o la subjetividad del otro. Rousseau, dice Lévi-Strauss, debería sustituir a Descartes, porque no tiene sentido quedarse en casa meditando y descansando en las supuestas certezas del yo; como Rousseau, hay que ser capaz de desprenderse del «yo», y solo se puede pensar realmente cuando se es capaz de escapar del «yo».

Pero si Rousseau pudo escapar de sí mismo casi espontáneamente —o más bien, debido a las vicisitudes de su vida—, en antropología el camino es la etnografía, es decir, la experiencia etnográfica, el trabajo de campo, el esfuerzo realizado en este proceso. El valor último de la etnografía es la demostración de que el sujeto forma parte de la observación, y esta demostración depende de que el sujeto se sitúe efectivamente como objeto. En otras palabras, el correlato de la famosa frase de Rimbaud de que el yo es otro, es que el otro también es un yo. Esto significa, creo, que la etnografía consiste ante todo en un intercambio de posiciones o, mejor dicho, en un intercambio de perspectivas.

Este proceso es el primer paso hacia la construcción de la antropología que proclama Lévi-Strauss. Esto explica, en parte y como hemos visto, por qué otras sociedades son el objeto predilecto de esta investigación. Si la antropología tiene un sentido kantiano, es decir, el descubrimiento de las

condiciones de posibilidad de la vida social, tendría sentido realizar esta investigación aquí o allá, y el resultado tendría que ser el mismo. Lo que Lévi-Strauss sugiere es que, si bien en teoría esto es cierto, en la práctica es necesario alejarse de ello, chocar y distanciarse. El ejemplo de Rousseau demuestra que es posible hacerlo sin viajar a otras sociedades, pero en la inmensa mayoría de los casos, el viaje, en el sentido de *Tristes trópicos*, es absolutamente necesario para que la antropología sea posible.

En realidad, esta cuestión es un poco más compleja, porque Lévi-Strauss no se limita a sostener que el objeto privilegiado del antropólogo sean «las otras sociedades»; subraya que se trata de un tipo particular de sociedad, a la que tenemos la mala costumbre, debido a nuestra herencia evolutiva, de llamar «primitiva». Este sería el campo de investigación privilegiado de la antropología. Además de las triviales y siempre repetidas razones para explicar este privilegio, estas sociedades son más simples y sus aspectos esenciales son más fáciles de detectar; son más «auténticas», en el sentido de que las relaciones sociales tienen lugar cara a cara, etc. Lévi-Strauss añade algo que me parece más esencial: el hecho de que son más «distantes», porque, en el fondo, es esta distancia la responsable de la ilusión que nos hace creer que son más simples y auténticas.

Es en un texto que se convirtió en un clásico, «Race et histoire» («Raza e historia»), donde Lévi-Strauss presenta esta posición. Sería posible —dice— formular una especie de teoría generalizada de la relatividad, en un sentido diferente del de la física; una teoría de la relatividad que incorpore también el universo social. Cuando observo una sociedad cuya «orientación» es muy diferente de la mía, y cuyos principios son muy distintos de los míos, tiendo, como en el caso de la astronomía, a conformarme con poco y a concentrarme en unos cuantos hechos esenciales, y, por eso, esa sociedad

parecerá más simple, una simplicidad ilusoria, en realidad. La originalidad lévi-sraussiana consiste, sin embargo, en sostener que esta ilusión no significa falsedad o deformación necesarias, ni que se trata de un objeto falso. Al contrario, esta distancia e incluso esta ilusión funcionan como una especie de laboratorio que la realidad empírica pone a disposición del antropólogo, un laboratorio en el que puede observar hechos que no son naturalmente más simples, pero cuya distancia con respecto al observador hace que lo parezcan o que puedan reducirse a ello.

\* \* \*

*Tristes trópicos* fue, como hemos visto, un *best seller*, pero no fue el libro que lanzó la «moda estructuralista» a Francia y a todo el mundo. Eso ocurriría unos años más tarde, en 1958, con la publicación de *Anthropologie structurale* (*Antropología estructural*). Se trataba de una colección de artículos —muy diferente de *Las estructuras elementales del parentesco* y de *Tristes trópicos*—, un libro, diría yo, esencialmente metodológico, que aborda cuestiones de método en general, pero también las utilizadas en el estudio de los problemas de organización social, de los sistemas de parentesco y —aquí viene el tema que acompañará al autor durante el resto de su vida— de la mitología, o de lo que Lévi-Strauss llamará más tarde el «pensamiento salvaje» en general.

Lévi-Strauss siempre insistió en la distinción entre «el estructuralismo» y el sentido técnico del término o de un método, que en realidad es muy sencillo y puede aplicarse a cualquier objeto. Según el autor, la función de toda ciencia es, ante todo, ofrecer una imagen o un modelo inteligible del mundo. Esto puede hacerse de dos maneras: por «disolución», cuando un nivel muy complejo se reduce a otro más simple, y por «estructuración», cuando solo el nivel complejo se

organiza en sí mismo. Lévi-Strauss reconoce que las ciencias, en general, tienden a la primera operación, pero sabe que, cuando el fenómeno en cuestión es muy complejo, la disolución no puede ser inmediata. Por tanto, es necesario disponer de una técnica, de un método capaz de sustituir no la complejidad por la simplicidad, sino una complejidad menos inteligible por otra más inteligible. Este sería el estructuralismo, un intento de demostrar que la apariencia ininteligible, caótica y desordenada de cualquier fenómeno puede ser sustituida por vínculos lógicos entre las distintas partes de ese fenómeno, lo que lo hace inmediatamente inteligible.

Para Lévi-Strauss, lo que se ha llamado estructuralismo en antropología no sería más que la aplicación, en este campo, del método que siempre ha utilizado la ciencia occidental. Es cierto que Lévi-Strauss también sostenía que el método estructural era, en última instancia, provisional y que su función era preparar la futura reducción del fenómeno estudiado, pero lo importante es subrayar que, en antropología, las estructuras solo pueden revelarse o descubrirse mediante experimentos reales realizados sobre los distintos casos empíricos representados por la diversidad de las sociedades humanas. En *Las estructuras elementales del parentesco*, el análisis de los distintos sistemas matrimoniales fue un experimento capaz de revelar la existencia de un conjunto solidario de relaciones subyacente a las variaciones. Posteriormente, este mismo procedimiento se aplicó al estudio de los mitos.

En resumen, Lévi-Strauss insiste en que el estructuralismo no es una «teoría», ni mucho menos una «filosofía», sino, simple y fundamentalmente, un *método* destinado a revelar dimensiones de orden en fenómenos que parecen muy desordenados y que, por ser muy complejos, no pueden reducirse inmediatamente a otros fenómenos, pues de lo contrario se perdería la complejidad que los define como fenómenos específicos. Esta es, por cierto, la crítica que

Lévi-Strauss dirigió a la sociobiología en los años setenta: el problema de esta disciplina no es tanto que sea «reducionista», sino que, al practicar sus juegos reduccionistas, pierde la complejidad intrínseca del fenómeno que trata de explicar. Para hacerlo, se tira por la borda lo esencial y, en consecuencia, no se explica nada.

Si Lévi-Strauss quería que la noción de estructuralismo se redujera al método estructural y que este no fuera más que un procedimiento destinado a hacer inteligibles los fenómenos, manteniendo al mismo tiempo su propio nivel de complejidad, puede decirse que, a partir de los años setenta, el término escapó de su control, con la creación de una etiqueta o contenedor en el que se reunieron —más o menos al azar y por razones más o menos oscuras— autores tan diversos como Lévi-Strauss, Lacan, Foucault, Barthes, etc. Y es curioso observar que casi todos ellos renegaron de la etiqueta, lo que, por supuesto, nunca hizo Lévi-Strauss. En 1973, en plena confusión en torno al término, publicó *Anthropologie structurale deux* (*Antropología estructural II*), una nueva colección de artículos metodológicos que defendían la noción de estructura y el estructuralismo como puro procedimiento metodológico.

\* \* \*

Poco después de *Las estructuras elementales del parentesco*, en 1949, Lévi-Strauss prometió un libro sobre «las estructuras complejas del parentesco», que nunca llegó a escribirse. Comenzó a trabajar con los mitos en la década de los cincuenta, y publicó su primer artículo sobre el tema en 1955, titulado «La estructura de los mitos». En él, intenta demostrar la posibilidad de aplicar el método estructural para otorgar a los mitos la inteligibilidad que parece faltarles más que en ninguna otra parte. No es difícil comprender por qué los mitos ejercen tanta atracción sobre Lévi-Strauss. Como

él mismo dice, nada parece más extraño que un mito, que es, en cualquier caso, mucho más extraño que un sistema de parentesco, ya que, aparentemente, cualquier cosa puede suceder en él. En uno de sus momentos más racionalistas, Lévi-Strauss volverá a parafrasear a Tylor, diciendo que, si puede demostrar que existe orden en el mito, es porque existe en todas partes; que, si existen leyes en los mitos, el dominio, en apariencia, de la arbitrariedad total, es porque sin duda deben existir en todas partes.

Es interesante observar que, si bien el texto inaugural de los estudios mitológicos data de 1955, los libros publicados después de *Antropología estructural —El totemismo hoy y La pensée sauvage (El pensamiento salvaje)*, ambos de 1962— no tratan exactamente de este tema, es decir, no tratan directamente de mitología. En realidad, los libros tratan de lo que Lévi-Strauss denomina «pensamiento salvaje», pero el autor parte sin duda de la base de que la posibilidad de analizar estructuralmente los mitos —es decir, la posibilidad de demostrar la existencia de un orden donde aparentemente no lo hay— depende de una primera demostración de la existencia de una unidad última del pensamiento humano.

En cierto sentido, como hemos visto, este punto ya estaba planteado al final de *Las estructuras elementales del parentesco*, pero es el propio Lévi-Strauss quien afirma que no sería difícil ni descabellado imaginar que la experiencia del parentesco no es suficiente, ya que las regularidades aisladas en ella pueden derivar de otros órdenes de la realidad, como el biológico o el sociológico. En otras palabras, esas regularidades pueden ser una mera consecuencia de la necesidad de integrar las sociedades humanas o incluso de las leyes de la genética. Sería necesario, entonces, encontrar un objeto más decisivo, y ese objeto es la mitología, porque aparentemente no tiene ninguna función práctica y porque en los mitos parece que todo puede suceder. Esto significa, como acabamos de ver, que, si

se puede demostrar que también allí prevalece el orden, se probaría que, incluso en este caso límite en el que el espíritu humano está solo frente a sí mismo, sigue estando constreñido por ciertas leyes, que solo podrían ser las leyes del pensamiento mismo. Sin embargo, es necesario montar todo un experimento para llegar a estas constricciones inmanentes al pensamiento mismo, sin confundirlas con las constricciones de orden externo que, por supuesto, también pesan sobre él, pues es evidente que solo podemos pensar lo que la realidad nos da que pensar. La hipótesis, no obstante, es que estas restricciones extrínsecas no son las únicas, y que corresponde a la antropología determinar las restricciones intrínsecas del pensamiento humano.

Quizá los dos temas más clásicos de la antropología del siglo XIX fueron los sistemas de parentesco y los sistemas totémicos. Estos últimos parecen haber encantado a los europeos porque establecían una división entre grupos sociales a través de su «identificación» con especies animales. Dichos grupos se consideraban diferentes porque uno creía descender del canguro; otro, del cocodrilo; otro, del águila, y así sucesivamente. Para el racionalismo científico del siglo XIX, este sería un ejemplo privilegiado y una prueba evidente de la falta o del carácter incipiente de racionalidad de las poblaciones primitivas, de su incapacidad para distinguir entre naturaleza y cultura, y serviría también como prueba de que, después de todo e innegablemente, hubo una gran evolución entre ellos y nosotros.

Si Lévi-Strauss quiere analizar los mitos, y si ello significa demostrar la unidad del pensamiento humano, nada mejor que atacar el problema en su eslabón más fuerte: la supuesta distinción entre «su» pensamiento y el «nuestro» o, mejor aún, atacar la distinción entre el llamado pensamiento del salvaje, pensamiento primitivo, y el pensamiento civilizado, pensamiento científico o filosófico. *El totemismo hoy* cumple

esta tarea, retomando el análisis de esta institución supuestamente particular —el totemismo— y muestra que donde aparentemente solo hay irracionalidad y falta de lógica, hay en realidad todo un sistema coherente que puede analizarse en su propia racionalidad. En lugar de seguir imaginando que un grupo humano se identifica con el canguro y otro con el cocodrilo, Lévi-Strauss argumentará que lo que está en juego es una proposición mucho más sofisticada; es decir, el grupo que se identifica con el canguro difiere del grupo que se identifica con el cocodrilo de la misma manera que el canguro difiere del cocodrilo.

En lugar de suponer una identificación término por término —un grupo y un animal, otro grupo y otro animal—, la hipótesis es que, subyacente al sistema, existe una estructura, es decir, un conjunto ordenado de relaciones. Entre la serie social formada por los grupos A, B, C... y la serie animal, por las especies A', B', C'..., el vínculo no se encuentra entre cada grupo y cada especie, sino entre las relaciones entre los términos, lo que significa una diferencia de diferencias, y esto es lo que podemos llamar estructura. Recordemos exactamente cómo ocurrió en la historia de *boucher/boulanger*, donde la relación no se estableció entre cada grafismo y sonido, sino entre las relaciones, entre los grafismos y entre los sonidos.

Si quisieramos formular la teoría lévi-straussiana del totemismo de una manera un poco más sofisticada, podríamos decir que, en lugar de seguir tratando el totemismo como un sistema de identificaciones imaginarias, Lévi-Strauss lo ve ahora como un verdadero sistema simbólico. Esto significa que existe una relación lógica global entre las series, pero no una relación de término por término entre cada elemento de la serie —lo cual, en cierto sentido, es muy banal, ya que es lo que ocurre en el lenguaje articulado, donde nada pide ser llamado por un determinado conjunto de sonidos (la famosa «arbitrariedad del signo lingüístico»)—, sino que todo

requiere diferentes conjuntos de sonidos para designar cosas diferentes. En este sentido, la gran perspicacia lévi-straussiana consistió simplemente en haber tratado el totemismo como un sistema simbólico o como un lenguaje. Esto no significa, por supuesto, que el totemismo *sea* un lenguaje —igual que el aborigen australiano no *es* o no puede confundirse con el canguro—, sino que es homólogo al lenguaje, igual que las estructuras de parentesco son homólogas a este. No son tipos de lengua, ni derivados de la lengua. De hecho, tanto el lenguaje como el parentesco, el totemismo, la mitología, entre otras instituciones humanas, son emanaciones de esa función simbólica universal que constituye lo humano desde el punto de vista de Lévi-Strauss. Y como esta función es precisamente *simbólica*, solo opera estructurando conjuntos de relaciones entre relaciones, no correspondencias entre términos.

Para desarrollar su planteamiento, en *El totemismo hoy* critica todas las teorías antropológicas del totemismo que han existido hasta ahora —las utilitaristas, las afectivistas, las evolucionistas—, y concluye, un tanto paradójicamente, que el totemismo, al menos tal como fue concebido, no existe. El propio título es irónico, porque todo el libro gira en torno a la idea de la existencia de una «ilusión totémica», una ilusión que no pertenece al aborigen australiano ni al indio norteamericano —que «creerían» ser iguales o descender de un cocodrilo o un águila, sin poder distinguirse de estos animales—, sino al propio antropólogo, que piensa, o se contenta con imaginar, que lo que hay que observar es una simple identificación imaginaria entre términos realmente heterogéneos, cuando lo que existe es un conjunto de relaciones de homología, de proposiciones simbólicas, es decir, un *pensamiento* realmente en acción.

*El pensamiento salvaje*, publicado también en 1962, es una especie de generalización del tema abordado en el estudio sobre el totemismo: la hipótesis de que no existe diferencia de naturaleza entre el pensamiento llamado civilizado, incluso

científico o filosófico, y el pensamiento llamado primitivo. El concepto creado por Lévi-Strauss para bautizar el libro, *pensée sauvage*, procede del nombre francés de una flor, amor-perfecto (una flor que existe tanto en estado salvaje como cultivado), que ilustra una propiedad atribuida por Lévi-Strauss al propio pensamiento salvaje: la utilización de elementos sensibles para expresar ideas abstractas. Ahora bien, el concepto de «pensamiento salvaje» pretende precisamente evitar la confusión entre el pensamiento del salvaje y el pensamiento *en estado salvaje*. En otras palabras, cuando hablamos de pensamiento salvaje, no estamos diciendo que se trate del pensamiento de tal o cual grupo humano, que sería, por tanto, diferente del nuestro. Esto también es cierto, por supuesto, porque las formas y los contenidos del pensamiento varían de una sociedad a otra y de una época a otra. Sin embargo, según un principio básico lévi-straussiano que ya hemos mencionado, debe haber algo subyacente a estas diferencias, debe haber algo que permita traducir un sistema a otro, debe haber alguna constancia en las variaciones mismas.

Así, una de las definiciones que Lévi-Strauss (1962a) ofrece del pensamiento salvaje sostiene que este «no es el pensamiento del salvaje, es simplemente un lugar de encuentro, el efecto de un esfuerzo por comprender el yo poniéndome en su lugar, y ellos en el mío» (pp. 289-290). Creo que aquí podemos observar una vez más la bifurcación de caminos tan característica de la obra de Lévi-Strauss. Por un lado, el «pensamiento salvaje» puede parecer una simple *construcción* destinada a garantizar la traducibilidad de sistemas en principio mutuamente ininteligibles. Por otro lado, la epistemología siempre realista de Lévi-Strauss no le permite detenerse ahí. Si es posible elaborar esta *construcción*, es porque debe haber algo en común entre los sistemas, entre el otro y yo. Este «algo en común» es el pensamiento salvaje, que, en consecuencia, no puede ser el pensamiento «del salvaje», sino el pensamiento «en estado salvaje, no domesticado con vistas

a un rendimiento» (p. 289), como escribió Lévi-Strauss. En otras palabras, el término «pensamiento salvaje» no se opone al pensamiento civilizado, sino al pensamiento domesticado. Y si bien es evidente que cada sociedad domestica el pensamiento de maneras diferentes, no es menos cierto que, más allá de estas formas heterogéneas de domesticación, existe algo subyacente, como ya se había demostrado en el totemismo, que aparece entonces como un ejemplo privilegiado del funcionamiento del pensamiento salvaje.

¿Cuál es la diferencia fundamental entre el pensamiento salvaje y el pensamiento domesticado? Este punto es fundamental, ya que, para Lévi-Strauss, esta diferencia no concierne a las operaciones utilizadas en el acto de pensar, como a menudo se imagina. Las reglas del pensamiento serían fundamentalmente las mismas en todas las épocas y lugares, y uno de los objetivos de la antropología sería precisamente determinar cuáles son esas reglas. La diferencia fundamental es que el pensamiento salvaje no aplica esas reglas en el mismo plano de realidad que la forma domesticada de pensamiento característica de Occidente, el pensamiento filosófico o científico. El pensamiento salvaje, como muchos pensamientos salvajes, aplica estas reglas en el plano de la sensibilidad, no de la inteligibilidad; no funciona a través de puros conceptos abstractos desprovistos de todo contenido, sino que opera, como en los mitos, con seres como jaguares, monos, peces, etc. —como en el totemismo, en el que se utilizan series de animales, que son empíricas, para formular proposiciones simbólicas abstractas—.

En otras palabras, el pensamiento salvaje ataca la realidad a nivel de la sensibilidad, precisamente lo que la ciencia occidental, para establecerse a partir del siglo xv, tuvo que descartar; pues, como sabemos, la ciencia moderna ha sostenido, desde sus inicios, que no puede haber ciencia de las «segundas cualidades» —las que son sensibles, según el sujeto, como el olfato, el gusto, el tacto, etc.—. Descartes, Locke y todos los demás

decían que solo puede haber ciencia de las primeras cualidades, las inteligibles, independientes del sujeto, como el peso, la masa, la velocidad: todo lo que se puede medir y conceptualizar de forma abstracta. La ciencia occidental tuvo que romper con lo sensible para constituirse como tal; el pensamiento salvaje, en cambio, es precisamente un intento de articular lo sensible en su propio plano de consistencia.

Otra fecha clave es 1964 o, para ser más precisos, el período comprendido entre 1964 y 1971, cuando Lévi-Strauss escribió sus cuatro grandes libros sobre mitología, las *Mythologiques* (*Mitológicas*). Del parentesco a la mitología, como hemos visto, el camino pasa por el totemismo y el pensamiento salvaje. Porque para demostrar la posibilidad y la legitimidad de un análisis lógico de los mitos, primero había que demostrar que el pensamiento que se manifiesta en ellos es, sin sombra de duda, lógico. De ahí que los libros no se llamen «Mitológicas», sino *Mitológicas*, la lógica de los mitos.

Concretamente, la hazaña de Lévi-Strauss en esta obra colosal consiste en la costura de casi mil mitos recogidos desde Sudamérica hasta el extremo de América del Norte. Comienza con un mito bororo de Brasil central y procede a mostrar que, si nos limitamos a los datos proporcionados por esa sociedad, es ciertamente posible comprender algunas características del mito, pero no muchas, y que para comprender esas otras características es necesario analizar otros mitos del mismo grupo o de grupos vecinos. Estos otros mitos resuelven algunos de los enigmas planteados por el mito inicial, pero dan lugar a otros, lo que requiere la movilización de otros mitos, con los que ocurre lo mismo..., y así sucesivamente. Lévi-Strauss dice que se trata de un movimiento «rosáceo» o «nebuloso», porque a medida que los nuevos mitos engrosan el centro de la figura que se está esbozando, se crean cada vez más dudas y confusiones en la periferia. Y el análisis solo se detiene realmente —porque en derecho es infinito— en el

momento en que el analista cree haber alcanzado una inteligibilidad suficiente o razonable.

Ahora bien, me parece que, si comparamos el método utilizado en *Mitológicas* con el empleado en *Las estructuras elementales del parentesco*, veremos que, desde luego, hubo un gran cambio en los quince años que separan estas obras, aunque Lévi-Strauss nunca es muy claro al respecto. *Las estructuras elementales del parentesco* pasaron, como hemos visto, por una serie de reducciones: de la relación entre naturaleza y cultura a la prohibición del incesto, de esta a la reciprocidad, y de esta al inconsciente. Pero también se produjo la reducción de cientos de sistemas de parentesco y de unas pocas reglas básicas. El procedimiento se asemeja a cierto modelo clásico de ciencia, que busca fundamentalmente una «explicación». En cierto modo, este primer libro intentaba realmente reducir lo diferente, lo complejo y lo ininteligible, a lo mismo, a lo simple y a lo inteligible. *Las Mitológicas* no parecen proceder así, y en ellas el método estructural se aplica de otro modo, en gerundio, por lo que podríamos decir que la inteligibilidad de los mitos *se* revela gradualmente, *se* descubre progresivamente, de un modo inmanente al propio análisis.

Así pues, no es sorprendente que sea posible, e incluso razonablemente fácil, resumir *Las estructuras elementales del parentesco*, y que no ocurra lo mismo con *Mitológicas*. Aquí no hay «conclusión», y se tiene la impresión de que Lévi-Strauss pasa de un modelo epistemológico muy clásico —la explicación mediante reducciones progresivas— a un modelo propiamente estructural, en el que no hay ningún tipo de reducción, y el sentido solo se establece mediante el movimiento del análisis.

Es cierto que cuando Lévi-Strauss formula el método de forma abstracta —en la «apertura» del primer volumen y al «final» del último—, o cuando lo «explica», tiende a hacerlo en un lenguaje que parece muy próximo al de 1949 o 1958.

Sin embargo, si nos centramos en los análisis de los mitos propiamente dichos, no detectaremos rastro alguno de este procedimiento. Por eso —creo—, Lévi-Strauss pudo escribir al principio de la obra la famosa frase según la cual las *Mitológicas* no son una ciencia de los mitos, sino «el mito de la mitología», una frase que siempre me ha parecido más profunda de lo que cabría imaginar, mucho más, en cualquier caso, que una simple profesión de modestia. Al afirmar que solo escribió el mito de la mitología, Lévi-Strauss deja claro que se limita a buscar la inteligibilidad inmanente al conjunto de mitos aislados, sin reducirlos ni reducirla a nada externo o anterior a los propios mitos.

Así, si en *Las estructuras elementales del parentesco* había un modelo lingüístico muy fuerte, y si en *Antropología estructural* todo el lenguaje utilizado es el de los modelos matemáticos (grupos de transformación, de Klein, simétricos e inversos, etc.), en *Mitológicas*, la referencia central pasa a ser la música. Como sabemos, todo el primer volumen de la serie está compuesto no en capítulos, sino en partes maravillosamente llamadas «Fuga de los cinco sentidos», «Sonata de las buenas maneras», «Astronomía bien temperada», «Rondó del caititu», etc.

En varias ocasiones, Lévi-Strauss repitió que no había nada arbitrario en el acercamiento entre mito y música, y que en realidad pensaba que la música nos enseñaba a analizar los mitos.

¿Qué significan los mitos? Como en la anécdota del compositor que, para responder a la pregunta de qué significa su música, vuelve a tocar al piano, solo parece posible responder reproduciendo los propios mitos. Nuestro único problema es que no estamos tan acostumbrados a los mitos como, por ejemplo, lo estamos a la música. Cuando nos encontramos con un mito y no lo entendemos, el problema no es con el mito ni con quienes lo cuentan, es con nosotros, que somos los ignorantes, porque, como nos recuerda Lévi-Strauss, hemos aprendido a leer tratados de filosofía, pero no a leer un

mito. Por tanto, para presentar los significados de los mitos, Lévi-Strauss tuvo que escribir el mito de la mitología, lo que significa que su obra se limitaría a explicitar lo que ya estaba implícitamente presente en los mitos.

Si comparamos lo que hacía Lévi-Strauss en 1945, 1949 o incluso 1958 con lo que hizo a partir de 1964, creo que podemos percibir un desplazamiento de la idea de «reducción» a la idea de «estructuración» propiamente dicha. Esto significa, me parece, que, en el primer caso, la noción de estructura solo servía de instrumento para la reducción, y que más tarde es la estructuración del campo la que se convierte en el objetivo fundamental del análisis. En este movimiento, podemos ver cómo el énfasis en la formulación que va reduciendo lo aparente y lo consciente a lo oculto y a una especie de inconsciente va perdiendo fuerza, y es sustituido progresivamente por la imagen de que lo que el análisis antropológico tiene que hacer es solo tratar de explicitar lo que ya está implícitamente dado. Mucho más, o mucho menos, que la pretensión un tanto desatinada de desvelar un misterio oculto en el inconsciente, se trata ahora simplemente de explicitar las confidencias que hemos podido extraer de los propios mitos.

\* \* \*

Para concluir, me gustaría insistir en ese rasgo del pensamiento de Lévi-Strauss que él nunca se cansó de subrayar, y que a menudo ignoran casi todos los críticos, a saber, el énfasis en concebir el estructuralismo como un *método* —yo diría que es incluso menos que eso: es un procedimiento o un estilo—, por oposición a una *filosofía* o incluso a una *teoría*. No hay más que abrir uno de sus libros para apreciar vivamente cómo funciona ese procedimiento, de tal manera que vemos progresivamente cómo un orden inmanente se manifiesta en materiales que podríamos creer desprovistos de sentido, o cuyo

sentido, podríamos creer, habría que buscar en instancias que los trascienden, bien «hacia arriba», hacia algún tipo de sentido superior, o bien «hacia abajo», como simple reflejo de una organización social o física considerada *a priori* más sustantiva y determinante. En otras palabras, no se trata, como tantas veces se repite, de encontrar lo semejante bajo lo diferente, sino de determinar una lógica inmanente a las propias diferencias y que las constituye como tales. Por otra parte, al formular estas preguntas, Lévi-Strauss revela principios que, aunque no constituyan una filosofía, permanecen subyacentes en su pensamiento, formando lo que él llamaba, más con modestia que con desprecio, sus pocas y rústicas convicciones filosóficas: un monismo materialista radical que, negándose a hacer concesiones a cualquier tipo de trascendencia, busca no reducir lo humano a lo natural, sino mostrar que nunca estuvieron separados.

Análisis científico, síntesis teórica, reflexión filosófica... Estos términos, aunque ciertos, parecen rebuscados y lejanos para calificar más de sesenta años de reflexión simultáneamente objetiva y bella, «que constituyen una gran parte de una existencia individual y de la duración de una generación» (Lévi-Strauss, 1983 [1976], p. 201), palabras escritas por el propio Lévi-Strauss más de veinte años después de haberlas oído a propósito de las «lecciones de lingüística» que su amigo Roman Jakobson había impartido en Nueva York en 1942. Y, del mismo modo que se negaba a ver en ellas una simple ilustración de «un estado de la ciencia en un momento del pasado», podríamos concluir, dirigiéndonos a Lévi-Strauss (1983 [1976]), con las mismas palabras con las que saludó las viejas lecciones de su amigo: «Hoy, como ayer, reviven una gran aventura del espíritu cuyas extensiones no han dejado de manifestarse» (p. 201).

## Pierre Clastres, o una antropología contra el Estado<sup>14</sup>

*Los salvajes tienen en Lévi-Strauss su Bach, o su Helmholtz, o su César; también quieren su Brutus, su Proust, su Cage.*

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD

Hace años, Tânia Stolze Lima y yo escribimos un breve ensayo sobre el pensamiento —más que sobre la obra— de Pierre Clastres (Lima y Goldman, 2001). Más tarde, también escribimos juntos el «Prefacio» (Lima y Goldman, 2003) a una nueva edición brasileña de su libro más conocido, *La société contre l'Etat* (*La sociedad contra el Estado*, que lleva el poco recordado subtítulo *Investigaciones de antropología política*). Como escribió Michel Foucault en alguna parte, para cada uno de nosotros existen, sin duda, autores *sobre los* que trabajamos y autores *con los* que trabajamos. Así pues, a pesar de los dos breves textos que acabo de mencionar, y al menos para mí, Clastres siempre ha formado parte de la segunda categoría de autores, aquellos *con los que uno trabaja*, lo que me ha producido, desde que recibí la invitación a participar en este homenaje, la extraña y, en estas circunstancias, aterradora sensación

14 Este texto fue presentado originalmente en el Coloquio Pierre Clastres: «Pensar a política à contracorrente», celebrado en el Sesc São Paulo-Pinheiros entre el 6 y el 9 de octubre de 2009. Posteriormente se publicó con este título en la *Revista de Antropología*, número 54, en 2012. Agradezco a Renato Sztutman, Beatriz Perrone-Moisés y Sérgio Cardoso la invitación a participar en el homenaje y en el esfuerzo realizado para su publicación. El artículo puede resultar más interesante si se lee junto con Lima y Goldman (2001 y 2003) y Lima (2011). Quiero dar las gracias a Tânia Stolze Lima, mi compañera de vida y también compañera en el amor que tenemos por Pierre Clastres.

de que no tengo nada más que decir *sobre* Clastres, aunque ciertamente tengo mucho trabajo que hacer *con* él.

Fue por este sentimiento que, desde el principio, imaginé presentar algo que tuviera más que ver con mi propio trabajo sobre política que con el autor homenajeado. Sin embargo, aunque lo he hecho algunas veces, confieso que nunca me he sentido muy cómodo con el ritual académico de citar muy favorablemente a un autor en las primeras líneas de una presentación, para luego dejarlo de lado, hablar de la obra propia y volver en las últimas palabras a mencionar y a elogiar al autor del que se supone se está hablando.

No tengo nada que decir sobre Clastres y no quiero utilizarlo como pretexto para hablar de mi propio trabajo. La única solución que se me ocurrió, aunque muy poco satisfactoria, fue intentar hablar un poco de la relación transversal que el pensamiento de Clastres ha establecido conmigo desde que soy estudiante de antropología; una «solución» igualmente arriesgada, por supuesto, ya que el peligro aquí es entablar una de esas conversaciones «de viejos» —aunque muchos jóvenes también las articulan—, en las que se imagina libremente que lo que ha afectado al orador afectará necesariamente del mismo modo a la audiencia. Fue por pura falta de elección, pues, por lo que finalmente decidí arriesgarme e intentar alinear algunas ideas que se me ocurrieron al meditar sobre esta relación con el pensamiento de Clastres o, mejor dicho, por la forma en que fui afectado por ese pensamiento desde hace algún tiempo. En cualquier caso, los puntos que solo voy a plantear pueden servir al menos de introducción, o de aperitivo, a los textos, sin duda más precisos y profundos, que aquí se recogerán. Añadiré también que gran parte de lo que sigue procede de conversaciones con Tânia Stolze Lima, a quien doy las gracias enormemente, aunque, por supuesto, yo soy el único responsable, o irresponsable, de lo que sigue.

Empezaré invirtiendo el procedimiento que he descrito antes y hablando de mi propio trabajo. Empecé mi carrera como antropólogo investigando una de las religiones de origen africano en Brasil, el candomblé, en un lugar de culto angoleño de las afueras del Gran Río. Después, trasladé mi investigación a un lugar de culto situado en un barrio de Ilhéus, en el sur de Bahía. Esta investigación dio lugar a mi tesis de maestría (Goldman, 1984), un intento de analizar la construcción ritual de la persona en el candomblé. Luego, me dediqué a la historia del pensamiento antropológico, intentando analizar y reactivar la obra de Lucien Lévy-Bruhl (Goldman, 1994). Posteriormente, pasé unos años estudiando la política, intentando pretenciosamente desarrollar una teoría antropológica de la llamada democracia occidental basada en una investigación de campo realizada en el mismo lugar que la realizada sobre el candomblé (Goldman, 2006). Y desde hace dos o tres años intento volver a estudiar el candomblé.

En estos contextos, y en cierto sentido, creo que he estado trabajando *con* Clastres todo el tiempo, incluso cuando no lo parecía. Así, recuerdo que durante la defensa de mi tesis doctoral fui sorprendido por mi director, que en sus comentarios finales anotó el carácter «clastreano» de la tesis. La sorpresa se debía sin duda a que la tesis consistía en un trabajo sobre la historia del pensamiento antropológico, más concretamente sobre la obra de Lucien Lévy-Bruhl. Retrospectivamente, sin embargo, este carácter clastreano me parece bastante evidente. Al fin y al cabo, lo que yo pretendía con esta tesis era, básicamente, la reactivación de un autor medio maldito, o «menor», en la historia de la antropología. Un autor que, en esta posición, acabó, por utilizar las palabras de Clastres (1979 [1968]), estableciendo una relación inesperada y nueva con «esas lenguas extrañas» con las que Occidente se niega a entrar en alianza (p. 35).

Después de mi tesis, y de esto es de lo que prometí hablar aquí, pasé muchos años estudiando «política». Se trataba de antropología *oblige*, de intentar comprender el proceso electoral desde el punto de vista de las personas que siempre son sospechosas de votar mal y de estar alienadas, procurando escuchar y comprender realmente lo que tienen que decir al respecto. Llevé a cabo esta investigación en el mismo lugar en el que había trabajado en mi máster, uno de culto de candomblé en Ilhéus que, además de su dimensión puramente religiosa, se articula en torno a una familia extensa, una red vecinal y un bloque afro. Si al principio de mi trabajo de campo, el objeto a investigar, desde un punto de vista antropológico, era «la política en Ilhéus», pronto se convirtió en «la política en Ilhéus desde el punto de vista de las relaciones mantenidas por el movimiento negro con los políticos», o «la forma en que la política de partidos afecta al movimiento negro en la ciudad», apartados que parecían más propios del trabajo de un antropólogo. Sin embargo, hubo que dar un paso adicional para darse cuenta de que había algo más en juego, y de que una verdadera investigación antropológica sobre la política del movimiento negro en Ilhéus no debería consistir tanto en un estudio del propio movimiento o de la política en la ciudad, ni siquiera en un estudio de la relación entre ambos, sino en un análisis de la política oficial en la ciudad guiado por la perspectiva escéptica del movimiento negro con respecto a ella, una perspectiva indudablemente contraria al Estado.

Creo que una de las cosas que este trabajo ha demostrado es que no hay razón para imaginar que los mecanismos «contraestatales» aislados por Clastres en las sociedades indígenas amerindias tengan su existencia limitada a este o a algún «tipo» de sociedad. Se trata de procesos micropolíticos que están muy vivos en los sistemas políticos occidentales, lo que implica una resistencia pragmática a colaborar en el éxito

de los mecanismos de centralización del poder y una negativa práctica a aceptar la introducción de mecanismos jerárquicos. Por otra parte, es evidente que, en una sociedad como la nuestra —una sociedad «a favor del Estado» y no simplemente «con el Estado»—, el funcionamiento de los mecanismos contraestatales tiende a menudo a contradecir su propia orientación. Así, en la confrontación entre diferentes lógicas sociales, marcada por las asimetrías de poder, el resultado del choque entre diferentes concepciones de la política tiende a inclinarse en la dirección de las favorecidas por el Estado.

De todos modos, desde hace dos o tres años intento volver a investigar lo que había sido mi primer objeto de estudio como antropólogo, es decir, las religiones africanas en Brasil. En este caso, tal vez valga la pena recordar que estas religiones son el efecto de un proceso muy creativo de reterritorialización, basado en la brutal desterritorialización de millones de personas en uno de los movimientos que dieron origen al capitalismo, a saber, la explotación de las Américas mediante el trabajo esclavo. Frente a esta experiencia mortífera, se articularon agencias que combinaban, por un lado, dimensiones de diferentes pensamientos de origen africano con partes del imaginario religioso cristiano y amerindio y, por otro, formas de organización social inviabilizadas por la esclavitud con todas aquellas que podían ser utilizadas, lo que dio lugar a nuevas estructuras cognitivas, perceptivas, afectivas y organizativas. Se trataba, pues, de recomponer, sobre nuevas bases —territorios existenciales aparentemente perdidos—, el desarrollo de subjetividades ligadas a una resistencia a las fuerzas dominantes que no cesaban de intentar eliminar y capturar esta fascinante experiencia histórica —fue Félix Guattari (1993), al hablar del *jazz*, quien formuló la cuestión en estos términos (p. 120)—, lo que sin duda está ligado al hecho de que estas religiones estén aún hoy atravesadas por un doble sistema de fuerzas: centrípetas, que las codifican y

unifican, y centrífugas, que pluralizan las variantes, acentúan sus diferencias y engendran líneas divergentes.

Los orígenes históricos y la evolución de las religiones de matrices africanas pueden explicar la inexistencia de una doctrina, así como su carácter institucionalmente descentralizado, un espacio para la variabilidad y la creatividad que solo puede embellecer el culto, alejándolo de los códigos monótonos de las grandes religiones. En cualquier caso, el hecho de que cada lugar de culto sea autónomo y de que no exista un poder que sobredimensione el conjunto de lugares de culto —lo que, por supuesto, limita el poder de cada líder de estos lugares— nos hace soñar, una vez más, con hipótesis clastreas. Sin duda, también existe una «tendencia federalizadora», como la llamó Michel Agier (1992, pp. 73-74), pero, aparte de que parece operar sobre todo en el ámbito de las relaciones con el Estado, las propias federaciones tienen la costumbre de subdividirse continuamente.

Además de estos temas con los que he trabajado, y como atestiguan las diversas ponencias presentadas en este coloquio, la obra de Clastres es capaz de ofrecer puntos de vista alternativos sobre temas tan diversos como el arte, el bandolerismo y la venganza, la economía, el nomadismo, la religión, así como la política, por supuesto —ya sea en la llamada etnología indígena, en la antropología en general o incluso en la filosofía—. Más que eso, sin embargo, creo que de Clastres podemos decir lo que el gran escritor norteamericano Paul Auster (1998) dijo de *Chronicle of the Guayaki Indians* (*Crónica de los indios Guayaki*), libro que él, en un momento de necesidad, tradujo al inglés: «Creo que es casi imposible no amar este libro» (p. 7), y a su autor.

Así que, para mí y para muchos, Clastres es, sin duda, como me dijo Tânia Stolze Lima, una especie de amor juvenil. Y con los amores juveniles, de un modo u otro, siempre tenemos que decidir qué hacer. A veces nos casamos con alguno

de ellos, pero no se trata de eso. A menudo los olvidamos o los lamentamos, o los recordamos de vez en cuando con odio o ternura. Sin embargo, lo más interesante es cuando somos capaces de administrar los poderes del olvido y el recuerdo en las dosis justas para poder cambiar el pasado a medida que avanzamos hacia el futuro.

Como escribimos en el prefacio de *La sociedad contra el Estado*, no cabe duda de que el pensamiento de Clastres tiene esa rara y admirable cualidad de poder interesar o afectar a casi todo el mundo, desde grandes filósofos como Gilles Deleuze hasta sucesivas generaciones de jóvenes estudiantes que sabiamente encuentran en Clastres lo que la antropología promete y no siempre cumple: la posibilidad de modificar nuestro propio pensamiento a través de la relación con el pensamiento de los demás. En este sentido, quizás podríamos decir de la obra de Clastres lo que Deleuze (1990) escribió sobre la *Ética* de Spinoza: no solo puede interesar a especialistas y no especialistas, sino que esta posibilidad y esta relación son fundamentales para los propios especialistas. Puede leerse y, de hecho, se lee según los tres géneros sucesivos del conocimiento: afectos, conceptos y perceptos:

Por eso la paradoja de Spinoza es que es el más filosófico de los filósofos, el más puro en cierto sentido, pero al mismo tiempo el que más se dirige a los no filósofos y el que más pide una comprensión no filosófica. Por eso, en sentido estricto, todo el mundo es capaz de leer a Spinoza y extraer de él grandes emociones, o de renovar por completo su percepción, aunque malinterprete los conceptos spinozianos. En cambio, un historiador de la filosofía que solo comprenda los conceptos de Spinoza no tiene una comprensión suficiente. Se necesitan dos alas, como diría Jaspers, aunque solo sea para llevarnos, filósofos y no filósofos, a un límite

común. Se necesitan estas tres alas al menos para hacer un estilo, un pájaro de fuego (p. 225).

Como casi todo el mundo, yo también me sentí preocupado cuando conocí esta fórmula, tan luminosa como falsamente simple: «la sociedad contra el Estado». Falsamente simple, sí, porque cada uno de sus términos, incluidos los artículos definidos, requiere una meditación profunda, que puede —eventual pero no necesariamente— conducir del orden de los afectos a los del concepto y la percepción. Me atrevería a decir, pues, que la atracción inmediata que los jóvenes estudiantes de antropología sienten hacia la obra de Clastres se debe a la profunda intuición de que, a través de «Las sociedades contra el Estado», ella es capaz de orientarnos hacia una *antropología contra el Estado*, muy distinta de la que parece dominar la escena antropológica contemporánea.

Esta antropología contra el Estado —lo sabemos, nos damos cuenta— se encuentra ya en el propio texto de Clastres. Y no solo porque rechace el punto de vista del Estado para hablar del poder y de la política, sino también porque su escritura nunca deja de escapar de lo que Deleuze y Guattari (1980, p. 466) han llamado la forma-estado del pensamiento, esa forma imperial que inspira filosofías como la kantiana y sociologías como la durkheimiana. Y donde también, por hablar como el propio Clastres (2004 [1980]), reina esa «conjunción, aparentemente inevitable para algunos, entre la certeza en el tono y la imprecisión en las ideas» (p. 138). Así, tras el texto continuo y académico de Clastres, se esconde una multitud de aforismos de los que, como comprendió Alfred Adler (1987), «él poseía el secreto» (p. 96). Así, podemos leer maravillas como las siguientes:

- «La América indígena no deja de desconcertar a quienes intentan descifrar su gran rostro» (Clastres, 2003, p. 175).

- «No fui yo quien descubrió América desde ese punto de vista» (Clastres, 2004 [1980], p. 138).
- «Cada uno de nosotros lleva efectivamente dentro, interiorizada como la fe de un creyente, esta certeza de que la sociedad existe para el Estado» (Clastres, 2003, p. 207).
- «De hecho, dos axiomas parecen haber guiado la marcha de la civilización occidental desde sus albores: el primero establece que la verdadera sociedad se desarrolla bajo la sombra protectora del Estado; el segundo enuncia un imperativo categórico: hay que trabajar» (Clastres, 2003, p. 211).
- «Producir o morir es el lema de Occidente. Los indios de Norteamérica lo aprendieron en carne propia, casi todos mataban para poder producir» (Clastres, 2004 [1980], p. 63).
- «¿Por qué unos quisieron proclamar un día: *esto es mío?*, y ¿cómo permitieron otros que se estableciera así el germe de lo que la sociedad primitiva ignora, la autoridad, la opresión, el Estado?» (Clastres, 2003, p. 221).
- «Por el contrario, ¿no es porque la civilización occidental es etnocida *primero dentro de sí misma* por lo que luego puede ser etnocida externamente, es decir, contra otras formaciones culturales?» (Clastres, 2004 [1980], p. 59).
- «El conocimiento adquirido a través de la iniciación no es, de hecho, conocimiento *sobre* la sociedad y, por tanto, conocimiento fuera de ella. Es necesariamente el conocimiento *de la* propia sociedad» (Clastres, 2004 [1980], p. 80).

O, para terminar por ahora, ya que otros aforismos seguirán acompañándonos a lo largo de la exposición:

El pensamiento occidental nunca se ha planteado la cuestión de su origen porque, desde su antigüedad griega, siempre ha aceptado la división social en dominantes y dominados como inmanente a la sociedad como tal. Percibida como una

estructura ontológica de la sociedad, como el estado natural del ser social, la división en Señores y Súbditos fue constantemente pensada como perteneciente a la esencia de toda sociedad real o posible. Por lo tanto, en esta visión de lo social, no podía haber origen de la dominación política, ya que esta es consustancial a la sociedad humana, puesto que es un hecho inmediato de la sociedad (Clastres, 2004 [1980], p. 139).

Estos y otros aforismos —si seguimos a Deleuze— no son ni «máximas de autor» ni «principios teóricos». Ello se debe a que las máximas y los principios, como ya sugieren sus nombres, operan siempre como «actos de Estado», como «juicios soberanos», que supuestamente llevan en sí mismos su propio significado y exigen, así, obediencia y fidelidad. Un aforismo, en cambio, «espera siempre su sentido de una nueva fuerza exterior», pone «el pensamiento en relación inmediata con el exterior, con las fuerzas del exterior», hace del «pensamiento una máquina de guerra» (Deleuze y Parnet, 1998 [1977], p. 21)<sup>15</sup>. O, como decía Nietzsche (1998 [1887]), el maestro de los aforismos, estos no están ahí para ser «comprendidos», sino interpretados o, más bien, «rumiados»: «Bien acuñado y moldeado, un aforismo no ha sido aún “descifrado” por la mera lectura: debe entonces comenzar su interpretación, para lo cual se requiere un arte de la interpretación» (p. 14).

Como sabemos, el «arte de la interpretación» nietzscheano tiene poco que ver con esas hermenéuticas de la profundidad, en las que interpretar es sumergirse cada vez más en un texto hasta ahogarse en él; por el contrario, es un arte de conexiones con un exterior que está dentro y procede de varias partes. Lo que se produce de este modo, y seguimos con Deleuze (2002 [1973]), no son esos libros codificados en forma de ley, contrato o institución, sino «libros-canoa» en los

---

15 Véase también Deleuze (2002 [1973], pp. 355-360).

que podemos embarcarnos, o «libros-rizoma» que, en lugar de pretender representar el mundo, solo aspiran a formar parte de él (pp. 353-355).

En este sentido, creo que ni siquiera la famosa fórmula «la sociedad contra el Estado» debe tomarse como una máxima o como un principio, sino que debe verse como un aforismo. Como todo aforismo, debe ser continuamente interpretado, al tiempo que sigue interpretando. La cuestión, entonces, no es tanto saber qué significa o qué quiere decir «la sociedad contra el Estado», o si la fórmula es verdadera o falsa, sino preguntarnos con qué podemos conectarla. Esto es lo que los estudiantes y activistas siempre han sabido ver en la obra de Clastres. Y me parece que eso es lo que él mismo explicó en la entrevista reeditada en la nueva edición brasileña de *A sociedade contra o Estado*, cuando «reconoció y afirmó claramente la influencia de Nietzsche», por no hablar del párrafo que abre el libro, en el que Clastres (2003) profundiza con acierto en un pasaje de este autor:

¿Se puede cuestionar seriamente el poder? Un fragmento de *Más allá del bien y del mal* (1886) comienza así [...]. Poco preocupado, como siempre, de lo verdadero y lo falso en sus sarcasmos, Nietzsche, sin embargo, aísla a su manera y circunscribe precisamente un campo de reflexión que, antaño confiado solo al pensamiento especulativo, es objeto desde hace unas dos décadas de los esfuerzos de una investigación propiamente científica. Queremos aludir al espacio de lo *político*, en cuyo centro *el poder* plantea su pregunta (p. 23).

Pero, aparte de que es «casi imposible no amar a este autor», es muy difícil evitar reírse cuando se lee uno de sus textos. ¿Quién no se reiría al leer que «invocar, en tal o cual marxista, un talento superior al de Lévi-Strauss, por ejemplo, provocaría la hilaridad general»?, o «¿pero qué puede ser el Estado

para alguien como Godelier? Ciertamente, los ministerios, la Casa Blanca, el Kremlin, el Elíseo. Definitivamente, es simpática esta inocencia provinciana en la capital» (Clastres, 2004 [1980], p. 154). El texto de antropología marxista, además, tal vez solo pueda compararse a *Nós, os temulentos* (1985), de Guimarães Rosa, en su capacidad de hacernos reír, pero hay pasajes con la misma capacidad en otros textos. Por ejemplo, cuando Clastres (2004 [1980]) habla de quienes «reconocen a los sin Estado, pero contra el Estado, ¡basta! Es una provocación. ¿Y Marx? ¿Y Durkheim? ¿Y nosotros? ¿No podemos digerirlo con calma? ¿No podemos seguir contando nuestras pequeñas historias?» (p. 143), o sobre el hecho de que *Las estructuras elementales del parentesco* haya dado lugar a «una formidable inflación de estudios de parentesco entre los etnólogos, que no se cansan de hablar del hermano de su madre o de la hija de su hermana. Hasta el punto de preguntarse si son capaces de hablar de otra cosa» (p. 148). Acostumbrados desde hace algunos años a la llamada «ironía posmoderna», nos vemos obligados, una vez más, a recordar con Deleuze que, mientras la ironía pretende básicamente discutir «los principios», el humor solo se interesa por las consecuencias; que mientras la primera es griega, europea y platónica —es decir, de esa «mayoría» que, en el peor de los casos, «sabe que no sabe nada»—, el humor es judío, negro e indio, de las minorías que, cuando ríen, inevitablemente también se ríen de sí mismas (Deleuze y Parnet, 1998 [1977], pp. 55-56)<sup>16</sup>.

También sabemos que esta potencia minoritaria, nómada y rizomática del pensamiento de Clastres no fue sacada a la luz por la antropología, sino por un filósofo y un psicoanalista, Deleuze y Guattari, respectivamente. Es curioso, de hecho —como señala Bento Prado Júnior (Leirner y Toledo, 2003, p. 433)—, que cuando Clastres estuvo en Brasil influyó más en

16 Véase también Deleuze (2002 [1973], pp. 359-360).

los filósofos y que, «curiosamente, parece que los antropólogos se mantuvieron a una discreta distancia» de su obra. Esto puede tener algo que ver con lo que el propio Clastres (1972) llamó la

pretensión común a las ciencias humanas, que creen poder asegurar su estatus científico rompiendo todo vínculo con lo que llaman filosofía. Y, de hecho, no hay necesidad de tal referencia para describir calabazas o sistemas de parentesco. Pero es otra cosa, y es de temer que, bajo el nombre de filosofía, sea simplemente *el pensamiento* mismo lo que intentamos hacer desaparecer (p. 41).

Pero hoy sabemos que, afortunadamente, esto ha cambiado o, al menos, está cambiando.

En cualquier caso, ya en 1980, Deleuze y Guattari esbozaron la duodécima de sus *Mil mesetas* a partir de una cuidadosa meditación sobre las tesis de Clastres y su conexión con materiales arqueológicos, epistemológicos y filosóficos. De hecho, desde el principio, esta meseta presenta un «axioma»: «La máquina de guerra es exterior al aparato de Estado», tema, como sabemos, de los dos últimos ensayos publicados por Clastres. Una de las «proposiciones» movilizadas para probar el axioma —«La exterioridad de la máquina de guerra también está confirmada por la etnología»— se formula precisamente como un «homenaje a la memoria de Pierre Clastres». Y es esto lo que permite a los autores plantear dos «problemas» consecutivos. En primer lugar, «¿hay alguna manera de conjurar la formación de un aparato de Estado (o sus equivalentes en un grupo)?»; en segundo lugar, «¿cómo puede sustraerse el pensamiento al modelo del Estado?» (Deleuze y Guattari, 1980, p. 464).

La política y el pensamiento salvajes tienen, pues, algo que decirnos y, recíprocamente, nosotros tenemos algo que aprender de ellos. Recordemos, en este sentido, que el

primer texto publicado por Clastres se titulaba «Intercambio y poder: filosofía de la jefatura indígena», lo que marca, al mismo tiempo, la inseparabilidad entre razón y poder en el pensamiento del autor e indica, a través de la ambigüedad de la preposición, el problema planteado. Porque, en efecto, «de la» puede entenderse como «sobre» como genitivo. En el primer caso, sería Clastres, como autor, quien estaría elaborando la filosofía del objeto «cacicazgo indígena»; pero en el segundo estaría haciendo la etnografía de algo que es, a la vez, institución y pensamiento o filosofía indígenas. Y aunque hoy pueda parecer más sencillo sostener la existencia de esta «filosofía indígena», no creo que fuera así en 1962. Así, la hipótesis de Bento Prado Júnior, según la cual Lévi-Strauss «sugirió o impuso» este título a Clastres porque tal vez «el texto le parecía ir más allá de la pura etnografía» (Leirner y Toledo, 2003, p. 427), no me parece la única posible. Al fin y al cabo, 1962 es también el año de publicación de *El totemismo hoy* y *El pensamiento salvaje*, que, como sabemos, más que ninguna otra obra de antropología, abrieron el camino para reconocer el carácter propiamente intelectual del pensamiento indígena.

En la misma línea, recordemos que la monografía de Clastres, la bellísima *Crónica de los indios Guayaki*, lleva por subtítulo *Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay* (*Lo que saben los aché, cazadores nómadas del Paraguay*). Y eso teniendo en cuenta que, cuando se publicó en 1972, no era tan común poner los términos «conocimiento» y «cazadores nómadas» en la misma frase; por no hablar de la provocadora palabra «crónica», que parece señalar una intención consciente de renunciar a toda vehemencia científica en el intento de «explicar» a los guayaki. Como se pregunta Clastres en otro lugar y a propósito de otra cosa, «¿qué es lo que “posee” a este joven que le permite aplazar su muerte durante varias horas, hasta poder lanzar una última mirada a su

padre y luego, una vez cumplido ese último deseo, morir?». Y él responde que

en realidad, las categorías desnudas del pensamiento etnológico no parecen capaces de valorar la profundidad y la densidad del pensamiento indígena y, más sencillamente, su diferencia. La antropología deja así escapar, en nombre de impalpables y pálidas certezas, un campo ante el que permanece ciega (¿como el aveSTRUZ, tal vez?): aquel que conceptos como espíritu, alma, cuerpo, éxtasis, etc. son incapaces de circunscribir, pero en cuyo centro la Muerte plantea maliciosamente su pregunta (Clastres, 2004 [1980], p. 44).

En resumen, para utilizar con otros fines un contraste establecido por Isabelle Stengers (2002 [1993]), la antropología de Clastres siempre se ha situado resueltamente del lado del «aprendizaje» y no del del «juicio» (pp. 167-176). Así versa uno de sus textos más hermosos, aquel en el que sugiere que el destino de la antropología se sitúa «entre el silencio y el diálogo», es decir, entre constituirse en puro «discurso sobre las civilizaciones primitivas» —lo que, como vemos, equivale al silencio— o en «diálogo con ellas» (Clastres, 1979). Aquí hay que tener cuidado con las palabras, porque los ironistas también dicen que les gusta el diálogo y, en antropología, estamos acostumbrados al término desde hace unos veinte años. El problema es que, desde Sócrates, el diálogo del ironista siempre ha ocultado a un tercero: el que secreta y silenciosamente conduce la conversación hacia una conclusión que ya está dada desde el principio. Este tercero actúa como un juez que se interpone y se eleva por encima de las partes. Actuando generalmente en nombre de la razón, es la figura misma del Estado la que vemos surgir aquí. Ahora bien, un diálogo de la verdad debe excluir por completo esta tercera posición imperial al principio, en medio o al final; un diálogo de la verdad solo puede aspirar al afecto mutuo de

quienes participan en él, del mismo modo que solo puede tener lugar en el espacio de lo que Clastres llama «compartir»<sup>17</sup>, una palabra que puede significar tanto división como compartir.

El hecho de que el texto de Clastres sobre el silencio y el diálogo se escribiera como homenaje a Lévi-Strauss no me parece en absoluto casual, aunque al mismo tiempo pueda mostrarse un poco paradójico. Después de todo, es probable que nadie en toda la historia de la antropología haya insistido más en la existencia de una tercera posición, por debajo o más allá de cualquier cultura particular desde la que el antropólogo aspirase a hablar. Por eso, cuando Clastres (2004 [1980]) escribe que «el estructuralismo es como la teología sin dios: es sociología sin sociedad» (p. 149), nos está contando solo la mitad de la historia. Para Lévi-Strauss —lo sabemos—, nunca pretendió fundar una sociología, sino una antropología en el sentido literal del término. En este sentido, el punto de vista de dios, que sin duda pretende alcanzar el estructuralismo, ni siquiera podría localizarse en la sociedad, sino que tal vez podría hallarse en el «espíritu humano», en el «inconsciente estructural» o, en los momentos más materialistas del autor, en la vida y en el «conjunto de sus condiciones físico-químicas».

Por otra parte, siempre hay que reconocer que estas profesiones de fe de Lévi-Strauss nunca sirvieron para impulsar su trabajo real. Al contrario, su obra se ha caracterizado siempre por un notable esfuerzo por demostrar que, por muy divergentes que sean las diferencias, siempre es posible moverse entre ellas mediante algunas operaciones fundamentales, una manera absolutamente original de resolver la vieja cuestión de la relación entre identidad y diferencia que —como sabemos— significa que la primera no es más que un caso particular de la segunda. Pero el efecto secundario de esta «gimnasia del espíritu» es liberar a la investigación en el campo de

17 En el original, *partilhar*, verbo traducido por «compartir» (N. del T.).

las diferencias de la pesada sospecha que siempre ha recaído sobre ella: que detrás de la pasión por lo diferente hay siempre una voluntad de exotización o incluso un esfuerzo por establecer desigualdades. Creo que es aquí donde siempre ha residido el pensamiento de Clastres.

Mucho más, en todo caso, que en el improbable retorno que algunos se empeñan en afirmar a las tesis sociologistas. Porque de nada serviría escapar del fuego lévi-straussiano para caer en la sartén durkheimiana. Como observó Michel Foucault (1994 [1976]), «Clastres dio lugar a una concepción del poder como tecnología, liberándose del privilegio de la regla y la prohibición que dominó la etnología desde Durkheim hasta Lévi-Strauss» (p. 184). Se trata —dice el autor— de concebir el poder como una «tecnología», pero también de recordar que la noción durkheimiana de sociedad no es más que un eufemismo de la noción de Estado, y que una «sociedad contra el Estado», en el sentido clastreano de la expresión, debe ser también «contra la sociedad», en el sentido durkheimiano del término. Este punto fue bien señalado por Gustavo Barbosa, quien en 2002 escribió una hermosa tesis titulada *A socialidade contra o Estado: a antropología de Pierre Clastres* (*La socialidad contra el Estado: la antropología de Pierre Clastres*), en la que señalaba acertadamente la distancia entre las concepciones clastreana y durkheimiana de lo social. Y, si me permiten un paréntesis, no me resisto a citar a un dirigente político del campo de refugiados de Chatila, en el sur del Líbano: «Aquí», le dijo al propio Gustavo, que ahora investiga por esos lares, «no vas a encontrar Estado. Seguimos siendo una revolución».

Cómo no recordar otro aforismo de Clastres (2003), en el que dice:

El hombre es un animal político, la sociedad no se reduce a la suma de sus individuos y la diferencia entre la adición que ella no es y el sistema que la define, en el intercambio y en la

reciprocidad mediante los cuales están ligados los hombres. Sería inútil recordar estas trivialidades si no se quisiese marcar que con ello se indica lo contrario. A saber, que precisamente si el hombre es un «animal enfermo», es porque no es solamente un «animal político», y que de su inquietud nace el gran deseo que lo habita: el de escapar a una necesidad que solo se experimenta como destino y de rechazar la obligación del intercambio, el de rehusar su ser social para liberarse de su *condición* (p. 142).

Ese «sueño» de no ser lo que somos no habita, por tanto, solo en los mitos y en los cantos indígenas, sino que constituye un devenir inmanente a la experiencia humana, un devenir con el que una antropología minoritaria, como la de Clastres, no puede dejar de articularse.

De hecho, el carácter minoritario del pensamiento de Clastres me parece intrínseco a su obra y se manifiesta, como hemos visto, tanto en su contenido como en su forma. Y esta es, por supuesto, la razón por la que no suele despertar excesivo entusiasmo en los círculos más consolidados de la antropología. Pensador «de peso pluma» —como me dijo hace tiempo un importante antropólogo brasileño—, Clastres suele quedar relegado a los cursos introductorios de antropología, solo para ser recordado y reducido a un autor de una sola obra o, peor aún, de una sola idea. No faltan quienes nos recuerdan, de vez en cuando, de que ya es hora de dejar de hablar de este autor.

Esto es lo que aprendimos Tânia Stolze Lima y yo cuando, durante nuestros estudios de doctorado, decidimos —para hablar como Foucault— poner a prueba nuestra capacidad de trabajar *sobre* el autor *con* el que habíamos estado trabajando hasta entonces; en otras palabras, intentar transformar en una exposición conceptual aquello que tanto nos afectaba. El resultado fue un ensayo que bautizamos «Pierre Clastres,

etnólogo de América», un trabajo de fin de curso que presentamos a dos de nuestros profesores. Uno de ellos nos dio la nota más alta y nos animó a publicar el texto. El otro se inclinó por una nota media, que silenciosamente no recomendaba ningún intento de publicación. Tal vez fue este el motivo que nos llevó a publicarlo solo quince años después, a raíz de una invitación de los responsables de la revista *Sexta-Feira*, que en 2001 lo publicaron en un número dedicado a la «Utopía».

Probablemente fue este ensayo el que nos llevó, unos años más tarde, a ser invitados a escribir el «Prefacio» de la nueva edición brasileña de *La sociedad contra el Estado*. Puede que sea pura impresión o una ligera paranoia, pero tuvimos la sensación de que a los editores les sorprendió un poco el hecho de que abriéramos nuestro texto con una cita del líder indígena Aílton Krenak, en la que este hace un breve y hermoso comentario que aprueba las tesis de Clastres. Quizá era de esperar que empezáramos escribiendo en primera persona o que citemos a un autor conocido; sin embargo, no pudimos evitar utilizar algo de lo que no muchos antropólogos pueden enorgullecerse: ¡un elogio indígena de su obra! Como he dicho antes, y como escribimos en el propio «Prefacio», el «desdén de Clastres por lo importante y lo parlanchín» —las palabras son de su amigo Claude Lefort (1987, p. 184)— suscita entusiasmo en unos e irritación en otros<sup>18</sup>.

Que Clastres haya anticipado temas de la antropología moderna o posmoderna fue lo que vimos cuando hablamos de diálogo, humor y saberes. Su elección de llamar «Crónica» a su libro sobre los guayaki anticipa también temas contemporáneos y es con lo que quería terminar. Para ello, quisiera evocar a un escritor cuya obra me parece llena de resonancias clastreanas y me gustaría explorar algún día. En una conferencia ante un público estadounidense, Chinua Achebe (2000)

18 Véase Krenak (1999, p. 30).

recordaba cómo los profesores británicos obligaban a los jóvenes universitarios africanos a leer literatura europea (p. 33). De forma condescendiente, incluían uno o dos libros, también europeos, que, por supuesto, hablaban de «África», y estos eran los que más irritaban a los estudiantes. No obstante, nacido en una de esas sociedades contra el Estado que también pululan en el continente africano —los ibo de la Nigeria oriental—, Achebe cuenta que fue la lectura de uno de estos libros que lo obligó a dejar de lado su «suposición infantil sobre la inocencia de las historias» y lo convenció de que es muy importante para un pueblo tener el control tanto de sus historias (*stories*) como de su historia (*history*); porque, concluye, «aunque la ficción sea indudablemente ficticia, también puede ser verdadera o falsa, no en cuanto a la verdad o falsedad de una noticia, sino en cuanto a su desprendimiento (*disinterestedness*), su intención, su integridad».

## Jeanne Favret-Saada, afectos, etnografía<sup>19</sup>

*El escritor es un brujo... porque escribir es un devenir, escribir está atravesado por extraños devenires que no son devenir-escritor, sino devenires-ratón, devenires-insecto, devenires-lobo.*

GILLES DELEUZE Y FÉLIX GUATTARI

Jeanne Favret-Saada pertenece a ese grupo de autores conocidos por haber escrito *un libro*. En este caso, y aunque fuera del todo cierto, no podría decirse que sea poca cosa. *Les mots, la mort, les sorts* (*Las palabras, la muerte, los sortilegios*) es una maravilla etnográfica y, al mismo tiempo, una de las raras obras maestras de la historia del pensamiento antropológico. Preparado y escrito en una época —no tan lejana— en la que la imagen dominante del pensamiento en el mundo académico aún no se había construido sobre los parámetros empresariales capitalistas de rentabilidad y productividad, el libro tardó casi diez años en completarse. Este período supuso una larga e intensa investigación de campo, realizada entre 1968 y 1971, así como su redacción y su publicación, que no tuvo lugar hasta 1977.

Sin embargo, este tiempo, que hoy se consideraría sin duda una demora, es una parte intrínseca y constitutiva del trabajo. De hecho, Favret-Saada no se cansó de contarnos, en varias ocasiones, cómo los primeros meses en el trabajo

19 Este texto fue publicado originalmente en 2005 en *Cadernos de Campo*, número 14, para introducir la publicación de la traducción del texto «*Être affecté*», de Jeanne Favret-Saada (1990), traducido por Paula Siqueira y revisado por Tânia Stolze Lima. Agradezco a Paula, a Tânia y a los editores de *Cadernos de Campo*.

de campo —casi un año, de hecho— fueron aparentemente estériles. Bastaba con que la autora pareciera interesarse por su tema, la brujería, para que sus interlocutores reaccionaran eludiendo el tema, negando su propia existencia, culpando de estas creencias a personas consideradas ignorantes o refiriéndose a un pasado superado hacia mucho tiempo.

Si la investigación hubiera durado «solo» un año —y hoy en día cuántos de nosotros siquiera disponemos de tanto tiempo?—, Favret-Saada no tendría mucho que decir más allá de lo que se puede obtener del limitado procedimiento de investigación que Malinowski ya condenaba bajo el nombre de «método de preguntas y respuestas», o de lo que se puede extraer de la consulta de documentos y archivos —en los que, como nos recuerda Favret-Saada (1981a), «se habla en nombre del “pueblo” en vez de que el pueblo hable» (p. 336); donde el «pueblo» aparece como objeto de un discurso administrativo, no como sujeto de un discurso autónomo— producidos por quienes desprecian y quieren condenar al silencio las prácticas como la brujería. No se puede esperar mucho de los psiquiatras, de los periodistas ni de quienes se consideran parte de la élite cuando el tema en cuestión parece desafiar sus certezas e incluso su propia posición dominante.

El paso del tiempo, sin embargo, no es solo el paso del tiempo. Esta falsa perogrullada solo conduciría a tópicos que repiten que, «con el tiempo», los nativos se acostumbran a la presencia de los etnógrafos y empiezan a comportarse con más normalidad e incluso a contarles sus secretos más íntimos.

En lugar de suponer que el tiempo se limita a proporcionar un medio externo para las relaciones humanas, debemos darnos cuenta de que es, por el contrario y en sí mismo, una relación; porque solo con tiempo, y con un tiempo no medible por los parámetros cuantitativos más habituales, es que los etnógrafos pueden verse *afectados* por las complejas situaciones con las que se encuentran —lo que también implica, por supuesto, la propia

percepción de estos afectos o de este proceso de verse afectado por aquellos con los que los etnógrafos se relacionan—. Solo cuando alguien diagnosticó que la etnógrafo estaba «atrapada» (*prise*) por la brujería, tuvo algún sentido hablar de ello.

No se trata, sin embargo, de imaginar a ningún nativo crédulo que, para felicidad de una investigadora que permanecería distante e incólume en su objetividad de científica, hubiera decidido «creer» que ella también había sido embrujada. De hecho, Favret-Saada tenía sus síntomas, desde repetidos accidentes de coche hasta cierto temblor en las manos y un brillo diferente en los ojos, indicios que permitían formular la hipótesis del embrujo. Por otro lado, preguntarse si ella también «creía» en la brujería también es un ejercicio lleno de inutilidad, ya que no se trata realmente de *creencia*, sino de *afecto* —como el lector aprenderá en el texto de la autora aquí traducido—. *Afecto* no es en el sentido de emoción que escapa a la razón, sino en el de resultado de un proceso de afectación, por debajo o más allá de la representación.

Tampoco es necesario suponer que los afectos de Favret-Saada en el mundo en el que había venido a vivir —que, durante un tiempo, también filtró el mundo al que estaba más acostumbrada y que solemos llamar «nuestro»— fueran idénticos a los que sentían quienes habían vivido durante más tiempo y a diario la experiencia de la brujería, en lugar de creer en ella. Basta con que los etnógrafos se dejen afectar por las mismas fuerzas que afectan a los demás para que se establezca cierto tipo de relación, una relación que implica una comunicación mucho más compleja que el simple intercambio verbal que algunos imaginan que puede reducirse a la práctica etnográfica. En definitiva, como escribe la autora (Favret-Saada, 1990a), se trata de conceder «estatuto epistemológico a estas situaciones de comunicación involuntaria y no intencionada», evitando la «descalificación de la palabra nativa» en favor de la «promoción de la palabra del etnógrafo»

(pp. 7-9), así como la trampa última de imaginar que hacer etnografía puede significar «explorar la oscuridad con la filosofía de la Ilustración» (Favret-Saada, 1981a, p. 344).

Por todo ello, *Les mots, la mort, les sorts* no puede clasificarse en ninguno de los dos estilos etnográficos más comunes. No se trata de presentar a las personas y sus acciones (incluido lo que dicen y a veces, incluso, lo que supuestamente piensan) del mismo modo que un viejo naturalista describiría en el mismo plano la fauna, la flora, la geografía y los seres humanos; pero tampoco se trata —después de condenar este primer tipo de descripción por empirista, ingenua o autoritaria, en la medida en que se arroga el derecho de representar al otro— de volverse hacia el interior, oponiendo la supuesta transparencia del sujeto para consigo mismo a la opacidad del mundo de los otros. Al transitar del científico a algo parecido a cierto tipo de autobiografía, el género etnográfico no parece haber progresado mucho: «Cuando un etnógrafo acepta verse afectado, ello no implica identificarse con el punto de vista nativo, ni aprovechar la experiencia de campo para ejercer su propio narcisismo» (Favret-Saada, 1990a, p. 7).

De hecho —señala la autora (Favret-Saada, 2004a)—, los afectos suscitados en el campo, «la desposesión y la pérdida de uno mismo, la aceptación del deseo desconocido del otro, el reconocimiento de una opacidad constitutiva de la comunicación humana», todo lo que era «insopportable para los etnólogos», era «banal para los psicoanalistas». Por otra parte, bastó que la autora sostuviera que la brujería —o, más bien, el *embrujamiento*— constituía una forma de terapia que no debe nada al psicoanálisis, para que el científico, que los analistas comparten sin duda con los etnólogos, impidiera que la acogida de la obra de Favret-Saada fuera muy lejos. De hecho, sugiere que el *embrujamiento* no se trata ni de una forma primitiva de lidiar con aquello que solo la ciencia realmente conoce, ni de una simple modulación cultural de una

práctica universal. Se trata, más bien, de un dispositivo completo, diseñado para «ayudar a algunas personas»; un dispositivo que funciona tan bien (o tan mal, según el caso) como cualquier otro, y que debería investigarse junto con otras «instituciones curativas —el psicoanálisis, por ejemplo— en el contexto de una «antropología de las terapias» (Favret-Saada, 1989b, p. 55; Favret-Saada, 1990a, p. 3).

Fue cierta forma de científicismo, por lo tanto, lo que pudo explicar por qué muchos etnólogos, como *psicoanalistas* —por diferentes razones, quizás—, admiraron y rechazaron simultáneamente *Les mots, la mort, les sorts*. Como observó la autora (Favret-Saada, 2004a), el libro parece haber sido objeto de lo que Benjamin llamó «incomprensión entusiasta», una especie de «cuadro famoso, colgado en las paredes de los departamentos de antropología, que los estudiantes son invitados a admirar, pero sin imitar». Y, de hecho, es casi tan difícil encontrar una crítica explícita del libro como una obra que se tome en serio las potencialidades que abre.

Para ello, tendríamos que abandonar el paradigma científico en el que aún nos movemos, en beneficio de un método «clínico», en el sentido médico y psicoanalítico del término. En la primera opción, las alternativas son limitadas: o procedemos inductivamente, generalizando a partir de tantos casos empíricos como sea posible, o deductivamente, aplicando algunos principios generales previamente establecidos a cualquier caso concreto. Favret-Saada, por otro lado, procede observando, examinando y constituyendo casos cuya singularidad no elimina el hecho de que cada uno pueda compartir ciertos elementos y características con otros. Esto significa que, a los ojos del método clínico, cada caso es, a la vez, un síndrome único y parte de síndromes más generales, y que cada uno se beneficia indirectamente de las *anamnesis* anteriores y contribuye a las futuras.

No es de extrañar, por tanto, que el trabajo de Favret-Saada provocara algunas reacciones extrañas, tanto en los medios de comunicación (Favret-Saada, 1989b, p. 112) —donde incluso fue apodada «la hechicera del CNRS» (Centro Nacional de Investigación Científica, de Francia)— como en el mundo académico, donde un colega llegó a sugerir que el CNRS cancele su financiamiento, ya que, al repudiar la ciencia, simplemente la había utilizado para aprender a convertirse en hechicera (Favret-Saada, 1977a, p. 287).

En otras palabras, no son solo los fantasmas suscitados por la equívoca noción de observación participante los que, como sugiere la autora (Favret-Saada, 1990a, pp. 5-6), tienden a actuar como obstáculos para el trabajo del etnógrafo; enumera otros: la excesiva similitud cultural entre el etnógrafo y el grupo estudiado; la concentración de la investigación en las élites o en los archivos; la hipótesis de que todo se esclarece una vez remitido a lo «social», y la adopción de nociones como la de creencia o las ideas de «objetividad» y «cientificidad». Esto no significa, por supuesto, que los antropólogos no puedan estudiar la sociedad a la que pertenecen, solo que es necesario hacerlo con el cuidado y la distancia necesarios. Tampoco significa que los archivos y las élites deban quedar necesariamente fuera de la investigación, solo que hay que ponerlos en el lugar que les corresponde; o que las situaciones de enunciación, que no deben confundirse con simples «contextos», no son fundamentales para el análisis; o que las representaciones nativas, así como el ideal de conocimiento del antropólogo, no tienen por qué respetarse, ya que siempre se trata, en etnografía y antropología, de una especie de alineación entre estos diferentes programas de verdad<sup>20</sup>.

Si fuera totalmente cierto que Jeanne Favret-Saada es la autora de *un* libro, y que ese libro es *Les mots, la mort, les sorts*,

20 Véase Favret-Saada (1977a, p. 287, *passim*).

eso ya sería bastante, pero es evidente que no es así como suceden las cosas. De hecho, los primeros trabajos de Favret-Saada como antropóloga —presentados en Favret-Saada (2005)— se remontan a finales de la década de los cincuenta, cuando investigó los sistemas segmentarios árabes y bereberes en el norte de África, en campos relativamente cercanos a su lugar de nacimiento en el sur de Túnez —en 1934, en una familia de origen judío—. Tras la independencia de Argelia, se trasladó a Francia, donde los acontecimientos de mayo de 1968 motivaron a que decidiera concentrar sus investigaciones allí, para no abandonar el país en un momento que, como activista política, consideraba crucial. De esta decisión nació, de forma un tanto tortuosa, la investigación sobre la brujería en la región francesa del Bocage.

Entre las dos temáticas existen algunos puntos de contacto, el más sugestivo de los cuales es, sin duda, una cierta relación de redundancia entre segmentariedad y embrujamiento, pues si se sabe que la primera es una forma de promover modos de conflicto —en la conocida forma de oposiciones y fisones segmentarias— y al mismo tiempo de regularlos —en la forma de fusiones segmentarias o complejos sistemas de venganza y compensación—, algo parecido podría decirse del embrujamiento y de su combate. Se trata también de un conflicto u oposición, entre el brujo y el embrujado, debidamente sistematizado y generalmente resuelto por la intervención de un tercero, el embrujador, que, sin embargo, no aparece como un agente externo por encima de los demás —como sí sucedería con la regulación estatal o médica de los conflictos o disturbios—, sino como un doble aliado de la víctima contra sus enemigos. En este sentido, la violencia y las formas de desencadenarla y regularla aparecen como temas que, en cierto modo, recorren estas dos fases de la obra de la autora, pero también sus obras posteriores.

Desde finales de los años ochenta hasta principios de los noventa, el centro de los trabajos de Favret-Saada giró en torno a la brujería y sus implicaciones, como forma de violencia, como parte de prácticas terapéuticas, como *locus* de afectos, y como cuestión para la etnografía y la antropología. A partir de entonces, un nuevo tema —sin duda relacionado con los anteriores— comenzó a ocupar su atención: la blasfemia y el proyecto de desarrollar una *antropología de la blasfemia*. Esta atención se vio suscitada, en parte, por las reacciones al llamado caso Salman Rushdie y la proyección de la película *Amem* de Costa-Gavras, pero también por el impacto de la constatación de que «religiones que siempre se han odiado» se unían ahora «contra la modernidad “blasfemadora”» (Favret-Saada, 2004a).

Esta antropología de la blasfemia, a su vez, llevó a Favret-Saada a preparar un trabajo<sup>21</sup> sobre la relación entre el cristianismo y los judíos en Europa durante los dos últimos siglos, y también al que será su próximo libro, que examinará cómo, a partir de 1880, las representaciones teatrales de la pasión de Cristo llegaron a ser condenadas por diversas iglesias protestantes que, sin embargo, no extendieron esta condena a las exhibiciones cinematográficas de la misma pasión, e incluso las alentaron.

No es difícil darse cuenta de que en la obra de Jeanne Favret-Saada actúan, de forma muy singular, afectos muy diferentes: algunos vinculados a su historia personal, otros a sus opciones éticas y políticas, o también relacionados con la antropología como campo de conocimiento, etc. Pero, tal vez, una de las originalidades de su trabajo radique en que el principal operador de ese agenciamiento sean los afectos suscitados o revelados en una experiencia vivida de

21 En colaboración, una vez más, con Josée Contreras, psicoanalista que trabajó con ella en otras ocasiones, especialmente en la edición de parte de sus notas de campo (Favret-Saada y Contreras, 1981).

alteridad, ya sea en el trabajo de campo o por otros medios. Esto produce resultados que, por supuesto, recaen sobre los propios afectos: «Hay en mí una especie de perpetua retroalimentación entre una forma no partidaria de estar en política y una forma no académica de hacer investigación» (Favret-Saada, 1984).



## **Marilyn Strathern: una antropología en cámara lenta (con Eduardo Viveiros de Castro)**

*Los espejos deberían pensárselo dos veces antes de devolver una imagen.*

JEAN COCTEAU

Este texto tiene una historia bastante larga. Fue editado a partir de las transcripciones de tres conferencias presentadas por Eduardo Viveiros de Castro y por mí en abril de 2006 en el Programa de Posgrado en Antropología Social, PPGAS-Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, donde ambos enseñamos. Naturalmente, el estilo oral que decidimos «mantener» se consiguió a costa de varias reescrituras de la transcripción en bruto, y al tiempo estricto del discurso (abril de 2006). Este estilo oral oculta una serie de inserciones furtivas realizadas en enero de 2009.

Las conferencias formaban parte del curso de posgrado «Introducción a una antropología pos-social: redes, multiplicidades y simetrías». La antropología experimentaba nuevas direcciones creadas por la colisión entre ciertos conceptos (inventividad, reversibilidad, reflexividad, actor-red, simetría y multiplicidad, entre otros), propuestos por autores como Roy Wagner, Bruno Latour, Gilles Deleuze, Félix Guattari y Marilyn Strathern. Formó parte del proyecto de la Red ABAETÉ de Antropología Simétrica, que ha influido en varias disertaciones, tesis y otros trabajos de participantes en el curso (y en la Red).

La expresión «antropología pos-social» debe entenderse como sinónimo de «antropología pre-x», donde x es

desconocido. Solo hablamos de «pos-social» porque estamos imaginando algo aún por venir, que no sabemos ni podemos saber qué es.

Hay que dar las gracias a quienes grabaron las clases, con o sin conocimiento de los profesores; a Fábio Candotti, por transcribir el material; a Renato Sztutman, por la edición preliminar de las transcripciones, y a Ashley Lebner, por seleccionar y reeditar las transcripciones para su publicación en inglés (Cambridge Anthropology, 2009).

Una vez más, me gustaría dar las gracias a Eduardo Viveiros de Castro, por el permiso para publicar un texto en el que la separación de nuestros discursos no debe ocultar el diálogo que establecimos a lo largo del curso. También me gustaría destacar que el curso fue concebido por Eduardo y que todavía es difícil evaluar el alcance de su influencia en la antropología brasileña. Todo lo que puedo decir es que fue él quien introdujo una serie de autores e ideas que hasta entonces eran prácticamente desconocidos, y que ahora se han convertido en referencias obligadas en gran parte de esta antropología.

**El lenguaje de la descripción**

**(«El efecto etnográfico I» y «El efecto etnográfico II», 1999a y b)**

*Eduardo Viveiros de Castro*

Con la obra de Marilyn Strathern, el mundo se ha vuelto mucho más complicado o, mejor dicho, describir el mundo se ha vuelto mucho más complicado. Todavía estamos conociendo la antropología de Strathern. Tiene una extensa obra en curso que no hemos leído exhaustivamente y, lo que es más importante, ha creado un nuevo lenguaje para la disciplina, cuyas convenciones necesitamos absorber poco a poco, para poder apreciar adecuadamente todo el poder de invención que contiene. Se trata de un lenguaje difícil, no solo porque su escritura es estilísticamente exigente —incluso para los hablantes nativos—, sino porque es el instrumento y el lugar de un movimiento analítico complejo, la interferencia entre dos flujos etnográficos divergentes (el melanesio y el euro-americano) que se aplican alternativamente a dos discursos a su vez distintos: el discurso teórico de la antropología y el discurso político del feminismo (o viceversa). Estos flujos y discursos tienen varios puntos de atracción temáticos, entre los que destacaríamos, en función de los textos que hayamos elegido para comentar, el tema del conocimiento, el tema de la propiedad y el tema del parentesco. La aplicación recursiva de cada uno de estos tres temas a los otros dos produce un tejido descriptivo maravillosamente intrincado. El concepto maestro que sirve de marco a todos estos gestos de conexión y separación, a esta alternancia polirrítmica entre el flujo etnográfico y el corte analítico, es el concepto de relación. La antropología stratherniana es la reflexión más sofisticada que la antropología ha producido sobre la relación, desde el estructuralismo de Lévi-Strauss.

En su entrevista con la revista *Mana*, Strathern (1999d) afirma que pertenece a «la parte contraria, la que ha elegido exagerar deliberadamente las diferencias, simplemente porque nos obliga a detenernos a pensar» (pp. 172-173). Su obra implica, efectivamente, «detenernos a pensar», una extrema lentitud reflexiva, una especie de lentitud infinita del concepto, que al mismo tiempo proyecta una velocidad vertiginosa. La lentitud y la velocidad son un «meta-tema» en la obra de Strathern, como casi todos los temas que aborda.

La idea de la lentitud —abordar la cuestión del movimiento desde el punto en que su diferencia con la inmovilidad es mínima, el momento de la desaceleración, la decisión de detenerse, el gesto de retirada— me parece estratégica. Necesitamos detenernos y pensar para no dejar de pensar. Strathern ha escrito páginas cáusticas y esclarecedoras sobre los cambios que se han apoderado del mundo universitario, la ideología de la productividad y la velocidad, y de la eficacia empresarial de la academia: producir cada vez más doctores, cada vez más tesis, cada vez más antropólogos, cada vez más artículos, cada vez más rápido y cada vez peor, cada vez de modo más insignificante.

En el caso de la investigación antropológica en particular, el tiempo es una variable fundamental: nada se hace de prisa en esta área. La lentitud es absolutamente esencial para el proceso de conocimiento, es necesario dejar que las cosas maduren. Hay un cierto tiempo en el campo —la mayor parte del tiempo, en general— en el que parece que no se hace nada; hay un momento en la escritura en el que parece que no se avanza ni un milímetro; pero es precisamente ahí donde ocurren sucesos, es en los tiempos muertos donde nacen las ideas. Cuando no pasa nada es cuando todo empieza a cambiar. Así que apliquemos la lección recursivamente: no nos precipitemos, no intentemos comprender los textos de Strathern con prisas, porque son textos que se alargan, textos lentos, vacilantes, replegados sobre sí mismos. Esta lentitud es,

por supuesto, parcial y parcialmente engañosa. De repente, el análisis da un salto, pero lateral, en una dirección que el lector no esperaba. Los textos se desplazan hacia posiciones inesperadas. La extrema lentitud se ve interrumpida por repentinos parpadeos, sorprendentes efectos de acción a distancia.

Los textos analíticos de Strathern están en continuidad con el objeto del que tratan; por eso tienen esa complejidad estilística ya mencionada: están organizados de un modo deliberadamente motivado por aquello de lo que hablan. De ahí surge la sensación de que el texto de Strathern es extraño, porque, de hecho, se parece a su objeto, un objeto —huelga decirlo— construido por el texto o, mejor dicho, en el texto y como texto, pero un texto que no se *construye* como castillos en el aire: «Las etnografías son construcciones analíticas de académicos; los pueblos que estudian no lo son» (Strathern, 1988, p. xii).

Al final de «El efecto etnográfico 1», Strathern (1999a) concluye que «el método etnográfico empieza a ser muy prometedor» (pp. 25-26). Un poco antes, advertía que en su trabajo «no se trata ni de amontonar antecedentes teóricos, ni de ir donde nadie ha ido antes». Debemos ir, precisamente, donde siempre hemos estado, es decir, de vuelta al aquí y ahora inmediatos, a partir de los cuales creamos nuestro conocimiento del mundo. Esto implica trabajar con la *retrospectiva* de la posibilidad de resultados impredecibles, y con la conciencia de que el mero hecho de estar en el presente permite al investigador recuperar material que los investigadores anteriores no eran conscientes de estar recogiendo. Por eso la etnografía es tan prometedora.

Al final del prefacio de *Property, Substance and Effect* (*Propiedad, sustancia y efecto*), hay un pasaje que quisiera tomarme la libertad de citar íntegramente, porque constituye un momento de especial parpadeo en el proyecto teórico de Strathern (1999a):

Estos ensayos son [...] retrospectivos. Personalizan la convicción profesional de que la antropología social no siempre hace justicia a su propio pasado. Ha hecho una contribución única al conocimiento humano a través de sus estudios sobre el conocimiento humano. Al hacerlo, en otras palabras, ha llamado la atención sobre una característica constante de la vida social, a saber, los complejos tipos de autorreflexión que las personas se ofrecen a través de sus relaciones mutuas (pp. 25-26).

Y continúa:

Me gustaría observar dónde estoy, cuál es mi posición en la división del trabajo entre mis colegas y yo [...]. Estos ensayos documentan, entre otras cosas, una lucha constante con el lenguaje de la descripción. La descripción presupone el análisis, que a su vez presupone la teoría, y ambos presuponen la imaginación. La cuestión es cómo podemos describir de la manera más adecuada, sabiendo el efecto que las descripciones tienen unas sobre otras, y el hecho de que una descripción siempre se interpreta en compañía de otras, y que nada es, en este sentido, en sí mismo o por sí mismo. En resumen, toda descripción produce efectos en los demás y toda descripción es relativa en el sentido radical de la palabra, es decir, solo existe en relación con los demás, por lo que nada existe en sí y por sí mismo. Los antropólogos sociales lo hacen explícito: trabajan abiertamente a través de las descripciones de otras personas (pp. xi-xii).

Una lucha con el lenguaje: «El lenguaje puede actuar en contra de quienes lo utilizan» (Strathern, 1999a, p. 18). El lenguaje de Strathern casi siempre da la impresión de ambigüedad, pero no lo vemos como un defecto, sino más bien como un efecto. Como se dice en el mundo del *software* informático, «no es un fallo, es un atributo»; en este caso, ¡por una vez

es cierto! La lucha incesante de Strathern con el lenguaje se reproduce en el lector, que experimenta una lucha incesante con el lenguaje de Strathern. No me quejo. Prosigue:

Estas descripciones incluyen invariablemente referencias de las personas a sus semejantes como seres que piensan y sienten, y atribuyen lo que dicen y hacen a cómo lo dicen y hacen, a cómo piensan y sienten, pero esto no es lo mismo que estudiar cómo piensan y sienten las personas, y no se pretende que este sea su estudio (p. xii).

No me queda del todo claro en este largo pasaje si se trata del requisito general, al describir *algo*, de mantener claro en la conciencia analítica el efecto que las descripciones producen entre sí, o si se trata del objetivo más específico de describir *el efecto* que las descripciones producen entre sí. Son dos situaciones diferentes. ¿Cómo podemos describir mejor el hecho de que sabemos que los efectos que las descripciones producen entre sí tienen implicaciones?, o bien, ¿cómo podemos describir algo de la mejor manera posible sabiendo los efectos que las descripciones tienen unas sobre otras? Esta ambigüedad es inherente al texto de Strathern, y solo un lector nativo podrá resolver el enigma, si es que existe. La autora concluye escuetamente: «Como en otras ocasiones, esta obra se mantiene agnóstica sobre las emociones y los estados o los procesos mentales de los pueblos y personas aquí mencionados» (p. xii). Esta observación nos permite evaluar la profundidad del abismo que separa el proyecto de Strathern de lo que casi todos nuestros colegas pretenden hacer o creen estar haciendo. Pero ¿es realmente un abismo o se trata solo de un ligero cambio de perspectiva —el cambio que lo cambia todo—? Una lucha con el lenguaje de la descripción; con el propio lenguaje de la descripción, nótese, no con el lenguaje de la descripción de los demás. No se trata de interpretar

el lenguaje de los demás a la manera teórico-teológica que consiste en inferir de ese lenguaje las «emociones, estados o procesos mentales de las personas» (p. xii).

Es importante señalar que Strathern no utiliza los términos «interpretación» o «explicación»; prefiere el término más amplio de «descripción». Las interpretaciones y las explicaciones son modos de descripción. Toda descripción es siempre interpretada, y está siempre en contraste con otras descripciones. No hay descripción que no sea relativa al contexto descriptivo, es decir, al conjunto de *otras* descripciones. En resumen, entiendo que, para Strathern, toda descripción incluye explicaciones e interpretaciones hechas por los descriptores —antropólogos o nativos— sobre las acciones de los demás, en otras palabras, los «estados mentales» de los otros; pero esto no significa definir la antropología como un estudio de los estados mentales de las personas, ni como una simulación de estos estados mentales en la mente del analista.

En filosofía existe una conocida distinción entre las descripciones en primera persona y las descripciones en tercera persona. Strathern parece buscar algo intermedio. La descripción en primera persona es un sueño fenomenológico: «Debo ser capaz de experimentar la forma en que el nativo piensa y siente el mundo». En el otro lado está el proyecto positivista: «Voy a restituir objetivamente la forma en que el nativo piensa y siente el mundo»; se trataría de una pura descripción en tercera persona de un sistema físico o casi físico —la mente del nativo—, que pasa por estados que llamamos pensamientos o sentimientos, en definitiva, estados energéticos detectables por ciertos índices —la presión sanguínea del hablante, una imagen de su corteza, etc.—.

Strathern no propone en absoluto una perspectiva en tercera persona, pero tampoco asume una perspectiva en primera persona; es *agnóstica*, que es precisamente lo que no es el fenomenólogo —este agotó todo su escaso agnosticismo

en el momento de la reducción fenomenológica—. Strathern propone algo distinto, que es una descripción relacional; pues bien, la primera y la tercera persona son posiciones débilmente relacionales. Cuando usamos la tercera persona, somos radicalmente diferentes de lo que estamos describiendo, pero cuando usamos la primera persona, lo somos aún más, porque nos estamos describiendo a nosotros mismos, y nadie más puede hacerlo por nosotros. Quizá Strathern haya inventado una especie de segunda persona no dialógica, pues no se trata de diálogo; ella ha inventado una compleja variación del discurso indirecto libre. No encontramos muchas citas directas de frases nativas en sus textos; hay poco discurso citado, pero, al mismo tiempo, su discurso indirecto libre no sigue el modelo clásico, que consiste en narrar como si el autor tuviera acceso privilegiado a los estados mentales y a las inferencias silenciosas del nativo. Evans-Pritchard intenta razonar como un azande, pensar como un nuer. Con los textos de Strathern ocurre algo muy distinto; encontrar su punto exacto de enunciación —como hablar de «punto de ebullición» o «punto de cocción»— es una tarea desafiante; sobre todo, porque este punto es cambiante y varía al máximo, de hecho, cuando la autora pasa de Melanesia a Europa.

En resumen, lo que Strathern propone —me parece a mí— es una teoría perspectivista de la descripción que toma como objeto privilegiado el fenómeno del intercambio de perspectivas, que es del mismo orden que la relación entre su discurso y el que analiza. De ahí surge el efecto vertiginoso o laberíntico de su escritura. Para ella, el intercambio de perspectivas es el arquetipo del análisis, el momento etnográfico, una especie de alucinación recurrente. La impresión que me da es que la descripción de Strathern es una demostración práctica de este intercambio de perspectivas, un intercambio entre Occidente y Melanesia, por un lado, y uno entre la lengua del que describe y la de quien está siendo descrito,

que es otra lengua de descripción. Así pues, existe una especie de imbricación recursiva que va más allá de una simple preferencia por el concepto barroco. Todo ocurre como si no hubiera otra posibilidad para la antropología; o eso es lo que haces, o no puedes ir mucho más allá de un noble compromiso con la lucha por los derechos humanos. No digo que militar por los derechos humanos sea algo despreciable, solo que no hace falta ser antropólogo para hacerlo; basta con tener un mínimo de decencia «humana». A partir de ahí, todo se complica mucho más.

### Los tres perspectivismos

*Marcio Goldman*

Al final de «El efecto etnográfico II», Strathern yuxtapone tres perspectivismos: el intercambio de perspectivas en Melanesia, la noción occidental de perspectiva, que tiene dos versiones —renacentista y posmoderna—, y el perspectivismo amazónico. En cuanto a la noción occidental de perspectiva, por un lado, está la idea del punto de vista de Dios y, por otro, el pluralismo, la idea de que existen múltiples perspectivas, es decir, el relativismo. Utiliza el término «perspectiva» para describir estos distintos casos, pero los significados que les atribuye son diferentes. En principio, no las jerarquiza, no dice que la teoría melanesia o amazónica sea más verdadera. Es muy difícil, para un antropólogo, resistirse a esta tentación, y siempre tengo la impresión de que Strathern lucha contra ella todo el tiempo.

*Eduardo Viveiros de Castro*

Cuando Tânia Stolze Lima y yo escribimos sobre el perspectivismo amazónico, no habíamos prestado la menor atención a

este otro sentido del perspectivismo elaborado por Strathern. Ya había leído «Parts and Wholes» antes de escribir mi artículo de 1996 (Viveiros de Castro, 1996), pero el perspectivismo de Strathern se me escapó por completo. En *El género del don*, existe la idea de un intercambio de perspectivas; sin embargo, la cuestión de la visualidad aún no aparece de forma decisiva. Están el problema de hacer visible, la noción crucial de una estética melanesia y los conceptos de cosificación, personificación, propagación, etc.; en resumen, un conjunto complejo que, por decirlo de manera muy sencilla, gira en torno a la idea de que las relaciones tienen que tomar forma y materializarse en algún tipo de forma sensible. Esta toma de forma es lo que Strathern denomina «estética». La cuestión melanesia es cómo revelar, en las formas y a través de las formas, las relaciones que subyacen tras ellas. Pero esto no se tematiza en *El género del don* en términos de visualidad *per se*. La palabra «visión» se utiliza de forma casi metafórica. Me parece que es cuando incorpora la discusión del perspectivismo amazónico, en *Propiedad, sustancia y efecto*, cuando el problema se vuelve propiamente visual.

Strathern empareja el perspectivismo amazónico —con todo su contenido chamánico, envolviendo visiones diferenciadas de cada especie— con el tema melanesio del intercambio de perspectivas, que es esencialmente un intercambio «sociológico», más que «cosmológico»; un intercambio «generizado», más que «especiado». El intercambio melanesio de perspectivas no es un intercambio de mundos visibles, sino uno de relaciones entre «dador» y «receptor». En este sentido, no es un problema de visión. Quizá el don, el objeto, la concha o el cerdo sean como ojos, pero eso no es lo más importante. Observo que Strathern no menciona directamente que en Melanesia se pueden encontrar complejos simbólicos muy parecidos a los de la Amazonía, en ciertos aspectos (los kaluli, por ejemplo). Sin embargo, eso

es porque a Strathern realmente no le importa si Melanesia, Malasia u otros lugares del mundo tienen algo parecido a las ideas perspectivistas amazónicas. Es mucho más importante para ella indicar diferentes posibilidades de interpretar el perspectivismo —y mucho más interesante para los amazónicos que lo haga—.

En la triangulación de Strathern, las perspectivas amazónica y melanesia están en un lado, y la modernista, en el otro. En el caso de la Amazonía y Melanesia, una perspectiva asume a la otra como perspectiva. En el perspectivismo pluralista moderno (la expresión es mía), existe cada individuo con su propia visión del mundo, que siempre es incompleta, y la perspectiva del conjunto, la sociedad, que es inconmensurable con las perspectivas de las partes individuales. En este mundo, cada perspectiva, al incluir otro punto de vista como parte de sí, necesita excluirlo en cuanto perspectiva. En otras palabras, existe una jerarquía. Strathern subraya este contraste, porque para ella el perspectivismo moderno es básicamente falso, o, mejor dicho, el pluralismo representacional moderno es un régimen diferente de lo que podríamos llamar el régimen de la multiplicidad perspectivista.

Al final de «El efecto etnográfico II», añade: «Repite el argumento de que no debe confundirse un intercambio de perspectivas con la mirada europea. Una mirada mutua, a la manera estadounidense contemporánea, son dos perspectivas, cada una tomada desde un punto de vista sobre el mundo» (Strathern, 1999b, p. 260). Por lo tanto, el intercambio de perspectivas al que se refiere Strathern no debe confundirse con el visualismo, el *ocularismo* europeo. La mirada mutua (*mutual gaze*) en el modo contemporáneo euro-americano se refiere a dos puntos de vista individuales sobre el mundo. Se trata de un dualismo duplicado, como podemos ver en el modelo euro-americano de filiación, en el que un niño puede ser visto desde los puntos de vista de la

madre y del padre. En el caso euro-americano, en definitiva, no hay intercambio de perspectivas, solo acumulación de perspectivas diferentes e individualizadas sobre el mundo. Tanto el punto de vista del padre como el de la madre están contenidos en el niño, y la cuestión fundamental es cómo se alternan estas perspectivas en él.

*Marcio Goldman*

Según Strathern, para entender el perspectivismo moderno o posmoderno, pluralista, tenemos que fijarnos en el perspectivismo renacentista. De lo que se trata en el perspectivismo renacentista es propiamente de una idea de englobamiento, porque siempre hay una perspectiva capaz de englobar a las demás, que es la de Dios. En el caso del perspectivismo moderno o posmoderno, la única manera de que las perspectivas plurales se relacionen es que una de ellas englobe a las demás, que una de ellas niegue a las otras como perspectivas. Tal vez sea esto lo que ha permitido definir la antropología como el estudio de la perspectiva de los otros. Y toda la cuestión pasa a ser lo siguiente: ¿la perspectiva de los otros es o no una perspectiva?

*Eduardo Viveiros de Castro*

La atención prestada a nociones como intercambio y perspectiva responde a un doble interés. En primer lugar, porque concierne a ciertas prácticas de conocimiento melanesias o amazónicas y, en segundo lugar, porque concierne a cierto estilo de hacer antropología. «Perspectiva» es un término que vincula la relación «entre» los discursos antropológicos y melanesios con lo que ocurre «dentro» del discurso melanesio. Del mismo modo, la noción de intercambio define, para Strathern, no solo el intercambio de perspectivas entre

melanesios, sino también el intercambio entre las perspectivas del antropólogo, modernista o euro-americano, y del nativo. Intercambio y perspectiva son nociiones transepistemológicas, en el sentido de que establecen una continuidad entre el objeto de la descripción y la propia descripción. En resumen, el proceso de descripción antropológica es en sí mismo un proceso de intercambio de perspectivas. Y esto contrasta con la idea de que la descripción antropológica consiste en abarcar el punto de vista del otro, es decir, el relativismo cultural. Strathern quiere huir de la alternativa entre el relativismo «pluralista» o «liberal», por un lado, y el universalismo «imperialista» o «conservador», por otro. No hay que elegir entre estas dos alternativas, otro mundo es posible... Esto es el altermundialismo<sup>22</sup> epistemológico.

En cierto modo, las reflexiones sobre el perspectivismo amazónico y melanesio ya estaban dadas en el material etnográfico. Pero más allá del material etnográfico específico, la idea de perspectivismo permite conectar el discurso del nativo con el del antropólogo de una manera diferente a la que se ha conformado la antropología tradicional. En su molde clásico, la antropología hace englobar la perspectiva del nativo en la del antropólogo, lo que implica tratarlo como un objeto, sin tomárselo *suficientemente* en serio. En este sentido, el antropólogo puede reconstituir al nativo como punto de vista (el famoso punto de vista nativo) sin perder el sueño. La alternativa —la que nos interesa— es transformar la noción de perspectiva en una que realmente desestabilice

22 El altermundialismo, o movimiento altermundialista, es un movimiento social diverso que agrupa a personas con distintos perfiles. Su propuesta es que la globalización y el desarrollo humano se fundamenten principalmente en valores sociales y ambientales, en contraste con aquellos que se enfocan en el liberalismo económico. Aunque es heterogéneo, el movimiento se une bajo los lemas «Otro mundo es posible» y, más recientemente, «Otros mundos son posibles». Varía entre enfoques reformistas, como la defensa de la tasa Tobin, y una visión más radical que busca una ruptura con el modelo actual (N. del T.).

el discurso antropológico, y lo obligue a asumir la perspectiva del otro como tal. En Melanesia, escribe Strathern, los sujetos asumen la perspectiva del otro, sobre todo, porque se los obliga a ello. El *don* consiste precisamente en forzar al otro, en producir un *efecto*, el cual, de hecho, es una palabra clave aquí, ya que la eficacia se opone a la reflexividad. Las prácticas de conocimiento melanesias consisten en producir efectos en otras personas; en este sentido, constituyen una teoría de la acción social. Algo diferente ocurre con la teoría occidental del conocimiento, que está menos vinculada a la idea de eficacia que a la de representación.

**Ni partes, ni todo**  
(«*Parts and Wholes*», 1992b)

*Eduardo Viveiros de Castro*

La relación entre la parte y el todo es una inflexión específica del problema más general de nuestro curso: cómo producir una alternativa conceptual no dualista a los dualismos conceptuales que organizan y constituyen el campo de la antropología, como «individuo y sociedad», «naturaleza y cultura» y «tradicional y moderno». Producir una alternativa conceptual no dualista a estos dualismos es elaborar una alternativa conceptual a la antropología tal y como se ha hecho hasta ahora. Los autores que nos ocupan parecen sugerir que la alternativa pasa, alternada o conjuntamente, por tres nociones: *red* (o rizoma, antes de totalidad), multiplicidad (en lugar de pluralidad) y simetría (antes que crítica).

Pero esta representación dicotómica es claramente insuficiente. Los tres conceptos que hemos señalado como alternativas no son términos dentro de pares de oposiciones; excluyen más que implican las propias oposiciones clásicas. Así pues, lo que la *red* bloquea no es una entidad o principio —el todo—, sino el dúo dialéctico parte/todo. De lo que nos libera la *multiplicidad* es de la dicotomía uno/múltiple —que en antropología aparece, por ejemplo, como naturaleza/cultura—. Y lo que la *simetría* bloquea no es una simple desigualdad entre los dos términos de la relación de conocimiento antropológico, «nosotros» y «ellos», sino la propia organización epistemopolítica del discurso de la disciplina en *estos términos*, en los términos de las oposiciones nosotros/ellos, yo/otro, sujeto/objeto. Estos conceptos no son dicotómicos ni unidades, sino son multiplicidades. Por lo tanto, en realidad no se enfrentan a las oposiciones que hemos mencionado, sino que las sustituyen, que es una operación muy diferente.

El tema de la multiplicidad es quizá de orden más general que los temas de la red y la simetría. La red es el modo ontológico de la multiplicidad; la simetría es su modo epistemológico. Con la noción de red, pasamos a otra imagen del *socius*, que ya no se compone de dominios, niveles o esferas, sino de filamentos y conexiones maquínicas, de dispositivos y agencias. Con la noción de simetría, se hace posible otra representación del pensamiento antropológico, que ya no tiene por objeto la crítica ni la clasificación, sino la invención y la autocontextualización.

«Parts and Wholes» («Partes y todo») es un artículo fundamental en la obra de Strathern. Fue presentado en un coloquio organizado por Daniel de Coppet, melanesista francés y principal continuador de la obra de Louis Dumont. Debemos a Coppet, mantener una ortodoxia vigilante sobre la naturaleza del *fundamentum inconcussum* de las ideas de totalidad y de jerarquía para la teoría antropológica. El éxito de esta vigilancia por parte del contexto académico francés fue —digamos— moderado y casi redundante, ya que la sensibilidad teórica local siempre había estado fuertemente preadaptada al enfoque dumondiano.

Strathern, desde una posición de repliegue sobre el concepto de sociedad como totalidad, también quiere soslayar el concepto de individuo; mientras que los dumondianos parten de una crítica del concepto de individuo para reconstituir una noción de sociedad aún más totalizadora. De hecho, se trata de movimientos antípodas, aunque Strathern intenta encontrar un posible pasaje entre ellos —o solo lo parece; aquí nada es sencillo—. Lo que está en juego para Strathern es la cuestión de cómo pasar de una visión pluralista de la *socius* —y de la antropología— a una concepción orientada por la multiplicidad. Nótese que no utiliza la palabra «multiplicidad», en este sentido, tampoco se emplea en ningún momento en «Partes y todo». Sin embargo, sí utiliza la palabra «pluralidad» en varias ocasiones, para decir que el mundo plural es el mundo

característico de la modernidad, y que el problema, por diversas razones, es cómo salir de él, o cómo articular teóricamente el hecho antropológico de que ya hemos salido de él, es decir, de la pluralidad a la multiplicidad. El mundo posplural es todo menos unitario y unificado.

En este ensayo, Strathern reconstruye la historia de la antropología social británica de los últimos cincuenta años, desde dentro hacia fuera. Trabaja con los efectos recíprocos entre el discurso etnoantropológico euro-americano y los discursos (o descripciones) sobre los que habla este discurso —por ejemplo, el melanesio—, afirmando la vacuidad de cualquier pretensión de producir un discurso que no sea inmanentemente etnográfico. Existe una especie de radicalización de la idea de que la etnografía es teoría y viceversa.

Strathern afirma que es necesario repensar una cierta «aritmética» de lo micro y lo macro, de la parte y el todo, de lo uno y lo plural. La introducción de la noción de «fractal», en este contexto, es una forma de volver y repensar el problema de la metonimia, la figura que, en cierto modo, marcará toda la antropología posestructuralista. No se trata de imaginar el todo como más que la suma de las partes, que es la posición clásica durkheimiana, dumondiana y estructuralista. El todo no es ni más que la suma de las partes ni igual a la suma de las partes: la parte es el todo y el todo, la parte. El paso del todo a la parte y viceversa es ontológicamente fluida, el todo es una versión de la parte y esta, una versión del todo: el todo es tan relativo como las partes. Esto desestabiliza la distinción. En lugar del todo y la parte, tendremos algo así como multiplicidad y singularidad —estos términos no son de Strathern, sino de Deleuze y Guattari; ella utiliza otras palabras, como «dividualidad» y «separación»—.

Si no hay parte ni todo, tampoco hay dentro ni fuera, porque se trata de movimientos de exteriorización e interiorización de las relaciones más que de zonas o dominios. Por último,

no hay individuo ni sociedad. Existe una interconvertibilidad (versión, conversión) sin fisuras entre el concepto de persona y el de relación. Las personas son relaciones en una fase o modo «corpuscular», y las relaciones, las propias personas en un modo «ondulatorio». Y no hay nada de «algebraico» en imaginar a las personas hechas de relaciones; al contrario, se trata de definir efectivamente una «geometría» —más que un «álgebra»—, pero una geometría no euclidiana —arquimediana, tal vez— en la que los campos de fuerza son anteriores a las formas que emergen de ellos, y los objetos no se definen por sus perímetros de circunscripción, sino por sus centros de expansión o irradiación. El relationalismo de Strathern, al igual que el estructuralismo levi-straussiano, no es un formalismo, sino un punto que creímos aclarado desde hace tiempo.

Existe una especie de principio de complementariedad de la persona melanesia: aparecen o bien «en persona» (la figura de la persona sobre un fondo de relaciones), o bien «en relación» (el movimiento de la relación sobre un fondo de personas). Aquí es donde Strathern introduce la noción de intercambio de perspectivas o perspectivismo, una noción terriblemente importante para Tânia Stolze Lima y para mí, que estamos trabajando con una noción homónima —más que sinónima; pero la conexión está claramente en curso— para describir lo que ocurre en la cosmopraxis amazónica. Este intercambio de perspectivas que Strathern encuentra en Melanesia no es otra cosa que la perspectiva del intercambio: una redeterminación del concepto de intercambio por el concepto de perspectiva. Como mostró Wagner en el caso de los daribi, el intercambio matrimonial produce sus propios términos, donantes y receptores. No hay grupos que intercambian, hay intercambios que «agrupan», y cada grupo es una perspectiva. Strathern opone el intercambio de perspectivas de Melanesia al perspectivismo modernista, o relativismo cultural: la idea de infinitos puntos de vista sobre el mundo. Cuando las perspectivas no pueden

intercambiarse —una imposibilidad que caracteriza al relativismo cultural—, una perspectiva solo puede percibir a la otra transformando a esa otra en una parte de sí misma; así, se jerarquizan las perspectivas.

Esto es precisamente lo que hace la antropología en el modelo clásico, pre-simétrico, al concebir la cultura del nativo como una *parte*, un subconjunto del complejo cultura-naturaleza que caracteriza a Occidente. Wagner hace una observación importante a este al final de *A invenção da cultura* (*La invención de la cultura*), cuando dice que la relación entre el antropólogo y el nativo es un juego de dos contra uno. El antropólogo entra con la naturaleza y la cultura, mientras que el nativo «es» solo naturaleza o «es» solo cultura. O el nativo es pura cultura y solo nosotros, los no nativos, tenemos acceso al conocimiento de la verdadera naturaleza (de las cosas), o el nativo es pura naturaleza (humana), es decir, su comportamiento manifiesta directamente el etograma cognitivo de la especie, mientras que los no nativos estamos mediados por siglos de cultura. Esta última es la postura de los llamados «cognitivistas» y, en cierta medida, del estructuralismo. ¿Será que el mito bororo está más cerca del metabolismo basal de la cognición humana que la filosofía kantiana, porque esta última tiene dos mil años de reflexión a sus espaldas? Eso, señala Wagner, es cobardía. La cultura y la naturaleza del nativo deben entrar en relación con la cultura y la naturaleza del antropólogo. Lo que Strathern sostiene se aproxima a eso. Cuando no se pueden intercambiar las perspectivas, subordinando forzosamente el «punto de vista del nativo» a una perspectiva absoluta, que es la de todas las perspectivas posibles.

Strathern propone una redescrición de Occidente basada en el concepto de perspectiva que desarrolla en el contexto melanesio. Hace una observación interesante sobre la idea posmoderna de fragmentación, de colapso de las totalidades. La noción de fragmento presupone una especie de totalidad perdida

para siempre, y, por tanto, un todo aún más poderoso que las viejas totalidades durkheimianas: un poco como el padre muerto en *Tótem y tabú*, mucho más terrible que el padre vivo. El todo aparece, así, como la categoría represiva del discurso antropológico. Por esta razón, la multiplicidad que Strathern atribuye al modo melanesio de existencia social no es una fragmentación, no es una proliferación de piezas, sino un estado que podríamos llamar como *incesante alternancia ontológica* o cambio intrínseco de escala. ¿Por qué le interesa tanto la escala? Porque el individuo es la sociedad en miniatura y la sociedad es el individuo expandido. Ambas son relaciones mixtas.

La figura de la persona melanesia es instructiva, porque a través de ella podemos conceptualizar la diferencia entre los melanesios y nosotros. No se trata de sustituir el concepto euro-americano por el melanesio como candidato a la universalización dentro de nuestra nueva antropología: la persona melanesia no es una «proposición» más fiel a la realidad humana que la persona occidental (el individuo dumondiano). La noción de persona melanesia solo surge en el contexto de un intento de conceptualizar la diferencia entre Melanesia y los euro-americanos. La antropología social británica clásica es el discurso —o un momento del largo discurso— de la sociedad euro-americana sobre otras sociedades, pero Strathern no propone sustituir este discurso por el de Dios, un discurso que trascendería tanto la discursividad euro-americana como la melanesia. Lo que propone es una nueva forma de relacionar estos dos discursos sin retroproyectar un máximo común denominador. Hay, por tanto, dos relationalismos distintos en Strathern; la relación recursiva entre ellos es precisamente lo que hace que su antropología sea interesante, porque es deliberadamente, inestable —o «metaestable», como diría un lector de Gilbert Simondon—.

## De Melanesia a nosotros mismos

(«Las nuevas modernidades», 1999c; «Cortando la red», 1996; «Los límites de la auto-antropología», 1987a)

*Marcio Goldman*

El análisis que hace Strathern de las ideas de autores que han analizado el mundo moderno (como Bruno Latour o James Clifford) recuerda a la distinción entre sociología y antropología propuesta por Lévi-Strauss en 1954, en su artículo «El lugar de la antropología en las ciencias sociales y los problemas que plantea su enseñanza», reeditado como capítulo XVII de *Antropología estructural*. En el texto hay un pasaje que no creo que se haya tomado lo suficientemente en serio. Lévi-Strauss afirma que mientras la sociología se esfuerza por ser la «ciencia social del observador», la antropología trata de elaborar la «ciencia social de lo observado». La sociología, incluso cuando toma como objeto una sociedad diferente, simpatiza con el punto de vista de la sociedad del observador. Es desde este punto de vista que se realiza. La antropología, por su parte, elabora la ciencia social de lo observado, «bien tratando de alcanzar, en su descripción de sociedades extrañas y lejanas, el punto de vista del propio indígena, bien ampliando su objeto para incluir la propia sociedad del observador, al tiempo que intenta desarrollar un sistema de referencia basado en la experiencia etnográfica e independiente tanto del observador como de su objeto» (Lévi-Strauss, 1958, p. 397).

A partir de la experiencia etnográfica, la antropología funda un punto de vista que es independiente tanto del observador como de su objeto... En este punto, vemos la dimensión teológica de la antropología lévi-straussiana. Si eliminamos esta dimensión, podemos trasladar la distinción entre antropología y sociología al debate de Strathern sobre las ideas de Latour y Clifford. En términos generales, podemos decir que

Strathern ve en Latour y en Clifford un trabajo de sociólogos, lo que no tiene ningún sentido peyorativo. Ambos autores hablan eventualmente de otras sociedades utilizando proposiciones antropológicas generales, pero Strathern sospecha que parten de cuestiones y problemas muy específicos de la sociedad a la que pertenecen. Si utilizamos el vocabulario de «The limits of auto-anthropology» («Los límites de la auto-antropología»), podríamos argumentar que existe una continuidad entre lo que dicen estos autores y las prácticas de conocimiento de la sociedad a la que pertenecen.

En este texto, Strathern distingue entre «auto-antropología» y «antropología en casa». Creo que también podríamos distinguir esta «antropología en casa» de una «antropología desde casa» o «hecha en casa», que se acercaría a la definición de sociología que acabamos de mencionar: una práctica del conocimiento en continuidad epistémica con las cuestiones planteadas por la sociedad del observador. Podríamos sustituir la palabra «sociedad» por «sub-sociedad», «grupo dominante», «discurso», etc. Strathern se pregunta qué efecto podría tener la noción de antropología simétrica en un melanesista. Recordemos que Latour introdujo esta noción para hablar de ciencia y luego de política, las dos grandes instituciones de nuestra sociedad. Mi propia lectura del razonamiento de Latour es más o menos la siguiente: si un antropólogo que estudia Melanesia quiere maximizar su capacidad de tomarse en serio lo que dicen los melanesios, eso no significa que esta necesidad o deseo tenga que operar del mismo modo cuando trabajamos con científicos. Porque los puntos de partida son asimétricos, y la operación de simetrización no significa asumir que todo «es igual». Simetrización es elegir los procedimientos adecuados, que pueden ser opuestos o invertidos, para que el resultado del proceso sea simétrico y para que se produzca cierta discontinuidad epistémica con aquel con quien estamos hablando.

Latour parece muy poco interesado en lo que los científicos tienen que decir sobre lo que hacen. Desde el punto de vista de Strathern, esta etnografía resulta un poco extraña porque, para ella, todo son prácticas de conocimiento y, por tanto, lo que la gente tiene que decir es absolutamente constitutivo del objeto investigado. Desde luego, el tipo de observación etnográfica que propone Latour le permite distanciarse de la tradición racionalista de la epistemología francesa y, lo que es más importante, llevar a cabo una descripción que deja en suspenso el supuesto acceso privilegiado a la realidad que solemos atribuir a los científicos. Este es un problema al que no tienen que enfrentarse los antropólogos que estudian la Amazonía o Melanesia, porque nunca imaginan que los «nativos» pueden ofrecer una definición privilegiada de la realidad. El esfuerzo de estos antropólogos consiste en poder aceptar que esos nativos definen algo real.

En su breve libro sobre el fetichismo, Latour (1996) *reco*  
*rre* la descripción de las prácticas «fetichistas» africanas para llegar al «antifetichismo» moderno. Se interesa poco por lo que los fetichistas tienen que decir sobre su «fetichismo» y los presenta como personas que fabrican un objeto y luego lo veneran como si hubieran olvidado que ellos mismos lo fabricaron. Esto les acerca a los científicos, que también fabrican un objeto y luego afirman que siempre ha existido. Este tipo de enfoque siempre me ha parecido típico de la sociología. Los fetichistas africanos solo sirven como punto de apoyo, como material complementario que nos ayuda a responder a una pregunta que ellos mismos no se hicieron.

Strathern, en cambio, parece preferir la vieja tradición etnográfica de la antropología, que comienza con un procedimiento generalmente irritante: puede que sea así en el mundo moderno —o en otros—, pero no es así en mi campo. Sin embargo, esto es mucho más que una objeción que conduciría a una especie de relativismo o particularismo

generalizado. Strathern aprovecha la insuficiencia de aplicar los discursos familiares del observador para ampliar los conceptos antropológicos. Tomando nociones propuestas por Latour —red e híbrido, por ejemplo—, el problema de Strathern consiste en simular lo que ocurre cuando atraviesan el material melanesio o son atravesados por él. Todo es un problema de dirección y aplicación: ¿aplicamos simplemente el concepto de red a los melanesios —es el procedimiento tradicional en antropología— o hacemos lo que realiza Strathern, que es precisamente lo contrario, es decir, aplicar los melanesios a la noción de red? Es como si dijera: «Si los melanesios tuvieran la voluntad y la paciencia de leer a Latour, ¿qué podrían decir al respecto?».

En «The New Modernities» («Las nuevas modernidades»), lanza una crítica muy interesante a la noción de escala, que se refiere, entre otras cosas, a la cuestión de la longitud de la red, tal como la propone Latour. Según este autor, los «premodernos» tienen redes más cortas, son geniales pensando en híbridos y pésimos para generarlos. Los modernos somos excelentes generando híbridos y pésimos para pensarlos. El mundo no moderno, la alternativa apuntada por Latour, sería una combinación ideal de lo premoderno y lo moderno, pasando quizá por lo posmoderno. Latour parece haber partido de una cuestión moderna o posmoderna, y en este sentido no podría haber llegado a ningún otro sitio. El material premoderno en los textos de Latour aparece solo como un correctivo, como algo que puede mejorar lo moderno. Los premodernos son interesantes en la medida en que piensan los híbridos, pero no son suficientes porque no pueden expandir sus redes. Los antropólogos son fascinantes porque son capaces de describir lo humano y lo no humano al mismo nivel, pero no son tan interesantes porque solo pueden hacer estas cosas fuera de casa.

Latour elogia y castiga, al mismo tiempo, a la antropología, dice Strathern. Su crítica consiste en el desplazamiento de su pregunta. No se trata de pensar qué es una red en Melanesia, sino qué sería una red para un melanesio. Una red para un melanesio puede tener una extensión absurda, ya que implica cientos de nombres y planos de existencia... El argumento de Strathern es diferente del de Latour, para quien, a fin de cuentas, las redes, tal y como las conciben los melanesios, claramente no pueden existir... Las redes promovidas por la ciencia o la globalización, tal y como las conciben los científicos, sí existen.

Esto es, en términos generales, lo que me parece que es el procedimiento de Strathern: «preguntar» a los melanesios qué son las redes, los híbridos, etc. El híbrido latouriano implica términos como «máquina», «animal» y «humano». Haría falta una especie de suposición metodológica o discursiva de que estas cosas son relativamente homogéneas para que pudieran entrecruzarse en una hibridación generalizada. Pero en Melanesia no se trata de lo mismo. La cuestión es que las relaciones sociales ya son híbridas en sí mismas. Los seres humanos ya son híbridos. Nosotros (los modernos) tendemos a pensar las relaciones sociales —entre humanos— bajo el signo de la homogeneidad, y este no es ciertamente el caso entre los melanesios. En Melanesia, o no hay híbridos o los híbridos son anteriores al proceso de hibridación.

*Eduardo Viveiros de Castro*

Por otra parte, tendemos a indexar las relaciones entre humanos y no humanos bajo el signo de la heterogeneidad. En Melanesia, esto sería problemático, porque un ñame<sup>23</sup> podría parecerse más a mí que a mi cuñado. Para Latour,

23 Ñame es un tubérculo rico en carbohidratos que forma parte del grupo que incluye a la yuca, la papa inglesa y el boniato (N. del T.).

en cambio, tú y tu cuñado son el mismo tipo de cosa, el ñame es otra cosa, y así se crea un híbrido «persona-ñame». En Melanesia —en Dobu, digamos—, el ñame y el humano ya están dados inseparablemente como dos caras de la persona del clan.

### *Marcio Goldman*

También en «Las nuevas modernidades», Strathern habla de los «nuevos culturalismos» utilizando, por supuesto, ejemplos melanesios. Para Clifford, estos nuevos culturalismos son síntomas de esa globalización e hibridación generalizadas que tanto le gustan. Strathern ofrece un ejemplo en el que el sistema de contaminación y destrucción del medio ambiente puede cifrarse en clave de brujería. Para nosotros, se trata de una relación entre los seres humanos, por un lado, y la naturaleza, por otro. Para los melanesios, esto no parece ser exactamente así. La brujería es una especie de teoría relacional; es decir, el medio ambiente aparece como una objetivación de las relaciones sociales. Para los nativos, son las relaciones sociales las que se objetivan en la destrucción del medio ambiente. Vemos aquí que, bajo un discurso aparentemente idéntico sobre la destrucción del medio ambiente, los melanesios tienen una teoría completamente diferente, que debe tomarse en serio.

Otro punto fundamental, que aparece en «Cutting the Network» («Cortando la red») (Strathern, 1996), es la noción de propiedad, ya que esta tiene una relación constitutiva con la noción de hibridez. Las nuevas tecnologías y la patentización de la vida también sirven para analizar esta situación. Strathern concluye que, en cierto sentido, solo existe propiedad en los híbridos. La propiedad es por definición un híbrido, puesto que presupone la articulación entre personas y cosas, considerándolas distintas. Strathern ofrece

el ejemplo de un hombre que acude a los tribunales en Estados Unidos alegando que una multinacional ha hecho un uso indebido de su sangre. Acaba perdiendo el caso y es acusado por el juez, quien dice que tiene intereses comerciales. La multinacional se defiende afirmando que lo que se pinta no es la sangre del individuo, sino un descubrimiento científico, un híbrido, una mezcla de naturaleza y cultura. El problema de la propiedad aparece en el mismo momento en que Strathern (1996) lo lleva por Melanesia, donde la noción de propiedad no parece funcionar muy bien, ya que presupone la exterioridad entre las personas y las cosas. Una vez más, explica sus procedimientos:

Sin embargo, al antropologizar algunos de estos problemas, no recurro a otras realidades culturales simplemente porque quiera desestimar el poder de los conceptos euro-americanos de hibridez y redes. Se trata más bien de ampliarlos en la imaginación social, lo que incluye ver cómo se ponen en funcionamiento en su contexto nativo, así como cómo podrían funcionar en un contexto exógeno (p. 521).

¿Qué ocurre si aplicamos tales o cuales conceptos a tales o cuales personas, y viceversa? Esa es la pregunta más importante.

En «Cortando la red», Strathern (1996) utiliza un vocabulario poco habitual en sus textos, que incluye términos como «flujo» y «corte», que son absolutamente centrales en *El anti-Edipo* de Deleuze y Guattari, aunque Strathern no haga ninguna referencia a estos autores. En términos generales, define la red como un corte dentro de un flujo. La red no es algo absolutamente ilimitado, en expansión ilimitada, sino que también es un bloqueo. Strathern ofrece ejemplos de nuevas tecnologías, como el siguiente: un grupo de cuarenta personas firma un artículo científico sobre el virus de la hepatitis C, pero de esas cuarenta, solo seis solicitan una

patente. La actividad científica, el descubrimiento de este virus, es un flujo que podemos rastrear infinitamente. Este trabajo de objetivación del virus de la hepatitis C requiere la presencia de varias personas. La cuestión no es la longitud de las redes, sino dónde se hará el corte, o, dicho de otro modo, a quién pertenecerá esta patente. El corte es la propiedad en sí. Y la red es también una forma peculiar de cortar.

En «Cortando la red», Strathern relativiza la distancia entre las *redes sociales* de la antropología social clásica y el transaccionalismo británico y las redes de la teoría del actor-red (ANT) de Latour. También relativiza la distancia entre las teorías clásicas de las redes de parentesco y los estudios sobre el parentesco moderno. Para ella, lo que caracteriza al parentesco occidental es precisamente el hecho de que incorpora en sí mismo lo que se dice que no es parentesco. Con esta operación, los estudios sobre el parentesco adquieren la misma característica que los estudios en el ámbito de la teoría del actor-red. En Occidente no se puede hablar de parentesco sin considerar la biología ni la imbricación entre lo biológico y lo social, por lo que es un caso ejemplar de red latouriana.

### *Eduardo Viveiros de Castro*

Comenzamos este curso llamando la atención sobre el valor de los estudios de antropología de la ciencia para la antropología en general, ya que la antropología de la ciencia se centraba en el problema de la gran división entre ciencia y no ciencia, el Occidente y el resto. Strathern invierte la dirección, mostrando el valor de la antropología clásica —los estudios de parentesco, por ejemplo— para los estudios de antropología de la ciencia. De ahí el interés por el parentesco occidental, que aparecerá inclusive como analizador de la ciencia. El estudio del parentesco occidental es la antropología de la ciencia stratherniana.

## Dilemas de la antropología «en casa»

*Marcio Goldman*

«Los límites de la auto-antropología» (Strathern, 1987a) es quizás el texto de Strathern que me ha resultado más difícil. Hay que utilizar el propio procedimiento de la autora para entenderlo; se debe leer y entender despacio, como decía Eduardo. Ella hace un esfuerzo por distinguir la auto-antropología de la «antropología en casa». Lo que se me ocurre, pero puedo estar equivocado, es que, en cierto sentido, la expresión auto-antropología es redundante. En otras palabras, cualquier antropología es una auto-antropología o, más bien, ninguna antropología puede prescindir de un nivel de auto-antropología, porque la antropología consiste en explorar lo que podríamos llamar relaciones de continuidad y discontinuidad ontológica y discontinuidad entre el discurso euro-americano y otros discursos.

En una nota de *Propiedad, substancia y efecto* (Strathern, 1999), aclara que la expresión «euro-americano» no se refiere a un pueblo o a una cultura, sino a un discurso y también a un tipo de modelo. Si, como propone Wagner, la historia de la antropología es una dialéctica sin síntesis, hay que aceptar que las cosas pueden no tener solución y que la tensión permanece en todo momento, garantizando el movimiento. Strathern no resuelve el problema de la distinción entre Occidente y Melanesia, porque la tensión entre estos dos sistemas de referencia es una especie de resorte propulsor de su antropología.

Strathern se pregunta qué pasa cuando empezamos a hacer antropología en casa. El problema inicial es cómo saber si estamos en casa o no. Todas estas categorías —auto-antropología, antropología en casa, antropología hecha en casa— son entidades relationales que dependen del resultado de determinadas acciones. La sensación que tengo es que lo que hemos denominado «antropología hecha en casa», como algo

distinto de la antropología en casa, es una especie de *mal viaje* (*bad trip*) antropológico. No hay ningún problema en hacer antropología en casa, siempre y cuando consigamos colocar en relación prácticas de conocimiento muy heterogéneas. Cuando Strathern toma lo euro-americano como discurso, no está afirmando en absoluto que, en este universo, que burdamente llamamos euro-americano, solo exista un único discurso. Strathern hizo «antropología en casa»; fue a un pueblo de Essex (Elmdon, no muy lejos de Cambridge) para estudiar el parentesco. Al mismo tiempo que reconocía una continuidad en relación con la realidad que encontraba, tuvo que explorar ciertas discontinuidades relevantes, como el contraste entre las preguntas planteadas por el investigador y las interrogantes que realmente interesaban a los lugareños.

Las investigaciones de Strathern en Elmdon dieron lugar al libro *After Nature* (1992a). Aunque ciertamente es una antropología en casa, no es en absoluto una antropología hecha en casa, ya que busca esta discontinuidad. Al fin y al cabo, para hacer antropología en casa es mejor no salir de casa, o, como ya decía Geertz (2000 [1984]), «si quisiésemos verdades caseras, deberíamos habernos quedado en casa» (p. 67). Pero incluso en casa es posible descubrir verdades no triviales, todo depende de cómo se traten las cosas. Lo que define a la antropología no es su punto de partida, sino la capacidad de cambiar de perspectiva. Ya la idea de auto-antropología está cargada de cierta ambigüedad. A un cierto nivel, todo es auto-antropología, pero una auto-antropología absoluta significaría la coincidencia entre una posición de enunciación primera y una perspectiva final, lo que haría imposible salirse del lugar.

### *Eduardo Viveiros de Castro*

Yo no estudio en casa, salvo en el sentido puramente nacional-geográfico del término. Estudio a los indios, ¡y elegí

estudiar a los indios precisamente para no tener que preocu-parme demasiado cuando fuese a leer «Los límites de la au-to-antropología! Creo que este texto podría situarse, por así decirlo, *entre* dos observaciones hechas por Roy Wagner en *La invención de la cultura*. De un lado, la paradoja de imaginar una cultura para pueblos que no la imaginan; de otro lado, la idea de una antropología reversa, aquella que es hecha por los nativos, que imaginan nuestro mundo de forma distinta a como lo imaginamos nosotros. Strathern se mueve entre estas dos observaciones. Para ella, solo hay auto-antropología cuan-do la «cultura» que estudia el antropólogo tiene «cultura»; es decir, cuando el nativo se piensa como teniendo «cultura» o «sociedad». En este sentido, solo puede haber auto-antropolo-gía en Occidente; después de todo, ¿qué es lo «auto»?

El problema no es solo «¿dónde está la casa?», sino «¿quién es el antropólogo?». ¿Es lo mismo un melanesio que estudia Melanesia que un inglés que estudia Inglaterra? Sí y no, depen-de. No lo es, en el sentido de que, en principio, el inglés que estudia Inglaterra opera con las categorías, como «sociedad», que generó la antropología. Si el melanesio estudia Melanesia con las categorías de la antropología, ya no estará en casa. O, mejor dicho, estará en casa, pero no hará auto-antropología. Si utiliza categorías cosmosociológicas melanesias, no estará haciendo antropología, porque los melanesios no operan con una noción de sociedad similar a la de los euro-americanos. Tenemos allí una paradoja.

### *Marcio Goldman*

No es fácil saber cuándo Strathern se opone realmente a las cosas y cuándo opta por un continuo. ¿Qué sería lo contrario de una auto-antropología? ¿Una alo-antropología o simplemente una antropología? Pero la relación entre los polos puede ser de conti-nuidad. No se sabe dónde empieza y acaba la auto-antropología.

Vuelven las preguntas. Después de todo, ¿qué significa realmente estar en casa? La noción de hogar varía, la noción de «yo» varía... De hecho, la auto-antropología no es la misma auto-antropología cuando los «casas» son diferentes. La auto-antropología de un melanesio no es la de un occidental.

Tenemos entonces otro problema. Strathern sabe que no puede repetir el discurso melanesio, pero corre el riesgo de reiterar el discurso de un habitante del norte de Inglaterra, que se acerca a su discurso y al de los científicos, así que nos enfrentamos a dos problemas diferentes. Una antropología simétrica es aquella que consigue tratar de forma diferente problemas distintos, con el objetivo de obtener resultados similares y luego producir un discurso expansivo e innovador. En un caso, cuando se estudia a Melanesia, por ejemplo, el problema de la repetición no es central, lo que hay que hacer es el movimiento contrario; es decir, introducir a nuestro propio discurso, modificándolo, las diversas dimensiones reveladas por los melanesios. En el otro caso, cuando se estudia en casa, lo que hacemos es diferente: contrastamos nuestros discursos con los discursos de los demás. Por eso, Strathern reflexiona sobre las ideas de Latour a través de los melanesios. En «Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology» («Fuerza de contexto: las ficciones persuasivas de la antropología»), Strathern (1987b) argumenta:

Todavía «necesitamos» saber que existe un significativo sentido en el que los sistemas intelectuales de otros pueblos no se reflejan en el nuestro y, por tanto, pueden servirle de puntos de referencia externos. Cómo nosotros los ponemos en marcha levanta la cuestión subsiguiente de nuestras responsabilidades en el asunto (p. 279).

Es una frase maravillosa, porque es como si, para escapar a las formas de pensar y a las prácticas de conocimiento

dominantes, tuviéramos siempre estos puntos de apoyo: Melanesia, la Amazonia, etc. Por supuesto, podemos encontrar salidas aquí, en nuestra sociedad, pero...

*Eduardo Viveiros de Castro*

Combinando las reflexiones de «El efecto etnográfico» y «Los límites de la auto-antropología», podríamos pensar en cómo sería producir el efecto etnográfico en casa. Para Strathern, el efecto etnográfico es una *producción*, en el sentido de que se *hace*. Entonces, ¿cómo producimos ese efecto en casa? Como decía Goldman, todo el mundo hace auto-antropología y, en otro sentido, nadie la hace. Existe también lo que podríamos llamar «etno-antropología», para utilizar el lenguaje de los antiguos «etno-científicos». Hablamos de etno-botánica, de etno-zoología, ¿por qué no hablar de etno-antropología? La antropología reversa de Wagner es una etno-antropología; él describe antropológicamente la antropología de los melanesios. Otra cosa es una auto-antropología, pero sigue siendo una etno-antropología, ya que describe antropológicamente nuestra antropología.

El problema de Strathern no es solo cuán reflexivos podemos ser, sino también lo eficaces que podemos ser. La cuestión del «efecto etnográfico» —en mi opinión— no es de reflexividad, sino de eficacia, porque en Melanesia, el problema es cómo crear un efecto, cómo conocer tu propia acción; el problema no es representar, en el sentido de reflejar, sino de hacer. Como la auto-antropología es, por definición, algo reflexivo, no sabemos si esos límites a los que se refiere son límites en el sentido kantiano —las condiciones de posibilidad de la auto-antropología, los límites de la razón— o si son límites en el sentido de que la auto-antropología es algo muy limitado en sí mismo, prácticamente imposible. Una de las mejores frases de «Los límites de la auto-antropología» es de

Judith Okely, quien dice que hacer investigación de campo en el propio país —ella estudió a los gitanos de Inglaterra, los *travellers*— es como «aprender otro idioma con las palabras de mi lengua materna» (como se cita en Strathern, 1987a, p. 16).

### *Marcio Goldman*

El ejemplo es muy interesante, porque Okely investiga, en Inglaterra, a los gitanos... ¿Está en su país? Si fuera una gitana la que estudiara a los gitanos, ¿tendría que ser una gitana de esa región o podría ser una gitana de otro lugar? El texto juega con ambigüedades constitutivas. En sentido estricto, una antropología de nuestra sociedad tendría que estar escrita por un melanesio, pero ellos no están interesados —al menos no lo estaban hasta hace poco— en escribir antropología. Por lo tanto, la auto-antropología aparece como un ejercicio necesario, ya que los melanesios «no quieren» hacer nuestra antropología. Una antropología escrita por nosotros sobre nosotros mismos sería trivial, por utilizar un término que le gusta a Strathern. El peligro es la trivialidad. Sería interesante que los melanesios escribiesen sobre nosotros, pero eso sería pedirles demasiado, así que, al menos, podemos usar nuestra imaginación: ¿qué escribiría un melanesio sobre nosotros si se lo propusiera?



## Roy Wagner y el fin de la antropología<sup>24</sup>

*El final no es la finalidad. El final de una melodía no es su propósito, y, sin embargo, si la melodía no ha llegado a su final, tampoco ha alcanzado su propósito. Parábola.*

FRIEDRICH NIETZSCHE

Hay tres maneras de abordar *La invención de la cultura*: subrayar la originalidad casi absoluta del libro, su carácter in tempestivo; inventariar sus deudas con autores contemporáneos a Wagner o con los del pasado reciente o remoto, y, por último, intentar un juicioso equilibrio entre la primera y la segunda opción. Por diversas razones, he optado deliberadamente por la primera alternativa.

Desde este punto de vista, podríamos observar inicialmente que la primera edición de *La invención de la cultura*, en 1975, se publicó casi simultáneamente con otros dos libros de antropólogos norteamericanos que marcaron la antropología contemporánea: *The Interpretation of Cultures (La interpretación de las culturas)*, de Clifford Geertz, y *Culture and Practical Reason (Cultura y razón práctica)*, de Marshall Sahlins, publicados, respectivamente, en 1973 y 1976. El destino de estos tres libros, sin embargo, continúa muy diferente. Al fin y al cabo, los dos últimos han disfrutado de una difusión y un éxito que el primero apenas ha empezado a experimentar y

24 Este texto fue publicado en marzo de 2011 como «O fim da antropología» («El fin de la antropología»), en *Novos Estudos Cebrap*, número 89. Se trataba de una reseña de la traducción brasileña de *A invenção da cultura*, de Roy Wagner, publicada en 2010 por Cosac & Naify. Me gustaría dar las gracias a Joaquim Toledo Jr. por invitarme a escribir la reseña, y a Ana Novais por su cuidadosa revisión del texto original.

que es poco probable que tenga en un grado comparable. En Brasil, por ejemplo, el libro de Geertz se tradujo —aunque parcialmente— en 1978, y el de Sahlins, en 1979, y al día de hoy es raro encontrar un programa de curso de teoría antropológica que no los incluya en la bibliografía.

Además, *La interpretación de las culturas* se ha traducido a una veintena de idiomas, y *Cultura y razón práctica*, al menos, a alemán, español, francés, italiano y portugués. *La invención de la cultura*, sin embargo, es la primera traducción del libro de Wagner. Es más, el texto apenas fue reseñado cuando se publicó. Dos excepciones —cuya incomprensión y mala voluntad hacia el autor rozan el ridículo— son Beattie (1976) y Blacking (1976).

Así pues, *La invención de la cultura* tuvo que esperar treinta y cinco años para recibir su traducción, en una gran iniciativa de Cosac & Naify y un hermoso trabajo de traducción de Marcela Stockler Coelho y Alexandre Morales. De hecho, es casi inevitable especular sobre cuál habría sido el destino de la antropología brasileña si el libro de Wagner se hubiera traducido en la década de los setenta y no los otros dos libros; tal vez no estaríamos enseñando una antropología tan alejada de lo que realmente se hace hoy en la disciplina; tal vez habríamos resistido mejor al imperialismo de los análisis construcciónistas o deconstrucciónistas, que apelan al poder eterno y a las inevitables manipulaciones que se esconden detrás de cualquier situación; tal vez no habría pasado nada... En cualquier caso, lo que no es fácil de imaginar es la traducción de los libros de Geertz y Sahlins treinta y cinco años después de su publicación original.

El «mensaje» de estos libros parece tan adaptado al momento en que fueron escritos, que resulta difícil concebirlos en otro contexto. Al fin y al cabo, en ambos casos se trataba, en pocas palabras, de salvar el culturalismo de lo que siempre había sido su mejor enemigo, a saber, el reduccionismo

naturalista. En otras palabras, sin el cual la antropología cultural sencillamente no puede funcionar, en la medida en que carecería de ese «otro», el que define —equivocadamente, sin duda— lo que la cultura elabora, interpreta, simboliza o trasciende: la naturaleza.

Señalemos también, aunque sea de pasada, que este naturalismo se presentó tanto a Geertz como a Sahlins bajo dos formas. Por un lado, se manifestó en las llamadas antropologías ecológicas o materialistas, que ambos simplemente rechazan; por otro, en una versión mucho más complicada, sofisticada y quizás inesperada: el estructuralismo lévi-straussiano. Al fin y al cabo, solo dos años antes de la publicación del libro de Geertz, Lévi-Strauss había concluido su tetralogía mitológica —donde demostró que la increíble sofisticación del pensamiento indígena parecía anular toda posibilidad de reducción—, con un libro significativamente titulado *El hombre desnudo*, que termina con la perentoria afirmación de que, en definitiva, todo no es más que el producto de la actividad del cerebro humano y, a su vez, de un complejo proceso de evolución natural: «naturalismo superior» (*higher naturalism*), como lo define Sahlins (1976, p. 121); «intelectualismo hipermoderno» (*hypermodern intellectualism*), en palabras de Geertz (1973, p. 359).

Pero si Geertz parece rechazar sin más la alternativa lévi-straussiana y busca refugio en una hermenéutica que invariablemente funciona como una salida sofisticada para quienes no gustan de la noción de estructura, la reacción de Sahlins (1976) es diferente. Siendo oriundo él mismo de una tradición antropológica materialista y neo-evolucionista, una estancia en París le hizo imaginar la posibilidad de —por así decirlo— incrustar el estructuralismo en el culturalismo, con lo que hizo de las «estructuras de la mente» los «instrumentos de la cultura», no su «condición» (pp. 122-123), y de la propia estructura, solo una parte de la cultura y de la historia.

El libro de Wagner sigue un camino muy diferente, tanto en relación con el interpretativismo geertziano como frente al culturalismo estructuralizado de Sahlins; es tan diferente que hoy podemos tener la sensación de que no es solo un año o dos lo que separa *La invención de la cultura* de estos otros dos textos, ¡sino algo así como medio siglo! De hecho, si *La interpretación de las culturas* y *Cultura y razón práctica* suenan hoy como anuncios del fin —en el doble sentido de acabar y terminar— de una antropología *fin de siècle* (siglo XX), *La invención de la cultura* parece anunciar el comienzo de otra cosa, que podríamos imaginar como una de las posibilidades abiertas a la antropología del siglo XXI.

Con respecto a esto, quizá merezca la pena señalar que los *leitmotiv* centrales de las obras de Geertz y Sahlins —interpretación y simbolización, respectivamente— son evocados por Wagner, aunque como preparación de otras reflexiones. Así, desde el principio del libro, la «interpretación» aparece bajo la forma de «cultura interpretativa americana moderna» (Wagner, 2010, p. 10), tema que se desarrollará en el capítulo 3, en el apartado «La magia de la propaganda» (pp. 107-119), de un modo evidentemente muy diferente al de Geertz. Para este, se trata de un artificio metodológico que no hace sino prolongar y sofisticar un procedimiento inherente a cualquier cultura humana —precisamente la interpretación—, y que será analizado por Wagner como una singularidad de una cultura particular: la norteamericana. En términos más precisos, puede que la interpretación sea una forma universal de enfrentarse al mundo y a la sociedad, pero el problema es que esta generalidad no nos dice nada sobre cómo funciona en situaciones concretas y específicas.

Ello significa, por supuesto, que puede funcionar perfectamente según la mecánica básica de los llamados dispositivos etnocéntricos: implementar como universal lo que es una característica particular de la propia cultura del antropólogo.

En este caso —como insiste Wagner—, se trata de hacer cada vez más transparente el carácter convencional de la cultura en la que vivimos o, dicho de otro modo, se nos anima a tomar conciencia de lo que, a pesar de todo, creemos que nos determina. En antropología, sabemos bien dónde ha ido a parar todo esto, en nuestra versión particular del posmodernismo, y no es casual que hayan sido alumnos o discípulos infieles de Geertz quienes lanzaron la moda entre nosotros —y los que, como escribió con humor James Wafer (1991), nos hacen añorar «el paraíso perdido de la antropología, cuando era posible distinguir un tic de un guiño, y los guiños verdaderos de una broma» (p. 117)—.

Antes de detenernos un poco en el llamado posmodernismo antropológico, notemos, sin embargo, que la oposición entre «razón práctica» y «razón cultural», que estructura el libro de Sahlins, también es retomada en cierta medida en *La invención de la cultura*. No obstante, a diferencia del estilo épico de Sahlins, que opone las dos razones casi como el diablo al dios bueno, Wagner (2010) subraya el hecho de que las dos variedades de antropología derivadas de esta oposición comparten el mismo terreno o, al menos, una necesidad común; pues si las antropologías naturalistas o naturalizantes —analizadas en «El control de la cultura» (pp. 214-220)— atribuyen a la naturaleza un orden tan determinado y determinante, el efecto (la «contra-invención») de esta atribución es establecer un estricto *control* sobre la cultura, eliminando todo lo creativo e indeterminado que pueda tener. Por otro lado, pero de forma simétrica, las antropologías culturalistas —y nada impide que las dos variedades coexistan en dosis variables— atribuirán todo o casi todo el poder de determinación a la cultura, de forma que el *control* recaerá ahora del lado de la naturaleza, cuyo poder e indeterminación podrán aparecer en adelante como meros límites de la propia cultura (pp. 221-229).

Ni interpretación ni simbolización: el concepto central del libro de Wagner, claramente, es el de *invención*; pero en este punto es necesario tener cautela. Como observa Martin Holbraad en la excelente frase promocional del libro (*blurb*) escrita para la edición brasileña, el término «invención» tiene la mala costumbre de suscitar una serie de asociaciones de ideas, todas ellas igualmente inadecuadas para comprender correctamente el significado del concepto de Wagner. A grandes rasgos, podemos decir que cuando oímos la palabra «invención», casi invariable e inevitablemente, somos conducidos a nociones como «artificio», en el mal sentido de la palabra; es decir, como aquello que es artificial y opuesto a lo real. En la definición del diccionario, «artificio» es «algo imaginado que se presenta como verdadero; invención, fantasía»; «algo imaginado astutamente, a menudo con segundas intenciones», o «lo que no pertenece al mundo real; imaginación, fábula, ficción, engaño». Por supuesto, también es «imaginación productiva o creadora, capacidad creativa; inventiva, ingenio» y «facultad de crear, de concebir algo nuevo o de poner en práctica, de ejecutar una idea, una concepción; creación».

Por razones que el propio Wagner explica, los antropólogos parecen favorecer las definiciones negativas frente a las positivas. Así, cuando la gente habla de la «invención de tradiciones», imagina inmediatamente que estas son falsas, en el sentido de que no se corresponden con la historia que cuentan de sí mismos, y que, sin duda, han sido ideadas por alguien con objetivos poco fiables. Tal vez por eso, en el breve *post scriptum* que escribió para la edición brasileña, Wagner (2010) observa curiosamente que, «en cierto sentido, la invención no es en absoluto un proceso inventivo, sino un proceso de *obviación*» (p. 240). Porque si en 1975 o 1981 no era posible imaginar la dirección que tomaría la comprensión de la noción de invención, en 2010 sabemos exactamente cómo resultaron las cosas, y eso a pesar de que *La invención de la*

*cultura* llama la atención sobre el hecho de que «las tradiciones son tan dependientes tanto de la continua reinvenCIÓN, así como de las idiosincrasias, detalles y rarezas» (p. 94). Esto significa que «invención» e «innovación» no son lo mismo (p. 77), que toda tradición se inventa y que, en una expresión como «invención de tradiciones», el primer término (el proceso de invención) debería ser mucho más importante que el segundo (lo que se acabó inventando).

A continuación, veremos cómo liberar la noción de invención de su estatus crítico; pero antes, si vale la pena distinguir claramente el pensamiento de Roy Wagner del de los más importantes antropólogos norteamericanos más o menos contemporáneos a él —aunque tanto Geertz (nacido en 1926 y fallecido en 2006) como Sahlins (nacido en 1930) sean mayores que Wagner, quien nació en 1938—, lo mismo cabe decir de lo que siguió a la publicación de *La invención de la cultura* en la antropología norteamericana. Como sabemos, la antropología tiene fama de haber experimentado una profunda revolución desde mediados de los años ochenta, cuando la publicación de *Writing Culture* anunció el advenimiento del posmodernismo en la antropología. Si no me equivoco, *La invención de la cultura* solo se menciona una vez en este libro —en la «Introducción» de James Clifford (Clifford y Marcus, 1986, p. 2)—, y es solo para oponer la noción de invención a la de representación; en otras palabras, para ilustrar el punto central de *Writing Culture*: que las etnografías que escriben los antropólogos son obras de ficción, no representaciones de la realidad. Es el sentido crítico de la noción de invención el que opera, solo que ahora dotado de una aparente positividad que no poseía.

En cualquier caso, no se trata de intentar resucitar a los muertos, ni al posmodernismo antropológico ni a las críticas tradicionales que se le han hecho. Después de un cuarto de siglo, creo que lo mejor que puede decirse de los llamados

posmodernos es que han sido capaces de plantear algunas cuestiones realmente importantes, ¡aunque no hayan ofrecido ninguna respuesta interesante a ninguna de ellas! Esto se debe probablemente a que sus objetivos nunca fueron responder a nada en particular, sino, más bien, como solía decirse, adoptar una postura «irónica», es decir, la de quien al menos sabe que no sabe nada o no puede saberlo con certeza. Esta postura es quizás responsable de la incapacidad final para transformar la «crítica de la representación» y el anuncio del carácter inevitablemente ficticio de la etnografía en un nuevo comienzo para la antropología. Al fin y al cabo, como escribió el autor nigeriano Chinua Achebe (2000), aunque toda «ficción es indudablemente ficticia, también puede ser verdadera o falsa, no con respecto a la verdad o falsedad de un reportaje, sino con respecto a su imparcialidad, intención, integridad» (p. 33).

Este nuevo comienzo exigía una crítica más consistente de la representación como formas de conocimiento y de poder. En otros términos, requería renunciar a la representación, no porque sea falsa o ficticia, ni siquiera porque sea siempre una relación de poder que otorga a alguien el derecho a representar a otro, sino porque la representación forma parte del conjunto de extensiones de las relaciones de poder que el Occidente capitalista ha establecido dentro del texto antropológico con las demás sociedades del planeta. Como escribió Michel Foucault (1966), «la antropología está enraizada, de hecho, en una posibilidad que pertenece exclusivamente a la historia de nuestra cultura, más aún, a su relación fundamental con toda la historia, y que le permite conectarse con otras sociedades en el modo de la teoría pura» (p. 388). Sin embargo, es precisamente el reconocimiento del carácter inmanente de las relaciones que establece el poder con el texto antropológico lo que podría haber abierto líneas de fuga al antropólogo escritor, ya que este se habría enfrentado a las relaciones de poder en un espacio parcialmente bajo su control:

el propio texto antropológico. En este sentido, habría sido posible plantear una cuestión a la vez epistemológica, ética y política: ¿cómo proceder para no reproducir, en términos de producción de conocimiento antropológico, las relaciones de dominación a las que están sometidos los grupos con los que trabajan los antropólogos?

Para ello, no era necesario ir muy lejos. Habría bastado con conectar la crítica de la antropología como representación con la crítica algo más antigua del conocimiento antropológico al exponer su dependencia de la empresa colonialista; no en el sentido megalómano que haría de la antropología un saber fundamental para el colonialismo, sino, como argumentó Talal Asad (1991, p. 315), en el sentido de que el colonialismo es demasiado importante para la antropología, lo que la obliga a tratar de romper esta dependencia política, ética y epistemológica:

La antropología histórica reflejaba la ideología de los últimos imperios coloniales y supra-étnicos de Gran Bretaña, Francia, los países centroeuropeos y otros (estos imperios casi que literalmente «hicieron» de la evolución y la difusión de culturas su política pública). La antropología sistemática reflejaba la urgencia racional de la movilización de la guerra y del Estado-nación económico (p. 231).

Pero si la atención prestada a esta relación entre las escuelas y los conceptos antropológicos con las empresas colonialistas e imperialistas (establecida aquí de un modo que podría calificarse de inmanente o intrínseco) demuestra —creo— el interés de Wagner por la cuestión planteada por Asad, el pasaje siguiente muestra que la línea de fuga trazada sigue una trayectoria muy diferente a la esbozada en la colección organizada por este último (Asad, 1973):

De que cada episodio paradigmático sucesivo se ha conducido a sí mismo hacia la obviedad y la contradicción de sus presupuestos originales proporciona la prueba más convincente de la naturaleza de la antropología como disciplina académica. Es una acción de contención contra la relatividad, una especie de fijador teórico que erige el *insight* introspectivo en teoría culturalmente corroborativa (Wagner, 2010, pp. 231-232).

Wagner apuesta, entonces, por radicalizar el poder subversivo de la práctica etnográfica de la antropología —y no por analizar la propia relación entre antropología y colonialismo o imperialismo— como medio para romper la dependencia de la primera respecto de los segundos.

En este sentido, el problema central del posmodernismo antropológico, como demostró Wagner (1986) en una reseña poco conocida que escribió sobre *Writing Culture*, es la pretensión de «hacer con la etnografía lo que una antropología más segura de sí misma y menos cínica (la “Gran Teoría”, como se dice) hizo con la teoría: desarrollar cánones de comprensión poderosos y decisivos» (p. 99); en otras palabras, introducir en la propia etnografía los mecanismos de control generalmente empleados por la teoría. Así, si el antropólogo tradicional opera como una especie de crítico del hecho —en el sentido del crítico de arte que trata de demostrar que, por muy novedosa que sea la aparente novedad de lo que se presenta, «todo se ha dicho ya antes» (p. 235) y nada está ocurriendo en realidad—, el antropólogo posmoderno puede entenderse como el crítico de un «teatro de hechos», que utiliza la «autoridad» —«el juego dentro del juego», como lo define Wagner— como un medio adicional de control. ¡Ni las ideas ni los hechos deben tener el poder de espantar a nadie!

Para trazar esta línea de fuga, Wagner se vio obligado, en primer lugar, a redefinir, o reorientar, tanto la noción de

invención como la de cultura. Por eso, cada palabra del título de este libro —incluidos el artículo y la preposición— es crucial y debe comprenderse. Para empezar, ¿qué significa «invención» en *La invención de la cultura*?

Al comienzo de *Qu'est-ce que la philosophie?* (¿Qué es la filosofía?), Deleuze y Guattari (1991), tras definir provisoriamente esta actividad como «el arte de formar, inventar, fabricar conceptos», y argumentar que los conceptos, de hecho, «no son necesariamente formas, hallazgos o productos», concluyen que «la filosofía, más rigurosa, es la disciplina que consiste en crear conceptos» (pp. 8-10). Me atrevería a decir que, en el libro de Wagner, la noción de invención debe entenderse estrictamente en el sentido establecido por Deleuze y Guattari para la noción de creación<sup>25</sup>.

Esto significa que la invención de Wagner no consiste ni en la imposición de una forma activa externa sobre una materia inerte, ni en el descubrimiento de una novedad pura, ni en la fabricación de un producto final a partir de una materia prima cualquiera. Esto la aleja de los modelos más recurrentes utilizados en Occidente para pensar el acto de creación: el modelo hilemórfico griego (Deleuze y Guattari, 1980, p. 457), el modelo judeocristiano de creación *ex nihilo* y el modelo capitalista de producción y propiedad (Strathern, 1988, pp. 18-19, *passim*). La invención wagneriana es, más bien, del orden de la metamorfosis continua, como sucede en la inmensa mayoría de las cosmogonías estudiadas por los antropólogos, en las que las fuerzas, el mundo y los seres son siempre creados y recreados a partir de algo preexistente. Este punto acarrea una serie de consecuencias.

La primera de ellas es el hecho de que este concepto de invención-creación tiene más que ver con el arte que con la

25 Para un estudio cuidadoso de las posibles relaciones entre el pensamiento de Wagner, así como de Marilyn Strathern y Bruno Latour, por un lado, y de Deleuze y Guattari, por otro, véase Viveiros de Castro (2007).

ciencia y la tecnología. No es casualidad que los cuadros de Brueghel, Rembrandt, Rubens y Vermeer; la poesía de Morgenstern y Rilke; la música de Beethoven, Haydn y Mozart, y el *jazz* aparezcan a lo largo del libro como medios para explicar la actividad del antropólogo, pues esta actividad es definida justamente en términos de su creatividad, palabra que genera el título del segundo capítulo —«La cultura como creatividad»— y que aparece, directa o correlativamente, más de cien veces a lo largo del texto. La particularidad de la antropología es que la creatividad del antropólogo depende de otra (y de otros): la de la gente con la que ha elegido vivir durante un período de su vida. Aquí tocamos un punto fundamental, porque reconocer la creatividad de quienes «estudian» es, para Wagner, la condición de posibilidad de la práctica antropológica. Más que eso, el antropólogo debe estar preparado y dispuesto a asumir dos premisas: reconocer en aquellos que estudia el mismo nivel de creatividad que el antropólogo cree poseer, y no asimilar la forma o «estilo» de creatividad que encuentra en el campo con aquel al que está acostumbrado a practicar.

Wagner fue, pues, el primero en proponer un verdadero constructivismo para la antropología o, al menos, en dar los últimos retoques al establecido hace tiempo por Malinowski, cuando anunció el trabajo de campo como el único procedimiento adecuado para la antropología moderna. Fue también en 1935 cuando defendió que este trabajo de campo sería, ante todo, una actividad constructiva o creativa, ya que los hechos etnográficos «no existen» y, por tanto, era necesario un «método para descubrir hechos invisibles mediante la inferencia constructiva» (Malinowski, 1935, p. 317) —una postura que, por desgracia, no parece haber tenido mucho eco a lo largo de la historia de la disciplina—.

Con respecto a esto, una vez más, hay que prestar atención. El constructivismo wagneriano —y ahora

malinowskiano— poco o nada tiene que ver con la letanía pseudo-politizadora del infame constructivismo social. Este último, como sabemos, se dedica a afirmar el carácter «socialmente construido» de todo (desde las relaciones de parentesco hasta los genes y los planetas), pero concede un extraño derecho de excepción a sus propios procedimientos, así como a lo que atribuye el papel de gran arquitecto, a saber, las relaciones sociales y políticas que solo el analista tiene la capacidad de ver. Así, no cabe duda de que los agentes sociales se pasan todo el tiempo construyendo, sin darse cuenta de que están construyendo, «naturalizando» y «esencializando», como se dice, todo lo que piensan encontrar en el camino, pero que en realidad fueron ellos mismos quienes lo hicieron. Corresponde, entonces, al analista «deconstruir» esas ilusiones, lo que curiosamente significa que «constructivismo social» y «deconstrucciónismo» significan exactamente lo mismo. Durkheim, al menos, sabía lo que es esa «sociedad» que todo lo crea, pero que es ella misma increada: Dios —y nada podría ser más diferente de la idea de una invención creadora de la cultura—.

Sin embargo, hay quien piensa que la posición de Wagner coincide con ese fetichismo generalizado del que solo está exento el antropólogo, esa especie de «creacionismo del pobre», como lo define Latour (1996, p. 101). El problema es que, cuando se asume que la cultura a ser estudiada por el antropólogo está «socialmente construida», no solo «la invención de la cultura» se convierte en una «invención», sino que, a veces, los propios nativos resultan haber sido «socialmente construidos» por un antropólogo interesado. Para ello, por supuesto, hay que imaginarse a un «nativo-en-sí» —por ejemplo, a los daribi de las tierras altas de Papúa Nueva Guinea, a los que estudió Wagner, o a los bororo del centro de Brasil— absolutamente impenetrable para nuestro entendimiento, que, sin embargo, se vuelve sorprendentemente poderoso

y clarividente cuando se trata de determinar los verdaderos motivos y las causas sociales y políticas que llevaron al antropólogo a «construir» a los nativos de tal o cual manera. No obstante, como escribió Strathern (1988), «las etnografías son construcciones analíticas de los académicos; los pueblos que estudian no lo son. Forma parte del ejercicio antropológico reconocer que la creatividad de estos pueblos es mayor de lo que puede entenderse mediante cualquier análisis» (p. xii).

Wagner nunca afirma que los antropólogos inventan la cultura porque no haya nada que ver o porque sean incapaces de comprender lo que creen ver; el problema es que hay demasiadas cosas que ver, demasiadas ideas que comprender y poco tiempo para hacerlo. El antropólogo hace lo que puede, inventa la cultura para tratar de conferir un mínimo de orden e inteligibilidad allí donde la plenitud de la vida prescinde por completo de ellos. En este sentido, este autor es, probablemente, el primer antropólogo que hace de la vida —y no de la evolución, la historia, la función, la estructura, la cognición...— el referente último del trabajo antropológico. Además de fundar el constructivismo en la disciplina, Wagner (2010) también fundó una especie de vitalismo antropológico:

La monotonía que encontramos en las escuelas misioneras, en los campos de refugiados y a veces en los pueblos «aculturados» es sintomática no de la ausencia de «Cultura», sino de la ausencia de su propia antítesis —esa «magia», esa insolente imagen de audacia e invención que hace la cultura, precipitando sus regularidades en la medida en que no logra superarlas por completo (p. 146).

En otras palabras, lo que falta en estos lugares es vida, y los antropólogos deberían hablar de desvitalización más que de aculturación.

El constructivismo, sin embargo, solo puede funcionar si es completo y generalizado, y la obligación del antropólogo es que su creación ponga de manifiesto la creatividad de la que depende —la suya propia— y, sobre todo, la de las personas con las que trabaja. Se asemeja, así, a uno de esos demiurgos de las mitologías que estudia, aquellos que crean un mundo donde ya existía y siempre existió otro mundo. En este proceso, debe resistirse a dos tentaciones: imaginar que está apenas «representado» lo que existe en sí y por sí mismo, y pretender estar creando a partir de la nada.

En ambos casos, se rechaza la creatividad de quienes estudiamos. En el primero —que corresponde, *grosso modo*, a las antropologías que Wagner (2010) denomina «diacrónica» o «histórica» y «sincrónica» o «sistémica» (p. 230)—, el rechazo se disfraza bajo una aparente afirmación. Al fin y al cabo, si los antropólogos no hacen más que representar otras culturas, solo las personas que allí viven pueden ser responsables de ellas. El problema es que esas antropologías solo afirman esa creatividad para negarla, al atribuir un papel determinante a fuerzas que las personas no conocen ni controlan: la evolución, el orden, la función, el sentido, el inconsciente o lo que sea. En el segundo caso —que corresponde más o menos a los posmodernismos, construcionismos y deconstrucionismos de los últimos años—, nos encontraríamos ante un rechazo aún más absoluto: la creatividad nativa es vista como una especie de quimera a la que simplemente no podemos acceder. Inconscientes en un caso e incognoscibles en el otro, el papel de los nativos es servir de modelo a un academicismo —que, como sabemos, corresponde a un estilo guiado únicamente por el esfuerzo de mantener con rigor inflexible las reglas y técnicas de las academias de formación (cualquier parecido con la antropología contemporánea no es casualidad)— de la representación o de pretexto para un pesimismo de la ficción. Ambos nos liberan de todo riesgo; nos dejan intactos e

incólumes, pero, al mismo tiempo, incapaces de ser afectados y modificados, es decir, imposibilitados de pensar:

El paso crucial —que es a la vez ético y teórico— consiste en permanecer fieles a las implicaciones de nuestra presuposición de la cultura. Si nuestra cultura es creativa, entonces las «culturas» que estudiamos, así como otros casos de este fenómeno, también deben ser creativas. Porque cada vez que hacemos que otros pasen a formar parte de una «realidad» que nosotros mismos hemos inventado, negándoles su creatividad al usurparles su derecho a crear, utilizamos a esas personas y sus formas de vida y las subordinamos a nosotros (Wagner, 2010, p. 46).

Si la creatividad es un fenómeno general, aunque siempre se manifieste en determinados estilos, el antropólogo se enfrenta a un tipo particular de invención, el de la «cultura». En 1975, no habría sido difícil decir de la cultura lo que Descartes declaró del sentido común: que es la cosa más dividida del mundo (Strathern, 1995). La invención, en cambio, parecía ser privilegio de unos pocos —nosotros mismos, de hecho—. Después de treinta y cinco años, las cosas parecen haber cambiado. La invención, en el mal sentido de la palabra, por supuesto, parece estar en todas partes, y la cultura, o la tradición, solo existe porque es una invención de nativos o antropólogos que defienden sus propios intereses.

En cierto modo, Wagner ya había invertido el cuadro. Es la invención, en el buen sentido de creatividad, lo que constituye el plano de consistencia de todos los humanos —y quizás no solo de ellos—; la invención de la cultura, en cambio, corresponde a un episodio histórico (cultural) muy concreto, que tuvo lugar en un determinado momento de la historia del mundo occidental. En este sentido, podríamos decir que Wagner elabora una noción de cultura propiamente cultural,

al establecer que una parte intrínseca y constitutiva de ella es la explicación de que la noción de cultura es en sí misma un artefacto cultural, es decir, el producto de un punto de vista cultural específico: el nuestro.

Lo fundamental, sin embargo, es que el origen «occidental» de la noción no es un testamento de impotencia o malibilidad, sino simplemente el signo de un trabajo que hay que hacer continuamente. Así, el hecho de que nuestra noción de cultura derive de la de «cultivo», y que más tarde recibiera su significado de «teatro de ópera» (Wagner, 2010, pp. 53-54), solo se convierte en un problema cuando interrumpimos el proceso de derivación o «metaforización» (p. 54), y literalizamos un significado que siempre es local, transitorio e inestable. Todo el mundo piensa y habla con las palabras y las categorías de que dispone, y la gran cuestión es cómo proceder para que sean capaces de decir más —o algo más— de lo habitual, manteniendo su inteligibilidad. La alternativa sería el silencio o la autocontemplación. Como escribe Strathern (1987), «el hecho de que no haya lugar fuera de una cultura excepto en otras culturas» levanta un problema «técnico: cómo crear conciencia de mundos sociales diferentes cuando todo lo que tienes a tu disposición son términos que pertenecen a nuestro mundo» (p. 256).

Aquí debemos dar un paso atrás. La brevíssima imagen de la antropología culturalista norteamericana moderna, esbozada al principio de esta reseña, dejó intencionadamente fuera al que, sin duda, es la «influencia» más importante sobre Wagner: su supervisor doctoral, David Schneider, a quien está dedicado *La invención de la cultura*. Junto a Geertz y Sahlins, Schneider completa el trío de autores que de alguna manera pusieron fin, en el doble sentido de la palabra, al culturalismo antropológico. Ahora bien, el punto fundamental de la obra principal de Schneider (1968) —y en ello radica, a mi juicio, su originalidad en relación con todos los demás

culturalistas— es sostener que, si bien es inevitable investigar otras culturas utilizando nuestras propias categorías (el parentesco, en este caso), ello no puede hacernos imaginar que nuestras categorías son universales. Así que, en contra de lo que muchos piensan, no creo que el libro de Schneider simplemente condene el estudio antropológico del parentesco, porque es, después de todo, una «categoría occidental» —¿qué no lo sería?—. Más bien, se trata de utilizar el parentesco de una forma que Wagner (2010) denomina «analógica»<sup>26</sup>. Es en este sentido que *La invención de la cultura* puede leerse como una extensión de la propuesta de Schneider: ¿por qué detenerse en el parentesco cuando la propia noción de cultura también es exclusivamente «nuestra»?

Una vez más, esto no significa condenar la antropología por ser una empresa occidental. Ciertamente lo es, pero la cuestión es qué podemos hacer con esta constatación. Así, hemos visto que la noción de cultura como cultivo fue analógicamente extendida a la de cultura como teatro de ópera, lo que nos permite imaginar que la noción antropológica de cultura consiste en una nueva extensión analógica:

El uso antropológico de «cultura» constituye una metaforización ulterior, si no una democratización, de esta acepción esencialmente elitista y aristocrática. Equivale a una extensión abstracta de la noción de domesticación y refinamiento humanos del individuo para lo colectivo, de modo que podemos hablar de cultura como control, refinamiento y perfeccionamiento general del hombre por el mismo, en lugar de la conspicuidad de un solo hombre en este aspecto (Wagner, 2010, p. 54).

Uno de los argumentos centrales de *La invención de la cultura* es que tanto los cambios históricos —por ejemplo, los

---

26 Véase Wagner (2010, pp. 41-45).

subrayados por los críticos de la antropología colonial— como los teóricos —que tanto gustaron a los posmodernos— requieren una nueva ampliación del concepto de cultura, una que sea capaz de conectarlo con el de invención-creación y reconozca, así, en las «culturas», una creatividad cuya universalidad, sin embargo, no puede borrar las singularidades de los estilos locales.

Este mecanismo de ampliación del significado es lo que Wagner denomina «metáfora», «alegoría» o, más habitualmente, «analogía», y corresponde también a la «diferenciación». El procedimiento analógico debe obedecer a tres principios fundamentales. En primer lugar, solo puede operar en un campo de diferencias, lo que significa que, por supuesto, solo necesitamos analogías cuando nos enfrentamos a situaciones a primera vista irreductibles a las que estamos acostumbrados —en otras palabras, «analogía» no es sinónimo de «semejanza»—. En segundo lugar, ninguno de los dos términos puestos en relación por la analogía debe situarse en un plano superior al otro, como si el primero fuera capaz de revelar la verdad oculta del segundo —«analogía» no significa «explicación»—. Por último, ambos términos deben verse afectados por el proceso, de tal forma que el concepto occidental de cultura, por ejemplo, tiene que verse al menos ligeramente subvertido cuando sirve de analogía para la vida nativa; esto significa que la analogía es del orden de una relación: «La idea de “relación” es importante aquí porque es más apropiada para reconciliar dos entidades o puntos de vista equivalentes, que nociones como “análisis” o “examen”, con sus pretensiones de objetividad absoluta» (Wagner, 2010, p. 29).

Es en este sentido que la cultura solo puede inventarse en situaciones de «choque cultural» (p. 34), choque que paradigmáticamente preexiste a la cultura misma. Y es también por esta razón que «todo ser humano es un “antropólogo”, un inventor de cultura» (p. 76) en situaciones de ininteligibilidad

primaria. Esto significa, al mismo tiempo —un punto importante para evitar la tradicional *arrogancia* antropológica—, que todo antropólogo es solo un ser humano que opera en condiciones más o menos especiales. En contra de nuestra pretensión tradicional, a lo más que podemos aspirar es a vivir *en dos* (o más) mundos o modos de vida diferentes, pero no *entre* las culturas, como si fuéramos capaces de trascenderlas:

Así es que gradualmente, en el transcurso de su trabajo de campo, él mismo se convierte en el vínculo entre culturas en virtud de su experiencia en ambas; y es este «conocimiento» y esa competencia lo que le moviliza a la hora de describir y explicar la cultura estudiada. «Cultura», en este sentido, traza una igualdad invisible entre el conocedor (que llega a conocerse a sí mismo) y el conocido (que constituye una comunidad de conocedores) (Wagner, 2010, p. 30).

Es por eso, entonces, que el estatuto de la noción de cultura a lo largo de *La invención de la cultura* es muy complejo, ya que Wagner parece definirlo de distintas maneras o, para ser más precisos, lo encara desde distintos ángulos. Aparece, a veces, en un sentido fuerte y, otras veces, en un sentido débil, lo que no significa en absoluto que el primero sea mejor que el segundo. La cultura se define, primero, como lo que todo el mundo tiene; luego, como lo que solo nosotros tenemos y que los demás solo tienen porque nosotros lo ponemos ahí; después, como aquello que nadie tiene, y, por último, como lo que todos tienen porque lo crean en situaciones relacionales específicas. En términos del propio Wagner, la cultura comienza como algo dado y pasa al orden de lo hecho, primero como falsa invención y, finalmente, como invención-creación.

Pasemos, pues, al «de la», que separa «invención» y «cultura». Nuestros hábitos académicos se encuentran tan arraigados que podrían llevarnos a imaginar que esta partícula

solo podría significar que es la cultura lo que se inventa. Sin embargo, si eso fuera cierto, todo el libro perdería su significado, porque su punto central es precisamente mostrar que la invención de la cultura es inseparable de lo que la cultura inventa. La cultura «inventada» corresponde básicamente a lo que Wagner denomina «convención»; la cultura «inventora», a lo que él llama «diferenciación» —quizá los conceptos centrales del libro—.

Convención y diferenciación son, en primer lugar, los dos mecanismos básicos de la particular semiótica adoptada por Wagner. En este sentido, de manera crucial, no son dos «tipos» de cosas, sino las dos caras de una misma realidad<sup>27</sup>. Simbolizar es siempre utilizar símbolos que forman parte de una «convención» de manera «diferenciada», y lo único que varía es el peso respectivo de cada procedimiento en cada acto simbólico. Por eso, «la distinción [es] más complicada que las dicotomías simplistas “progresista-conservador”, acertadamente parodiadas por Marshall Sahlins en la expresión “*the West and the Rest*”» (Wagner, 2010, p. 16).

Por otra parte, cuando *nosotros* confrontamos *nuestra* propia cultura, o, para ser más precisos, la «cultura interpretativa norteamericana moderna», con los daribi —o con cualquier grupo que Wagner (2010) designe alternativamente con combinaciones de los sustantivos «clases», «grupos», «pueblos», «sociedades» y «tradiciones», y los adjetivos «campesinos», «obreros», «étnicos», «no racionalistas», «religiosos» y «tribales»—, *nosotros* tenemos la sensación de que la inversión en lo convencional y lo diferenciador cambia de lugar. Así, tendemos a imaginar que nuestras reglas son puramente convencionales, aquello que hacemos y, en consecuencia, el dominio que está sobre nuestra responsabilidad (p. 19) es donde investiremos nuestra creatividad. Pero

27 Véase Wagner (2010, p. 88).

los daribi y muchos otros parecen imaginar lo contrario, a saber, que este reino, para nosotros convencional y hecho, es del orden de lo *dado*. Hasta aquí, reconozcámlos, no hay gran novedad: la imagen de primitivos que viven bajo el imperio de una tradición que consideran trascendente es muy antigua. Roy Wagner se convirtió en el antropólogo más original desde Lévi-Strauss porque planteó la pregunta que faltaba: ¿dónde invierten, entonces, estos «primitivos» su creatividad? En un enorme esfuerzo por singularizarse frente a una convención dada es la respuesta.

Esto tiene enormes consecuencias. Mientras Occidente fue construyendo, a lo largo de los siglos, la hipótesis —que da por supuesta— de una naturaleza que está «ahí fuera» y que, sin embargo, es controlable (Wagner, 2010, p. 225); los daribi, los bororo y otros parecen preferir el «“mundo como hipótesis”, que nunca se somete a las rigurosas exigencias de la “prueba” ni de la legitimación final, un mundo *no científico*» (p. 171). Pero, de nuevo, no hay por qué querer ver aquí otro gran divisor:

El hombre es tantas cosas que uno se siente tentado de presentarlo con disfraces particularmente estrafalarios, solo para mostrar lo que es capaz de hacer [...]. Y, sin embargo, todo lo que es, también, no lo es, porque su naturaleza más constante no es la de ser, sino la de llegar a ser (Wagner, 2010, pp. 212-213).

Todo esto puede sonar un poco extraño, pero en realidad es bastante sencillo. «Improvisación», según la definición del *Dictionnaire encyclopédique de la musique* (Griffiths, 1988), es «la interpretación musical creada a medida que se toca», o «la composición o interpretación libre e inesperada de un pasaje musical, generalmente de acuerdo con ciertas normas estilísticas pero libre de las características prescriptivas de un texto musical específico», como prefiere la *Encyclopædia Britannica*. Si nosotros, «de

forma consciente e intencional, “hacemos” la distinción entre lo innato y lo artificial articulando los controles de una Cultura colectiva y convencional», «¿qué pasa con aquellos pueblos que convencionalmente “hacen” lo particular y lo incidental, cuyas vidas parecen una especie de improvisación continua?» (Wagner, 2010, pp. 142-143), y donde los controles

no son Cultura; no están pensados para ser «interpretados» o seguidos como un «código», sino para ser utilizados como base para la improvisación inventiva [...]. Los controles son temas para la interpretación y la variación, un poco como el *jazz*, que vive de la improvisación constante de su tema (pp. 144-145).

Este enfoque de la música permite también plantear tres puntos complementarios. En primer lugar, no todo está permitido, y las improvisaciones deben ser tomadas en serio por los demás; es decir, no deben perder su relación con la convención, porque también pueden convertirse —como exclamó el gran pianista de *jazz* Thelonious Monk cuando interrumpió una sesión de improvisación— en *errores equivocados*<sup>28</sup>. En segundo lugar, es el hecho de que tanto la noción de estilo como la de interpretación deben entenderse en Wagner más en el sentido musical que en el sentido culturalista o hermenéutico de los términos. Un buen músico es capaz de tocar en más de un estilo e «interpretar» una obra de diferentes maneras. La «oposición» entre culturas convencionales y diferenciadoras, o entre los norteamericanos y los daribi, solo sirve para estabilizar provisionalmente la tensión dialéctica que existe en todo proceso de simbolización, y solo debe mantenerse mientras produzca algo. Pero también puede estabilizarse dentro de una cultura, un individuo o un acto simbólico singular,

28 Véase Wagner (2010, p. 139) con respecto a los «errores necesarios» para la invención de la personalidad.

si eso es lo que interesa. Como escribió Strathern (1996), «la interpretación debe mantener estables los objetos de reflexión el tiempo suficiente para que puedan ser útiles» (p. 522).

Por último, es curioso que en inglés *improvisation* signifique también *extemporization*, lo que en portugués nos lleva a «extemporáneo» e «intempestivo», es decir, a Nietzsche. No es de extrañar que las últimas palabras de *La invención de la cultura* —«demasiado humana»— sean de este autor, citado solo una vez en el libro (p. 141). Hay algo en el pensamiento de Nietzsche sobre la cultura como una máquina de represión de la vida, y sobre la creatividad como la única forma de escapar de esto, que tiene eco en el texto de Wagner. Por supuesto, este antropólogo advierte que es la antropología la que puede funcionar como máquina de represión, en la medida en que convierte la vida en cultura. Si esta conversión es inevitable —puesto que el antropólogo la necesita para hacer vivible, y luego intelible, la vida que ha elegido vivir entre otras personas—, le corresponde a él *inventar* una noción de cultura que combatiera activamente su pulsión represiva. Es una cuestión que no puede resolverse de una vez por todas, y que nos obliga a volver una y otra vez sobre ella. En este sentido, el libro podría titularse «Diferenciación de la convencionalización», ¡o viceversa!

Para terminar con el título, está el pequeño artículo definido «la», que es fundamental. En su ausencia, el título podría sugerir una generalización del proceso de invención que Wagner (2010) pretende evitar a toda costa. El «la» es precisamente responsable del carácter abstracto del concepto de invención de la cultura, pero abstracto en el sentido preciso de que solo indica una condición que puede cumplirse de diferentes maneras, ya que cada invención se lleva a cabo siempre según un estilo particular: «Y puesto que la percepción y la comprensión de los demás solo pueden proceder mediante una especie de analogía, conociéndolos a través de una extensión de lo familiar, cada estilo de creatividad es también un estilo de entendimiento» (p. 61).

Esta es la clave para entender el pasaje capital de lo que Wagner (2010) denomina «antropología reversa» (pp. 67-72), que ilustra con el ejemplo del culto de cargo melanesio. Por un lado, se trata de imaginar simétricamente la literalización de las «metáforas de la civilización industrial moderna desde el punto de vista de las sociedades tribales» (p. 69), y, por otro, de entender este «género pragmático de la antropología» (p. 71) —ya que, evidentemente, no tomará la forma de una disciplina académica, sino más bien la de un análogo de esta—, en el sentido de «ingeniería reversa»; es decir, el desmontaje de una caja negra (en este caso, la antropología que practicamos) no solo para descubrir sus mecanismos de funcionamiento, sino, sobre todo, para poder reconstituirlos. En resumen, la antropología reversa practicada por otras sociedades nos permite explicitar los mecanismos que nosotros empleamos de forma implícita y que a menudo no reconocemos. Como escribe Wagner, «en esta situación, la antropología no puede permitirse el papel de Gran Inquisidor» (p. 236).

Para concluir, podríamos decir que *La invención de la cultura* sigue sus propios presupuestos en un grado mucho mayor que la mayoría de otras obras. El libro recorre una serie de contrastes dialécticos que el autor se cuida de definir como parte de una dialéctica que no aspira a ninguna síntesis (p. 96): contrastes entre concepciones de cultura (capítulo 2), modos de simbolización (capítulo 3), formas de subjetividad (capítulo 4), estilos de socialidad (capítulo 5), teorías antropológicas (capítulo 6), entre otros. La idea de síntesis parece ser una de las grandes amenazas al pensamiento aisladas por Wagner. Al fin y al cabo, la pretensión de grandes síntesis —o la denuncia de las falsas, lo que sea— no es más que una «estrategia para “proteger a la antropología de sí misma”» (p. 227), que la defiende de la relatividad que ella misma revela cuando es capaz de «analizar la motivación humana a un nivel radical» (p. 13). El primer capítulo del libro elabora

precisamente esta distancia que separa la *relatividad* amenazadora que la antropología revela, del «relativismo» que profesa, que es la primera forma de control de la propia relatividad, ya que, como escribió Roland Barthes (1970), «luego se detiene en el corazón inalterable de las cosas: es una seguridad, no una perturbación» (pp. 139-140). Para un espíritu más sombrío, «el fin de la antropología sintética» (Wagner, 2010, p. 229), o del «sintetismo» (p. 234), con el que Wagner cierra el libro, bien podría entenderse como el fin de la propia antropología. Pero, como *La invención de la cultura* no se cansa de demostrar, todo final es la ocasión para la *invención* de un nuevo comienzo. Creo que eso es por lo que apuesta Roy Wagner.

Espero que el Wagner que he inventado sea lo suficientemente flexible como para escapar a una convencionalización demasiado rápida; porque nadie tiene por qué engañarse: incluso autores tan creativos como Wagner son constantemente «contra-inventados» bajo la forma convencional de algo así como un neo-Durkheim, cuyos conceptos e ideas serían capaces de tratar cualquier cosa, y a quien debemos respetuosa devoción. Antes de «aplicarlo» aquí y allá, vale la pena meditar sobre la nueva forma de conexión entre hechos y teorías que pensamientos como el de Wagner nos invitan a imaginar. Ciertamente, las cosas y las ideas no son ni la misma cosa ni la misma idea, pero eso no significa que las relaciones entre ellas sean del orden de una jerarquía vertical, siendo unas —no importa cuáles— más importantes que otras. Su relación, como diría Guattari, es transversal: para un antropólogo, la cuestión es cómo trazar transversalmente las relaciones entre lo que ha aprendido en la academia y lo que ha visto y lo que sus amigos le han enseñado en el campo. Solo así —creo— podremos responder con un «no» definitivo cuando nuestros amigos planteen la pregunta que los daríbi le propusieron a Wagner: «¿Pueden ustedes, los antropólogos, casarse con gente del gobierno y con los misioneros?».

## «Nada es igual»: anti-sincretismos y contramestizajes en los saberes afroindígenas

### La relación afroindígena<sup>29</sup>

¿Cómo retomar en bases propiamente antropológicas —es decir, etnográficas, comparativas y generalizadoras— los temas que, más o menos articulados, no solamente ocupan el campo de las ciencias sociales brasileñas (y de otros lugares) desde hace casi dos siglos, sino que también hacen parte de prácticamente todos los intentos por definir un país como una nación? Sabemos que, en Brasil, «mestizaje» y «sincretismo» son términos generalmente aplicados a la población negra y a las religiones de matriz africana. Sin embargo, con algunas variaciones (aculturación, contacto, mezcla, etc.), estos conceptos también fueron utilizados en el caso de las sociedades indígenas, las cuales, en conjunto con las de origen africano y europeo, constituirían el llamado «pueblo brasileño». Y, aunque el primer término haya sido generalmente reservado para los procesos considerados biológicos y el segundo, para los llamados fenómenos culturales, una conocida y aterradora fórmula de Nina

29 Este texto es el resultado parcial del proyecto colectivo «Relaciones afroindígenas: teorías etnográficas de la mezcla, el sincretismo y el mestizaje»; agradezco a todas y a todos los participantes. También es fruto de una serie de conferencias presentadas en los últimos cuatro años por invitación de Edmundo Peggion, Elizabeth Ewart, Francisco Pazzarelli, Isabel Martínez, Jonathan Etchegorry, José Carlos dos Anjos, Marina Guimarães, Miriam Rabelo, Natalia Quiceno, Ramón Sarró, entre otros; a quienes les agradezco sinceramente. Para versiones preliminares de los argumentos que aparecen en el texto, véase Goldman (2014, 2015 y 2017). Agradezco a Johannes Neurath, por la invitación para publicarlo y por sus comentarios; a María García, por la traducción al español, y a Lucas Marques, Luis Reyes Escate y Luisa Elvira Belaunde, por la revisión y las excelentes sugerencias.

Rodrigues (1897) —el sincretismo como mestizaje del espíritu (p. 33)— sirve como una advertencia sobre la dificultad de establecer estas fronteras de forma tan nítida.

De hecho, las ciencias sociales brasileñas, desde su nacimiento en el siglo XIX, se han dedicado, de una u otra forma, a esos fenómenos en el contexto de los problemas planteados por el tema de la «construcción de la nación». Esto nos recuerda que, tanto en este caso como en otros, la ciencia y la política (nacional) van de la mano. Y es en ese contexto que tanto el sincretismo como el mestizaje fueron pensados, sea como obstáculos a ser superados para la constitución de una identidad nacional que sería fundamental para esa construcción de la nación, o sea como particularidades culturales que, por el contrario, permitirían elaborar una identidad nacional al mismo tiempo original y similar a la de los países más tradicionales.

Los rasgos de esta historia son muy conocidos y solo los evoco aquí brevemente por exigencia de mi oficio. Aunque los números sean motivo para controversias, no es improbable que, a lo largo de trescientos años, más de diez millones de personas fueran embarcadas a la fuerza desde África a las Américas, en lo que posiblemente constituyó la mayor migración transoceánica de la historia. Los cuatro o cinco millones de personas que pudieron haber llegado a lo que ahora llamamos Brasil encontraron millones de indígenas que fueron víctimas de un genocidio que, en paralelo a la diáspora africana, sustentaron la constitución y la continuidad del llamado mundo moderno. En este sentido, el encuentro entre afros e indígenas en las Américas es el resultado del mayor proceso de desterritorialización y reterritorialización de la historia de la humanidad, y es en verdad notable que un fenómeno de esa envergadura haya recibido relativamente tan poca atención o, más bien, que haya recibido un tipo de atención que, al adoptar perspectivas dominantes, desconsidera por completo la forma en que ese fenómeno fue

pensado fuera de las mismas. Y, de este modo, desconsidera también lo que podríamos llamar dimensión trascendental del encuentro, es decir, el hecho de que este no es solamente determinado por las circunstancias históricas particulares, sino *determinante* de todo lo que sucederá después. De esta manera, cualquier abstracción de este «encuentro» es absolutamente imposible si queremos pensar en esta historia, nuestra historia, donde coexisten poderes mortales de aniquilación y potencias vitales de creatividad.

Sería evidentemente absurdo pretender ignorar la realidad de las interacciones entre los pueblos y las personas que participaron en este proceso. Por otro lado, debe observarse, una vez más, que este hecho indiscutible siempre tendió a ser interpretado como un *problema* planteado para la constitución del país como Estado-nación, especialmente a partir de la primera mitad del siglo xix con la independencia, cuando comienza a plantearse la cuestión del papel de la población «mestiza» en la construcción de lo que debería ser Brasil.

Esto es válido tanto para las teorías del mestizaje como para las del sincretismo. En ambos casos, se trataba principalmente de un problema sociopolítico —la «construcción de la nación»— más que de una cuestión puramente intelectual, que, en el siglo xix, parece haber generado el impulso que disparó a las ciencias sociales brasileñas. Para los intelectuales y las élites de ese momento, la convivencia entre una sociedad «civilizada» (blanca y europea) con otra «primitiva» (negra o indígena) era un problema inevitable. Y si, al principio, las principales preocupaciones fueron las poblaciones indígenas y su asimilación, a partir de 1870 la cuestión negra se enmarcó en el contexto del problema general de la formación étnica y cultural de la sociedad brasileña<sup>30</sup>.

30 Véase Pereira de Queiroz (1978, pp. 101-102); véanse también, entre otros, Alencastro (1985), Skidmore (1989), Guimarães Rosa (2002) y Toste Daflon (2014). En el caso brasileño, como mencioné anteriormente, el término

Desde un punto de vista histórico más general, creo que es posible sustentar que tanto las teorías sobre sincretismo como las teorías sobre mestizaje se dividen en dos tipos de perspectivas: las «negativas», que ven los dos hechos como males a ser evitados o combatidos —ya sea por la segregación y eliminación de uno de los elementos de la «mezcla» o por una mezcla dirigida, una «purificación» que eliminaría los rasgos indeseables con la introducción de los deseables y disolvería el elemento supuestamente inferior en el considerado superior—, y las «positivas», que los aceptan e, incluso, los celebran como grandes logros a preservar y desarrollar. Además de sus disparidades obvias y fundamentales, estos puntos de vista parecen tener en común la adopción de una concepción de la diversidad que supone que la homogeneidad es el destino inevitable de cualquier agenciamiento entre las diferencias, ya sea que se manifieste por depuración y purificación, o por mezcla y fusión.

---

«mestizaje» ha sido utilizado para connotar relaciones «raciales» entre personas consideradas «blancas» y personas consideradas «negras», y el término «sincretismo», para referirse generalmente a relaciones entre representaciones religiosas con elementos «europeos» y «africanos». Como también mencioné, esos términos han sido aplicados igualmente a relaciones con los pueblos indígenas, pero con menor frecuencia. Además, no siempre son negativos, y el elogio del mestizaje y el sincretismo hace parte intrínseca de algunas de las narrativas sobre la construcción y la naturaleza de la «sociedad» o «cultura» brasileña —que coexisten con otras narrativas donde estos términos son claramente negativos—. Pero, evidentemente, este no es un tema exclusivamente «brasileño»; obras como las de Anjos (2000 y 2002) y Velloso Santos (2019), para Cabo Verde; Kelly Luciani (2016), para Venezuela; Pitarch (2013) y Navarrete (2016), para México; Reyes Escate (2018), para Bolivia; Segato (2007), para Argentina y otros países, entre otros, muestran que los estudios comparativos de diferentes discursos y prácticas sobre mestizaje y sincretismo en las Américas —así como en África y, por supuesto, en otros lugares— serían de fundamental importancia para una mejor comprensión de estos procesos, dado que el propio sentido de los términos varía entre esos contextos sin dejar de tener algo en común. De todos modos, además de correlacionar diferentes narrativas de la construcción de la nación, los trabajos mencionados indican que un verdadero estudio comparativo, necesariamente, debe incluir «saberes situados» sobre estos fenómenos, bajo el riesgo de caer en lo que se pretende criticar o superar.

En contraste con esos saberes, los cuales podríamos llamar eruditos o dominantes, un número apreciable de etnografías más o menos recientes ha demostrado que varios de los colectivos estudiados, tanto en el campo de la llamada etnología indígena como en el caso de los estudios afroamericanos, presentan diferentes puntos de vista que podrían tomarse como contradiscursos sobre sincrétismo y mestizaje.

Estos contradiscursos se caracterizan precisamente por no asumir la *homogeneización* como el horizonte para la interacción entre las diferencias; en otras palabras, por no suponer que la combinación de elementos de origen diverso necesariamente debe terminar en un proceso de simple confusión sincrética, o en un proceso de homogeneización aplanada. Estos contradiscursos procederían, por el contrario, a través de lo que quizá podría llamarse *modulación de la diversidad*, en el sentido de Gilbert Simondon (1964): proceso de variación continua en el que, en la coexistencia de diferentes elementos, puede haber un nivel en el cual, efectivamente, estos se combinan, pero también, niveles en los que permanecen distintos. Indiscernibilidad, como escribió Deleuze (1985), no es de modo alguno una «confusión»: «la indiscernibilidad [...] no suprime la distinción de las dos caras, sino que la hace inasignable, pues cada cara toma el papel de la otra en una relación que es preciso calificar de presuposición recíproca, o de reversibilidad» (p. 94)<sup>31</sup>.

31 Deleuze (1985) estableció esta distinción en su segundo libro sobre el cine, cuando definió la imagen-cristal o la descripción cristalina como un medio para hacer colapsar el tiempo sin perder la diferencia entre las temporalidades: «La imagen-cristal, o la descripción cristalina, tiene dos caras que no se confunden. Porque la confusión de lo real y lo imaginario es un simple error de hecho y no afecta a su discernibilidad: la confusión está solamente “en la cabeza” de alguien. En cambio, la indiscernibilidad constituye una ilusión objetiva; ella no suprime la distinción de las dos caras, sino que la hace inasignable, pues cada cara toma el papel de la otra en una relación que es preciso calificar de presuposición recíproca, o de reversibilidad [...]. Son “imágenes mutuas” [...] en las que se opera un intercambio. Así pues, la indiscernibilidad de lo real y lo imaginario, o de lo presente y lo pasado, lo actual y lo virtual, no se produce

El punto, por lo tanto, es proceder mediante una especie de yuxtaposición entre discursos o saberes que, siguiendo a Foucault (1994 [1976]), podríamos llamar, por un lado, «eruditos» y, por otro, «sometidos» (p. 163), y, entre estos últimos, yuxtaponer saberes de colectivos indígenas y colectivos afroamericanos, ya que estos son los lados del gran divisor donde el sincretismo y el mestizaje nunca dejarán de ser problemáticos. La confrontación y el acoplamiento entre estos saberes eruditos y sometidos pueden permitir —creo— un mapeo y una alianza con los contradiscursos sobre sincretismo y mestizaje. Además, también pueden permitir una mejor comprensión de las teorías locales y de las dominantes, así como una revisión de algunos de los principales temas y debates que permean nuestras sociedades hasta hoy. Entre ellos se encuentran las reivindicaciones identitarias indígenas y afroamericanas contemporáneas, los problemas y debates planteados por las políticas étnico-raciales de acción afirmativa, la compleja convivencia de diferentes religiones con el problema pésimamente llamado «tolerancia religiosa», entre otros.

Sin embargo, es necesario dejar muy en claro que esta yuxtaposición de saberes eruditos y saberes sometidos o, mejor dicho, mayores y menores —en el sentido deleuziano de los términos— solo puede elaborarse a partir del reconocimiento, por parte de los primeros, de que el llamado «material empírico» que pretenden «explicar» es inseparable de las elaboraciones intelectuales que los colectivos involucrados desarrollan al respecto. Esto se debe a que, dada la necesaria subordinación de la antropología a la palabra «nativa», cualquier material empírico analizado desde una perspectiva antropológica implica inevitablemente lo que las personas piensan y tienen que decir sobre lo que les sucede a sí mismos

---

de ninguna manera en la cabeza o en el espíritu, sino que constituye el carácter objetivo de ciertas imágenes existentes, dobles por naturaleza. Entonces se plantean dos órdenes de problemas, uno de estructura y el otro de génesis [...]. El caso más conocido es el espejo» (p. 94).

y a los demás, de tal manera que el discurso antropológico no tiene privilegios en comparación con el de aquellos con quienes trabajamos. Es en este sentido que el mejor procedimiento es tratar de comenzar con los conceptos nativos como tal, asumiéndolos inicialmente como *análogos* —en el sentido propuesto por Roy Wagner (1981)— a lo que entre nosotros llamamos tan precariamente mestizaje o sincretismo.

Desde un punto de vista más general, se trata de probar la posibilidad de pensar en estas cuestiones aplicándoles lo que Bruno Latour (1984) denominó el «principio de irreductibilidad»: no reducirlas de antemano a un problema puramente identitario y, al mismo tiempo, no negar *a priori* que la identidad puede ser una dimensión importante del fenómeno. Básicamente, se trata de pensar en el sincretismo y el mestizaje de una manera en que nada se reduce de antemano a la simple reacción ante la dominación blanca, ni a la mera oposición entre dos identidades, independientemente de si son consideradas «primordiales» o constituidas por «contraste».

En una dirección también algo latouriana, la idea es sime- trizar los saberes sometidos con aquellos dominantes, continuando la línea de pensamiento trabajada por José Carlos dos Anjos (2006) desde ya hace algunos años<sup>32</sup>, que nos reveló todo lo que ganaríamos al abandonar los clichés dominantes de la miscegenación, mestizaje o sincretismo a favor de las imágenes de nuestros propios campos empíricos de investigación. En cierto sentido, por lo tanto, la intención es «cruzar» las formulaciones de Anjos sobre la «línea cruzada» con elaboraciones nativas sobre mezcla, mestizaje y sincretismo que vienen de otros campos etnográficos, lo que quiere decir, en pocas palabras, elaborar teorías etnográficas —para volver al concepto de Malinowski (1935) que redescubrí en mi trabajo sobre política (Goldman, 2006)— de lo que podríamos

32 Véanse también Anjos (2000 y 2008) y Anjos y Oro (2009).

llamar provisionalmente contramestizaje y contrasincretismo; teorías etnográficas que, claro, solo pueden elaborarse si están firmemente apoyadas por teorías nativas<sup>33</sup>.

Desde un punto de vista más empírico, se trata de seguir un camino abierto por dos estudios publicados ya en la década de los noventa: uno en el campo de la etnología indígena y el otro en el de los estudios afroamericanos. Peter Gow (1991) retomó el viejo tema del «mestizaje», y demostró que, para los piro de la Amazonía peruana, las diferencias interpersonales no pueden ser codificadas por diferencias colectivas y que el hecho de que existan o hayan existido diferentes categorías de personas no hace que cada persona pertenezca necesariamente a solo una o algunas de estas categorías; esto significa que, desde el punto de vista de los piro, la mezcla no es el opuesto de la pureza y las personas pueden identificarse perfectamente porque son —como dicen— «de sangre mezclada». Y lo mismo, sin duda, podría decirse del sincretismo.

---

33 Para citar algunos brillantes ejemplos relacionados al sincretismo, Barbosa Neto (2012 y 2017) demuestra cómo, en el extremo sur de Brasil, las mezclas están subordinadas a los movimientos y a los sentidos de pertenencia, de modo que, si bien algunas pueden funcionar muy bien, otras son desastrosas. Para saber mezclar, es necesario saber distinguir y, sobre todo, evaluar el resultado de la mezcla, su fuerza o su debilidad. En esa misma dirección, los interlocutores de Olavo de Souza (2017), en Recife, en el noroeste brasileño, le explicaron que una cosa es el «sincretismo» con el catolicismo —religión de la cual es posible extraer lo que se desea para incorporarlo al candomblé que practican—, pero otra cosa muy diferente es la relación del candomblé con la jurema (otra religión de matriz africana e indígena de la región), donde cualquier tentativa de «sincretismo» acabaría en «mezcla», y asumiría consecuencias nefastas. Esto significa que las diferencias en sí mismas son diferentes y que no existe una regla general sobre cómo establecer relaciones entre diferentes tradiciones o fuerzas religiosas. En Salvador, el lugar de nacimiento de la mal denominada «pureza nagô», Flaksman (2014 y 2017) reveló la existencia de una teoría nativa, un saber situado, que elabora el sincretismo en una llave guerrera y estratégicamente defensiva, y que puede convivir con otras explicaciones aparentemente distintas. De forma conjunta, sus interlocutores le enseñaron que, en muchas situaciones, el llamado sincretismo religioso no es simplemente una manera de incorporar la religión y los valores blancos, sino todo lo contrario: una manera que, al incorporar esos valores, mantiene la distancia entre los mismos bajo lógicas diferentes a las de cada cual.

Si el libro de Peter Gow es la clave para la reanudación del viejo tema del mestizaje (a partir de un caso «indígena»), el trabajo de Anne-Marie Losonczy (1997) desempeña el mismo papel con respecto al sincretismo («afroamericano»). Con base en la relación entre los afrocolombianos y los indígenas emberá de la región del Chocó, en el Pacífico colombiano, Losonczy propuso una «antropología de lo interétnico», o una «perspectiva interétnica», capaz de pensar en esta relación no desde sus identidades o diferencias recíprocas, sino a partir de las alteridades inmanentes que cada cultura *ya implica*, y que, relacionadas entre ellas, son capaces de trazar espacios de intersección más allá de la ignorancia mutua, la violencia abierta o la fusión homogeneizadora. Esto es lo que le permitió a Losonczy proponer un retorno al tema del sincretismo, visto como una «figura política». Lo mismo podría decirse del mestizaje.

Desarrollado a partir de una inspiración explícitamente bastidiana, el trabajo de Losonczy nos recuerda que Roger Bastide (1973) observó que «los antropólogos estaban interesados principalmente en los fenómenos de adaptación de los candomblés africanos a la sociedad de los blancos y la cultura luso-católica» (p. 32)<sup>34</sup>, lo que significa que la mayor parte de lo escrito sobre aquello que Bastide denominó «el encuentro y el matrimonio de dioses africanos y espíritus indígenas en Brasil» se redactó desde un punto de vista que subordinaba lo que he llamado —sin guion— de relación afroindígena a un tercer elemento que simultáneamente estructuraba el campo de investigación y dominaba el campo sociopolítico: el «blanco europeo» (Goldman, 2014, 2015 y 2017). De esta manera, como sucede con demasiada frecuencia en la antropología, prevaleció el punto de vista del Estado con sus problemas de «construcción de la nación», el cual impuso un tipo de certeza que perdura hasta hoy: la única forma legítima de identidad es la identidad nacional.

34 Véase también Bastide (2001 [1958], 1971 [1960] y 1974 [1967]).

Todo sucede un poco como en la novela, en parte autobiográfica, de Amitav Ghosh (1992). En ella, el autor, graduado en antropología en Oxford con su investigación en Egipto, cuenta la historia de un antropólogo indígena que lleva a cabo su investigación en ese país y se da cuenta amargamente que ya no es posible relacionarse con los egipcios sin la mediación de Occidente, es decir, sin usar los medidores occidentales para poner en relación sus culturas —tal como había leído en un manuscrito que encontró y que contaba la historia de un judío del siglo XII que pasó su vida viajando entre Egipto e India, sin europeos, para perturbar su comercio y, principalmente, influir en sus relaciones con los indígenas—.

¿Cómo superar, entonces, esa occidentalización, esa estatización, ese blanqueamiento de la relación afroindígena? ¿Cómo no repetir en nuestro trabajo la pesadilla que asoló al mundo desde al menos el siglo XV? El punto de partida consiste, como ya lo dije, en tomar el término «afroindígena» en el sentido en que las personas y los colectivos a quienes les gusta pensarse a sí mismos como los afroindígenas lo hacen. O, lo que es lo mismo, en reconocer que el término «afroindígena» tiene —o puede considerarse que tiene— un origen afroindígena. A partir de ahí, se intentará escuchar, seguir y utilizar las reflexiones nativas para desarrollar teorías etnográficas. Creo que solo así podremos abrir la posibilidad de una reflexión antropológica digna sobre este tema, tratando de elaborar en términos académicos lo que las personas y colectivos con los que convivimos elaboran en clave existencial.

Ese esfuerzo esencial ante la dificultad de describir y comprender las potencias en juego en esta relación, a través de nuestro vocabulario conceptual tradicional, trata, también, de buscar permanentemente formas de presentar mundos y teorías reprimidos por la mayoría de las descripciones existentes sobre los «encuentros», que asumen casi de forma natural el

principio de que la mezcla conduciría a la integración y que el múltiplo solo sirve para hacer el «Uno». Por lo tanto, se trata de deshacer ese privilegio otorgado a la fusión y a la integración como resultado de esos encuentros, enfatizando la constancia de la diferenciación. Evidentemente, esto no es una pretensión de «explicarlos» —hace mucho tiempo que deberíamos haber dejado de tener sueños o pesadillas al respecto...—, sino de «traducirlos», en un sentido que puede definir la práctica antropológica en sí: cómo encontrar, en la diversidad de los saberes occidentales que, por definición, proporciona nuestro propio lenguaje, los conceptos, las ideas, las imágenes más apropiadas, enriquecedoras y respetuosas que permitan al menos contribuir a la aceptación, simétrica —podríamos decir— de estos saberes como verdaderos conocimientos.

Cuando se habla de una relación afroindígena, la intención no es detectar qué sería afro, qué sería indígena y cuál sería el resultado de su mezcla, que es lo que estamos incitados a hacer cada vez que nos deparamos con estas situaciones. Más bien, se trata de desvincular a la noción de su obstinado sustancialismo y de verlo decididamente como una *relación*, pensada en el sentido fuerte del término. Por «relación afroindígena» no se pretende simplemente designar una relación que uniría a grupos «afro» e «indígenas» preexistentes, sino más bien tomarlo como una forma particular de articular las diferencias. En este sentido, es la relación en sí la que es *afroindígena* y, así, no se limita a aquellos universos que convencionalmente se han llamado afro, indígena o afroindígena. Por otro lado, y al mismo tiempo, no es una abstracción, ya que la expresión no puede dejar de referirse a los agenciamientos muy concretos entre los afrodescendientes y los indígenas en las Américas.

Para encarar esta relación precisamente como una *relación*, tal vez sea necesario tomar prestada una *operación* o un *procedimiento* que Deleuze (1979), a su vez, tomó prestado

del teatrólogo italiano Carmelo Bene: la «minoración». Básicamente, esta operación consiste en sustraer las variables mayoritarias dominantes de una trama para que esta pueda ser reescrita, actualizando las virtualidades bloqueadas y las posibilidades reprimidas por las variables dominantes. En el caso afroindígena, es un movimiento que tiene como objetivo liberar esas situaciones del ofuscamiento teórico-ideológico producido por la presencia de la variable mayor: los «blancos». En pocas palabras, ¿cómo podemos pensar en ciertas situaciones suprimiendo no el hecho histórico, político e intelectual de los encuentros, sino el vértice mayor de lo que, al menos en Brasil, se llamó maliciosamente «triángulo de las tres razas» —los «blancos»? Por supuesto, esto no significa que los blancos no sean parte de la historia de los encuentros, sino todo lo contrario: significa que deben formar parte de esta en otro lugar y de otra manera; es decir, ¿cómo podemos pensar en estas situaciones escuchando y tomando en serio lo que los afros, indígenas y afroindígenas tienen que decir al respecto, sin el peso de este elemento sobrecodificador?

Aunque especulativas, estas observaciones no son nada abstractas. Diferentes colectivos que han sido estudiados, tanto en el campo de la etnología indígena como en el de la antropología afroamericana, formulan la relación afroindígena en estos términos, pensando simultáneamente en su carácter extensivo e intensivo, en su molaridad histórica y en su molecularidad creativa. Es de esta manera que logran escapar de la variable mayoritaria dominante «blancos» y de la captura que siempre amenaza cada línea de fuga, a saber, el rebote de los devenires en las identidades o, incluso, en los sentidos de pertenencia, así estas y estos sean los de una minoría. El devenir minoritario-afroindígena traza una línea de fuga no solo en relación con el muro blanco de la mayoría, sino también con relación al agujero negro de la captura por cualquier especie de Edipo de grupo, hasta en la forma de una

identidad de minoría. Lo que estos colectivos elaboran a nivel molecular no es tanto —o no es solo— la realidad o la irreabilidad histórica molar de los encuentros afroindígenas; lo que realmente importa son las virtualidades de tales encuentros, lo que podrían haber producido y que, por esa misma razón, todavía puede ser producido, todo aquello que Deleuze llama «contraefectuación»; pues todo lo que fue efectuado puede ser contraefectuado o, más bien, es contraefectuado, ya que la contraefectuación es simultánea a la propia efectuación o, mejor aún, anterior a esta<sup>35</sup>.

El carácter especulativo y no abstracto de estas reflexiones se hará más claro —espero— a partir de la yuxtaposición de tres casos etnográficos específicos, al mismo tiempo heterogéneos y semejantes: en el primer caso, los miembros del movimiento cultural en la ciudad de Caravelas, en el extremo sur de Bahía, estudiados por Cecília Campello do Amaral Mello entre 2001 y 2010, se piensan decididamente a sí mismos como afroindígenas —y, de hecho, es de ellos, a través de su etnógrafo, que tomé prestado el término—; en el segundo, los tupinambá de la Serra do Padeiro, en el sur de Bahía, estudiados, entre otros, por Helen Übinger, se definen resueltamente como indígenas; el tercer caso consiste en una serie de ejemplos extraídos de contextos tradicionalmente considerados afroamericanos, lo que ayudará a complejizar el cuadro.

En todos los casos, se trata de reflexiones o, más bien, de teorías o conocimientos situados (Haraway, 1988), con relación a los cuales la cuestión —como mencioné anteriormente— no es tratar de determinar qué, en cada uno, sería afro, indígena o el resultado de su mezcla —tentación que me gustaría resistir a toda costa—; porque esta sería la única forma —creo— de evitar el riesgo de simplemente reproducir, en un estilo quizás más sofisticado, los debates clásicos sobre

35 Véanse Deleuze (1968) y Deleuze y Guattari (1980).

sincretismo y mestizaje, y dejar de aislar rastros de culturas originales puras que se habrían mezclado para formar cada manifestación sociocultural específica.

Si quisiéramos adoptar un modelo, quizás podríamos llamarlo «comparativo», siempre y cuando se entienda en el sentido deleuziano sugerido anteriormente (el de un procedimiento de minoración por extracción del elemento dominante) y, también, en un sentido guattariano (Guattari, 1972 y 1992), porque las conexiones que pretenden establecerse no son horizontales ni verticales, sino transversales; es decir, no se trata de enfrentar las variaciones como variedades irreductibles entre sí, ni como emanaciones de algún universal que conecte entidades homogéneas: las conexiones se dan entre heterogéneos en tanto que heterogéneos, las relaciones se dan entre *diferencias en tanto que diferencias*, como Guattari recuerda cuando habla sobre la *heterogénesis*. Este concepto tiene como premisa fundamental la hipótesis de que lo diferencial no puede verse como una simple negación u oposición, ya que pertenece principalmente al orden de la creación o la creatividad.

### El Arte Manha de Caravelas

Cuando el trabajo de Cecília Campello do Amaral Mello fue presentado por primera vez en 2003, ni su material etnográfico ni su análisis empírico y teórico se acomodaban muy bien a un cierto cliché que parecía dominar el pensamiento antropológico, y que se hace cada vez más difícil de sustentar: la casi certeza de que no tenemos nada importante que aprender de las personas con las que convivimos durante nuestras investigaciones, sea porque no son capaces de enseñarnos nada o sea porque lo que nos enseñan es de corto alcance, limitado al contexto parroquial en el que viven.

Las personas que Cecília Campello do Amaral Mello estudió en Caravelas entre 2001 y 2010<sup>36</sup> crearon y son parte de lo que llaman simultánea o alternadamente «Umbandaum» (un grupo de carnaval), «Arte Manha» (un movimiento cultural) o también, «Grupo Afroindígena de Antropología Cultural» (un grupo de investigación). En los tres casos, desarrollan una serie de actividades que tienen como objetivo «rescatar la memoria afroindígena», utilizando formas artísticas de expresión que incluyen la escultura, el tallado en madera, la pintura y, también, el teatro y la danza. Su arte —dicen— es el resultado de investigaciones y debates colectivos sobre sus orígenes afroindígenas y sus formas de expresión<sup>37</sup>.

Las mismas personas que componen el movimiento cultural, el grupo (*bloco*) de carnaval y el grupo de investigación también son miembros o simpatizantes del Partido de los Trabajadores y desarrollan una intensa militancia político-electoral. Algunas personas han presentado su candidatura varias veces para cargos electivos, incluso ocuparon cargos en las secretarías municipales. Gran parte de su tiempo lo dedican a la elaboración de bellísimas obras de arte, desde esculturas hasta muebles llamados «rústicos», creados a partir de una técnica que ellos denominan «reaprovechamiento de madera», es decir, el uso de madera considerada «muerta», que se encuentra en los pocos bosques que permanecen en la región afectada por las plantaciones de eucalipto. Cuando esta madera se trata adecuadamente, adquiere una nueva vida. Ahora también se dedican a producir videos muy interesantes<sup>38</sup>.

El punto esencial es que estas personas no solo se piensan a sí mismas —en el sentido más fuerte de la palabra— como

36 Véase Campello do Amaral Mello (2003, 2010 y 2017).

37 Aunque uso aquí, y en todo el texto, el llamado «presente etnográfico», enfatizo lo obvio: en los últimos quince años, el movimiento afroindígena en Caravelas, como todos, ha experimentado evidentemente muchas transformaciones.

38 Pueden encontrarse en <https://www.youtube.com/user/avenidafilme>

«afroindígenas», sino que desarrollan una serie de reflexiones complejas sobre esta expresión y sobre su propia situación en el mundo.

La suerte aquí es que, en lugar de pretender saber de antemano y «revelar» lo que sus amigos quieren «realmente» decir cuando se afirman como afroindígenas, la antropóloga prefirió seguir de manera detallada y profunda lo que efectivamente dicen, hacen y piensan sobre ellos mismos, sobre los demás y sobre los mundos en los que participan. En lugar de ceder a la tentación de juzgar si sus amigos eran, «de hecho», negros, indígenas, mestizos, pobres o lo que sea, ella aprendió que «afroindígena» no necesariamente tiene que pertenecer al orden de la identidad, sino que puede ser considerado como algo que se convierte, que se transforma en algo diferente de lo que era, pero que, de alguna manera, conserva una memoria de lo que fue.

La antropóloga aprendió que el término «afroindígena» tiene muchos significados: una forma de descendencia, sin duda, pero también un origen explícitamente reconocido como mítico y una forma de expresión artística, es decir, creativa; que no es una simple yuxtaposición de influencias o formas distintas e irreductibles, sino algo más, con sus propias características y, al mismo tiempo, común a aquellos en los que participa, y que la relación entre *afros* e *indígenas* no es simplemente de proximidad entre mundos paralelos o una mezcla de mundos divergentes, sino una encrucijada, un encuentro entre esos mundos indígenas y africanos. El hecho de que el encuentro haya sido real o no, o si se está explotando en su realidad histórica o no, no importa tanto; lo que realmente importa son las virtualidades del encuentro, lo que pudo haber producido y que, por esa misma razón, todavía se puede producir, lo que Deleuze llama «contraefectuación».

Vemos, por lo tanto, que las relaciones afroindígenas son pensadas, simultáneamente, en clave de la filiación y de la

alianza, extensivas e intensivas al mismo tiempo; que tanto una como la otra son entendidas en su molaridad histórica y creativa. El afroindígena es una línea de fuga minoritaria no solamente con relación a la variable mayoritaria dominante —los «blancos»—, sino también con relación a la captura que siempre amenaza las líneas de fuga: el rebote del devenir en una identidad o, inclusive, en un sentimiento de pertenencia; negro o indígena como «minoría», como «grupo», o algo que hace perder de vista los movimientos o devenires minoritarios involucrados en el proceso.

Finalmente, pero no menos importante, Campello do Amaral Mello también aprendió que el concepto de afroindígena fue creado, en Caravelas, a partir de los mismos procedimientos utilizados en la creación de las obras de arte que el grupo produce, es decir, con base en la técnica que los artistas llaman «reaprovechamiento» o «resucitación» de la madera, una técnica que opera una reactualización de las virtualidades reprimidas por la historia. Si un árbol derrumbado preserva una potencia vital que el artista puede recuperar, lo mismo puede suceder con un baile, una canción o una forma de solidaridad que fue olvidada. También en estos casos, el militante puede desatar fuerzas que las formas actuales solo contienen, en el doble sentido del término. Del mismo modo en el que se puede encontrar una nueva vida en la «madera muerta», en las experiencias de resistencia a la dominación, una nueva fuerza siempre puede ser despertada. Se trata, así, de una especie de *bricolage* generalizado de experiencias históricas vividas de diferentes maneras por los miembros del grupo como afros e indígenas, es decir, como dominados.

En última instancia, es al mito de las tres razas al que los afroindígenas en Caravelas están intentando resistir. Y si lo hacen, es porque saben muy bien que los mitos de las clases dominantes tienen la mala costumbre de producir efectos muy reales. En este sentido, su elaboración del afroindigenismo

también tiene una dimensión mítica, término que no presenta ningún inconveniente si nos deshacemos de sus resonancias representacionales o incluso estructurales. Como Deleuze y Guattari (1972) escribieron, el mito no es «una representación transpuesta ni invertida de relaciones reales en extensión», sino que «determina, según el pensamiento y la práctica indígena, las condiciones intensivas del sistema», o, en otras palabras, el mito «no es expresivo, sino condicionante» (p. 185). El problema es de agenciamiento, no de representación. Y si el *bricolage*, como postuló Lévi-Strauss, corresponde en el plano de la actividad práctica al mito, en el de la actividad especulativa, el mismo paso de lo expresivo a lo condicionante podría transponerse a esta noción. El «reaprovechamiento» o «resucitación» —de madera o cultura— es una forma de resistencia y una forma de producir nuevas condiciones y condicionantes, que hacen parte de toda actividad creativa y de toda lucha política.

En cierto modo, es evidente que las relaciones entre las «tres razas» del «triángulo racial brasileño» no pueden ser las mismas cuando se ven desde el punto de vista de los dominantes o los dominados. Por contramestizaje o contrasincretismo, no se pretende, sin duda, hacer referencia a un supuesto rechazo de la mezcla en nombre de una supuesta pureza, pero tampoco se pretende —y ese es un punto crucial— cantarle la gloria y darle cumplidos románticos a la mezcla, lo que inevitablemente nos llevaría de regreso a lo que hay que combatir: los viejos temas racistas de un país mestizo, sincrético, donde «tres razas» viven en armonía. Se trata de enfatizar el carácter abierto de estos procedimientos, su dimensión analógica, no binaria ni digital, el elemento de indeterminación que implica cualquier proceso de mezcla.

El punto es tratar de seguir y tomar en serio lo que millones de personas hacen en Brasil y alrededor del mundo, subrayando el carácter abierto de los procedimientos que,

como Guattari (1985) escribió, se utilizan para lograr «así sea entre toda esa mierda, hacer pedazos de territorio para sí mismo» (p. 114). Es, ciertamente, en este sentido que lo *contra* debe entenderse, es decir, en el sentido propiamente clastriano de un rechazo activo del «Uno» y de una afirmación de las multiplicidades. Después de todo, como Clastres (1974) también nos enseñó, si el «Uno» solo puede matar porque, incluso cuando viene de afuera, ya está de alguna manera dentro de nosotros, la pregunta que surge es ¿cuáles son y cómo funcionan las máquinas de guerra afroindígenas movilizadas para conjurar el mestizaje y el sincretismo como figuras de la unificación del Estado?

### Los tupinambá de la Serra do Padeiro

A casi 400 km al norte de Caravelas, y a unos 50 km de la costa, se encuentra la ciudad de Buerarema, parte de la antigua región del cacao de Bahía. A menos de 20 km del centro de Buerarema, se encuentra la Serra do Padeiro, donde en la actualidad viven casi mil tupinambá. Ellos hacen parte de un grupo más amplio, el cual incluye a los tupinambá de Olivença —que viven más cerca de la costa— y ha estado luchando durante al menos veinte años por la titulación de sus tierras.

La historia de los tupinambá de esta región es muy similar a la de innumerables grupos indígenas en el noreste de Brasil y, hoy en día, también de otras regiones. En términos generales, como nos cuenta Helen Übinger (2012), para ellos, su historia está dividida en un gran período que va del siglo XVI al XIX (marcado por su reducción en las misiones jesuitas junto con otros grupos indígenas y, luego, por la ocupación de ciertos territorios), y a partir del siglo XX, en una sucesión de períodos más cortos de invasión, expulsión, revuelta,

dispersión, ocultamiento y retomada. No me detendré aquí en este intrincado proceso y la forma compleja en que los involucrados lo piensan y lo narran; es suficiente subrayar que los tupinambá no consideran que hayan dejado de existir en ningún momento como pueblo indígena, y piensan en las alianzas y el ocultamiento que se vieron obligados a practicar como medios de lucha para garantizar su existencia.

De esta manera, ellos no ven ningún problema en reconocer que están «mezclados»; sin embargo —y al contrario de lo que vimos en Caravelas—, la expresión afroindígena no parece tener mucho sentido en la Serra do Padeiro, ya que la mezcla no anula el hecho de que son, siempre han sido y pretenden seguir siendo indígenas.

Desde su propio punto de vista, el eje de esta articulación entre identidad y diferencia, continuidad y discontinuidad, parece estar situado en el plano cosmológico. Conocidos por el culto que le rinden a los *encantados*, los tupinambá perciben que sus prácticas religiosas son utilizadas en su contra, para negarles el derecho a la tierra, con el argumento de que, así como fenotípicamente ellos no parecerían indígenas, su religión estaría más cercana de las religiones de matriz africana que a las prácticas indígenas. No obstante, esa es una visión externa, y los tupinambá piensan de otra forma.

Como se sabe, «encantado» significa, en prácticamente todo el Brasil —desde el oeste de la Amazonía hasta la costa noreste, y desde el extremo norte del país hasta Minas Gerais— un conjunto de seres espirituales que asumen características similares, pero no idénticas, en las diversas prácticas religiosas en las que aparecen. Llamados, en muchas partes, «caboclos», estos encantados se caracterizan, en general, por no ser confundidos con deidades y, al mismo tiempo, por presentar algún tipo de distanciamiento significativo de los antepasados y espíritus de los muertos. Aunque esto no ocurre en todas partes, los encantados generalmente son pensados

como «seres vivos», ya sea en el sentido de que son seres que han pasado de este plano de existencia al otro sin conocer la experiencia de la muerte, o en el sentido de que siempre han existido, habitado y protegido determinado territorio.

Es en este último sentido que los tupinambá de la Serra do Padeiro definen a sus encantados, a los que ocasionalmente llaman «caboclos», un término que también se usa como sinónimo de «indígenas». Los encantados son los «dueños de la tierra», esta tierra que fue transformada en un «territorio de sangre» y que ahora necesita «sanar» y transformarse en una «tierra sin males». Esta será la nueva forma de venganza de los tupinambá: ya no un «derramamiento de sangre», sino, precisamente, la cura de un territorio enfermo de sangre. Para eso, se necesitan «retomadas» de las tierras, de la cultura y de la vida, retomadas que deben entenderse literalmente en el sentido propuesto por Pignarre y Stengers (2005) para la noción de *reclaim*: no solo lamentando lo que se perdió en la nostalgia por un regreso a un tiempo pasado, sino más bien recuperándose, conquistando y sanando al mismo tiempo, «no pensarse víctimas, sino volverse capaces de habitar otra vez las zonas de experiencia devastadas» (p. 185)<sup>39</sup>.

39 Esa conexión entre recuperar —o retomar— y curar también se afirma en los candomblés de Belmonte, en el sur de Bahía, donde Vovó Mariana, el espíritu de una *preta velha* de Dona Marota, le explicó a Bianca Soares (2014): «Aquí mataron a mucha gente. Todo lo que era aldea lo fueron destruyendo, matando a hombres, mujeres, niños, ancianos, matando todo. Hasta la naturaleza, los animales... Después llegaron los negros y los mataron también. Los mataron y los esclavizaron. Por eso es que esta tierra está encantada, porque tiene mucha sangre derramada. Hay mucho odio. Por eso hay tanto viejo y *caboclo* trabajando en esta tierra, para limpiar este lugar» (p. 24). Stengers (2012) recuerda que el concepto de *reclaim*, que traduzco aquí como «retomar» para hacer justicia a los movimientos con los que queremos dialogar, le llegó a ella como un «presente de las brujas neopaganas contemporáneas y otros activistas de los Estados Unidos (en especial de Starhawk), y escribió de forma memorable que retomar significa recuperar aquello de lo que nos separaron, pero no en el sentido en que podemos simplemente tenerlo de vuelta. Retomar significa recuperar a partir de la separación como tal, regenerando lo que la propia separación ha envenenado. Para evitar parecerse a aquellos contra quienes tenemos que luchar, la necesidad de lucha y la necesidad de cura son

El modo en que los tupinambá de la Serra do Padeiro narran la retomada de su culto a los encantados es impresionante y constituye una de las condicionantes de sus prácticas y representaciones. Cuentan que un viajero del interior del estado de Bahía pasó por la Serra do Padeiro y terminó casándose con una nativa. Años después, uno de sus hijos se enfermó, sentía mucho dolor y decían que hasta «locura». Su padre decidió llevarlo a Salvador de Bahía, al famoso *terreiro* de candomblé de Mãe Menininha do Gantois, quien era su pariente lejana. En Salvador, la poderosa sacerdotisa le dijo que no podía curar al niño porque él ya tenía sus propios poderes de curación. La única solución —dijo ella— era «cumplir su sentencia», es decir, volver a la Serra do Padeiro y comenzar a sanar a las personas. Cuando regresó a su casa, el niño se curó a sí mismo y, con el tiempo, se volvió el primer *pajé* («chamán») tupinambá contemporáneo al servicio de su comunidad. En sus sueños, este *pajé* descubría a las personas con el mismo don, capaces de recibir a los encantados y, así, inició su culto. Comenzó a recibir a un encantado específico, al *caboclo* Tupinambá, quien advirtió que «esta tierra volverá a ser una aldea indígena», y anunció la misión de retomada del territorio indígena. En esta retomada, los humanos y los encantados son aliados porque estos últimos siempre lideran a los primeros, ya sea en las ocupaciones territoriales o en la retomada de la cultura.

Ante la acusación de que sus prácticas religiosas no son realmente indígenas, sino «mezcladas» o, incluso, de origen africano, los tupinambá de la Serra do Padeiro saben exactamente qué decir. Como señaló la gran pensadora Célia, hermana del cacique Babau, al observar que «el candomblé es bueno para que lo usemos» (Übinger, 2012, p. 149):

---

irremediablemente aliadas. Los medios envenenados deben ser retomados, así como muchas de nuestras palabras, aquellas que, como “animismo” y “magia”, traen consigo el poder de hacernos rehenes: ¿realmente crees en...?» (pp. 5-6).

Nosotros no discriminamos, sabemos que algunas de las entidades de los negros son buenas. Pero si ellos no se ponen de acuerdo con nosotros no trabajamos con ellos, nosotros no trabajamos con entidades negras, pero algunas sí, pues ellas nos ayudan. Porque siempre hubo mucho contacto entre las culturas (p. 135).

Esa visión pragmática, en el sentido filosófico más profundo del término, también se puede aplicar a las religiones blancas. Como dice Célia, aunque de ninguna manera sean católicos, los tupinambá utilizan las oraciones católicas, porque fueron catequizados:

Nosotros fuimos catequizados. Luego usamos lo que era bueno o lo que tenía más fuerza de la religión del otro y lo adaptamos a nuestras prácticas y creencias. Pero continuamos haciendo nuestros rituales y teniendo fe en nuestras creencias, usando lo que era útil o bueno del hombre blanco (p. 135).

No creo que estemos tan lejos de los afroindígenas de Caravelas como parece. En ambos casos, la relación afroindígena es la manera en que se puede resistir a los blancos, aunque, en el caso tupinambá, en función de una historia y de una situación política específica, es necesario eclipsar la potencia de lo virtual que, sin embargo, no deja de manifestarse<sup>40</sup>. Aunque eclipsada

40 El análisis de Luiza Dias Flores (2013 y 2017) sobre los grupos de carnaval indígenas de Porto Alegre revela cómo el eclipse de la relación afroindígena no es de ninguna manera equivalente a la aceptación de las ideologías dominantes del mestizaje, ni a una posición puramente identitaria. Los grupos de carnaval indígenas de Porto Alegre están formados casi exclusivamente por personas que, en otros contextos, se identifican como negros, lo que exige una estrategia sofisticada en los agenciamientos de las posiciones de los negros e indígenas para que los blancos no amenacen ni a los unos ni a los otros. Esa estrategia implica el eclipse de la relación afroindígena en beneficio de afirmaciones alternadas sobre ser indígena y ser negro porque se percibe que, en su eterna lucha contra las diferencias que intentan eliminar a toda costa, los blancos intentan colocar a los indígenas contra los negros para poder disolverlos en

—o porque es eclipsada—, la relación afroindígena no dejó de ser la forma mediante la cual resistieron a los blancos: indígenas hasta el siglo XIX, los tupinambá se vieron obligados a «sumergir», como dicen, para no ser asesinados; esto, un poco, como sus espíritus llamados encantados, que pasan de un plano al otro sin conocer la experiencia de la muerte, o como la madera de los artistas en Caravelas, solo aparentemente muerta. Y en esa ocultación, tanto ellos como sus seres encantados se metamorfosan en *caboclos*, capaces de sobrevivir en algunos nichos hasta que puedan resurgir en este mundo como indígenas y encantados nuevamente, para retomar lo que les pertenece, en un proceso similar a la resucitación de la madera en Caravelas.

En el campo de la etnología indígena, el caso tupinambá, ciertamente, no es el único que sugiere aproximaciones y comparaciones con los mapeados en los estudios afroamericanos. De hecho, un número cada vez más significativo de trabajos de campo con colectivos indígenas ha tratado de retomar el tema del llamado «contacto» desde un punto de vista que coloca en primer plano las elaboraciones locales sobre el fenómeno, sin subordinarlo de antemano a las perspectivas externas, ya sean las del Estado o, incluso, las que aparentemente se oponen a él.

Los karajá de Buridina, por ejemplo, le enseñaron a Eduardo Soares Nunes (2012) que, cuando se sale de una aldea —que queda prácticamente en la ciudad— a la ciudad como tal, es necesario «cambiar el chip» —como en el teléfono celular—, bajo el riesgo de quedarse, como dicen, «pesando en el asfalto».

Los kisêdjê del centro de Brasil le mostraron a Marcela Stockler Coelho (2017) lo difícil que era no usar la palabra «mezcla» en portugués, con lo que presintió, como dice la

---

una unidad amorfa y puramente folclórica. En ese momento, es necesario proclamar que un indígena es un indígena y que un negro es un negro y, al mismo tiempo, que «un indígena realmente indígena es negro».

autora, que esta palabra guardaba una potencia sin equivalente en su lengua (p. 205).

En este sentido, Stockler Coelho, modificando ligeramente la forma en que se ha abordado este tema en el campo de la etnología indígena<sup>41</sup>, muestra cómo los kisêdjê, al mismo tiempo que afirman «Somos Kisêdjê», «Estamos todos mezclados» y «Ya no somos indígenas, nos convertimos en blancos», plantean la cuestión en términos de fuerzas más que en términos de formas. Uno no debe casarse con blancos —dicen ellos—, pues su sangre es más fuerte y termina disolviendo la sangre indígena. Esto no significa que estos matrimonios no sucedan, ni que, si suceden, el resultado sea ineludible. El problema, nuevamente, es de cálculo, dosificación y cuidado, no una elección entre todo o nada: ¿cómo evitar que la mezcla «consuma» la diferencia?

Lo anterior nos lleva de vuelta al universo afroamericano, donde, como se sabe, el término *virar* («devenir») se usa en el sentido de entrar en trance o posesión espiritual. «Convertirse en blanco» podría, entonces, interpretarse en el mismo sentido que cuando alguien «*vira* en un santo»; es decir, esto no significa que se convierte en el santo como tal. En otras palabras, debemos centrar nuestra atención en el verbo *virar* como tal y no en lo que se supone que es su *telos*, de modo que —al menos cuando dicho por afros e indígenas— este verbo parezca estar siempre conjugado en el gerundio: un *virando* más que un *virar*.

El mismo tipo de fenómeno y elaboración se puede encontrar en los trabajos de Martins Lima (2017) y Mainardi (2017), sobre los xukuru que viven en el noreste de Brasil y sobre los tupí guaraní de la costa sur de São Paulo, respectivamente. Los xukuru saben que existen diferentes *cualidades* de personas, pero estas cualidades pueden expresarse

41 Véase, sobre todo, Kelly Luciani (2016).

de forma cuantitativa, es decir, analógica, en oposición a la forma digital y binaria en la que proceden las clasificaciones dominantes: se puede ser casi indígena, casi blanco, casi no humano..., lo que establece toda una porosidad en las fronteras de la identidad que es difícilmente reducible a oposiciones contrastivas o simples manipulaciones estratégicas.

Del mismo modo, los tupí guaraní le mostraron a la etnógrafa que no están obligados a aceptar categorizaciones disyuntivas como «o tupí o guaraní» impuestas desde afuera, con lo que le enseñaron que pueden ser perfectamente tupí guaraní sin que esto signifique ni una síntesis homogeneizadora ni una simple coexistencia de contrarios. Desde su punto de vista, «la mezcla aparece como algo “dado”» (Mainardi, 2017, p. 78), lo que también significa que debemos dejar de entender a los tupí guaraní o a los tupinambá contemporáneos como simples «descendientes» de los antiguos habitantes de la tierra, más o menos impuros, según lo que le parezca a cada cual. De hecho, hay que aceptar que ellos son los mismos antiguos que lograron sobrevivir a una experiencia histórica devastadora<sup>42</sup>.

### Teorías afro-brasileñas

El tercer y último «caso» no es exactamente un caso; es, más bien, un conjunto de reflexiones extraídas de diferentes contextos etnográficos que quizás solo tienen en común el hecho de que se consideran «de origen africano». Todos consisten en reflexiones sobre la cuestión de la mezcla y la pureza y aquí se organizaron en forma de «teorías».

42 Observemos, también, que todo eso se aproxima mucho a lo que Pitarch (2013) demostró para el caso de los mayas mexicanos, que hacen del pliegue una figura que les permite aproximarse al mundo de los blancos sin convertirse en ellos, de modo que la coexistencia de las narrativas indígenas y las europeas funciona evitando la incorporación de la lógica europea en la narrativa indígena como tal.

La primera es la «teoría de la milonga», elaborada por el finado Esmeraldo de Santana (1984), perteneciente al *terreiro* de Nación Angola Tumba Junsara de Salvador, en el importante encuentro celebrado por el Centro de Estudios Afro-Orientais, de la Universidade Federal da Bahía, en 1984, que reunió en esa ciudad a un gran grupo de intelectuales «nativos» que hablaban de religiones de origen africano en Brasil. *Seu* Esmeraldo, básicamente, sugiere que la nación de Angola

es una mezcla de cambinda, mozambique, munjola, kikongo. Todo eso es Angola. Entonces se convirtió en lo que ellos mismos llaman *milonga*. Hace poco hubo una controversia por la palabra *milonga*. Pero *milonga* es mezcla. Fue así que lo hicieron, mezclaron. Porque en las *senzalas* había gente de todas las «naciones»; entonces, cuando tenían la oportunidad, hacían lo que podían de sus obligaciones rituales. Cada uno hacía una parte, como una «colcha de retales»: uno cocinaba algo, el otro cortaba una cosa, el otro agarraba otra. Lo mismo pasó con los cánticos. Uno decía «yo me sé este cántico», ahí el otro decía «yo me sé este otro», y todos cantaban y así el «santo» lo aceptaba. Y así, no era solo una «nación» la que hacía las obligaciones rituales. Era la mezcla, como lo dije antes, la *milonga* (pp. 35-36).

La reflexión de *Seu* Esmeraldo se refiere directamente al proceso que dio origen a la nación Angola de Candomblé; pero es posible extender su razonamiento a las demás naciones, de tal forma que la *milonga* podría expresar justamente la modalidad de relación que se establece entre las diferentes naciones candomblé.

Esta relación se caracterizaría, por un lado, por ser un «colcha de retales» (retazos), es decir, una unión entre diferentes elementos que, desde cierto punto de vista, pueden

considerarse diferentes y simplemente reunidos de forma artificial; de otro lado, pueden componer conjuntos dotados de estructura, belleza y funcionalidad. Además, *Seu* Esmeraldo enfatiza lo que ya habíamos visto en las reflexiones de Célia Tupinambá, en otras palabras, el carácter pragmático de la mezcla: «Y así el “santo” lo aceptaba...». Esta sería la prueba final de las experiencias que la diáspora permitía y exigía.

Esa alternancia aparece aún más claramente en las reflexiones de *Seu* Nezinho, practicante de umbanda en Juazeiro do Norte, en el estado de Ceará, quien le explica al investigador Luiz Assunção (2001) qué es un *caboclo*:

*Caboclo* es un indígena. Sí, es indígena. Pero creo que tiene sus variaciones. A veces el caboclo viene, baja en varias líneas, varía. Hay *caboclos* que bajan como Exu. Varía, cambia de línea. Una entidad solo tiene la capacidad de cantar siete cánticos. En ese momento, es que cambia de línea. También hay *caboclos* que no bajan como Exu; y hay otros que sí. Supongamos que el Caboclo *Arranca Toco* baja como Exu en la línea de izquierda. Si la persona está acostumbrada a trabajar en la línea cruzada, ahí baja todo el mundo. En ese momento, se mezcla todo (p. 186).

Esta «teoría de la variación» —continua, como dirían Deleuze y Guattari (1980)— plantea una cuestión fundamental: el hecho de que los seres que pueblan estas ontologías no existen en estados fijos, sino en lo que podríamos llamar, nuevamente, modulación. Es decir, el hecho de que todo puede aparecer de diferentes maneras o, más bien, que los seres solo pueden existir apareciendo de diferentes maneras. Por eso, en estas *modulaciones*, un *caboclo*, por ejemplo, puede *aparecer como* indígena o como *exu*; un *exu* puede *bajar como orixá* o *como caboclo*, y hasta un *orixá* puede *manifestarse como* un *caboclo*, o como un *orixá*. En esas modulaciones, también, una

deidad de una nación religiosa puede venir a un *terreiro* de otra nación; un *terreiro* completo de una nación puede *virar* («devenir») a otra; una persona iniciada en la religión puede un día decir «Hoy *estoy* de Ogum» y el otro, «*Estoy* de Oxum» —porque en su cabeza las dos deidades coexisten—. Incluso podríamos imaginar —creo— todo un colectivo *virando* alternadamente de afro a indígena y viceversa, lo que, a mi parecer, es más o menos lo que sucede en Caravelas.

Este tipo de ontología posiblemente explica, o hace un poco más inteligible, la llamada disposición para la combinación, tan enfatizada en las religiones de matriz africana, que tal vez no esté ausente en los colectivos indígenas. Esta parece, por lo tanto, ser la llave para comprender lo que llamamos, bastante inadecuadamente, sincretismo y mestizaje. Porque, al contrario de lo que siempre hemos tendido a imaginar, quizás sea el llamado sincretismo el que nos puede ayudar a dilucidar el supuesto mestizaje, ya que la posibilidad de ser negro *e* indígena —*y* hasta blanco— puede verse como un proceso de la misma naturaleza que permite equiparar al orixá Oxóssi *y* San Jorge de una manera en que el conectivo «*y*» nunca se convierte en el verbo «*es*»<sup>43</sup>.

43 «Soy, sin duda, la suma, algo extravagante, de todas esas sangres enemigas», escribía en 1620 el sacerdote pernambucano Francisco José da Santa Cruz, citado por Agualusa, y este por Cecília Campello do Amaral Mello (2017). Del mismo modo, Clara Flaksman (2017) muestra el carácter eminentemente aditivo del candomblé, que, de hecho, es lo que hace que sea tan difícil hablar de «conversión» en esta religión —quizás deberíamos hablar en este caso de religiones de «viración»—. Los tupí guaraní, estudiados por Camila Mainardi (2017), nos recuerdan constantemente el principio guaraní, analizado por Pierre Clastres y tan difundido en la América indígena, que el «Uno» es el Mal y que solo «Dos» pueden libertarnos. En el texto de Edgar Barbosa Neto (2017), los percusionistas del Batuque celebran en todo momento las pluralidades y multiplicidades que, en las religiones de matriz africana, desempeñan el mismo papel anti-unificador del dualismo amerindio. Pero quizás es Tía Marta, una afroboliviana de la comunidad de Tocaña, Bolivia, quien deja este punto aún más explícito. En un fascinante diálogo de Luis Reyes Escate (2017), ella le enseña al antropólogo, casi matemáticamente, cómo es posible hablar aimara y usar ropa indígena «típica» sin estar «mezclada», es decir, sin dejar de ser negra; al mismo tiempo, le enseña que «ser negra» significa

Esto es lo que nos decía, de alguna manera, el difunto sacerdote Francelino de Shapanan, quien llevó la Casa das Minas de Thoya Jarina del Estado de Maranhão al Estado de São Paulo. Francelino de Shapanan (2001) enfatiza el potencial para la transformación, es decir, para la mezcla, de todas las entidades del candomblé de Mina (p. 318). Como él decía, «el caboclo, en sus diferentes formas, se mezcló», «es el indígena civilizado que vino a la ciudad, que se mezcló con el blanco y hasta con el africano». El propio *caboclo* Pedra Preta, de la sacerdotisa Lindinalva, por ejemplo, dice que él «es indígena, pero se comporta como un caboclo para que la gente lo entienda [...]. No se considera *egum* (espíritu de muerto), pero su *payelanza* es como la de *egungum*, de los indígenas muertos que alguna vez fueron grandes caciques, *tuxauas, morubixabas*».

Esa teoría de un sacerdote afro y de una entidad sobre los *caboclos* es una «teoría del movimiento y de la transformación», que resalta que los encuentros no necesariamente anulan las diferencias. El movimiento del *caboclo* le permite transformarse, asimilando y uniéndose a otros seres, pero también le permite seguir distinguiéndose de ellos. Luiz Sérgio Barbosa y Almiro Miguel Ferreira, sacerdotes y miembros de la Federación de Cultos Afrobrasileños de Bahía, elaboran este punto en la forma de lo que podríamos denominar una «teoría de las andanzas y de la indeterminación». Cuando se le pregunta si los «*caboclos* son espíritus de indígenas que existieron en Brasil», Ferreira (1984) responde que

---

muchas cosas y no significa ser igual a nadie, mejor dicho, que el hecho de que ella haya agregado una lengua y algo de ropa a su estilo de vida no la hace dejar de ser quien ella es. Y es en este sentido que, como me ha contado Ana Cláudia Cruz da Silva, el artesano tupinambá de Olivença, en el sur de Bahía, le responde al turista que duda de su identidad indígena debido a lo que cree que ve en su fenotípico: «¿Qué querías? ¡Son quinientos años de contacto!» (Goldman, 2015).

hay personas que dicen que lo son [...]. Ahora, no está en mi decir que los espíritus de los indígenas son los *caboclos*. Sería querer saber mucho de mi parte. Yo solo sé que existen los *caboclos* (p. 67).

Barbosa (1984), a su vez, explica la entrada de los *caboclos* en las religiones africanas como resultado de «sus andanzas en los *terreiros* de Candomblé»:

Las fiestas [...] eran presenciadas por los *caboclos* (indígenas). Ellos manifestaban la voluntad de participar, debido a los encuentros casuales entre esclavos e indígenas [...]. Los *caboclos* espiaban los rituales, pero no era permitida su participación. Los africanos la vetaban. Los *caboclos* comenzaron a reclamar. Alegaban que los africanos que llegaron a Brasil no trajeron nada y cuando llegaron usaron lo que encontraron, y todo lo que existía en Brasil era de él, del *caboclo*. Las tierras, las hierbas, los ríos, las piedras y todo lo que los africanos estaban utilizando era propiedad de los *caboclos* (indígenas). Con ese entendimiento, los *caboclos* comenzaron a romper la barrera y así empezaron las incorporaciones de *caboclos* en las personas que poseían mediuminidad (pp. 88-89).

Observemos, de paso, cuán difícil es saber aquí si los «*caboclos* e indígenas» a los que se refiere Barbosa son humanos o espíritus. Me atrevería a decir que quizás sean ambos y es por eso que los «africanos» tuvieron que aceptar a los *caboclos*, incluso manteniendo cierta separación de los cultos.

La dificultad —pero también la posibilidad— para la absorción de los *caboclos* en el candomblé proviene, según Barbosa (1984), del hecho de que

hay algunos *caboclos* que incorporan en las personas, diciendo que él es el verdadero, cuando, en realidad, no lo es. Estos no

son nativos de las aldeas. Son *orixás* africanos que durante la incorporación dicen ser un *caboclo* nativo (p. 89).

Por otro lado, cuando le preguntan si los *caboclos* son espíritus de los muertos (*eguns*, que, por regla general, no deben poseer a las personas en el candomblé), Barbosa (1984) argumenta que

el *caboclo* desencarnado es un espíritu. Pero hay *caboclo* servicial y *caboclo* jefe. Y nosotros no podemos analizar, aquí, hace cuántos milenios existen los *caboclos* y su desencarnación. Entonces él puede ser un *caboclo* espíritu porque nosotros no vamos a calificar al *caboclo* como *egum* y él puede ser un *caboclo* deificado. Porque él viene, incorpora y con su prodigo hace el bien. ¿Cuántas personas son beneficiadas por el *caboclo*? Y lo que él dice es verdad. Y va a trabajar en beneficio de aquello. Entonces está llegando al punto de ser deificado [...]. En la línea del *caboclo* no calificamos como *egum*. Porque el *egum* tiene muchas connotaciones. La trayectoria del *egum* es diferente de las enseñanzas, el conocimiento y la existencia del *caboclo*. Ellos son espíritus y pueden estar muy evolucionados y, como acabo de decir, el deificado es el *orixá*, el deificado puede ser el *caboclo*, que viene a la tierra implantando su prodigo, cuidando a las personas (p. 94).

En pocas palabras, lo interesante de los *caboclos* es precisamente la indeterminación de su estatuto ontológico: humano, espíritu, espíritu de muerto, divinidad... Una vez más, solo existe *modulado*.

Naiana, del Terreiro do Caboclo Juremeira en Belmonte, en el sur del estado de Bahía, estudiado por Bianca Arruda Soares (2014), sigue esta misma dirección, al elaborar lo que podríamos llamar una «teoría de la diferenciación», como enseña Naiana: «Los *orixás* vivieron y adquirieron poderes que, cuando murieron, lograron diferenciarse y regresar. *Pretos*

*velhos* y *caboclos* también» (pp. 37-38). Los *caboclos*, *pretos velhos*, *erês* y *marujos* —dice Naiana— se *diferenciaron* de esos espíritus al elegir trabajar para las deidades, y se convirtieron, así, en sus *mensajeros*.

Como mencioné anteriormente, creo que estas teorías de la *milonga*, de la variación, del movimiento y de la transformación; de las andanzas y de la indeterminación, y de la diferenciación están respaldadas por una *ontología modulatoria*, al mismo tiempo que dan sustento a las reflexiones sobre lo que llamamos, bastante inadecuadamente, sincretismo y mestizaje.

Así, la difunta Olga Francisca Régis (1984), la famosa sacerdotisa de Olga do Alaketu, explicaba el «sincretismo» diciendo que

nosotros no le servimos a dos dioses. El Dios es uno solo [...]. Lo que cambia es el nombre (como con la Trinidad) [...]; los africanos tradujeron esa historia del *orixá* en África con los santos en Brasil por las circunstancias históricas. Cada *Oxóssi* tiene un nombre en África. Es la vieja historia, son compañeros así, pero uno es cazador, el otro es el que tiene toda la responsabilidad de los bosques, del pasto [...]; dentro de la divinidad Jesús Cristo, o el Sacrificio, están todas las divinidades con todos los nombres [...]. Cuando necesito apoyo mando a las personas a la iglesia. Y ellos sirven, como yo también sirvo. Es una cuestión de conocimiento y no de separación [...], y eso del folclor con el candomblé es algo a lo que me opongo mucho más que en el caso de la religión católica (pp. 28-29).

Esta «teoría de la traducción», acompañada de una «teoría de la utilidad» que ya habíamos observado con Célia Tupinambá y *Seu* Esmeraldo, puede hacernos entender mejor el malentendido de muchos antropólogos que interpretan posiciones como las de la Madre Stella de Oxóssi —otra famosa sacerdotisa del *terreiro* Axé Opô Afonjá de Bahía, fallecida

recientemente— como puristas y hasta fundamentalistas, cuando defiende el fin del sincretismo. Este, dice ella, «surgió porque los esclavos lo necesitaban, pero ahora ya no lo necesitan». Esto revela de inmediato que la oposición entre estas posiciones es mucho más política, en el sentido de táctica y estrategia, que teológica, en el sentido de la pureza y la ortodoxia. Eso permite que sacerdotes como Balbino Daniel de Paula (como se cita en Fry, 1984) sustenten que «el candomblé y el catolicismo son como el agua y el aceite: pueden estar en el mismo vaso, pero no se mezclan» (p. 38), o que digan, como Luís da Muriçoca (como se cita en Fry, 1984), «sé que el Senhor do Bonfim no es Oxalá, pero nadie quitará su imagen de mi *terreiro*», porque «he estado haciendo esto desde que era niño», porque «eso es lo que nos enseñaron nuestros abuelos» (p. 38). Como Norton Corrêa (1992) ya había observado, la sacerdotisa Ester de Iemanjá consideraba al catolicismo como otra «línea, la línea católica» (p. 72), pensando, por lo tanto, la relación de las religiones de matriz africana con el catolicismo en la misma clave que las relaciones de estas religiones entre sí, y cada una de ellas consigo mismas.

Esto es lo que el espíritu (una *pombagira*) Maria Molambo, de la sacerdotisa Rita, de Pelotas, le enseñó a Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2012): una «teoría de los lados» que sostiene no solo que todo «siempre tiene el otro lado» (p. 9), como le decía el *caboclo* Galo Preto a Carmen Opipari (2004) en São Paulo, sino también que cada lado tiene sus propios lados «simultáneos y heterogéneos» (p. 227). Este «politeísmo intensivo», como lo llamó Barbosa Neto, se convierte, paradójicamente, en sinónimo de un monoteísmo o monismo, igualmente intensivos.

Esto nos lleva de vuelta a la «teoría de la línea cruzada» de José Carlos dos Anjos, a partir de la cual habíamos comenzado, porque es esta idea de la «línea cruzada», presente en prácticamente todas las religiones de matriz africana en Brasil, la que nos permite pensar un espacio de agenciamiento de las diferencias

en tanto que diferencias, sin la necesidad de presuponer ningún tipo de síntesis o fusión. Las diferencias son intensidades que no tienen nada que ver con la lógica de asimilación, sino con una organización de fuerzas que no implica ningún tipo de elección binaria, sino una modulación analógica para el establecimiento de conexiones y disyunciones múltiples. Se trata, entonces —para retomar el término de Guattari—, de un modelo heterogenético que, apoyado en variaciones continuas, permite oponer las técnicas de *composición*, en el sentido artístico del término, con las que operan el contramestizaje y el contrasincretismo a los procedimientos de aplanamiento de nuestras propias teorías de la mezcla. O, en los términos del gran líder y pensador *quilombola* Antônio Bispo dos Santos (2015), técnicas de «confluencia», un concepto que acuñó en una observación cuya profundidad difícilmente podría ser exagerada y de la que robé el título de este texto:

Confluencia es la ley que rige la relación de convivencia entre los elementos de la naturaleza y —enfatizo— *nos enseña que no todo lo que se junta se mezcla, es decir, nada es igual*. Como tal, la confluencia rige también los procesos de movilización provenientes del pensamiento *plurista* de los pueblos politeístas (p. 89).

Finalmente, creo que son estas características las que están en la base de la «teoría del pluralismo religioso» que Ordep Serra (1995) consideró propio de las religiones de matriz africana (p. 15), pluralismo que, a diferencia de lo que nosotros entendemos, no tiene la intención de separar lo que «realmente» existe de lo que no existe en el mundo. Es, más bien, una especie de *diferencialismo* generalizado, que opera con multiplicidades de todo tipo y que, en vez de decretar la inexistencia o el carácter ilusorio de algunos seres, sustenta —como se dice en Cabo Verde— que «todo lo que tiene nombre existe». Esto sin dejar de admitir, al mismo tiempo, que no siempre

es posible o deseable relacionarse con la totalidad de estos seres, ya sea porque no se debe, no se quiere o no se sabe cómo hacerlo. Ni propiamente epistemológico, ni puramente ontológico, este diferencialismo parece proponer una especie de deontología o, mejor, una ética: cómo actuar en el mundo sin tener que juzgarlo, lo que, por supuesto, implica un mundo en el cual se actúa, un saber sobre él y sobre cómo actuar en él.

### Contramestizaje y contrasincretismo

Es importante señalar, una vez más, que lo que está en juego aquí es un *procedimiento* epistemológico-político capaz de reactivar diversas situaciones, más que características específicas de situaciones empíricas; situaciones que, sin embargo, evidentemente, existen. En este sentido, incluso la relación con los blancos, por ejemplo, puede pensarse desde un punto de vista afroindígena. En otras palabras, lo repito, el término «afroindígena» tiene como objetivo caracterizar más una modalidad de relación que un tipo de realidad empírica como tal. Esa relación es esencialmente heterogenética, en el sentido establecido por Guattari (1992): operando a través de variaciones continuas, permite superar la idea de que rechazar la mezcla necesariamente consiste en creer en cualquier pureza. Por el contrario, es una apertura para el carácter analógico, no digital, de las mezclas, así como para el elemento de indeterminación que implica cualquier proceso de mezcla.

Creo que este procedimiento es una manera de enfrentar y evitar la estatización y el blanqueamiento que azotan prácticamente todas las teorías más comunes sobre el contacto y la mezcla, que, casi invariablemente, suponen o acaban concluyendo que la única forma legítima de identidad es la nacional. Para eso, también creo que debemos dedicarnos a la elaboración de teorías etnográficas sobre la mezcla, teorías que deben estar

apoyadas en una especie de contramestizaje discursivo, donde nuestros discursos y los de los colectivos afro, indígenas y afroindígenas puedan unirse, separarse y volver a unirse, pero sin fundirse totalmente y, sobre todo, sin que uno destruya al otro.

Por lo tanto, hay un fantasma que las teorías etnográficas deben exorcizar continuamente: el hecho de que cada vez que el estudio de las llamadas relaciones raciales o interétnicas invoca, o incluso evoca, directa o indirectamente, al «blanco europeo» —como dijo Bastide—, todo comienza a girar en torno a él, de tal manera que la relación afroindígena es inmediatamente colonizada y sobrecodificada por el modelo homogeneizador. No es casualidad que, en *O genocídio do negro brasileiro*, Abdias do Nascimento (1978) ya distinguía un sincretismo, de algún modo, falso o falsificado, que, «lejos de ser el resultado del libre intercambio y de una opción abierta [...], surge de la necesidad que el africano y su descendiente tuvieron de proteger sus creencias religiosas contra los ataques destructivos de la sociedad dominante», del único fenómeno que «merece el nombre de sincretismo»: aquel que, de manera simétrica, «involucró a las culturas africanas entre sí, y entre ellas con la religión de los indígenas brasileños» (pp. 108-109), proposición significativamente casi olvidada por la discusión académica, con pocas y honorables excepciones, como el análisis de Ordep Serra (1995, pp. 280-285)<sup>44</sup>.

En todo caso, puede ser necesario agregar que todo parece depender de estas modulaciones de diversidad a las que ya nos hemos referido, que se encuentran en el corazón de los saberes afroindígenas y, en consecuencia, en sus teorías sobre la mezcla. En otras palabras, todo parece depender del hecho de que los seres y las ideas que pueblan estos saberes no existen en estados fijos, sino siempre en *modulación*. Esto significa que *todo* puede aparecer de diferentes maneras o, para ser más

44 Debo agradecer a Clara Flaksman por haber indicado este hermoso fragmento del gran libro de Abdias do Nascimento, que yo, sintomáticamente, no conocía.

precisos, que, para estos saberes, el ser *solo* puede existir apreciando de diferentes maneras.

En este sentido, y aunque es posible decir que el contramestizaje invierte o se opone al mestizaje, esto no significa que este sea ni su simétrico, ni su opuesto, ni su inverso. Por contramestizaje y contrasincretismo, me gustaría comprender tanto las prácticas y las teorías etnográficas que se oponen al mestizaje o al sincretismo de una manera radical como también las que se apropiaron de estas nociones, incluyéndolas en una forma de pensar y hacer donde los conceptos se convierten en fuerzas en movimiento y operan principalmente de modo táctico y estratégico; algo así como un dispositivo óptico con enfoque dinámico que alterna continuamente entre las perspectivas del conjunto —donde se pueden eclipsar las diferencias— y del detalle —donde son puestas en evidencia—, como en la culinaria, donde, como todo buen *gourmet* sabe, el hecho de que el sabor de un plato se aprecie en su conjunto no anula el placer de distinguir sus diversos componentes<sup>45</sup>.

Prueba de esto es la impresionante importancia concedida a los adverbios en estos saberes: «más negro», «menos negro», «más o menos negro», «un poco indígena», hacer las cosas «de

45 Recordemos cómo *Seu* Esmeraldo explicaba la *milonga*, la «mezcla», diciendo que «en las senzalas [...], uno cocinaba algo, el otro cortaba una cosa, el otro agarraba otra» (Santana, 1984, pp. 35-36). Creo que su teoría ofrece un interesante contrapunto a las metáforas culinarias utilizadas para hablar del sincretismo. Después de todo, tanto la teoría del «ajíaco» como la de «amalá con okra» y la del «pescado salado con ackee» (Palmié, 2013, Coda) intentan explicar las mezclas a través de las vicisitudes de la historia, incluso cuando colocan en primer plano a la agencia humana. En este sentido, los tres modelos comparten lo que he llamado en otro lugar «respeto excesivo por la historia» (Goldman, 2009, p. 109), lo que les impide seguir los movimientos subyacentes a las variaciones históricas. Como vimos anteriormente con los pueblos afroindígenas de Caravelas, a la realidad histórica y molar es necesario agregarles las virtualidades moleculares, los devenires, de tal manera que lo que sucedió, lo que no sucedió y lo que pudo haber sucedido tengan la misma relevancia. Recordemos que *Seu* Esmeraldo concluye su reflexión diciendo: «Y luego el “santo” lo aceptaba», es decir, que lo que está en juego no son tanto los principios (de dónde vino, si son puros o impuros, etc.), sino los efectos que las experiencias pueden o no producir, como lo sabe todo buen cocinero.

manera afro o indígena», y así sucesivamente, evaluación constante de lo que, *en determinado momento*, es más apropiado para la situación que está en juego, que resulta de una casi certeza de que las mezclas están dadas desde el principio y de que la sabiduría consiste en saber cómo dosificarlas y combinarlas sin perder su fuerza. En este sentido, es impresionante cómo la mayoría de los estudios sobre el llamado sincretismo afroamericano se contentaron en establecer tablas de correspondencia entre santos católicos y deidades africanas, de estas entre sí o con espíritus indígenas, sin enfatizar el carácter dinámico de estas ecuaciones, porque nunca se trata de una alineación pura, y mucho menos de identificaciones definitivas. Se trata, por el contrario, de lo que Guattari (1992) —basado en un estudio de Marc Augé sobre el Legba en Benin— llamó «multivalencia de la alteridad»: porque el Legba es, al mismo tiempo, destino, principio vital, filiación ancestral, dios materializado, signo de apropiación, entidad de individuación y fetiche; «el ser, la identidad y la relación con el otro se construyen», concluye Guattari, «no solamente a título simbólico, sino también a título ontológico abierto» (pp. 70-71).

Si, por lo tanto, existe una perspectiva propia de la relación afroindígena, esta no es la simple oposición entre afros e indígenas; pero tampoco, la oposición entre afroindígenas, de un lado, y blancos, del otro, lo que inevitablemente conduciría a la captura de esta relación por una forma-identidad. Más bien, es una perspectiva elaborada *a través* de la oposición entre afro e indígena, que solo puede ser de una naturaleza muy diferente de la que existe entre afro e indígena, de un lado, y blanco, del otro. Términos como «indígena», «negro» y «blanco» podrían, por lo tanto, dejar de ser vistos solo como cosas que deben ser pensadas, y comenzar a verse como cosas con las que se piensa, medios de pensamiento capaces de perturbar nuestras vanas filosofías. Después de todo, la antropología ya debería haber aprendido algo con *El pensamiento salvaje...*

## Coda

En la séptima de las *Mille plateaux* (*Mil mesetas*), titulada «Rostridad», Deleuze y Guattari (1980) argumentan, de manera provocativa, que, al contrario de lo que solemos imaginar, la manera radical en que el Occidente rechaza a la alteridad no reside en el hecho de que esta sea más reprimida o excluida aquí que en otros lugares. Si este rechazo es radical —argumentan—, es porque el Occidente ignora por completo la existencia de la diferencia como tal. A esto le llaman «racismo europeo», que definen como

[la] pretensión del hombre blanco [que] nunca ha procedido por exclusión, ni asignación de alguien designado como Otro: más bien sería en las sociedades primitivas donde se percibe al extranjero como «otro» [...]. Desde el punto de vista del racismo [europeo], no hay exterior, no hay personas de afuera, sino únicamente personas que deberían ser como nosotros, y cuyo crimen es no serlo (p. 218).

La identidad, que Deleuze y Guattari llaman rostridad, es precisamente ese dispositivo que captura las especificidades irreductibles de las diferencias y las vacía de toda su aspereza. Esto no significa el rechazo de la identidad en nombre de la búsqueda de algo más oculto, profundo o esencial, sino el simple reconocimiento de que «más allá» —en el sentido de «al lado», además— hay otras cosas que ver y muchas cosas que aprender. Esta lección afroindígena que puede ayudarnos a superar esta triste situación en la que, al parecer, nos hemos sumergido, aquella en la que, como escribió la novelista ghanesa Ama Ata Aidoo (1977), «ni siquiera podemos disfrutar nuestras diferencias en paz» (p. 29).

## Bibliografía

Además de las obras citadas explícitamente en los artículos precedentes, la bibliografía incluye, a veces, algunas que, aunque no se mencionan explícitamente, fueron fundamentales para la elaboración de los distintos textos que componen este libro.

- ACHEBE, Chinua (2000). *Home and Exile*. Nueva York: Anchor.
- ADLER, Alfred (1987). «La guerre et l'État primitive». En Miguel Abensour (dir.), *L'Esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique* (pp. 95-114). París: Seuil.
- AGIER, Michel (1992). «Ethnopolitique: racisme, statuts et mouvements noir à Bahia». *Cahiers d'Études Africaines*, 125(1), 53-81.
- AIDOO, Ama Ata (1977). *Our Sister Killjoy*. Essex: Longman.
- ALENCASTRO, Luiz (1985). «Geopolítica da mestiçagem». *Novos Estudos Cebrap*, (11), 49-63.
- ANJOS, José Carlos dos (2000). «Cabo Verde e a importação do ideologema brasileiro da mestiçagem». *Horizontes Antropológicos*, 6(14), 177-204.
- ANJOS, José Carlos dos (2002). *Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul / Instituto Nacional de Investigação, Promoção e Património Culturais.
- ANJOS, José Carlos dos (2006). *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul / Fundação Cultural Palmares.
- ANJOS, José Carlos dos (2008). «A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano». *Debates do NER*, 9(13), 77-96.

- ARRUDA SOARES, Bianca (2014). *Os candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia*. (Tesis de doctorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- ASAD, Talal (1986). «The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology». En James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 141-164). Berkeley: University of California Press.
- ASAD, Talal (1991). «From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony». En George W. Stocking (ed.), *Colonial Situations: Essays in the Contextualization of Ethnographic Knowledge* (pp. 314-324). Madison: University of Wisconsin Press.
- ASAD, Talal (ed.) (1973). *Anthropology & the Colonial Encounter the Politics of Anthropology*. Londres: Ithaca.
- ASSUNÇÃO, Luiz (2001). «Os Mestres da Jurema. Culto da Jurema em terreiros de Umbanda no interior do Nordeste». En Reginaldo Prandi (org.), *Encantaria brasileira, o livro dos mestres, caboclos e encantados* (pp. 182-215). Río de Janeiro: Pallas.
- AUSTER, Paul (1998). «Translator's Note». En Pierre Clastres, *Chronicle of the Guayaki Indians*. Nueva York: Zone Books.
- BANAGGIA, Gabriel (2017). «Conexões afroindígenas no Jarê da Chapada Diamantina». *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 9(2), 123-134.
- BARBOSA NETO, Edgar (2012). *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. (Tesis de doctorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- BARBOSA NETO, Edgar (2017). «A geometria do Axé: o sincrétismo como topologia». *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 9(2), 171-183.
- BARBOSA, Gustavo (2002). *A socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres*. (Tesis de maestría). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- BARBOSA, Luiz Sérgio (1984). «A Federação Baiana do Culto Afro-Brasileiro». En Vivaldo da Costa Lima (ed.), *Encontro de*

- nações de Candomblé (pp. 69-77). Salvador: Inamá / Centro de Estudos Afro-Orientais-Universidade Federal da Bahía.
- BARTHES, Roland (1970 [1961]). «De um lado e do outro». En *Crítica e verdade* (pp. 139-147). São Paulo: Perspectiva.
- BASTIDE, Roger (1971 [1960]). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.
- BASTIDE, Roger (1974 [1967]). *As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro / Universidade de São Paulo.
- BASTIDE, Roger (1976 [1973]). «La rencontre des dieux africains et des esprits indiens». *AfroAsia*, (12), 31-45.
- BASTIDE, Roger (2001 [1958]). *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BATESON, Gregory (1972 [1956]). «Toward a Theory of Schizophrenia». En *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology* (pp. 153-70). Chicago: University of Chicago Press.
- BEATTIE, John (1976). «Roy Wagner: The Invention of Culture». *Rain*, 13, 10.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio (2015). *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasilia: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa.
- BLACKING, John (1976). «Wagner, Roy. The Invention of Culture». *Man*, 11(4), 607-608.
- BOON, James (1972). *From Symbolism to Structuralism. Lévi-Strauss in a Literary Tradition*. Nueva York: Harper & Row.
- BORGES, Jorge Luis (1967). *Enquêtes. Suivi de entretiens*. París: Gallimard.
- CAMBRIDGE ANTHROPOLOGY (2009). «Slow Motions. Comments on a Few Texts by Marilyn Strathern». *Cambridge Anthropology*, (28).
- CAMPBELL, John Kennedy (1964). *Honour, Family, and Patronage: A Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Clarendon Press.

- CAMPELLO DO AMARAL MELLO, Cecília (2003). *Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia*. (Tesis de maestría). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- CAMPELLO DO AMARAL MELLO, Cecília (2010). *Política, meio ambiente e arte: percursos de um movimento cultural do extremo sul da Bahia (2002-2009)*. (Tesis de doctorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- CAMPELLO DO AMARAL MELLO, Cecília (2017). «Quatro ecologias afroindígenas». *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 9(2), 29-41.
- CHÂTELET, François (1976). «La question de l'histoire de la philosophie aujourd'hui». En Dominique Grisoni (ed.), *Politiques de la Philosophie* (pp. 29-53). París: Bernard Grasset.
- CLASTRES, Pierre (1972). *Chroniques des Indiens Guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*. París: Plon.
- CLASTRES, Pierre (1974). *La société contre l'État: recherches d'anthropologie politique*. París: Minuit.
- CLASTRES, Pierre (2003). *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.
- CLASTRES, Pierre (2004 [1980]). *Arqueología da violência. Pesquisas de antropología política*. São Paulo: Cosac & Naify.
- CLASTRES, Pierre [1979 (1968)]. «Entre silence et dialogue». En Raymond Bellour y Cathérine Clément (orgs.), *Claude Lévi-Strauss. Textes de et sur Claude Lévi-Strauss* (pp. 33-38). París: Gallimard / Idées.
- CLIFFORD, James y George MARCUS (eds.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- CORRÉA, Norton (1992). *O batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-rio-grandense*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- DELEUZE, Gilles (1968). *Différence et répétition*. París: Presses Universitaires de France.
- DELEUZE, Gilles (1985). *L'image-temps. Cinéma 2*. París: Minuit.

- DELEUZE, Gilles (1986). *Foucault*. París: Minuit.
- DELEUZE, Gilles (1990 [1988]). «Sur la philosophie». En *Pourparlers (1972-1990)* (pp. 185-212). París: Minuit.
- DELEUZE, Gilles (2002 [1973]). «Pensée nomade». En Gilles Deleuze y David Lapoujade, *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (pp. 351-364). París: Minuit.
- DELEUZE, Gilles (1990 [1985]). «Les intercesseurs». En *Pourparlers (1972-1990)* (pp. 165-184). París: Minuit.
- DELEUZE, Gilles y Carmelo BENE (1979). *Superpositions*. París: Minuit.
- DELEUZE, Gilles y Claire PARNET (1998 [1977]). *Diálogos*. São Paulo: Escuta.
- DELEUZE, Gilles y Claire PARNET (2004). *L'Abécédaire de Gilles Deleuze: R comme Resistance* [DVD].
- DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI (1980). *Mille plateaux*. París: Minuit.
- DELEUZE, Gilles y Félix GUATTARI (1991). *Qu'est-ce que la philosophie?* París: Minuit.
- DIAS FLORES, Luiza (2013). *Os Comanches e o prenâncio da guerra: um estudo etnográfico com uma Tribo Carnavalesca de Porto Alegre/RS*. (Tesis de maestría). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- DIAS FLORES, Luiza (2017). «A guerra comancheira: contribuições a uma antropologia afroindígena». *Revista de Antropologia da UFSCar*, 9(2), 43-61.
- EVANS-PRITCHARD, Edward (1940). *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Niloti People*. Oxford: Oxford University Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward (1951). *Kinship and Marriage Among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward (1956). *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- EVANS-PRITCHARD, Edward (1937). *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.

- FAVRET-SAADA, Jeanne (1966). «La segmentarité au Maghreb». *L'Homme*, 2(6), 105-11.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1967). «Le traditionnalisme par excès de modernité». *Archives Européennes de Sociologie*, 1(8), 71-93.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1968). «Relations de dépendance et manipulation de la violence en Kabylie». *L'Homme*, 4(8), 18-44.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1977a). *Les mots, la mort, les sorts*. París: Gallimard.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1977b). «Excusez-moi, je ne faisais que passer». *Les Temps Modernes*, (371), 2089-2103.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1981a). «Sorcières et lumières». En Jeanne Favret-Saada y Josée Contreras, *Corps pour corps* (pp. 333-363). París: Gallimard.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1981b). «Corps pour corps». *Les Temps Modernes*, (416), 1589-607 (em colaboração com Josée Contreras).
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1984). «Jeanne Favret-Saada». En *Entretiens avec Le Monde III Idées contemporaines*. París: La Découverte.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1985). «L'Embrayeur de violence: Quelques mécanismes thérapeutiques du désorcèlement». En Josée Contreras, Jeanne Favret-Saada, Jacques Hochmann, Octave Mannoni y François Roustang, *Le Moi et l'Autre* (pp. 95-148). París: Denoël.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1989a). «La genése du "producteur individuel"». En Annie Lebeuf, *Singularité: les voies d'émergence individuelle, textes pour Éric de Dampierre* (pp. 485-496). París: Plon.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1989b). «Unbewitching as Therapy». *American Ethnologist*, 16(1), 40-56.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1990a). «Etre affecté». *Gradhiva*, (8), 3-9.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1990b). «Ah! La féline, la sale voisine...». *Terrain*, (14), 20-31 (em colaboração com Josée Contreras).

- FAVRET-SAADA, Jeanne (1991a). «Sale histoire». *Gradhiva*, (10), 3-10.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1991b). «Le désorcèlement comme thérapie». *Ethnologie Française*, (2).
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1991c). «Rushdie et compagnie. Préalables à une anthropologie du blasphème». *Ethnologie Française*, (3).
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1994). «Weber, les émotions et la religion». *Terrain*, (22), 93-108.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (1995). «Liaisons fatales». *Esprit*, (12).
- FAVRET-SAADA, Jeanne (2000). «La-pensée-Lévi-Strauss». *Journal des Anthropologues*, (13), 13-18.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (2002). «Amen: une “juste” polémique?». *ProChoix*, (21).
- FAVRET-SAADA, Jeanne (2004a). «Glissements de terrains. Entretien avec Jeanne Favret-Saada». *Vacarme*, (28), 4-12.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (2004b). *Le christianisme et ses juifs. 1800-2000*. París: Seuil.
- FAVRET-SAADA, Jeanne (2005). *Algérie, 1962-1964: essais d'anthropologie politique*. París: Bouchene.
- FAVRET-SAADA, Jeanne y Josée CONTRERAS (1981). *Corps pour corps*. París: Gallimard.
- FAVRET-SAADA, Jeanne y Josée CONTRERAS (1985). «La thérapie sans le savoir». *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, (31).
- FERNANDES, Florestan (1954). «Lévy-Bruhl e o espírito científico». *Revista de Antropologia*, 2(2), 121-142.
- FERREIRA, Almiro Miguel (1984). «Candomblé-de-Caboclo». En Vivaldo da Costa Lima (ed.), *Encontro de nações de Candomblé* (pp. 59-67). Salvador: Inamá / Centro de Estudos Afro-Orientais-Universidade Federal da Bahía.
- FLAKSMAN, Clara (2017). «Enredo de santo e sincretismos no candomblé de Salvador, Bahia». *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 9(2), 153-169.
- FORTES, Meyer y Edward EVANS-PRITCHARD (eds.) (1969 [1940]). *African Political Systems*. Oxford: Oxford University Press.

- FOUCAULT, Michel (1966). *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. París: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1976). «Cours du 7 Janvier 1976». En *Dits et écrits* (tomo III; pp. 160-174). París: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1994 [1976]). «Les mailles du pouvoir». En *Dits et écrits* (volumen IV; pp. 182-201). París: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1994 [1980]). «Le philosophe masqué». En *Dits et écrits* (volumen IV; pp. 104-110). París: Gallimard.
- FRY, Peter (1984). «De um observador não participante». *Comunicações do ISER*, 3(8), 37-45.
- GABORIAU, Marc (1967 [1963]). «Anthropologie structurale et histoire». *Esprit*, (11), 579-594.
- GEERTZ, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
- GEERTZ, Clifford (2000 [1984]). «Anti anti-relativism». En *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics* (pp. 42-67). Princeton: Princeton University Press.
- GHOSH, Amitav (1992). *In an Antique Land*. Nueva York: Vintage Books.
- GOLDMAN, Marcio (1984). *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. (Tesis de maestría). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- GOLDMAN, Marcio (1994). *Razão e diferença. Afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro / Grypho.
- GOLDMAN, Marcio (1999). *Alguma antropologia*. Río de Janeiro: Relume Dumará.
- GOLDMAN, Marcio (2006). *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política*. Río de Janeiro: 7 Letras.
- GOLDMAN, Marcio (2009). «Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras. Ensaio de simetrização antropológica». *Análise Social*, XLIV(190), 105-137.
- GOLDMAN, Marcio (2014). «A relação afroindígena». *Cadernos de Campo*, 23(23), 213-222.

- GOLDMAN, Marcio (2015). «“Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem». *Mana*, 21(3), 641-659.
- GOLDMAN, Marcio (2017). «Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem estudos etnográficos». *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 9(2), 11-28.
- Gow, Peter (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford: Clarendon Press.
- GRIFFITHS, Paul (1988). «Improvisation». En Denis Arnold (dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la musique*. París: Robert Lafont.
- GUATTARI, Félix (1972). «La transversalité». En *Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle* (pp. 72-85). París: Maspéro.
- GUATTARI, Félix (1985). «Espaço e poder: a criação de territórios na cidade». *Espaço & Debates*, 5(16), 109-120.
- GUATTARI, Félix (1992). *Chaosmose*. París: Galilée.
- GUATTARI, Félix (1993). «La pulsion, la psychose et les quatre petits foncteurs». *Chimères*, (20), 113-122.
- GUIMARÃES ROSA, João (1956). «Prefácio». En Paulo Rónai (org.), *Antologia do conto húngaro*. Río de Janeiro: Artenova.
- GUIMARÃES ROSA, João (1985). «Nós, os temulentos». En *Tutameia (Terceiras Estórias)* (8.ª edición; pp. 115-118). Río de Janeiro: Nova Fronteira.
- GUIMARÃES, Antonio (2002). *Classes, raças e democracia*. São Paulo: Editora 34.
- HARAWAY, Donna (1988). «Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective». *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- HERZFELD, Michael (1985). *The Poetics of Manhood: Contest and Identity in a Cretan Mountain Village*. Princeton: Princeton University Press.
- HERZFELD, Michael (1992). «Segmentation and Politics in the European Nation-State: Making Sense of Political Events».

- En Kirsten Hastrup (ed.), *Other Histories* (pp. 62-81). Londres: Routledge.
- HERZFELD, Michael (1997). *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*. Londres: Routledge.
- JAKOBSON, Roman (1976). *Six leçons sur le son et le sens*. París: Minuit.
- KELLY LUCIANI, José (2016). *Sobre a antimesticagem*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- KRENAK, Ailton (1999). «O eterno retorno do encontro». En Adauto Novaes (ed.), *A outra margem do Ocidente* (pp. 23-31). São Paulo: Minc-Funarte / Companhia das Letras.
- KUPER, Adam (1982). «Lineage Theory: A Critical Retrospect». *Annual Review of Anthropology*, (11), 71-95.
- LATOUR, Bruno (1984). *Les microbes. Guerre et paix, suivi de irréductions*. París: Anne-Marie Metaillé.
- LATOUR, Bruno (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. París: La Découverte.
- LATOUR, Bruno (1996). *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*. París: Synthélabo.
- LEFORT, Claude (1987). «L’Oeuvre de Clastres». En Miguel Abensour (ed.), *L’Esprit des lois sauvages. Pierre Clastres ou une nouvelle anthropologie politique* (pp. 183-209). París: Seuil.
- LEIRNER, Piero de Camargo y Luiz Henrique de TOLEDO (2003). «Lembranças e reflexões sobre Pierre Clastres: Entrevista com Bento Prado Júnior». *Revista de Antropologia*, 46(2), 423-444.
- LÉVINAS, Emmanuel (1957). «Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine». *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, 147, 556-569.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1949). *Les structures élémentaires de la parenté*. París: Mouton.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1950). «Introduction à l’oeuvre de Marcel Mauss». En Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. París: Presses Universitaires de France.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1955). *Tristes tropiques*. París: Plon.

- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958). *Anthropologie structurale*. París: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958a [1945]). «L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie». En *Anthropologie structurale*. París: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958b [1951]). «Langage et société». En *Anthropologie structurale* (pp. 63-75). París: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958c [1952]). «Linguistique et anthropologie». En *Anthropologie structurale* (pp. 77-91). París: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958d [1956]). «Postface aux chapitres III et IV». En *Anthropologie structurale* (pp. 93-110). París: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962a). *Le totémisme aujourd'hui*. París: Presses Universitaires de France.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1962b). *La pensée sauvage*. París: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1964). *Mythologiques* (volumen I: *Le cru et le cuit*). París: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1966). *Mythologiques* (volumen II: *Du miel aux cendres*). París: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1968). *Mythologiques* (volumen III: *L'origine des manières de table*). París: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1971). *Mythologiques* (volumen IV: *L'homme nu*). París: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1973 [1962]). «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme». En *Anthropologie structurale deux*. París: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1973). *Anthropologie structurale deux*. París: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1978). *Myth and Meaning*. Toronto: University of Toronto Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1983 [1956]). «La famille». En *Le regard éloigné*. París: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1983 [1976]). «Les leçons de la linguistique». En *Le regard éloigné*. París: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1973 [1954]). «Race et histoire». En *Anthropologie structurale deux*. París: Plon.

- LÉVI-STRAUSS, Claude (1983 [1979]). «L'ethnologue devant la condition humaine». En *Le regard éloigné*. París: Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude y Didier ERIBON (1988). *De près et de loin*. París: Odile Jacob.
- LIENHARDT, Godfrey (1963 [1956]). «Modes of Thought». En Edward Evans-Pritchard (ed.), *The Institutions of Primitive Society. A Series of Broadcast Talks* (pp. 95-107). Oxford: Basil Blackwell.
- LIENHARDT, Godfrey (1970 [1958]). «The Western Dinka». En John Middleton y David Tait (eds.), *Tribes Without Rulers. Studies in African Segmentary Systems* (pp. 97-135). Londres: Routledge y Kegan Paul.
- LIENHARDT, Godfrey (1972 [1956]). «Religião». En Harry L. Shapiro, *Homem, cultura e sociedade* (pp. 360-380). Río de Janeiro: Fundo de Cultura.
- LIENHARDT, Godfrey (1974). «E-P: A Personal View. Sir Edward Evans-Pritchard, 1902-1973». *Man*, 9(2), 299-304.
- LIENHARDT, Godfrey (1978 [1961]). *Divinity and Experience. The Religion of the Dinka*. Oxford: The Clarendon Press.
- LIMA, Tânia Stolze (2011). «Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias». *Revista de Antropologia*, 54(2), 601-646.
- LIMA, Tânia Stolze y Marcio GOLDMAN (2001). «Pierre Clastres, etnólogo da América». *Sexta-Feira*, (6), 291-309.
- LIMA, Tânia Stolze y Marcio GOLDMAN (2003). «Prefácio» (pp. 7-20). En Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify.
- LOSONCZY, Anne-Marie (1997). *Les saints et la forêt: rituel société et figures de l'échange entre noirs et indiens Emberá*. París: L'Harmattan.
- LOWIE, Robert (1920). *Primitive Society*. Nueva York: Boni and Liveright.
- MAINARDI, Camila (2017). «Tupi Guarani: entre usos e exegeses». *Revista de Antropologia da UFSCar*, 9(2), 73-86.

- MALINOWSKI, Bronislaw (1935). *Coral Gardens and their Magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agricultural Rites in the Trobriand Islands*. Londres: George Allen & Unwin.
- MARTINS LIMA, Clarissa (2017). «*Tempo e qualidade* na vila de Cimbres: uma abordagem etnográfica da (contra)mistura». *Revista de Antropologia da UFSCar*, 9(2), 87-107.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1980 [1965]). «A dúvida de Cézanne» (pp. 113-126). En *Merleau-Ponty*. São Paulo: Abril.
- NASCIMENTO, Abdias do (1978). *O genocídio do negro brasileiro. Processo de um racismo mascarado*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- NASCIMENTO, Abdias do (1980). *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes.
- NAVARRETE, Federico (2016). *México racista. Una denuncia*. Ciudad de México: Grijalbo.
- NIETZSCHE, Friedrich (1968 [1878]). *Humain, trop humain*. París: Gallimard.
- NIETZSCHE, Friedrich (1998 [1887]). *Genealogia da moral. Uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NINA RODRIGUES, Raymundo (1897). *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Río de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- OPIPARI, Carmen (2004). *Le candomblé: images en mouvement: São Paulo-Brésil*. París: L'Harmattan.
- ORO, Ari Pedro y José Anjos (2009). *A festa de nossa senhora dos navegantes em Porto Alegre. Sincrétismo entre Maria e Iemanjá*. Porto Alegre: Editora da Cidade.
- PALMIÉ, Stephan (2013). *The Cooking of History: How Not to Study Afro-Cuban Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria (1978). «Uma nova interpretação do Brasil: A contribuição de Roger Bastide à sociologia brasileira». *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, (20), 101-121.
- PIGNARRE, Philippe e Isabelle STENGERS (2005). *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoutement*. París: La Découverte.

- PITARCH, Pedro (2013). *La cara oculta del pliegue. Ensayos de antropología indígena*. Ciudad de México: Artes de México / Conaculta.
- POE, Edgar Allan (1965 [1846]). «A filosofia da composição». En *Fição completa, poesia & ensaios*. Río de Janeiro: Nova Aguilar.
- QUEIROZ, Ruben Caixeta de y Renarde FREIRE NOBRE (2008). *Lévi-Strauss. Leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais.
- RÉGIS, Olga (1984). «Nação-Queto». En Vivaldo da Costa Lima (ed.), *Encontro de nações de Candomblé* (pp. 27-33). Salvador: Inamá / Centro de Estudos Afro-Orientais-Universidade Federal da Bahía.
- REYES ESCATE, Luis (2017). «*No somos cholitas y llevamos polleras: debates sobre las construcciones de identidad Tocañera, La Paz-Bolivia*». *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 9(2), 63-72.
- REYES ESCATE, Luis (2018). *Negros devires: seguindo as trajetórias das negritudes materiais na Bolívia*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- SAHLINS, Marshall (1976). *Culture and Practical Reason*. Chicago: The University of Chicago Press.
- SANTANA, Esmeraldo de (1984). «Nação-Angola». En Vivaldo da Costa Lima (ed.), *Encontro de nações de Candomblé* (pp. 35-47). Salvador: Inamá / Centro de Estudos Afro-Orientais-Universidade Federal da Bahía.
- SCHNEIDER, David (1968). *American Kinship: A Cultural Account*. Nueva Jersey: Prentice-Hall.
- SEGATO, Rita (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- SERRA, Ordep (1995). *Águas do rei*. Río de Janeiro: Koinonia.
- SHAPANAN, Francelino de (2001). «Entre Caboclos e Encantados. Mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro». En Reginaldo Prandi (org.),

- Encantaria Brasileira, o livro dos mestres, caboclos e encantados* (pp. 318-330). Río de Janeiro: Pallas.
- SIMONDON, Gilbert (1964). *L'individu et sa gênese physico-biologique*. París: Presses Universitaires de France.
- SIMONIS, Yvan (1968). *Claude Lévi-Strauss ou la «passion de l'inceste». Introduction au structuralisme*. París: Aubier-Montaigne.
- SKIDMORE, Thomas (1989). *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- SOARES, Eduardo (2012). *No asfalto não se pesca. Parentesco, mistura e transformação entre os karajá de Buridina (Aruaná-GO)*. (Tesis de maestría). Universidad de Brasilia, Brasilia.
- SOUZA, Olavo de (2017). «O coincidir dos santos. Imagens e reversões no candomblé nagô do Recife». *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 9(2), 135-151.
- STENGERS, Isabelle (1992). *La volonté de faire science. À propos de la psychanalyse*. París: Les Empêcheurs de penser en rond.
- STENGERS, Isabelle (2002 [1993]). *A invenção das ciências modernas*. Río de Janeiro: Editora 34.
- STENGERS, Isabelle (2003 [1997]). *Cosmopolitiques* (volumen II). París: La Découverte.
- STENGERS, Isabelle (2006). *La Vierge et le neutrino. Quel avenir pour les sciences?* París: Les Empêcheurs de penser en rond.
- STENGERS, Isabelle (2007). «La proposition cosmopolitique». En Jacques Lalive y Olivier Soubeyran (dirs.), *L'émergence des cosmopolitiques* (pp. 45-68). París: La Découverte.
- STENGERS, Isabelle (2012). «Reclaiming Animism». *E-flux*, 36, 1-10.
- STOCKLER COELHO, Marcela (2017). «Uma irritante duplicidade: breve nota sobre a contramestiçagem e os kisêdjê». *Revista de @ntropologia da UFSCar*, 9(2), 201-212.
- STRATHERN, Marilyn (1987a). «The Limits of Auto-anthropology». En Anthony Jackson (ed.), *Anthropology at Home* (pp. 16-37). Londres: Tavistock.

- STRATHERN, Marilyn (1987b). «Out of Context: The Persuasive Fictions of Anthropology». *Current Anthropology*, 28(3), 251-281.
- STRATHERN, Marilyn (1988). *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- STRATHERN, Marilyn (1992a). *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Londres: Cambridge University Press.
- STRATHERN, Marilyn (1992b). «Parts and Wholes: Refiguring Relationships in a Postplural World». En Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society* (pp. 75-106). Londres: Routledge.
- STRATHERN, Marilyn (1995). «The Nice Thing About Culture Is That Everyone Has It». En *Shifting Contexts: Transformations in Anthropological Knowledge* (pp. 153-176). Londres: Routledge.
- STRATHERN, Marilyn (1996). «Cutting the Network». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(3), 517-535.
- STRATHERN, Marilyn (1999a). «The Ethnographic Effect I». En *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things* (pp. 1-28). Londres: The Athlone Press.
- STRATHERN, Marilyn (1999b). «The Ethnographic Effect II». En *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things* (pp. 229-261). Londres: The Athlone Press.
- STRATHERN, Marilyn (1999c). «The New Modernities». En *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things* (pp. 117-137). Londres: The Athlone Press.
- STARHERN, Marilyn (1999d). «No limite de uma certa linguagem». *Mana*, 5(2), 157-175.
- TOSTE DAFLON, Verônica (2014). «Mestiçagem». En Lívio Sansone y Cláudio Alves Furtado (orgs.), *Dicionário crítico das ciências sociais dos países de fala oficial portuguesa* (pp. 309-329). Salvador: Universidade Federal da Bahia.
- ÜBINGER, Helen (2012). *Os tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. (Tesis de maestría). Universidade Federal da Bahía, Bahía.

- VELLOSO SANTOS, Natalia (2019). *O Mar e a Vovó Tartaruga: variações políticas na luta da Associação Pilorinho na cidade da Praia em Cabo Verde*. (Tesis de doctorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Río de Janeiro.
- VEYNE, Paul (1976). *Le pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*. París: Seuil.
- VEYNE, Paul (1983). *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes?* París: Seuil.
- VEYNE, Paul (1995). *Le Quotidien et l'intéressant. Entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski*. París: Les Belles Lettres.
- VEYNE, Paul (1996). «L'interprétation et l'interprète. À propos des choses de la religion». *Enquête*, 3, 241-272.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (1996). «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio». *Mana*, 2(2), 115-144.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2002). «O nativo relativo». *Mana*, 8(1), 113-148.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2007). «Filiação intensiva e aliança demoníaca». *Novos Estudos*, (77), 91-126.
- WAFER, James (1991). *The Taste of Blood: Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- WAGNER, Roy (1981). *The Invention of Culture* (2.ª edición). Chicago: University of Chicago Press.
- WAGNER, Roy (1986). «The Theater of Fact and its Critics». *Anthropological Quarterly*, 59(2), 97-99.
- WAGNER, Roy (2010). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify.





Se terminó de imprimir en octubre de 2024  
en los talleres gráficos del Centro de Producción Imprenta  
de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.  
Jr. Paruro 119, Lima, Perú. Teléfono: 619 7000, anexo 6009.  
Correo electrónico: [ventas.cepredim@unmsm.edu.pe](mailto:ventas.cepredim@unmsm.edu.pe)  
Tiraje: 300 ejemplares



En *El fin de la antropología*, Marcio Goldman ofrece una profunda reflexión sobre el pensamiento antropológico del siglo xx. A partir de un enfoque que privilegia la diferencia y la singularidad de seis destacados antropólogos —Godfrey Lienhardt, Claude Lévi-Strauss, Pierre Clastres, Jeanne Favret-Saada, Marilyn Strathern y Roy Wagner—, Goldman desarrolla las complejas relaciones entre sus contextos históricos y sus ideas, revelando cómo estas se entrelazan con el presente de la disciplina. Su escritura desafía las concepciones tradicionales de la antropología y redefine el papel del etnógrafo en un mundo en constante transformación.

Este libro es una invitación a estudiantes y profesionales de la antropología para replantear sus enfoques y enriquecer el diálogo sobre la disciplina, lo que lo erige como una obra esencial para quienes buscan profundizar en el legado y la evolución del pensamiento antropológico.



ISBN: 978-9972-46-762-2



9 789972 467622