



AIBR. Revista de Antropología
Iberoamericana

ISSN: 1695-9752

informacion@aibr.org

Asociación de Antropólogos
Iberoamericanos en Red
Organismo Internacional

Bacchiddu, Giovanna; di Giminian, Piergiorgio
Entrevista con Marcio Goldman, Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de
Janeiro

AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana, vol. 10, núm. 3, septiembre-diciembre,
2015, pp. 317-329

Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red
Madrid, Organismo Internacional

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62343194002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto



AIBR

**Revista de Antropología
Iberoamericana**

www.aibr.org

Volumen 10

Número 3

Septiembre - Diciembre 2015

Pp. 317 - 329

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Entrevista con Marcio Goldman, Museo Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro

Giovanna Bacchiddu y Piergiorgio di Giminiani
Pontificia Universidad Católica de Chile

Recibido: 30.07.2015

Aceptado: 10.10.2015

DOI: 10.11156/aibr.100302

RESUMEN:

Marcio Goldman, doctor en Antropología por la Universidad Federal de Río de Janeiro y actualmente profesor del Museo Nacional de la UFRJ, se ha dedicado al estudio antropológico de las religiones afrobrasileñas y de la política. Ha sido profesor visitante en distintas universidades como la Universidad de São Paulo (USP), Universidad de Cabo Verde y Universidad de Chicago. Entre los libros publicados por Marcio Goldman encontramos *Razão e Diferença. Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl* (1994), *Alguma Antropologia* (1999) y *Como Funciona a Democracia. Uma Teoria Etnográfica da Política* (2006 —traducido al inglés como *How Democracy Works. An Ethnographic Theory of Politics*, 2013—). Su trabajo ha sido publicado en numerosas revistas como *Social Analysis*, *Mana* y *Ethnos*. Actualmente, Marcio Goldman lleva a cabo una investigación acerca de las cosmopolíticas de las religiones de matriz africana en Brasil a partir de un trabajo de campo realizado en un terreiro (templo) de Candomblé en la ciudad de Ilhéus, en el sur del Estado de Bahía, el que resultará prontamente en un libro. Esta entrevista fue realizada en el marco de una visita al Departamento de Antropología de la Pontificia Universidad Católica de Chile¹.

PALABRAS CLAVE:

Teoría antropológica, Brasil, Chile, religión, multiculturalismo, antropologías del mundo.

INTERVIEW WITH MARCIO GOLDMAN, MUSEO NACIONAL DE LA UNIVERSIDAD FEDERAL DE RÍO DE JANEIRO

ABSTRACT:

Marcio Goldman is currently a professor of the National Museum of the Federal University of Rio de Janeiro. He has worked on Afro-brazilian religions and politics. He has been a visiting professor in several universities such as the University of São Paulo, the University of Cabo Verde or the University of Chicago. He is the author of the books *Razão e Diferença. Afetividade, Racionalidade e Relativismo no Pensamento de Lévy-Bruhl* (1994), *Alguma Antropologia* (1999), and *How Democracy Works. An Ethnographic Theory of Politics* (2013). His work has been published in many journals like *Social Analysis*, *Mana*, and *Ethnos*. Based on his fieldwork in a terreiro (temple) of Candomblé in the city of Ilhéus (South of the State of Bahia), Goldman is actually conducting research on the cosmopolitics of African origin religions in Brazil. This interview took place during a visit to the Department of Anthropology in the Pontifical Catholic University of Chile.

KEY WORDS:

Anthropological theory, Brazil, Chile, religion, multiculturalism, world anthropologies.

1. Los entrevistadores agradecen a Diana Espirito Santo, Cristian Simonetti, Daniela Jacob y Martin Fonck por su apoyo en la realización de esta entrevista, y la Vicerrectoría de investigación y el centro ICIIS (CONYCIT/FONDAP 15110006), por su aportes logísticos.

Giovanna Bacchidu y Piergiorgio di Giminiani [GByPG]: ¿Siempre quisiste ser antropólogo, o en algún momento decidiste tomar esta trayectoria? ¿Cuál ha sido tu camino dentro de la antropología, una vez que decidiste tomar este rumbo? Y finalmente, ¿cuáles fueron las figuras antropológicas que más te inspiraron y te empujaron de alguna manera a tomar esta dirección en tu carrera profesional?

Marcio Goldman [MG]: En esos años, no había pregrado de Antropología en Brasil y yo fui a estudiar Ciencias Sociales. En general, los que atendían los cursos querían ser sociólogos; el 95% estudiaba Sociología porque eran marxistas y querían estudiar a Marx, y yo también. En el primer semestre del curso, nuestro profesor de Antropología, José Carlos Rodrigues, que es mi amigo hasta hoy, dictó una clase sobre la *teoría de la prohibición del incesto* de Lévi-Strauss, y me pareció tan fascinante que me decidí a ser antropólogo. Tenía 19 años. Otra persona importante para mi decisión se llama Wagner Neves Rocha, con el cual trabajé como asistente de investigación. Él trabajaba con religiones afrobrasileñas y así, en el tercer año del pregrado, empecé a trabajar con religiones afrobrasileñas en un templo cerca de Río de Janeiro. Posteriormente, empecé una maestría en el Museo Nacional de Río. Ya sabía que iba a trabajar con religiones afrobrasileñas, pero en aquel entonces no había ningún investigador en el Museo que trabajara con este tema. Finalmente, mi profesor fue Eduardo Viveiros de Castro, con el cual, a pesar de su interés en etnología que no tenía mucho que ver con lo mío, tenía muchas afinidades intelectuales. Eduardo fue el orientador de mi tesis de maestría y doctorado y fue una figura importante; me apoyó siempre, hasta cuando cambié el tema de investigación doctoral y escribí una tesis bibliográfica sobre Lévy-Bruhl, lo que nunca se había hecho en el Museo Nacional. Las figuras intelectuales de mi panteón son Claude Lévi-Strauss, Pierre Clastres, Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari. Ellos son los intelectuales que me ayudan a pensar y que me hablan no solamente a la cabeza, sino al corazón. Recientemente, tuve la felicidad de descubrir a una persona más: Isabelle Stengers.

[GByPG]: ¿Cuál dirías tú que es el rol de la teoría etnográfica? ¿Cómo te posicionas en las discusiones que están emergiendo hoy en día en antropología a nivel mundial y en Brasil?

[MG]: La noción de *teoría etnográfica* viene de Malinowski; se encuentra en *Coral gardens and their magic*, una obra que para mí es lejos la mejor de este autor, a pesar que no es muy leída actualmente. En ella hay dos capítulos: *An Ethnographic Theory of Language and Some Practi-*

cal Corollaries y *An Ethnographic Theory of The Magical*. El libro fue publicado unos 10 años después de *Los Argonautas*, y representa una etapa madura de la obra de este autor. Lo que me llamó la atención es la idea de que exista un tipo de teoría que no sea ni la nativa ni la teoría antropológica general. La idea de que haya un tipo de teoría que sea más amplia que el contexto local, pero que al mismo tiempo esté producida con los materiales locales: Malinowski habla de *teoría trobriandesa*, pero lo que obtiene de esa teoría va más allá de las Islas Trobriand. Eso es muy ambicioso, obviamente; es por eso que pensé que yo también podía ser ambicioso e intentar producir una *teoría etnográfica de la política*. Ya que, efectivamente, la gente con quien yo trabajaba en mi terreno opinaba mucho sobre política, y esos no son solamente datos que yo tenga que elaborar. Tampoco se trata solamente de una justificación ideológica de sus prácticas, sino que también estas opiniones tienen una dimensión verdaderamente teórica de la cual podemos aprender y que a su vez nos ayuda a pensar otros casos de nuestro interés. Este debate también tiene lugar en el Museo Nacional.

El programa de posgrado en Antropología Social del Museo Nacional fue el primero en Brasil, fundado en 1968 por Roberto Cardoso de Oliveira, cuya especialidad, como se sabe, fueron los estudios de contacto interétnico, en una perspectiva quizás más sociológica que antropológica. Pero siempre ha habido muchas líneas de fuerza en el Museo, algunas que han seguido esta dirección, otras que siguieron en otras direcciones. Personalmente, nunca me han gustado mucho las aproximaciones sociológicas, porque en general plantean un camino que no intenta comprender lo que la gente dice y piensa. Creo que lo interesante de la antropología está en la capacidad de aceptar como verdad lo que la gente con la cual trabajamos nos dice. Claro que nunca aceptamos todo, creo que eso sería imposible, y tampoco creo que no haya nadie que no acepte nada. La gente te dice: «Yo estoy haciendo esto porque mi divinidad tutelar lo exige»; bueno, hay algunos que piensan: «Vamos a ver los intereses que están por detrás de eso, porque sabemos que esas cosas no existen», y hay otros que piensan: «No sé si existen; y si no existen, ¿cómo lo voy a saber? ¿Qué derecho tengo para juzgar eso a priori, porque soy blanco, porque soy doctor? ¿Por eso conozco la realidad mejor que ellos? ¿Es mi derecho decir eso? Bueno, no. Pero tampoco ellos conocen la verdad mejor que yo, entonces hay que buscar otro camino». Y eso ocurre en todas partes. En general los que aprecian mi trabajo son los que están de acuerdo con la idea que no importa el hecho de que la gente diga cosas distintas de las que pensamos nosotros. Hay quien piensa que esto es un problema, que hay que educar a los informantes, o hay que revelar lo que está por detrás de lo que están

diciendo y que ellos no saben, como si hubiera una esencia por detrás de la apariencia.

[GByPG]: En tu trabajo resulta evidente la influencia de Deleuze, que nombraste como una de tus pasiones, y quien hoy en día representa una inspiración fundamental en la antropología. En tu opinión, ¿cuáles pueden ser los desafíos y los límites del pensamiento deleuziano en la práctica antropológica?

[MG]: Me parece que los límites y los desafíos del pensamiento de Deleuze son los mismos que los de cualquier otro autor, en el sentido de que nuestro pensamiento académico por definición es un pensamiento «occidental». Hay dos problemas: el primero es imaginar que la relación entre teoría y las prácticas de las personas sea una relación de forma y contenido, o sea que tú tienes que elegir una buena forma de aplicar al contenido para que este se vuelva inteligible; pero no es eso. Hay que ver hasta qué punto la teoría sale transformada, hasta qué punto las ideas de un filósofo o de un antropólogo salen transformadas en su agenciamiento con los datos etnográficos. Las ideas te van a ayudar a comprender mejor lo que pasa en el campo, pero lo que pasa en el campo también tiene que transformar esas ideas. Con Deleuze, es un poco como estar sobre un muro. En Brasil se dice que *estar sobre el muro* es no tomar partido, no tomar posición, pero en las prisiones se dice que si uno está sobre el muro va a recibir tiros de todos lados; entonces uno tiene que elegir un lado. Bueno, cuando uno usa a Deleuze en antropología es como estar sobre un muro, los filósofos te miran pensando: «*cómo vas a hablar de Deleuze, qué tiene que ver con el candomblé, deberías hablar, no sé, de grandes temas...*». Hay filósofos deleuzianos que creen que eso es como ensuciar, corromper la teoría de Deleuze, lo que es una idea muy poco deleuziana de la filosofía. Por otro lado los antropólogos también te miran y te preguntan qué tiene Deleuze que ver con eso. Una vez recibí una reseña de un artículo y se me cuestionó a una nota a pie de página en que yo hago una conexión con una idea de Deleuze, señalándome que Deleuze no tenía que ver con eso, ya que lo importante es lo que la gente dice. Pero a mí me llamó la atención lo que la gente dice porque establecí una conexión con lo que había leído en Deleuze; una cosa ilumina la otra, es una relación de reciprocidad. Deleuze es solo un ejemplo, es lo mismo para Lévi-Strauss, y para cualquier pensador. El problema es el de la relación entre la idea, o teoría, y lo que se llama datos o información etnográfica. Cómo pensar esta relación sin conceptualizarla como una relación forma-contenido, lo que significa también que no se trata de cambiar de *maître à penser*, o sea el problema no es salir de Durkheim para Deleuze. El problema es

cambiar la manera en como se piensan las relaciones entre las ideas de los teóricos, y las ideas de la gente con quien trabajamos, porque los datos etnográficos también son ideas. No puede ser que se apliquen las ideas de los teóricos como forma y las de las personas con que trabajamos como contenido. Eso sería negar que esas sean verdaderas ideas, verdaderos pensamientos, sería como volverlas en objetos. Si intento conectar algunas ideas de Deleuze, Guattari y otro, con las ideas del candomblé, seguro que el candomblé va a tener un aire un poquito deleuziano, pero mi esperanza es que Deleuze también tenga un aire afrobrasileño... Me parece que esto es una exigencia, es lo que hace que la cosa sea antropológica y no filosófica o... cualquier otra cosa.

[GByPG]: La antropología amazónica ha tenido un impacto evidente en las corrientes teóricas antropológicas recientes: ¿en qué medida ha influido el trabajo que se ha hecho en el Museo sobre religiones *afro* en las teorizaciones de trabajos sobre pueblos amazónicos?

[MG]: Al contrario de otros países, la palabra *etnología* en Brasil en general es utilizada solamente para los estudios indígenas, mientras que se habla de antropología afrobrasileña o estudios afrobrasileños. Los dos campos están cortados por una misma división simétrica; hay gente en el campo de la etnología indígena que se imagina que lo importante solamente son las relaciones que los grupos mantienen con el Estado, con los blancos, las cuestiones de identidad, de invención de tradiciones, etc.; y hay otros que creen que eso es evidentemente importante, pero uno como antropólogo debe tratar de acercarse al punto de vista de la gente involucrada en estos fenómenos. Para eso es necesario acercarse a su pensamiento, a sus sistemas de parentesco, mitología y su vida cotidiana. Lo mismo empezó a ocurrir en los años 70 en el campo de los estudios afrobrasileños cuando surgió una generación que decía que los investigadores más antiguos eran románticos y nostálgicos, porque imaginaban un África pura, y les interesaba saber si la gente era fiel a las tradiciones africanas. A estos se los tildaron de historicistas, culturalistas. Así se propuso una visión autodefinida como sociológica o política, según la cual la cultura afrobrasileña se puede reducir a una cuestión de relaciones de poder, de legitimación, de identidad, de invención de tradición; o sea, lo mismo que en el caso de la etnología. Por años hubo una cantidad muy pequeña de tesis escritas por los estudiantes del Museo Nacional sobre religiones *afro*. Yo quería trabajar con afrodescendientes pero no me gustaba esa posición sociologizante, y eso me dio la posibilidad de relacionarme con los expertos en etnología. Como me dijo Edgar Rodrigues Barbosa Neto, un exestudiante mío, la etnología es una especie de contrahechicería para la

gente que trabaja con los temas *afro*, porque estábamos siempre un poco embrujados con la idea sociológica que todas las expresiones religiosas en realidad no existen, lo que existe son individuos y sus relaciones de poder. Creo que ahora las ideas que vienen del campo *afro* están empezando a llegar a antropólogos que trabajan con temáticas indígenas. Tenemos un laboratorio que lo llamamos Núcleo de Antropología Simétrica (NAnSi), originalmente formado con gente que trabajaba con temas indígenas, gente que trabajaba con grupos afrodescendientes y otros con antropología de la ciencia. Ahí nos obligamos unos a hablar a los otros. Me parece que el efecto de esta colaboración puede expandirse aún más, como en el caso de mi interés actual de investigación, la relación afroindígena común en muchos lugares del Brasil, que es una manera de poner en contacto a etnólogos y «afrólogos», pero no solamente desde un punto de vista teórico, sino mediante situaciones concretas, donde poblaciones *afro* y poblaciones indígenas entran en conexión directa.

[GByPG]: Tu libro *Cómo funciona la democracia: una teoría etnográfica de la política* ha sido un precursor de trabajos antropológicos recientes sobre la pluralización de la teoría política. ¿Cuál es el potencial de la antropología en la definición de lo político y su teorización?

[MG]: Hay dos cosas ahí. Una es que fue mi colega Moacir Palmeira quien propuso el término *antropología de la política* en lugar de antropología política. La idea de la antropología de la política es no tomar la idea de la política como una evidencia, o sea no empezar como si supiéramos lo que es política y después fuéramos a ver cómo los otros la piensan; no partir de la seguridad de que ya sabes lo que es real. Por ejemplo, puedes empezar diciendo que una mesa existe y que vamos a ver las diferentes perspectivas sobre la mesa... Pero el hecho de que la mesa existe lo has elegido tú. Con la antropología política pasa lo mismo: vamos a ver cómo la gente representa la política, cuáles son sus concepciones de política, pero la idea de política ya está dada previamente. Cuando se habla de antropología de la política se pone el concepto mismo de política en cuestión. Seguimos hablando de política porque tenemos que tener un lenguaje común. Cuando trabajas con gente que habla tu propia lengua te imaginas que cuando dicen política están diciendo la misma cosa que tú, y no es necesariamente así. Hay yuxtaposiciones, pero no es lo mismo. Entonces, lo primero es saber, cuando dicen política, qué quieren decir; una parte puede coincidir con lo que yo quiero decir y parte no; hay más cosas que pueden ser conceptualizadas como política de lo que imaginamos. Eso fue algo que empecé a pensar y estudiar después de mi libro. Se trata de ver la política desde otra dimensión, lo que mucha gente ahora llama *cosmopolí-*

tica, distinto del modelo griego de donde viene la palabra política, donde la *polis* es el universo humano, y queda fuera todo lo que no es humano, lo que en la época también incluía los esclavos, las mujeres, los niños. Bajo esta perspectiva, los dioses, los objetos, los animales, los vegetales, están afuera de la política. Hay una separación entre *polis* y *cosmos*. La *cosmopolítica* es quizás un modo en que podríamos repensar a estos elementos en relación. Mi libro *Como funciona la democracia* empieza con los tambores de los muertos que yo escucho y termina con una historia de hechicería que en apariencia no tiene nada que ver con la política. El libro que empecé a escribir sobre el candomblé va a ser un poco distinto. Va a empezar con un conflicto político. Pero desde el principio este conflicto político involucra a los dioses. La pregunta es: ¿se puede hablar de política en este caso? Claramente no se puede en el sentido de la palabra original griega. Aquí hay una expansión de la noción de política que podemos así imaginar con otros sentidos y otras fronteras. Así, tenemos que traducir la idea de que hay otros seres que pueden participar de lo que nosotros llamamos política. Para lograr eso tenemos que modificar nuestros conceptos.

[GBYPG]: El estudio de la religión plantea grandes desafíos imaginativos en el trabajo antropológico; ¿qué puede revelar el estudio antropológico de la religión al respecto del pluralismo epistemológico anhelado en nuestra disciplina?

[MG]: El término «religión» es un poco una ilusión porque cuando hablas de religión ya estás en contra del pluralismo epistemológico. Una vez alguien me preguntó por qué insisto en hablar de religiones afrobrasileñas o de matriz africana, ya que «religión» es un término occidental. Bueno, es verdad, pero lo hago por dos razones: primero, hay que hablar de alguna manera; segundo, para la gente con que yo trabajo, afirmar el carácter religioso de sus prácticas es políticamente muy importante, porque se les niega continuamente. Hoy estamos viviendo casi una guerra de religiones en Brasil, de parte de los pentecostales contra la gente *afro*. Los pentecostales, o algunos pentecostales, afirman que las religiones afrobrasileñas practican la adoración del diablo. Entonces, decir que esas son religiones, en el sentido teológico de la expresión, es políticamente importante, y cuando lo haces puedes percibir mejor que hay otras epistemologías y ontologías y que las divisiones tradicionales que hacemos entre humanos, no humanos, espíritus, muertos, fuerzas de la naturaleza, no son universales. Tenemos que usar los mismos términos porque hay que hablar, pero lo que es interesante es que las relaciones y las fronteras entre estos términos y estos seres no son las mismas. De esta forma podemos aprender de otras

filosofías, otras epistemologías, otras ontologías, en lugar de juzgar si son verdaderas o no. Para eso hay que cambiar de posición, pasar del juicio al aprendizaje, algo que nos ayuda a cambiar la manera en que la antropología pueda tener importancia para el pensamiento occidental. Creo que Geertz dijo que la antropología siempre tiene que ver con cuestiones extrañas que nos obligan a pensar de otra manera y eso no pasa solamente en antropología. Toma por ejemplo el surrealismo, que nunca habría sido posible sin los materiales que los etnólogos y etnógrafos venían trayendo de África. Es así que el surrealismo cambió nuestra manera de pensar y pasamos a mirar a los africanos de otra manera. Esta temática es parte de la historia de la antropología porque tenemos esta tradición modernista según la cual la religión es una ilusión. El problema no es discutir si es ilusión o no, el problema es lo que hay que aprender con lo que nosotros llamamos religiones.

[GBYPG]: ¿Qué significado tiene la creencia en el estudio de la religión? ¿Es este un buen término? Y, según tu experiencia, ¿qué influencia cumplen las propensiones religiosas, o la supuesta falta de estas por parte de un antropólogo en la comprensión de cosmologías distintas a la propia?

[MG]: La palabra *creencia* quiere decir muchas cosas. Lo más interesante es que en muchas lenguas europeas quiere decir tanto duda como seguridad absoluta. Por ejemplo: «*creo que va a llover hoy*» es una hipótesis, pero si uno dice «*yo creo en Dios*», eso quiere decir seguridad. En un artículo famoso de Jean Pouillon¹ se menciona como ejemplo una lengua africana en la cual cada sentido de *croire* tiene que ser traducido de manera distinta. Creo que esa ambigüedad de la noción de creencia trabaja en favor de los antropólogos, pero en contra de la antropología, porque al decir «*ellos creen...*» se está afirmando al mismo tiempo que desde su punto de vista hay una ilusión. Por eso me parece una mala expresión que deberíamos evitar. Una de las cosas que aprendí con mi investigación es que la fuerza que efectivamente mueve a las personas no tiene mucho que ver con creencia, sino con las prácticas, con la socialidad. En este sentido, *creencia* es una mala traducción, porque te pone en contra de la gente con la que uno trabaja. No recuerdo dónde leí eso, pero me quedó en la cabeza, que el verbo creer se conjuga siempre como «*yo sé, tú piensas, él cree*». Por ejemplo, cuando fui a estudiar política con mis amigos con quienes antes estudiaba religión, ellos me trataron como un creyente, porque yo creía en la política. De forma reflexiva me di cuenta que la creencia no es

1. Pouillon, J. (1989). Aclaraciones sobre el verbo creer. En M. Izard y P. Smith, Eds., *La función simbólica*. Madrid: Júcar.

una propiedad intelectual cognitiva, sino una manera de hacer, o como dice Bruno Latour, una manera de hacer separaciones, divisiones entre las personas, los grupos, las culturas y las sociedades.

[GBYPG]: ¿Cuál es la situación actual de las prácticas religiosas del candomblé en el marco del debate sobre multiculturalismo en Brasil, y cómo está participando la antropología en estos debates públicos?



[MG]: La verdad es que no sé si puedo contestar... Sé que hay gente como José Jorge Carvalho, de la Universidad de Brasilia, que está estudiando esos temas, pero no sé hasta qué punto haya un debate sobre multiculturalismo en Brasil. La libertad de las religiones afrobrasileñas no es un tema público en Brasil, hasta hay una campaña en contra de los sacrificios animales en los rituales. Hasta donde yo sé nadie ha hablado de multiculturalismo en esta discusión y Brasil jamás se ha pensado como un país multicultural. Es un país que se piensa como mestizo, según la idea que existe solo una cultura: la brasileña. Así piensa la nación y la gente que habla en nombre de la nación o desde el punto de vista de la nación. Eso es un problema porque las religiones *afro* inmediatamente van a ser pensadas como una forma de sincretismo, de mestizaje o como simple «cultura». Una típica posición de tolerancia hacia esas religiones en Brasil es decir que son una parte importante de nuestra cultura. Lo interesante es que por supuesto nadie dice eso del catolicismo, porque este no es una «parte

importante», es pensado como la religión del país. Tampoco se consideran las religiones evangélicas y pentecostales como cultura. Cuando se dice que el candomblé es parte de nuestra cultura, hay un lado simpático, pero hay un lado peligroso porque se está folclorizándolo. Hay mucha gente del candomblé que intenta resistir a la culturalización de su religión, y ahí está la importancia de afirmar su carácter religioso, el hecho que tienen una teología, por ejemplo. Una vez, en un debate público que estaba presenciando, se empezó a hablar de sincretismo, en particular de la mezcla con el catolicismo, y de folclore. Una sacerdotisa, que ya falleció, afirmó que el tema del folclore le parecía muchísimo más peligroso que la combinación con el catolicismo, porque para ella no había ningún problema en hacer una conexión teológica con otra religión, pero reducir su religión a folclore, eso sí, para ella era un problema, porque significaba que no se estaba tomando su religión seriamente.

[GByPG]: En Chile, como en otros países latinoamericanos, los debates antropológicos de los últimos años se han caracterizado por una búsqueda del carácter distintivo de una antropología latinoamericana. ¿Cuál ha sido el alcance de este debate en Brasil y cómo has participado en este? ¿Qué significa hoy día hablar de antropología latinoamericana, nacional, o antropología del mundo?

[MG]: Brasil es el país de Latinoamérica que menos se piensa como latinoamericano, así que siendo brasileño uno tiene siempre que recordarse que está en Latinoamérica. Eso no quiere decir que los debates sobre la antropología latinoamericana no hayan ocurrido en Brasil. Por ejemplo, en el campo en que trabajo yo, hay muchos teóricos que son europeos y que han sido criticados por eso. Roger Bastide, por ejemplo, fue criticado porque al ser europeo supuestamente jamás habría podido comprender lo que sucedía en Brasil. De hecho, hay una frase genial de Jorge Luis Borges, que dice más o menos que «*no puedo ser nacionalista porque el nacionalismo es una idea europea*», lo que es verdad. Otro elemento es algo que Eduardo Viveiros de Castro planteó muy bien, refiriéndose al grupo que estudiaba, los *araweté*, que fueron contactados en los años 60. Eduardo se preguntaba cuál era efectivamente la diferencia para un *araweté* entre un brasileño y un americano, porque no están interesados en el Estado-nación. Para un *araweté*, en principio los dos son blancos. Claramente hay diferencias, porque por un lado el brasileño puede hablar portugués, y el *araweté* habla un poco; por otro, también la experiencia de los *araweté* con brasileños es la del prejuicio, así que puede ser que un extranjero sea mejor para ellos. Por ende, hay un problema en aplicar estas distinciones, estas fronteras entre Estados-naciones en

situaciones donde la gente piensa las diferencias, las identidades, las fronteras, según otros principios. Seguramente, hay ciertas tradiciones nacionales, en el sentido de que los antropólogos trabajan en determinados sitios, están acostumbrados a determinada bibliografía y eso a veces te ayuda a desarrollar perspectivas que son distintas a las de otros sitios. Por ejemplo, es irritante cuando lees a un norteamericano o un europeo hablando de realidades raciales en Brasil, o religiones de matriz africana, sin ninguna referencia a la literatura que se produce en Brasil. Eso es una reproducción de una relación colonial, porque claramente un antropólogo brasileño que no cita la literatura en inglés o en francés está muerto, pero si un antropólogo francés o americano ignora la literatura brasileña o chilena, no le pasa nada. Para alguien que hace trabajo de terreno por un año o más, lo esperable es que aprenda portugués y que intente leer lo que se produjo en Brasil sobre sus temas, le guste o no le guste. A veces hay trabajos publicados en Brasil en portugués sobre exactamente el mismo tema y no se los menciona. El problema no es la cita, obviamente, sino la reproducción de una asimetría entre las exigencias, o sea, nosotros aquí tenemos que citar a varios autores, porque si no conoces lo que se escribe sobre Cuba en Estados Unidos, por ejemplo, tu trabajo no puede ser aceptado en ciertos lugares. Hay algo moral e intelectual aquí porque existe un rechazo a otras maneras de hacer antropología. Creo que todas las tradiciones nacionales deberían contaminarse un poco, esta contaminación es productiva. Es un poco como la famosa teoría de Talal Asad sobre la traducción: históricamente, las traducciones del inglés al árabe han producido cambios en el árabe; pero el árabe no ha contaminado de la misma manera el francés o el inglés. Sin embargo, esas lenguas podrían ganar algo con eso, decir y pensar cosas que no pueden decir y pensar. Pienso que es interesante y es importante que la literatura europea y americana afecte a la literatura brasileña o chilena, pero es igual de importante la otra dirección, y en especial cuando la gente trabaja con temas que compartimos, como en el caso de la antropología. De ninguna manera el hecho de que soy brasileño hace que comprenda las religiones afrobrasileñas mejor que a una persona nacida en Portugal, eso no tiene ningún sentido. Porque, ¿qué significa que yo sea brasileño? Mis abuelos llegaron a Brasil hace no tanto tiempo y estudié los mismos libros que uno estudia en Europa. Mi primer contacto con religiones *afro* fue como antropólogo; entonces, ¿por qué se supone que las comprenda mejor? Eso no tiene ningún sentido, puedo comprenderlas de forma distinta de un extranjero, porque tengo experiencia de vida e intelectuales distintas y en ese sentido es interesante e importante el intercambio. Pero eso no es por el hecho de

ser brasileño, o que por el hecho de ser francés no puede entenderlas. Me parece que Roger Bastide comprendió las religiones *afro* mejor que la inmensa mayoría de los estudiosos brasileños, porque hay muchas más cosas involucradas en la investigación antropológica que el sitio donde uno ha nacido. Más que el hecho que uno sea brasileño o chino, lo que importa es el grado en que tú eres afectado por tu trabajo de campo, por tu etnografía, por la gente con quien trabajaste. Hay brasileños que sí son afectados y otros que no, y lo mismo vale por los extranjeros. Es eso lo que importa.

