

Reflexiones sobre el poder, las jerarquías y la teoría social.

Entrevista a Maurice Godelier *

Gastón Gil**

¿Cómo podría sintetizar su trayectoria profesional, desde sus comienzos en la filosofía hasta transformarse en antropólogo?

Efectivamente yo me formé como filósofo, pero rápidamente me di cuenta de que no era suficiente para encontrarle explicación a muchas de las cosas que estaban pasando en aquel entonces. Por supuesto al principio era de los que creía que la filosofía era estrictamente necesaria para examinar críticamente los objetivos de conocimiento, sus métodos y también sus resultados. Pero al graduarme ya había comprendido que no era la mejor vía de acceso para conocer la realidad. Además estaba muy involucrado polí-

ticamente y allá por mediados de los cincuenta el marxismo era muy poderoso tanto por la fuerza que podía tener el partido comunista como por los intelectuales de peso que adherían a esta posición, como Althusser. Después de la guerra mundial estaba muy presente la idea de construir un *hombre nuevo*, un estado Nuevo y la Rusia de Stalin, de algún modo, era un referente. Primero como barrera contra el nazismo y la cifra de 21 millones de muertos en la segunda guerra mundial era impactante. Además de este tipo de compromiso político y académico, también los artistas en Francia, con el surrealismo y otras corrientes artísticas, sobre todo figuras como Picaso o Matisse, mostraban una adhesión políti-

* Esta entrevista fue realizada durante el mes de mayo en París, en la oficina que Maurice Godelier dispone en el noveno piso de la *Maison de Science del Homme*, que alberga a gran parte de las élites de profesores e investigadores en ciencias sociales en Francia. Maurice Godelier es una de las personalidades de mayor peso en la antropología francesa. Desde sus primeros trabajos a mediados de los años sesenta se ha destacado por una amplia producción que ha girado sobre aspectos teóricos de la economía, las formas de dominación, los sistemas de intercambio y el parentesco. Aunque su trabajo de campo entre los Baruya de Nueva Guinea le ha proporcionado una inagotable fuente de datos empíricos, en la actualidad está especialmente interesado en los hallazgos arqueológicos y los avances en antropología biológica que le permiten obtener una visión más amplia de las diversas formas de dominación a lo largo de la historia en diferentes sociedades. En el 2001, el *Centre National de la Recherche Scientifique* (CNRS) lo premió con la "medalla de oro" distinción excepcional que también obtuvieron científicos sociales de la talla de Claude Lévi-Strauss (1967), Jacques Le Goff (1991) o Pierre Bourdieu (1993). Actualmente, sigue impartiendo cursos en la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS) en donde continúa profundizando sus búsquedas analíticas tendientes a encontrar el origen de la constitución de las clases sociales y las jerarquías, ya claramente opuesto a los enfoques marxistas que caracterizaron sus primeros escritos.

** Dr. en Antropología Social (UNaM). Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente de la Universidad Nacional de Mar del Plata (UNMdP).

ca muy importante con la izquierda. Inclusive varios premios Nobel de ciencia formaban parte de toda esa tendencia en una sociedad que definitivamente estaba altamente politizada. Entonces cuando era joven me interesé por la filosofía, y dentro de esta disciplina por la cuestión de la racionalidad de los sistemas. De ahí mi primer libro, "*Rationalité et irrationalité en économie*", que resume bastante mi preocupación analítica original. Y ahí surgía la pregunta, teniendo en cuenta argumentos teóricos y los hechos empíricos: ¿se puede decir que el sistema de producción comunista es superior al sistema de producción capitalista? ¿se puede probar una racionalidad histórica superior en el comunismo? O incluso cuestionarse si existen mayores posibilidades de desarrollo individual en este tipo de sociedad. Y allí fue que decidí no ser más filósofo y comenzar a pensar en otros aspectos o que si iba a continuar filosofando lo iba a hacer sobre nuevos temas. Y en verdad cada me vez estaban interesando otras cuestiones por lo que después de mi titulación en filosofía pensé en varias posibilidades para mi futuro. Una de las ellas era la biología pero tenía que estudiar muchas otras cosas y unos cuantos años para volverme biólogo, además de que no era nada bueno para las matemáticas. Finalmente, a causa de mi orientación marxista, elegí la economía política. Para mí ya resultaba evidente que era necesario un enfoque antropológico e histórico de la economía, para poder comparar de qué manera las actividades económicas de las distintas sociedades (sean capitalistas o socialistas), estaban profundamente ligadas a otro tipo de relaciones sociales, como la

política y la religión. Las circunstancias quisieron que me transformara en profesor asistente de Fernand Braudel, un gran historiador, pese a que demasiado no me interesaba la historia porque quería estudiar los sistemas económicos actuales y especialmente aquellos sistemas que estuvieran subordinados a los grandes sistemas socialista o capitalista. Y la conclusión lógica y racional del caso fue sin duda ocuparme de la antropología económica. En aquella época un solo francés trabajaba en esa especialidad, Claude Meillassoux, por lo que decidí volcarme a esta área a partir de mi formación filosófica y mis conocimientos de economía, tomando en cuenta los debates clásicos entre sustantivismo, formalismo, marxismo, etc. Así comencé a producir mis primeros escritos para tratar de definir el objeto y el método de la antropología económica. Por aquellos tiempos yo había leído unos debates entre Braudel y Lévi-Strauss, quien luego me pidió que fuera su asistente para estudiar la antropología económica, ya que según me explicó utilizando la jerga marxista, lo corriente era centrarse en la superestructura, es decir, el parentesco o la religión. Así que yo me ocupaba de los aspectos infraestructurales de las sociedades que Lévi-Strauss analizaba en sus dimensiones superestructurales. En esos días me había interesado por criticar esa noción formalista en economía que sostiene que los hombres maximizan las ventajas y minimizan las pérdidas. Eso siempre me pareció una idea banal, de una insuficiencia evidente, ya que muchas sociedades, a través del don y otros procesos, pueden plantear complejas estrategias. Y el sustantivismo de aquella época, al estilo George Dalton

en los Estados Unidos, no era para nada sensible, a diferencia del marxismo, con el ser, con las construcciones sociales y las desigualdades sociales. Es un cuerpo de teorías que tiene en cuenta los procesos de consumo, distribución, producción, pero que no se ocupa de las desigualdades en el acceso, en la distribución, es decir, de las contradicciones de los sistemas sociales, algo para lo que los norteamericanos nunca fueron demasiado sensibles. Y el marxismo efectivamente se ocupa de las contradicciones del capitalismo, del imperialismo, en efecto la noción de contradicción está permanentemente presente, porque lo que más interesa analizar son las contradicciones estructurales que además son dinámicas, mutan, evolucionan y terminan cambiando los sistemas. Luego de todo eso fue que pude planear mi experiencia de campo.

Usted ha pasado mucho tiempo en el campo estudiando a los Baruya, pero antes tuvo una experiencia africana.

Bueno, mi verdadera experiencia de terreno la concreté en Nueva Guinea, aunque mi primera aproximación sobre el terreno la llevé a cabo en Malí para estudiar los efectos de una economía socialista planificada en una comunidad de aldeas y de grupos étnicos locales. Pero ahí me encontré con que no había un verdadero plan, más allá de la existencia formal de ese plan y del propio Ministerio y que tampoco se podía hablar de efectos positivos para el desarrollo de un Malí que acaba de ganar la independencia. Así que gran parte del tiempo lo usé para recorrer el país y leer mucho de antropología económica que había llevado

conmigo. A mi regreso a Francia, Métraux me aconsejó ir a Colombia para que estudiara los indios que él había visitado treinta años antes. Pero después de la muerte de Métraux, en una conversación, Lévi-Strauss me sugirió otro lugar porque ya tenía muchos antropólogos trabajando en América y en África. Ahí aparece la posibilidad de Nueva Guinea, que presentaba la particularidad de ser uno de los lugares menos alcanzados por el impacto colonial y el desarrollo occidental. En enero de 1967 llegué a Nueva Guinea con una larga lista de tribus posibles para trabajar en las que habían estado otros colegas. Entre ellas no figuraban los Baruya, que sería finalmente la escogida. Fue el consejo de una misionera, que me habló de la existencia de esta tribu que había sido contactada por el gobierno colonial hacía muy poco tiempo, lo que me alertó de su existencia. En 20 años de viajes a Nueva Guinea pasé alrededor de 7 años haciendo trabajo de campo entre los Baruya. Allí pude estudiar fenómenos muy interesantes acerca de su sistemas económico, además de la producción de útiles de piedra que habían estado practicando hasta hacía muy poco tiempo y por supuesto los rituales de iniciación que se seguían manteniendo pese a las enormes transformaciones sociales que se estaban produciendo. Desde mi llegada comenzaron a darse transformaciones profundas, como el pasaje de Nueva Guinea, que estaba bajo la órbita del gobierno australiano, a una situación de independencia, es decir, de descolonización. Se estaban desarrollando fenómenos como la finalización de las guerras tribales, el ingreso a un mercado mundial, la entrada de las misio-

nes cristianas y la escolarización. En este caso, cuando habla de una sociedad colonizada es algo simple, se trata de haber perdido inmediatamente la soberanía, sobre las personas, sobre el territorio, por lo que el desarrollo posterior de esa sociedad depende del colonizador. Estamos en presencia de una sociedad que no conoce el estado y que después de la independencia pasa a tenerlo y a depender en gran medida de esa nueva organización.

Usted se ha caracterizado por una visión crítica de muchas ideas aceptadas en la disciplina e incluso por la revisión de sus propios trabajos.

Podría decir que mi trayectoria se caracteriza por la crítica y autocrítica de los conceptos utilizados y la confrontación con los datos de otros, porque así se arriba a una renovación de las ideas. Es una búsqueda que vengo llevando adelante desde más de 30 años, a partir de teorías como el marxismo o el estructuralismo, de las que he tratado de mostrar algunas convergencias posibles dentro de las sensibles diferencias en las formas de analizar las estructuras sociales. Por ejemplo, durante muchos años he puesto énfasis en las transformaciones que se operaban en las comunidades locales a partir del pasaje a una economía capitalista, y así es que poco a poco me fui alejando de las explicaciones marxistas porque me daba cuenta de que los componentes ideales no se podían seguir concibiendo como reflejos de las relaciones infraestructurales. Lo mismo con otras nociones habitualmente asumidas en antropología. Por ejemplo, ahora sé que no hay socieda-

des basadas en el parentesco, que es una ilusión de los antropólogos. Ya hace más de 20 años que cuestioné esa afirmación general, que parte de una filosofía conservadora que indica que la familia es la base de toda sociedad. Es falso, la familia no genera escuelas, no fabrica aviones, no nos da hospitales, no nos proporciona un gobierno político. Es una creencia falsa para cualquier sociedad, para los "primitivos" y para nosotros, más allá de que muchos antropólogos continúen trabajando con esta leyenda. Ahora, tampoco las relaciones económicas constituyen el fundamento de la sociedad. Y eso es grave para el marxismo. Esa supuesta determinación del modo de producción sobre los aspectos superestructurales es totalmente falsa. No se pueden explicar, a partir de las relaciones económicas, los vínculos de parentesco, tampoco el dios cristiano. No tiene sentido. Lo que deberíamos buscar es reponer la economía al lado de la política para explicar la historia, reponer a las masas al lado de las élites como agentes de la historia. Eso es magnífico. Basta mirar la época de Luis XIV y centrarse en los millones de hombres que trabajaban y que estaban excluidos del poder. Es una visión crítica de la historia. Los hallazgos del marxismo son enormes pero no se puede explicar todo a través de esa teoría. Muchos dogmas marxistas han demostrado ser incapaces de explicar completamente la sociedad, como esa noción de que las ideas de las clases dominantes son dominantes porque ocultan la dominación. Yo no compro esa idea. Es demasiado simple para nosotros los occidentales explicar la sucesión de determinados modos de producción y sobre todo explicar por

determinado modo de producción el surgimiento de un cierto sistema de parentesco o cierta religión. Pensemos en el parentesco, cómo se han mantenido sus principales términos desde el imperio romano. Y si pensamos en la religión, ¿cómo explicar la continuidad de la religión judía, el surgimiento del cristianismo, la plena aceptación de la Europa medieval a ese credo? Por ejemplo, las guerras napoleónicas, encontramos católicos franceses guerreando contra católicos españoles. La religión nunca impidió que católicos se mataran entre sí. Las religiones universales son incapaces de ponerle límites a la sociedad, porque lo que forma la sociedad son los vínculos políticos que excepcionalmente están separados de lo religioso. En la historia de la humanidad, lo político y lo religioso están mezclados estrechamente. Algo parecido pasa con la pregunta acerca de cuáles son los fundamentos de la sociedad. Eso ya no me interesa, porque no existen tales fundamentos. Lo que me interesa son las relaciones que fundan los grupos humanos, de clan, de casta, en una sociedad. No es lo mismo. No son los fundamentos de la sociedad, el lazo social, sino qué es lo que fabrica una sociedad que dura un siglo, dos siglos, o una sociedad milenaria como la china.

Ahora, tampoco se trata de hacer como muchos teóricos nuevos que mezclan cualquier cosa de una manera muy ligera, estructuralismo, marxismo, postestructuralismo. Se trata de una deconstrucción de las grandes teorías, de sus conceptos, de sus métodos, como una búsqueda permanente de las ciencias sociales en general. Pero radica allí una gran diferencia con el

postmodernismo, que deconstruye para disolver la ciencia social. Porque el postmodernismo ha ido mucho más lejos que cualquier crítica a las relaciones que establece un antropólogo con sus poblaciones, o de los problemas del colonialismo. El postmodernismo es la demagogia fácil. Es como si yo le pidiera a los griegos que se arrepintieran públicamente porque Platón y Aristóteles tenían esclavos. O que condenara a todo el pueblo francés porque sus ancestros tenían siervos. Se juzgan retrospectivamente procesos históricos como si los valores morales fueron universales e inmanentes. Afortunadamente la mayoría de los norteamericanos son como nosotros y se dedican a trabajar seriamente.

Además todas esas corrientes tienen un alto componente for export

Sí, como también sucede con la *french theory*, que es una invención norteamericana. No hay tal cosa en Francia. Una mezcla de Foucault, Deleuze y muchos otros autores, que da unos resultados lamentables para el desarrollo de la ciencia social. Estoy convencido de que, en estos asuntos, los Estados Unidos nos producen mucho daño. Es muy contraproducente que ellos sean los líderes del pensamiento, con esta enfermedad posmoderna, que es más visible todavía en los países del tercer mundo. Aquí en Francia por ahí no se da en tanta magnitud porque existe una fuerte tradición de mucha gente que está bien lejos de ser posmoderna. Los franceses no somos posmodernos pero sí hemos exportado gran parte de las ideas que han hecho posible estos

movimientos, con esta especie de *french theory*. Da para pensar el porqué de esta exportación y su correlativa utilización en distintas partes del mundo. Pero bueno, no somos responsables de lo que otros hacen con nuestro pensamiento, como tampoco Althusser es responsable de los althusserianos, ni mucho menos Marx de los marxistas.

De eso, sabemos mucho en América Latina

Claro, lo que pasa es que América Latina, con muchos otros pueblos, toma modelos europeos y norteamericanos todo el tiempo. En vez de propiciar una actitud más creativa importan autores como Foucault, Derrida, Lévi-Strauss, Godelier, etc. Hay muchas cosas paradójicas en el mundo de la ciencia social. Incluso en Irak o Irán utilizan autores occidentales para justificar que Occidente no puede comprender a Oriente y están todos muy contentos con eso. Los antropólogos allí utilizan teoría postmoderna norteamericana. Cualquiera que ojee el website de Al-Qaeda puede ver que está citado Derrida, y también aparece Edward Said, por supuesto. Entonces se utilizan fragmentos de los trabajos de algunos investigadores de un modo muy arbitrario cuando en realidad lo que mucho de esos autores cuestionan son esas nociones elementales de los pueblos orientales que ningún estudio serio reproduce.

Hoy estamos en un momento muy crítico, muy reflexivo de las ciencias sociales, en el que se cuestionan siste-

máticamente las teorías, los métodos y los resultados obtenidos. Todo ello en el marco de un mundo muy complejo en el que existen dos movimientos mundiales que se oponen. Por un lado, la integración de todas las sociedades al mercado capitalista, es decir, que todas las sociedades puedan llegar a integrarse en un solo sistema. Y por otro lado, existe un movimiento de fragmentación política muy fuerte, Eslovaquia, Eslovenia, Montenegro, Kazajstán, Azerbaijón, Uzbekistán, y muchos otros estados que antes no existían. Y eso es lo que hay que pensar, la gigantesca contradicción mundial entre la política, la cultura de los distintos grupos sociales, y el mercado. Esto nos plantea la necesidad de desarrollar un poco más la ciencia social desde un punto de vista crítico de deconstrucción sin llegar a disolverla. ¿Qué es esto de pensar que los sunnitas, los chiítas, son una invención de Occidente porque la noción de tribu es una noción occidental? ¿Acaso no hay tribus en Afganistán, no existe una confederación tribal en Irak? Que quede claro que la crítica no tiene nada que ver con una demagogia crítica, se trata de ver los límites de un paradigma teórico. Estamos frente a una trayectoria en la que todas estas visiones críticas deben conllevar a una salida positiva. Veamos lo que sucede en Los Estados Unidos, nadie critica a las ciencias duras, todo lo hacen con las ciencias sociales. ¿Quién se atreve en Estados Unidos a cuestionar la biología molecular? Ahora, a la pregunta de si podemos comprender al otro, la respuesta es sí, aunque reconociendo que estamos frente a un contexto cada vez más complejo y contradictorio.

Usted ha estado siempre muy interesado por los aspectos vinculados con la política científica. De hecho, dirigió a principios de los ochenta un proyecto encargado por el gobierno francés para producir una reestructuración de la ciencia social en Francia.

Es un trabajo que lleve adelante dos veces. El primero fue en 1982 y el último fue en 2001. En la primera oportunidad se gestaron una serie de cambios relevantes para la estructura de investigación en el país. Por ejemplo, hace 25 años sólo había dos departamentos de ciencias sociales en el CNRS. La situación de las ciencias sociales era ínfima si la comparáramos con la biología, las matemáticas o la química. Entonces en aquella oportunidad le propuse al gobierno unificar las dos secciones que se ocupaban de estudiar al hombre y la sociedad: humanidades y ciencias sociales. Y creo que fue muy positivo porque las universidades eran incapaces de hacer eso, de hecho siguen insistiendo en esa división. Otro caso interesante era la historia, ya que según la época que se estudiaba, se la colocaba dentro de las humanidades o dentro de las ciencias sociales, cuando está claro que se usa el mismo método para estudiar las culturas grecolatinas que los estados modernos del siglo XVII. Otra situación era la que envolvía a las ciencias políticas que estaban adheridas a las ciencias jurídicas, o la lingüística que estaba ligada a los estudios literarios. Yo hice cortar todo eso y se logró la emancipación de algunas disciplinas. En muchos aspectos, la estructura de investigación en Francia estaba muy atrasada y se propiciaron muchos

cambios que fueron aceptados dada la plena confianza que me dio el ministro de la investigación científica del gobierno de Mitterrand, Jean Pierre Chevènement.

De alguna manera también alertaba de una notable desigualdad entre los presupuestos asignados a las disciplinas.

Sí, igualmente es una situación que se sigue manteniendo aunque en mucho menor medida. La economía de las ciencias sociales era lamentable porque además existían también enormes diferencias entre laboratorios de las mismas disciplinas y hasta en antropología había casos verdaderamente extremos. Por otro lado, es verdad que hay disciplinas más caras que otras. De hecho, las que se ocupan de los muertos son mucho más caras que las que tratan con los vivos. Es el caso de la arqueología, que necesitan una estructura importante para investigar. Sin embargo, en otro tipo de situaciones surgían estas desigualdades. Por ejemplo, la diferencia entre el costo de un antropólogo y un economista era abismal. Si bien los economistas siguen disponiendo de un alto porcentaje del presupuesto de investigación en ciencias sociales, pude lograr revertir parte de esa tendencia y que se crearan 106 puestos nuevos de investigadores (antropólogos, sociólogos, lingüistas) en seis años y hasta la formación de nuevos departamentos, como el de estudios orientales. Ningún director del CNRS logró tanto. Tuve la suerte de que justo se trataba de un gobierno que estaba abierto a los cambios, pero esa etapa se terminó.

¿Y qué es lo que se puede decir de la antropología francesa en la actualidad?

Es un tema complicado porque la evolución de la estructura de investigación no es algo sencillo, sobre todo en Francia. El CNRS es un gran organismo que tiene muchos desequilibrios en su interior. Por eso sería importante construir una nueva agencia de investigación, como la norteamericana, con un presupuesto significativo y que permita una relativa autonomía de la comunidad científica. Hoy estamos ante una situación nueva, en la que distintos organismos de investigación se encuentran en una situación financiera delicada. Existe una nueva dinámica que está empezando a funcionar, una dinámica de organismos de investigación y de proyectos, es decir, con un doble presupuesto. En principio no es negativo, lo negativo muchas veces son las personas que dirigen estos espacios: los expertos, los compañeros, las clientelas, los grupos de presión. En la física todos se conocen, en la biología es similar, pero en las ciencias sociales entran en juego otras cosas, hay peleas internas, por cuestiones ideológicas, por rivalidades personales, etc. En la actualidad, las ciencias sociales en Francia sobreviven, la gente tiene trabajo, aunque poca visibilidad, porque los políticos no se interesan por las tareas del cientista social. Hay momentos excepcionales en que los gobiernos apelan a los expertos, como pasó cuando se desató la guerra de Irak, ocasión en la que distintos organismos gubernamentales salieron a buscar la opinión de diversos especialistas. También en esas épocas el periodismo se interesa y se producen muchas entrevistas para que expliquen que son los sunnitas, los

chíitas. En líneas generales los políticos apenas se interesan cuando existe alguna necesidad particular. El interés de la gente por la ciencia social es puntual, no obedece a inquietudes reales, que persistan, sobre todo porque existe una cuestión fundamental que no se llega a entender bien: no será la biología molecular la que nos permita entender lo que está pasando en Irak y pensar cuál es el mejor modo de conducirse en esas sociedades: para eso está la ciencia social. Existe una ilusión de que el desarrollo tecnológico, de la física, de la biología, van a permitir resolver muchos problemas. De todos modos creo que existe una falencia importante de las ciencias sociales para comunicarse con los políticos, con los medios masivos de comunicación. Con los medios es más terrible porque hablan de todo, entrevistan a todo el mundo y asumen un rol de capturar los roles de intermediario con la sociedad. Igualmente creo que la situación de las ciencias sociales en Francia no es negativa, hay una gran diversidad de trabajo, de enfoques, de líneas de investigación.

¿Y que se puede decir específicamente de la antropología en Francia, en cuanto al nivel actual de su producción, el tipo de discusiones que dominan el campo?

Bueno, hay muchos investigadores que están trabajando muy bien. Han surgido nuevas generaciones de antropólogos que han aportado miradas novedosas a la disciplina. Pero por supuesto, existe una tradición importante que se ha mantenido como por ejemplo los especialistas en América y Amazonia, que son muchos y muy competentes. También hay una cantidad interesante de buenos especialistas

de las ex repúblicas soviéticas que son bastante conocidos, muchos de ellos bastante jóvenes. Por supuesto los oceánicos en Melanesia y Polinesia y un grupo que es muy interesante que trabaja sobre la comunidad europea y la transición de los países socialistas hacia el capitalismo. En líneas generales hay muchos grupos que son fuertes y dinámicos.

Sin embargo, en su último libro, "La metamorfosis del parentesco", usted lamenta que tan pocos antropólogos franceses trabajen en contextos urbanos y en el propio territorio francés.

Sí, de antropología se han producido algunas cosas, especialmente a partir de la figura de Althabe pero también es cierto que no es una tradición fuerte en nuestro medio. También es verdad que aquí es muy importante, como lo es en Estados Unidos, la sociología urbana que se ocupa muchísimo de las problemáticas de ghetto, de la marginalidad. Pero por supuesto no es suficiente y la antropología tiene bastante que decir en situaciones como los suburbios, la crisis de la clase media y las diversas metamorfosis sociales. Ciertamente, la antropología francesa tiene allí un déficit no menor.

De eso se desprende que usted no forma parte de los antropólogos que cree que la capacidad de objetividad en el conocimiento antropológico es proporcional a la distancia con el otro.

Eso es una tontería. Por ejemplo, aquí en la sociedad francesa las dis-

tancias sociales, aun formando parte de la misma clase social, son enormes, perfectamente equiparables a la distancia que existe entre los Baruya y yo. Simplemente es una ilusión para los franceses decir que conocen al otro. Además, la dificultad en Francia, y también muchos otros países, es que las sociedades modernas son mucho más secretas que las sociedades llamadas "primitivas". El mundo moderno es mucho más secreto, más difícil de observar desde el interior. Veamos lo que implica pretender estudiar a los jóvenes *beurs*¹ que queman autos en los suburbios, o estudiar los mecanismos de decisión del consejo de dirección de un banco. Creo que la sociedad moderna crea una opacidad sobre su funcionamiento que es esencial. Por eso no creo que la antropología esté en crisis y que tampoco esté todavía ligada indisolublemente a un Occidente colonizador, ya que está demostrado que se pueden utilizar sus métodos para comprender las sociedades occidentales, ya sea el estado, las empresas, los suburbios, los partidos políticos.

¿Entonces cuál sería la especificidad de la antropología?

Sin duda, el campo, pero un estudio sistemático sobre el terreno. Esto no es periodismo. El trabajo sistemático sobre el terreno implica involucrarse durante un lapso prolongado en todas sus actividades, vincularse en el propio lugar en donde se despliegan las relaciones sociales. Y en el terreno nos encontramos con lógicas sociales, con estrategias de los actores sociales. El campo es una experiencia indis-

¹ Franceses hijos de inmigrantes de los países africanos del Magreb.

pensable, nos permite acceder a una sensibilidad diferente. Es posible leer el libro de un colega y se puede saber si los datos son sólidos o no, el modo en que obtuvo la información. Pero cuando hablo de campo debe tratarse de una experiencia sobre el terreno que sea sistemática para acceder a una sensibilidad teórica, pragmática. Ahora, hay algo que ni siquiera los postmodernos lo han marcado y es que la palabra observación participante que figura en todos los manuales, es una palabra falsa.

¿En todos los casos?

Sí, absolutamente. Ningún antropólogo puede participar verdaderamente en la vida de los otros. Lo que uno hace en el campo es acumular conocimiento, la objetividad está dada por saber cómo la gente caza, dónde cazar y qué es exactamente lo que hace el cazador. Participar sería, en mi caso, cazar todos los días para comer como lo hacen los Baruya, casarse como lo practican los Baruya. Yo nunca me transforme en un Baruya. Puedo conocer las relaciones de parentesco, pero de ningún modo me puedo transformar en un Baruya, yo puedo no practicar la caza pero sé como la practican. La idea de ser "participante" es falsa, ningún antropólogo puede participar plenamente en la vida de los otros. No se participa en la vida de una comunidad por estar presente en una ceremonia. Lo que se puede hacer es convivir con los modos de conocimiento de los otros, reproducir un modo de vida concreta. Eso es lo esencial. Si un antropólogo se vuelve indio, deja de ser antropólogo. Conozco casos de antropólogos en Amazo-

nia que se han casado con nativas, que han tenido hijos con ellas y que luego escriben notas para organizaciones ecologistas sobre los usos de medio natural, crean centros ecologistas de turismo. Es verdad, pero ya no son antropólogos. Los antropólogos, en la mayor parte de los casos experimentamos el *in-between*. Nunca podemos estar en condiciones de producir la vida cotidiana. No es una cuestión de existencia humana, es una existencia abstracta de los saberes. El trabajo científico es una tarea cognitiva y soy el primero en haber dicho esto. Puede haber un antropólogo que sepa cazar maravillosamente, que lo haya hecho muchas veces, pero lo que lo hace, por ejemplo, a un individuo un Inuit, es que debe cazar todos los días para su subsistencia. Y esto es algo que ni siquiera los antropólogos posmodernos discuten, pese a todos los temas que tratan sobre la antropología, como la problemática de la escritura. Lo que más les interesa a los posmodernos es trabajar sobre la escritura, preguntarse como podemos referirnos a los otros, quién tiene la autoridad para hablar de los otros. Ahí aparecen cosas como la necesidad de la pluralidad de voces y esta idea de que todos son autores, entonces puede haber como 2000 autores y la presencia del antropólogo queda diluida.

Da la sensación, escuchándolo cuando explica sus actuales investigaciones, que su gran obra aun está por escribirse.

En parte es verdad. Creo haber encontrado la fórmula, después de 20 años, de cómo plantear la pregunta de porqué los jefes se retiran del proceso de trabajo pero siguen participando y

dominando el proceso de producción. Es el tema fundamental de los monopolios que ejercen algunos grupos, seas castas, clanes, sobre determinados aspectos materiales, pero muy especialmente en una dimensión imaginaria. Porque las sociedades llamadas primitivas, por más que no tengan clases o castas, no son sociedades igualitarias. Por ejemplo, puede haber una desigualdad en el acceso a ciertos recursos, como la tierra, o la pesca pero también en la comunicación con los dioses. De esta manera, la instauración de las divisiones sociales es la clave, por lo que se debe observar cómo a lo largo de la historia de las sociedades algunos grupos son separados del proceso productivo, como los guerreros o los religiosos. Es decir, la cuestión de cuándo un grupo consigue una apropiación jurídico-ideal de los recursos productivos y establece un derecho sobre las cosas y controla a los que trabajan. Pienso sobre esa pregunta -de cómo explicar la manera en que los grupos ocupan el primer lugar en el proceso de producción sin

participar en el proceso de trabajo-, que la respuesta está en el neolítico. Los testimonios arqueológicos nos informan de los procesos de formación de la diferenciación social en un contexto de dependencia sobre los recursos, del acceso a los bienes materiales y determinadas creaciones imaginarias, como por ejemplo quien asegura las condiciones para la reproducción de la vida, lo que genera el espacio para la aparición del shamán que puede ejercer la conexión con los espíritus. Por consiguiente, la cuestión de la instauración de las jerarquías es un asunto fundamental y creo que esas autoridades se fundan primordialmente en lo religioso, y es en ese marco en donde se crean las clases sociales. Y las conclusiones a las que estoy llegando marcan que esa instauración de las diferencias de clases y otras formas de autoridad se sostienen en una legitimidad antes que en un acto de violencia fundante. Una posición que, por supuesto, va a llevar a que muchos marxistas me terminen de excomulgar. ☹

Principales obras de Maurice Godolier

- 1966 Rationalité irrationalité en économie
- 1970 Sur les sociétés précapitalistes
- 1972 Horizon, trajets marxistes et anthropologie
- 1982 La production des grands

hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée

- 1984 L'idée et le matériel: pensée, économies, sociétés
- 1996 L'Enigme du don
- 2004 Métamorphoses de la parenté.