

**TIEMPO, MAGIA Y ORGANIZACIÓN SOCIAL
EN LA ANTROPOLOGÍA DE LOS PRIMEROS
EVOLUCIONISTAS***

*Time, magic and social organization in the
anthropology of first evolutionists*

LUIS ALBERTO SUÁREZ GUAVA**

Universidad Externado de Colombia · Bogotá

* Documento presentado en el Ciclo de Conferencias “Teorías y Escuelas en el Pensamiento Antropológico” de la Maestría en Antropología Social de la Universidad Nacional de Colombia en el año 2006.

** lasuarezg@unal.edu.co

Artículo de reflexión recibido: 18 de abril del 2007 · aprobado: 21 de agosto del 2007

RESUMEN

Este artículo examina algunos elementos de la antropología evolucionista a la luz del concepto de tiempo. Sostiene que la ambigüedad de las ideas modernas de tiempo, de las que participan la idea de historia, la melancolía, la imaginación de las razas salvajes y el culto de la biografía, es el germen de las tesis evolucionistas; por ende, es el germen de la antropología misma. Inicia este análisis con una somera aproximación a L. H. Morgan, E. B. Tylor y J. G. Frazer y sus trabajos en los campos de la religión y la organización social. Concluye, de forma preliminar, que el evolucionismo, al ubicar a las sociedades no occidentales como distantes en el tiempo, pudo haber sido fuente de un conjunto de estudios sobre el tiempo y otras categorías fundamentales que aún espera sus mejores frutos.

Palabras clave: *evolucionismo, antropología del tiempo, organización social, historia de la antropología, melancolía, antropología colombiana.*

ABSTRACT

This paper examines some elements of evolutionist anthropology through the concept of *time*. It argues that the ambiguity of the modern concept of time, in which the concept of history, melancholy, the imagination of savage races and the biography cult are involved, is the source of the evolutionist thesis; therefore, it is the very source of anthropology. This analysis begins with a brief approach to L. H. Morgan, E. B. Tylor and J. G. Frazer and their works in religion and social organization fields. It concludes, in a preliminary way, that evolutionism, by placing the non-occidental societies as very distant in time, may have become a source for a set of studies about *time* and some other fundamental categories which are still to yield their best results.

Keywords: *evolucionism, anthropology of time, social organization, history of anthropology, melancholy, Colombian anthropology.*

A los autores que la historia de la antropología ha tildado como evolucionistas, un poco despectivamente, se les conoce con otro apelativo: los han llamado “titanes de sillón”. Imagínese a un hombre muy viejo tras un escritorio monumental, y detrás suyo una biblioteca más grande aún. Sea porque este mote remite al mundo dorado del reinado de Crono (y entonces siento que me atañe porque desde hace años pienso en la imagen de la entrada del Cementerio Central de Bogotá), o, mejor, porque alude a una edad de oro de la antropología en la que no existía la formación profesional y todas las sociedades estaban al alcance de la mano, es preciso pensar nuestra relación con esos sujetos, un poco difuminados ya en la historia de una ciencia que ahora coquetea con los pos-colonialismos. Es preciso mirarlos, así sea a vuelo de pájaro, a la luz de uno de los conceptos que parece haberlos definido, el de tiempo, pero también a la luz de dos de los campos de investigación que sembraron, la religión y la organización social.

Voy a referirme a la relación entre la sociedad moderna, uno de cuyos rasgos definitorios es la noción de tiempo —que se ha personificado en un titán que devora a sus hijos y es anciano profesional, Cronos—, y la aparición en su seno de una reflexión que debía “naturalmente” ser temporal, porque era hija de su época; pero más que eso, porque fundó múltiples caminos que la antropología, y nuestra antropología particularmente, ha recorrido. He dividido la presentación en cuatro apartados grandes: una presentación de esa idea de tiempo de la modernidad; una breve inmersión en uno de sus aspectos, la idea de las edades de la Tierra ligada a la de las edades de la humanidad; una presentación de Morgan, algunas de sus lecturas y desarrollos; un brevísimo repaso por Tylor y sus preocupaciones metodológicas junto a una, también corta, referencia a Frazer, la magia y el horror.

Antes de empezar, una nota, intencionalmente en el cuerpo del texto, para señalar el carácter fundamentalmente digresivo de este escrito cuyo origen es una charla. En consecuencia, los temas parecen fluir con demasiada facilidad hacia sectores en principio irreconciliables no tanto en el discurso oral, que debe conciliar el mundo para hacerlo significativo, como en el corte preciso de lo escrito. Por ende es, en un muy amplio sentido, un ensayo. No obstante, preciso recordar que los temas aquí tratados son producto de la investigación que

produjo mi tesis de Maestría en Antropología Social y los cursos de antropología que me fueron asignados desde el primer semestre de 2005 en la Universidad Nacional de Colombia.

EL TIEMPO DE LA MODERNIDAD

Robin George Collingwood (1950) aborda desde la perspectiva de la historia de las ideas la pregunta por la naturaleza. Señala tres grandes ideas que de ella tiene la tradición de Occidente. La primera, en el mundo griego, en donde aparece como un gran ser vivo, un ser pensante, como un gran rumiante. La Tierra como madre de todas las cosas. Collingwood no lo dice así, pero imagino una vaca enorme sobre el océano primigenio. Esa idea, la *gaia* griega, se relaciona mucho más con la noción de naturaleza que nosotros encontramos entre los grupos indígenas que pueblan nuestro territorio, y particularmente entre los grupos andinos, para quienes la tierra es madre. Pero esta idea también es de un grupo analíticamente compuesto, que hay quien jocosamente llama “chocolocos”, y que podrían ser objeto de una genuina pesquisa etnográfica (uso ese apelativo porque todavía no he encontrado una mejor forma de llamarlos). Muchos de los que están en una “búsqueda espiritual” que desemboca en “lo indígena” se encuentran con la certeza poética, empíricamente demostrable, de que “la tierra es nuestra Madre, madre de todo”. Y agregan en un mismo campo de uso y significado: madre, naturaleza y tierra.

La segunda gran idea es la idea renacentista de la naturaleza. Allí es considerada máquina; y como la naturaleza es máquina, Dios, que es a quien se debe, es ingeniero (Collingwood, 1950); idea en concordancia con la ciencia moderna o la primera ciencia, y con una tesis de Eco (1987), según la cual el Renacimiento es la fundación de un sistema de pensamiento que abandona la línea y se sumerge en el laberinto. Nada tan laberíntico en la imaginación de los primeros modernos como el complicado sistema de engranajes que es la máquina; toda máquina es un laberinto. Descartes creía que los animales eran como máquinas. Los primeros astrónomos europeos, entre quienes se cuenta Gerberto, el Papa del año mil, creían que el movimiento de los astros en el cielo podría reproducirse en un mecanismo racional, gobernado por el número (Riche, 1990). Un universo mecánico regido por principios simples, con un funcionamiento lógico, necesario. Del capitalismo,

que instituye la existencia de principios regidores de una otra cosa que se trata como natural, el mercado, se tiene la idea de que es como una gran máquina; una máquina ambigua y temperamental que, entre otras cosas, sufre depresiones, nervios, se entusiasma y, sobre todo, quiere crecer. Una máquina que crece. Cosa tan extraña y diabólica como el Golem. Una cosa hecha, producto de la labor humana, que crece como las cosas hechas por el creador. El laberinto, según Hocke (1961), está emparentado con la emergencia del manierismo en el arte del siglo XVI y la representación de los estados del alma a través de espejos que deforman la realidad. Pero en este caso, el argumento se hace retorcido, laberíntico.

Por último, la idea de naturaleza o la gran metáfora que nos sirve para pensar la naturaleza en la modernidad, dice Collingwood (1950), es la historia. Aquí me detendré.

Nuestra relación, la de las ciencias sociales o humanas, con las ciencias naturales es ambigua; difícil porque parecemos estar en falta. Las ciencias sociales, en sus perspectivas más cercanas al positivismo del siglo XIX, pretenden llegar a establecer “leyes generales”, como las de las ciencias naturales. Un lugar común de la crítica al evolucionismo es considerarlo como una forma de darwinismo social, como si fuera una reflexión propia del ámbito de la ciencia de la naturaleza que después las ciencias sociales cooptaron para pensar la diferencia entre las sociedades. Pero lo que señala Collingwood es una cosa distinta, y es que, al contrario, es de las ciencias sociales y de la conformación de la noción de historia de Occidente que surge una reflexión en las ciencias naturales para pensar la diferencia y la variabilidad del mundo natural. El evolucionismo darwiniano sería el hallazgo de la historia, o de la profundidad del tiempo, en la distancia espacial y morfológica entre las especies. Esa profundidad del tiempo es producto del surgimiento de una conciencia de carácter histórico. Otra manera de decirlo, ya no como historiador, sino como antropólogo, es que el evolucionismo es fruto de una tradición que hace del tiempo lineal e histórico uno de los pilares de su conformación. O que, ya que el tiempo de la historia es una convención social, el evolucionismo es la naturalización de “una forma del tiempo”: hacer del tiempo que es línea, que va del pasado al futuro, la forma única y natural del tiempo. Páramo (1979) en un examen lógico de la continuidad del tiempo

histórico verifica que esta es imposible porque el tiempo de la historia no puede ser sino discontinuo, ya que no tiene la misma naturaleza de una línea. Pero es tan poderoso el principio que para nosotros, nuestra sociedad, es un hecho natural, más que el mecanismo de las leyes del mercado, que el tiempo tiene profundidad y que pasa, ojalá, para mejorar; aunque se constate, reiteradamente, que el tiempo devora (cfr. Suárez Guava, 2003, 2007). Hacemos de nuestras vidas historias para contar y esperamos leer en las formas narrativas de otros pueblos esa historia así como es la historia nuestra; y cuando encontramos que no es así, no pensamos que sea una historia de otra forma, sino que no tienen historia. Se realiza esta poderosa idea en el cultivo de la biografía, en las melancolías modernas, en la profunda convicción de los hombres y mujeres modernos de que se encuentran en los límites del tiempo y el espacio; esa convicción los predispone a hacer, siempre que sea posible, un balance del tiempo transcurrido y del camino andado (Suárez Guava, 2007). El evolucionismo, en fin, no es darwinismo social: el darwinismo es el tiempo de la historia de Occidente, una forma de narrar, hecho condición de la naturaleza.

Del argumento de Collingwood podríamos decir que es más rico analíticamente; ese es uno de los atractivos antropológicos de la historia de las ideas, o que, queriendo ser una demostración histórica, puede leerse como un esquema de análisis; hemos visto que las tres ideas de la naturaleza pueden ser contemporáneas.

La naturaleza en la modernidad se funda en una experiencia de tipo histórico, se define por una idea de tiempo. Si hay algo que es natural en el contexto de la modernidad, es el tiempo. Esto tiene que ver mucho con la indagación que he iniciado; he seguido un camino (nótese lo moderna que es nuestra vida académica, que hace la “carrera” de los individuos) que reflexiona justamente sobre la noción de tiempo moderno, me he preguntado de dónde sale nuestra idea de tiempo. Ese camino empezó, para mí, con la figura que gobierna la entrada del Cementerio Central de Bogotá, con la figura de Cronos-Saturno; la pesquisa por su genealogía me llevó rápidamente hasta el mundo griego y luego a Roma. Erwin Panofsky (2001) argumenta que la imagen del “Padre Tiempo” es eminentemente moderna, es decir, ese tipo de imágenes de Cronos que conocemos (con la guadaña, el rostro en sombras, devorando a uno de sus hijos o atormentado en un cuerpo

lastimoso) no se representaba en el mundo clásico. Aunque allí hay un Cronos —dios griego— o un Saturno —dios romano—, esa deidad terrible que consume a Occidente es eminentemente moderna. Se estableció en el siglo xv, a finales de la Edad Media, a la vez que nuestra noción de tiempo.

Durante los siglos finales de la Edad Media, no sabemos quién, alguien se inventó el reloj mecánico (Boorstin, 1986); los relojes mecánicos, aunque parecen medir un tiempo natural, no son obra de la naturaleza: no hay un árbol de relojes mecánicos. Estos relojes empezaron a ser muy populares a partir del siglo xiv. Y luego fueron imprescindibles en la iconografía de los banqueros y usureros, ladrones de tiempo (Le Goff, 1987). Están relacionados con el auge del capitalismo gracias a que son el referente que permite la creación de una “gelatina de trabajo humano”. El fetichismo de la mercancía es posible, según Marx, por la aparición de un valor abstracto, el valor de cambio, y de un trabajo humano abstracto que solamente puede ser medido con un tiempo abstracto: el tiempo del reloj. El valor de una mercancía es trabajo humano abstracto, y trabajo humano abstracto es tiempo; tiempo medido con un reloj mecánico (cfr. Marx, 1946). Primero fueron máquinas que producían sonidos, no tenían manecillas. Eran campanas que señalaban las horas canónicas, probablemente en la orden de los benedictinos (cfr. Boorstin, 1986; Mumford, 1988).

La historia del tiempo es paradójica; es paradójico que se pueda historiar y es paradójico que un invento de monjes ocupe en la imaginación moderna un lugar junto al diablo. Es un tópico desarrollado por Poe (1992) en *El pozo y el péndulo*: “la diabólica imaginación de los monjes...”. Julio Verne, en *El maestro Zacarías*, cuenta la historia del pacto entre un relojero y el diablo. El maestro Zacarías hacía unos relojes famosos por su calidad, no atrasaban ni adelantaban, eran precisos. Pero llegó un momento en que todos los relojes que él había hecho y, por los cuales tenía fama, se averiaron, se detuvieron sin razón y fue imposible hacerlos funcionar de nuevo. Apareció entonces quien le ofreció un pacto para que esos relojes volvieran a la vida. Se entera el lector que el maestro Zacarías sincronizaba los relojes con su pulso. Es decir, los relojes son el corazón del relojero; lo que significa que el maestro está muriendo. “Simpatéticamente” el reloj coopta la vida del relojero, o el relojero da su vida al reloj. Y en seguida se lee

una sospechosa descripción del personaje que ofrece el pacto: es un reloj. El diablo es un reloj y se mueve como tal. El movimiento bizarro de muchos endemoniados de película de terror. Un movimiento que pretendiendo ser natural, luce espantoso por lo artificial y doloroso por lo inerte. Ese pacto del diablo con los relojeros, y esa visión diabólica del imitador de lo natural, es cosa muy extendida en la modernidad, porque hace parte, justamente, de la ambivalencia del tiempo moderno. Es evidente en el mito del Golem, pasa por Frankenstein y sobrevive en versiones tan fantásticas como *Matrix*.

Al tiempo que inventan los relojes, los hombres de finales de la Edad Media vuelven su mirada a la antigüedad clásica (cfr. Suárez Guava, 2006). Es fundación de un sentimiento moderno. Nueva paradoja porque para nosotros no es grato reconocer que algo de lo que somos proviene de una edad oscura; la modernidad es luminosa. Cuando pensamos qué somos nosotros, entonces esa cosa que somos tiene que ver, por un lado, con el mundo griego y el romano, por otro, con el Renacimiento; y después, con la Ilustración. En todos los casos, el afán por recuperar algo que creemos perdido, pero con lo que establecemos un vínculo estético, el mundo clásico, es el rasgo reiterado. La noción de lo clásico, la belleza clásica, *classical* en inglés, es del siglo XVIII. En todos los casos hablamos de una belleza clara, sin mancha, sin sombra. Parece que estamos en la senda de la luz, olvidándonos de algo que no es sin la luz, la sombra. Vamos a la sombra.

La Edad Media muy seguramente no se sentía en la oscuridad que le achaca la luminosa modernidad. Por ende, no participaba del espíritu de la sombra o no lo veía como un ideal que sí es en la historia no contada por la modernidad (cfr. Focillon, 1966). Ese espíritu de la sombra no es otro que la melancolía; las ilustraciones de melancólicos hombres salvajes suelen ser representados en cuevas, en oquedades de árboles, en lo profundo del bosque, siempre con el rostro en sombras, como el ángel de Durero (cfr. Bartra, 1992). Focillon (1966) sostiene que en el siglo VIII o en el siglo IX, un emperador carolingio no tenía el mundo clásico tan lejos, no le era ajeno, él mismo se decía César. No tenía la distancia que le hiciera sentir la tragedia de una pérdida. Él mismo parecía ser la continuación de una tradición, entonces no tenía que pensar sobre algo fundamentalmente distante. El hombre que perdió su sombra, sugiere Von Chamisso (1972), perdió también

su memoria. De memoria se trata cuando hablamos de la sombra y la melancolía. El autor que dio respuesta a la pregunta por la Ilustración, Kant, fue el mismo que criticó la “razón pura” después de un encuentro cercano con la melancolía salvaje (cfr. Bartra, 2005).

El primer melancólico moderno, dirán algunos autores, fue Petrarca (cfr. Burckhardt, 1985; Boorstin, 1986). La melancolía de Petrarca se manifiesta en una costumbre extraña: salía de la ciudad medieval y se iba a visitar ruinas y a disfrutar del paisaje. Y cuando salía a explorar el mundo, exploraba su interior (Burckhardt, 1985). Ese apasionamiento por la ruina, el paisaje y la introspección en el descampado de los humanistas florentinos, que fundarán el Renacimiento en Italia, es un enamoramiento que hace del brillante pasado clásico, su objeto. En la palabra Renacimiento está el nuevo nacimiento, volver los ojos a la antigüedad clásica y traerla, traer la antigüedad a la luz, solo que entonces se llamó *nuevo espíritu* (el apelativo que señala el renacer es del siglo XIX, de un Michelet enamorado). Y como vuelven la mirada a la antigüedad clásica y la seducen para el siglo XV, representan nuevamente a los dioses clásicos. Ilustrarán a Saturno, a Venus, a Hermes, a Diana, pero no como lo hicieron los griegos ni como lo hicieron los romanos; hubo un cambio importante allí. Una primera pesquisa arqueológica, el espíritu que encuentra en la ruina una huella del pasado. Y una experiencia mágica en el sentido que le da Frazer: magia de contacto, tener en las manos un objeto que nadie, en varios cientos de años, ha tocado.

Vuelven la mirada a un pasado que se les antoja ideal. Inventan un objeto de deseo y su pérdida, que es la definición de melancolía en Agamben (1995). Esa vuelta de la mirada al pasado tiene múltiples dimensiones. Por un lado, funda nuestra noción de historia, una noción de historia mucho más acabada, que acude al documento como materialización de un suceso (Petrarca mismo fue coleccionista de antigüedades y de documentos viejos) (Burckhardt, 1985); por otro, se acompaña de la representación en profundidad del espacio, la perspectiva, que de ser un artificio artístico devino condición del goce del paisaje e inspiración de la topografía y la cartografía modernas (Leon Battista Alberti, quien ideó la perspectiva, ayudó a Toscanelli en la factura del primer mapa moderno de Roma) (Boorstin, 1986; Burckhardt, 1985); obliga, también, a los primeros modernos a cultivar la historia propia y la de otros hombres, que se antojan memorables, y vierten

esa historia en un género eminentemente moderno, la biografía: el registro de la vida de un individuo que sufre cambios y agota etapas o edades (Burckhardt, 1985). Otro género que surge de la melancolía es la novela (Giddens, 1995), el protagonista de la última de aventura de caballería es el mismo de la primera novela moderna en español, el Caballero de la Triste Figura. La disposición melancólica incluso tiene una iconografía (Klibansky, Panofsky & Saxl, 1991), pero acerca de eso no vamos a hablar; solamente quiero señalar que la melancolía es un atributo eminentemente moderno, que está emparentado con la vuelta de la mirada de los hombres modernos hacia el pasado y que tiene correlatos en la vida material: toda la cultura material asociada al culto de la historia del individuo moderno, que siente que el tiempo pasa y debe registrarlo.

LAS EDADES DE LA TIERRA Y LA HUMANIDAD

La exploración hacia afuera, que se materializa en los viajes de descubrimiento propios de los siglos XVI y XVII, al lado de la ahora sentida necesidad de registrar lo que se ve, origina innumerables campos de observación (Burckhardt, 1985). Una certeza que surgió de la observación fue que la Tierra no había permanecido siempre igual: el planeta ha cambiado; y entonces también dos preguntas: ¿qué tan rápido cambia?, ¿cuál es la edad de la tierra? El campo de estudio que se ocuparía de ello, que la Tierra cambia, muy en el espíritu de institucionalizar a partir del uso de vocablos clásicos, fue la geología. Pero incluso antes de su institucionalización hubo quienes se preocuparon por conocer la edad de la Tierra. Esa pesquisa llevaría a considerar que la profundidad del pasado era mayor que lo imaginado. Los puntos de fuga de la historia y el espacio tendieron al infinito.

La respuesta a la pregunta por la edad de la Tierra estaba en la *Biblia*. Pero había quienes mostraban con insistencia la existencia de vestigios y de huellas fósiles de animales que ciertamente no eran contemporáneos. Animales que fueron llamados “antediluvianos”, animales de antes del Diluvio, animales que se extinguieron. Pero ¿hace cuánto? Además, se encontraban en depósitos muchos metros bajo tierra. Entonces, ¿cómo fue posible que las capas sucesivas de tierra se depositaran? Los tipos de explicación que se dieron al respecto, ya en el siglo XVIII, fueron dos: a unos los llamaron “catastrofistas” y a otros

“fluvialistas”. Los catastrofistas, que tenían la *Biblia* como la verdad última, la verdad revelada, sostenían que el Diluvio fue la causa de su extinción; pero además, que hubo sucesivos diluvios. Uno de ellos fue el obispo Usher, quien se puso a hacer cuentas con la *Biblia* y concluyó que si Adán vivió como 900 y tantos años y Abraham vivió tantos y tuvo esos hijos, y estos tuvieron a aquellos y aquellos a los otros, entonces el mundo fue creado en el año 4004 a. C. Y un discípulo del obispo Usher, un personaje llamado Lighthfoot, hizo la cuenta mucho más precisa y dijo que el 23 de octubre del año 4004 a. C., a las nueve de la mañana, fue creado el mundo. Además, sostenían que la causa no era solamente los sucesivos diluvios, sino también las grandes catástrofes, de las que ya entonces se preparaba un registro: erupciones volcánicas, temblores de tierra, impactos de cuerpos celestes, sequías, etc. El conjunto de esas catástrofes cambiaría radicalmente, en corto tiempo, la faz de la Tierra, produciendo ese tipo de deposición de restos de animales que se habrían extinguido masivamente (Boorstin, 1986; Daniel, 1968).

Hubo otro tipo de reflexión en torno a la forma actual de la tierra y la disposición de los fósiles, la de los fluvialistas, cuyo principio de razonamiento fue llamado “uniformitarismo”: las mismas causas que actúan en el presente actuaron en el pasado. Los fluvialistas pensaban que la misma dinámica de la erosión por viento y agua que ocurre en la actualidad ocurrió en el pasado, y si bien es cierto que grandes movimientos de tierra producen cambios en el paisaje, también es cierto que en muchos depósitos se nota cierta uniformidad en los estratos que corrobora la ausencia de movimientos repentinos de tierra. Si las mismas causas que actúan en el presente actuaron en el pasado, entonces ¿cuánto tiempo tardaría un objeto en quedar doce metros bajo la superficie? El resultado de un cálculo semejante obliga a pensar que la Tierra sea inmensamente más antigua que lo que la *Biblia* señala (Boorstin, 1986; Daniel, 1968).

Al lado de estas discusiones que se llevaron buena parte de la segunda mitad del siglo XVIII crecía el coleccionismo de antigüedades. De esta práctica emerge otra de las aristas que dan forma a la reflexión de los evolucionistas. Christian Jürgensen Thomsen era un anticuario, un coleccionista de monedas, que recibió la misión de poner orden en una colección de artefactos encontrados en asociación con restos

óseos de animales desaparecidos, unos, y otros, que fueron hallados en grandes depósitos de conchas en las costas de Dinamarca. Los clasificó en grupos de cobre, de bronce y de piedra, y a eso después llamarán la Edad de Piedra, la Edad de Cobre y la Edad de Bronce. Ello fue una reflexión que ligó, como parte de los presupuestos de las ciencias modernas, la idea de la biografía humana a la de la biografía de la Tierra. Las edades de la Tierra se homologan a las edades del hombre. Este tipo de razonamiento que mira la variabilidad de los artefactos y los clasifica en grupos, primero, y luego los piensa como manifestaciones de etapas de crecimiento o edades, es ya, fundamentalmente, evolucionista. La vida de un hombre genérico se vuelve modelo para pensar la vida de todos los hombres, la vida de la humanidad. La humanidad entonces tuvo una infancia, una adolescencia y una adultez (Boorstin, 1986; Daniel, 1968). Thompsen se incluye en esta historia gracias a la perspicacia con que organizó, casi que artesanalmente, un conjunto de artefactos. Diríamos que resolvió un problema técnico. Los principios fundamentales del evolucionismo tienen su origen en la reflexión de los fluvialistas, que extendieron la edad de la Tierra, pero no tanto por eso, sino por establecer el uniformitarismo como principio regidor de las ciencias naturales.

El más relevante de esos personajes es Charles Lyell, quien escribió *Principios de geología*. El libro de Lyell era la más depurada demostración del principio de la uniformidad de causas y efectos: en todas las regiones del planeta, en todas las edades de la Tierra, se constata la permanencia de causas y efectos: la física, la biología, la dinámica de los vientos y las leyes de acción del agua son las mismas ahora que en el pasado (Boorstin, 1986). Lo escribió en tres volúmenes que se publicaron entre 1830 y 1833, de tal manera que un joven científico de apellido Darwin, cuando se enlistó como naturalista del Beagle, se llevó el primer volumen; en Argentina obtuvo el segundo; y cuando ya habían pasado el estrecho de Magallanes, en Chile, el tercero. Después de leer a Lyell, llegará a las islas Galápagos. Allí recogerá con escasa dedicación muestras de las diferentes especies de aves; y con sus muestras, y las del oscuro capitán del Beagle, Robert Fitzroy, trabajará durante quince años sobre una teoría que explicaría la variabilidad de las especies. En ese momento Fitzroy era una prometedora figura de la intelectualidad inglesa, pero su brillo se vio oscurecido por una melancolía crónica que

consumió su capacidad intelectual y por el escaso reconocimiento de que fue objeto luego del acelerado ascenso de Darwin. Las reflexiones de Darwin durante todo su periplo fueron de carácter geológico, aunque eventualmente recogió el conjunto de aves con las que trabajaría luego; pero no recogió bien las especies, porque no pensaba que entre isla e isla hubiese diferencias. Quien sí había marcado bien una colección de aves de las Galápagos, fue Fitzroy (Nichols, 2004).

Darwin venía de una familia prestigiosa y tenía un rumbo señalado por su padre, la vida religiosa, su destino era ser sacerdote. De hecho, el modelo de Darwin era Malthus, un sacerdote anglicano que escribió el *Ensayo sobre los principios de población*, otro libro influyente en la teoría de Darwin (Boorstin, 1986). Era un hombre de fe que se desvió hacia las ciencias naturales, pero no por descreer, sino por confirmar los principios de su destino. Dirá que al contemplar las selvas de Brasil, no podía más que admirar la monumentalidad de la creación divina. Aparentemente, Darwin tenía el esqueleto de su teoría desde 1842, pero pensaba que la sociedad no estaba lista para esto y, sobre todo, temía ser atrevido. Se volvió un solitario y se alejó yéndose a vivir en las afueras de Londres. En 1858 llegó la carta de un naturalista aficionado que estaba en las islas Molucas, las mismas que buscaba Magallanes, cuya travesía cuenta Pigafetta en su *Primera vuelta alrededor del globo*. Wallace escribió a Darwin para hacerle conocer un documento que, si le parecía, podía remitir a Lyell para su publicación. Y lo que le mandó era, básicamente, la teoría que Darwin había estado fraguando y que no había querido publicar (Boorstin, 1986).

Fue un golpe durísimo para Darwin. Un aventurero no reconocido, no académico, como Wallace, un hombre de campo, socialista, ateo, escribió, más o menos en los mismos términos, una tesis que él mismo venía pensando tiempo atrás y que estaba en breve en cartas que Darwin había enviado a principios de la década de 1840 a Lyell. Darwin pasó la carta a Lyell y este, ese mismo año, publicó los dos trabajos: los artículos de Wallace y las cartas de Darwin, que fueron leídos en una misma sesión (Boorstin, 1986). Luego Darwin se apresuró a escribir el texto que tuvo atorado durante unos quince o diecisiete años, *El origen de las especies*, publicado en 1859.

Las ideas que proponen Darwin y Wallace no parten de una reflexión exclusiva sobre la naturaleza, sino que tienen su origen en Lyell

y su *Principios de geología*, producto de una sociedad que está mirando al pasado y cuyo pasado se hace cada vez más profundo. Ello gracias a la aceptación del principio de uniformitarismo: el mismo que producirá textos tan distantes y emparentados como *El corazón de las tinieblas* y *La rama dorada*. Con todo, las fuentes del primer evolucionismo en antropología no fueron los descubrimientos de Darwin y Wallace, sino dos tipos de discusiones: de la familia y el parentesco como eje fundamental de la sociedad antes que un hipotético “contrato social”; y la discusión sobre el origen de la religión y la evolución de las ideas. Es en un segundo momento, que no alcanzaremos a abordar aquí, que Steward retomó algunos resultados de una investigación en biología para especular sobre múltiples vías de evolución.

El evolucionismo es un conjunto de ideas necesarias para el surgimiento de una disciplina que tiene su primer impulso en la fascinación con el tiempo en diversos sentidos, una exploración del mundo que deviene una exploración de lo humano. Voy a hablar de tres de estos llamados evolucionistas, tratando de hacer un ejercicio que distingue dos clases de evolucionismo. Por un lado, de dos ingleses y su reflexión sobre la religión, la ciencia y la magia, y por otro, de un estadounidense cuyas investigaciones se desarrollaron en torno a la organización social y los referentes materiales de la evolución. Empezaré con este último.

EL NUDO GORDIANO, LA ORGANIZACIÓN SOCIAL Y LOS REFERENTES MATERIALES DE LA EVOLUCIÓN

A finales de la década de 1960, en un proceso de crítica fortísima a la orientación del primer pénsum que tuvo el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, hubo una gran discusión (esa discusión ha estado siempre y parece sano que así sea) en torno a qué es la antropología, para qué sirve, a quién le sirve y cómo se ha de enseñar. Y dentro de todas esas cosas también se discutió cuáles son los autores que se debían leer. Uno de los resultados fue que hubo dos años de Marx en la formación de los antropólogos, que fueron negociados en dos semestres de Morgan y dos semestres de Marx (Marx I y II, Morgan I y II). Eso fue modificado en el cambio curricular aprobado en 1985, pero se venía trabajando desde finales de la década de 1970. En ese pénsum, que conserva el espíritu del actual, no había espacio para Morgan. La importancia de este autor ha querido

ser mostrada como la primera gran aproximación de nuestra antropología por el profesor Luis Guillermo Vasco en un conocido libro, *Lewis Henry Morgan: confesiones de amor y odio* (1994). Sin embargo, para efectos de esta reseña, me concentraré en tres asuntos suficientemente indicativos de la pertinencia de pensar a Morgan: el nudo gordiano, su estudio de la organización social y los referentes materiales de la evolución.

Lo que se ha señalado como un hecho casi trivial —pero que hay que decir— es que Morgan en su juventud fundó un grupo de lectura llamado Orden del Nudo Gordiano. Lo más que se ha hecho es ponerlo en relación con un reavivamiento de lo griego en el Estado de Nueva York a mediados del siglo XIX; lo hace Fenton en la introducción de la edición centenaria de *League of the iroquois* (1962), antes de decir que Morgan se hallaba en medio del dilema de tener o éxito material o cierto reconocimiento científico. Yo creo que en esa preocupación por lo griego y lo clásico —que se materializó en los nombres de los pueblos (p. ej. Ithaca, Syracuse) y en la aceptación explícita de la existencia de una sociedad secreta con un nombre en sí mismo arcano, en términos ideales reproduciendo ciertas manifestaciones de la estructura social clásica— hay que buscar algo de lo que define o hizo posible la antropología.

El nombre de la Orden hace referencia a un relato según el cual un pastor de la ciudad de Gordio confeccionó un nudo con sus lazos que no podía ser fácilmente deshecho. Tan difícil, que aquel hombre que lograra deshacerlo conquistaría Oriente. Ese hombre fue Alejandro Magno, quien en una solución simple y terrible, con su espada cortó por la mitad el nudo y, en consecuencia, conquistó Oriente. No es solo la referencia al mundo clásico, sino al límite del mundo occidental que con Alejandro se expande; conquista. El nudo gordiano es ambiguo porque plantea una paradoja científica que se rompe por la fuerza, y la fuerza es aceptada como el conocimiento necesario y legítimo. Es un juego del que sabemos su final, que es violento, pero que de todas maneras jugamos. Como la cinta en la línea de meta que se pone no para impedir el paso, sino para que el primero que pase, el ganador, la rompa. Que el nudo gordiano se convirtiera en el primer paso del estudio científico de una cultura particular, los iroqueses, debería llamar más nuestra atención. Es como si los antropólogos descubriéramos

charadas cuyo ingenio, por supuesto, no es nuestro, para que la conchista encontrara el modo menos respetable de resolverlas.

Pero hay otra manera de ver el asunto. La Orden del Nudo Gordiano, en cuanto sociedad secreta, pretende reproducir la lógica de la organización social, sobre todo romana. Esto, en una forma romántica de relación con el pasado que busca reconocerse en él. Pero, muy con el tronar de los tiempos, es posible que haya dirigido su mirada “más allá” y, tras el afortunado encuentro con Ely S. Parquer, se transformara en la Gran Orden de los Iroqueses, la cual busca ingresar dentro de la lógica de las sociedades secretas indígenas. En ambos casos, una preocupación doble: estructura social y, según se verá en sus resultados, reconocimiento en el tiempo.

La transformación de la sociedad secreta griega a la iroquesa se condensa en la investigación que produce el primer texto científico de la antropología: *League of the iroquois* [1851]. El deseo explícito de animar un sentimiento afectuoso hacia los indios, fundado en un conocimiento adecuado de sus instituciones civiles y domésticas, así como la intención de recobrar sus antigüedades y costumbres, parecen no ser lejanos de las indagaciones sobre el mundo griego. Pareciera que hace de los indios unos griegos. Y se relaciona con los indios como con los griegos. Si es así, esto no es más que una relación melancólica con un objeto del que se inventó su pérdida y en cuya búsqueda estamos vertidos. Quede esta intuición baja como un camino por recorrer.

La idea de que la sociedad primitiva es un invento de la primera antropología ha sido mostrada con extensión por Adam Kuper (1988). Para él la sociedad primitiva era la propia sociedad vista en un espejo que distorsiona, la teoría de la sociedad primitiva es acerca de algo que no existe y no ha existido. Pero eso que para Kuper es un tremendo engaño y una confusión reprochable, es la condición de que exista la antropología todavía como aspiración, incluso de no antropólogos. Lo importante no es si existió o no, lo importante es que su búsqueda teórica o física, como la del eslabón perdido, hizo posible el surgimiento de todo un campo no visto antes. Debe ser porque la melancolía es poética y solo así podemos lograr ser otros, o debe ser porque de lo contrario, si no somos poéticos, los otros se nos escapan y solo accedemos a rasgos superficiales y abandonamos la comprensión de las motivaciones fundamentales de las personas.

Por otra parte, la sociedad primitiva es un recurso de orden teórico. Así como los esquemas de la evolución mismos, no dicen que las cosas ocurrieron exactamente así en todas partes, sino que una sociedad primitiva abstraída y, por eso, general, estereotipada para ser comprendida, se comportaría de esa forma. Y en la medida en que hace parte del mundo de los conceptos, ilumina la realidad, porque la realidad no puede ser sin conceptos.

La sociedad primitiva (1980) es el texto que recoge los resultados de la obra de Morgan, pero que oculta la reflexión con la que lo produjo. El orden de su vida científica va del estudio entre los iroqueses al análisis comparativo de los sistemas de consanguinidad y afinidad, a su esquema general de la evolución de las sociedades. Los postulados que guiaron sus investigaciones, al decir de Lisón Tolosana (1980: 36), pueden resumirse así: la terminología clasificatoria de parentesco es una “condensación verbal de funciones, derechos y obligaciones sociales que están a la base de la organización social y política”; los sistemas de parentesco tienen un ritmo de cambio muy lento, el cual permite que parezcan anacrónicos en relación con los sistemas sociales en los que se incluyen. Cuando esto pasa, la nomenclatura de parentesco refleja condiciones anteriores de la sociedad como tipos de matrimonio y de familia en desuso. Todos los sistemas de parentesco distinguen consanguíneos de afines, salvo que la noción de consanguinidad no es la misma en todas las sociedades. Para verificar la distribución de tipos de filiación y de tipos de nomenclatura de parentesco, Morgan da inicio a una modalidad de investigación monumental que agota el territorio norteamericano y algunas partes del oriente de Asia. Necesita establecer un gran esquema que le permita comparar. Idea unas notas y preguntas (*Notes and Queries*) y las envía a diferentes zonas de Estados Unidos. ¿Qué tipo de reflexión está haciendo allí? Está partiendo del uniformitarismo como principio ordenador de la información. Las mismas leyes de pensamiento que rigen una sociedad pueden estar rigiendo en otras, y la solución que se le da a la organización social en un lugar no puede ser particular, pues si así fuera, entonces eso es poco interesante para la ciencia. Cuando hace esa gran recopilación, escribe *Systems of consanguinity and affinity of the human family* [1860].

A partir de entonces, Morgan empieza a probar hipótesis acerca de la variabilidad que encuentra: es posible que la familia como la

conocemos no sea de la misma forma y no haya sido de la misma forma en todas partes. Si la familia no ha sido de la misma forma en todas partes, ha debido ir cambiando a lo largo del tiempo; debemos poder establecer tipos de familia relacionados con una mayor complejidad social. Así mismo, ingresa en una especulación lógica, porque no podemos acceder al pasado, tenemos que reconstruir. Para la evolución de la familia propuso la existencia de *familia consanguínea*, *familia punalúa*, *familia sindiásmica* y *familia monógama*. Estos tipos de familia serían etapas de un proceso de cambio y de “complejización”. Entonces establece un tipo de evolución o de transformación de la familia y les da una serie de atributos, entre los cuales la terminología de parentesco y la filiación son claves. En la *familia consanguínea* todos son consanguíneos y se casan con consanguíneos.

La *familia punalúa* era matrilineal, las mujeres tenían un elevado rango en la estructura social y ocurría en sociedades que eran organizaciones de familias asociadas. *Punalúa* quiere decir ‘compañera o asociada’; para que existieran asociadas debía haber por lo menos dos grupos. Dice que probablemente las familias punalúa surgieron en sociedades cercanas que estaban en contacto; Lévi-Strauss (1980) llamará a eso “organizaciones dualistas”.

Después ocurriría la *familia sindiásmica* cuyo único cambio estratégico respecto a la anterior es que de la matrilinealidad se pasa a la patrilinealidad. Ese cambio es fundamental porque está relacionado con el surgimiento del Estado. Nuestra noción de patria potestad y de patria tiene que ver con un tipo de organización social en donde se hereda por línea paterna. Un elemento adicional que resaltaré Engels (1964) —y que hará parte justamente de su elaboración del trabajo de Morgan— es el surgimiento de la propiedad privada. En la familia sindiásmica o en las organizaciones que tienen este tipo de familia es en donde aparece la noción de propiedad privada, la cual aparece en el momento en que hay un sujeto que se puede apropiarse del trabajo de los demás, y ese será un patriarca que hace de su condición ley de la naturaleza.

Esta reflexión sobre la familia, la consanguinidad, los tipos de familia y la evolución o las agrupaciones de la familia a lo largo del tiempo va a tener incidencias en la antropología posterior; el texto clásico de pa-

rentesco que todavía leemos, *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss (1969), es un libro dedicado a Lewis Henry Morgan.

La certeza de que las sociedades van cambiando y se van haciendo complejas y de que necesitamos tener unos referentes materiales que den cuenta de ese cambio se encuentra más desarrollada en *La sociedad primitiva*. Si buscamos unos referentes materiales que den cuenta del cambio a lo largo del tiempo, o del progreso de las sociedades, o del cambio de las sociedades, se encuentra con que sí es posible a partir de lo que él llamará “inventos y descubrimientos”, que configurarán una “forma de subsistencia” (Morgan, 1980). Engels y Marx lo llamaron antes “modo de producción”: es posible entonces rastrear la evolución, el cambio, la transformación o la complejización de las sociedades. Esos inventos y descubrimientos son elementos universales que marcan el paso entre salvajismo inferior, medio y superior; barbarie inferior, media y superior: el descubrimiento del fuego, el descubrimiento o la invención del arco y la flecha, la cerámica, la aparición de la agricultura, el arado, la fundición de cobre, hierro y bronce y la aparición de la escritura.

Entre las lecturas que hubo de la obra de Morgan rescato dos, aunque hay múltiples. Primero, una que tiene que ver con la historia del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, que es la lectura del profesor Vasco, quien a la vez tiene un antecedente en la lectura de Engels. Recordemos que Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1964), coge *La sociedad primitiva* y transplanta esas reflexiones a un problema que le interesa mucho más: el surgimiento de la propiedad privada. Su tesis es que Morgan descubrió por su cuenta los principios fundamentales del materialismo histórico, que se encuentran en *La ideología alemana* (1987), escrita por Engels y Marx entre 1845 y 1846, pero que no fue publicado sino hasta mucho después de la muerte de ellos. La discusión es, justamente, con los ideólogos alemanes, quienes creían que lo fundamental del hombre y de las sociedades mora en las ideas, los discursos, en aquello que se dice, aquello que —para usar una fórmula malinowskiana— “dicen que son”; las ideas estarán fundamentalmente en la religión y en el arte. Lo que define al ser humano, en opinión de estos autores, lo que hace al hombre y lo que hace a las sociedades, es el trabajo. El hombre debe ser estudiado desde un punto de partida materialista, en el trabajo se decide qué son los hombres. En un breve

libro que se llama *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre* (1970), Engels dice que es la mano, el trabajo físico, el trabajo material y el desarrollo de habilidades manuales lo que produce al hombre; en esta medida el hombre es producto de su propio trabajo, es un producto de su transformación de la naturaleza. Más aún, en el trabajo la naturaleza toma conciencia de sí misma. Engels trata la “correlación de crecimiento”, cuya tesis es que el cerebro creció, pero no porque el hombre se estuviera puyando el cerebro para que le creciera, sino porque es la producción, su materialidad, el enfrentarse a transformar la naturaleza y a producir de manera cada vez más efectiva, lo que hace que el hombre cambie, o evolucione, o crezca, o se desarrolle.

Si Morgan descubrió por su cuenta el materialismo histórico, entonces lo que encontramos en su obra es una teoría de la historia. Y la terminología que Morgan usa para dar cuenta de eso va a ser apropiada por la arqueología. Nuestras nociones de tribu, banda y Estado (Morgan no habla de cacicazgos porque eso es un asunto que surgirá después, con la discusión sobre el “modo de producción asiático”), nociones fundamentales que usa la arqueología y con las que se piensa el registro arqueológico, son dadas por Morgan. De hecho, las posteriores elaboraciones de Morgan tienen que ver con el evolucionismo multilíneal en Norteamérica.

Hay, pues, en Morgan tres facetas que son parte fundamental de toda la antropología. La primera, en los inicios de la antropología, el nudo gordiano como materialización del enamoramiento melancólico de la modernidad con el pasado clásico. La segunda, la preocupación “natural” que dio un brinco desde el interés por las sociedades secretas en el mundo clásico a la “organización social” de las sociedades indias de América. Y, finalmente, la concentración de un interés materialista por los referentes concretos de la evolución, que estaría emparentado con la reflexión marxista sobre los modos de producción. Si atendemos a las líneas iniciales de *La sociedad primitiva*, leeremos que el proceso de cambio histórico será visto a través de dos lugares predilectos: las formas de gobierno y los medios de subsistencia.

LAS SUPERVIVENCIAS, LA MAGIA Y EL HORROR

Si Morgan fue un materialista, los evolucionistas ingleses, Tylor y Frazer, al contrario, hicieron una reflexión que se concentraba mucho

más en la religión y en el arte: enfocaban su atención no en las formas de organizar la producción, sino en lo que las sociedades decían de sí mismas. Justamente, en ese lugar crítico que indicaron Marx y Engels en los ideólogos alemanes.

De Tylor, un personaje enfermizo que fue enviado por su padre de viaje a Cuba y a México, y que de su estancia en ambos países tiene su primer escrito, rescatamos dos cosas: el primero que habla de antropología es Tylor, el primero que imparte un curso de antropología es Tylor (lo hace en Cambridge) y la primera definición de cultura, con la que trabajamos, que es la más elemental, la más amplia, la más ambigua por lo mismo, pero es la primera definición con la que trabajaron los antropólogos, es de Tylor. Esta puede leerse en un texto llamado *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, que en español figura en dos volúmenes (1977).

Escribe Tylor: “La cultura o civilización tomada en su sentido etnográfico amplio es ese complejo total que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad” (1977). De lo anterior interesa resaltar que ese *todo* está compuesto por aquello que es aprendido. Pero lo que aprendemos está dado en términos, no materialistas como en Morgan, sino, en cuanto conocimiento, creencia, arte, etc., en términos idealistas. Para acceder al campo del conocimiento, del arte, de las creencias, de la moral o de las leyes, es preciso que nos concentremos en un cuerpo de ideas que gobiernan la vida de la cultura. Ciertamente, aunque se incluyan los hábitos o las costumbres, estos y aquellas son relevantes mientras puedan ayudar a descubrir las creencias asociadas, las ideas.

Por otro lado, Tylor dice que existen unos principios generales que debemos tomar en consideración para poder estudiar la cultura o la civilización. Primero, que “la uniformidad que impregna a la civilización se debe a la acción uniforme de causas uniformes” (1977). Eso es lo mismo que dice Lyell para la geología, aplicado ahora al estudio de las civilizaciones: el hombre es hombre desde que es hombre, y desde que es hombre existen las mismas leyes de pensamiento y las mismas causas producen los mismos fenómenos en todas las partes del globo. En cuanto civilizaciones todas las culturas, porque usa los

dos conceptos como sinónimos, son una y la misma porque obedecen a las mismas leyes. Además, aparte de que existe uniformidad, existe variación. ¿A qué se debe esa variación? Los diferentes grados de la civilización, escribe Tylor, “pueden considerarse etapas de desarrollo o evolución como resultado de la historia previa” (1977). A partir de este principio, Tylor dispone las diferencias de la cultura en una línea de tiempo. La misma que se formó como naturalización de la idea de historia; la línea del tiempo en Tylor es condición primera para entender las diferencias de la cultura.

Ahora bien, tres pasos para poder hacer el análisis de la cultura. Primero, analizar en detalles y clasificar. Dentro del vasto repertorio de la cultura se recogen muchos datos y se clasifican en grupos de acuerdo a su condición de creencias, leyes, costumbres o artes. De allí salen grupos. Tylor (1977) considera que esos grupos se producen como evolución de uno en otro. La empresa de él, como la de Morgan, es totalmente abarcadora; pide disponer de un enorme conjunto de detalles etnográficos de muchas sociedades para poder hacer paquetes y después poderlos ubicar en un marco evolutivo o en una línea temporal. Finalmente, propone la realización de un esquema general de evolución. Uno de esos esquemas generales es propuesta del mismo autor, para quien las ideas religiosas evolucionan del animismo al politeísmo y luego al monoteísmo.

Probablemente el más socorrido concepto de Tylor es la noción de supervivencia. Como su argumento no es que todas las sociedades vayan en una línea recta hacia la evolución y que todos vayamos indefectiblemente hacia el monoteísmo, sino que simplemente la evolución es un proceso de cambio, y a veces en esos procesos de cambio quedan algunos rezagos de otros periodos, de otras épocas, propone llamar a esas manifestaciones “supervivencias”. Lo interesante de este concepto es que pueden verse en el espíritu de la época pesquisas en otros contextos, como la historia del arte o la naciente psicología, en las que hay conceptos con una evidente relación (cfr. Ginzburg, 1989; Gombrich, 1999). Las supervivencias tienen un carácter residual, poco funcional para la cultura de la que son fenómenos, pero que pueden dar cuenta de aspectos que ni los mismos sujetos reconocen. Dice Tylor que muchas supervivencias pueden ser ecos de “una rama filosófica salvaje” (1977). Es el caso de una gran variedad de juegos que

moran en un lejano lugar del que son supervivencias y, a la vez, hacen parte de un pasado oscurecido cuyo sentido último se escapa. Ciertamente, el contenido profundo de estas manifestaciones se escapa a la conciencia de los sujetos de la cultura. Las supervivencias son, pues, la manifestación superficial de un significado escurridizo. Tylor ve en la costumbre, aún en uso, de “saludar” el bostezo, un ejemplo de creencias animistas según las cuales en el bostezo (y podríamos agregar su contrario estructural: el estornudo) se pone en riesgo el alma de quien bosteza (1977). Un buen trecho de la presentación de la magia como supervivencia se detiene en la astrología de los siglos xv y xvi como elementos propios de la Edad Media que se conservan en los sectores atrasados de la Europa contemporánea de Tylor. Es de este autor la idea de que la magia es una pseudociencia elaborada y sistemática: “es un sistema filosófico sincero, pero engañoso”.

Un lugar aún más interesante para pensar una relación profunda con el concepto de supervivencia, en donde fue tan fértil como en la antropología británica, es el campo de investigación inaugurado por Aby Warburg en su biblioteca que pasó de Alemania a Inglaterra hacia 1930, convirtiéndose en Instituto (Gombrich, 1999). La pesquisa fundamental de Warburg era una pregunta constante por los rasgos del arte clásico que rescató el Renacimiento (cfr. Ginzburg, 1989; Gombrich, 1999). Tenía Warburg la intuición —cultivada luego por Saxl (1989)— de que las imágenes tenían una vida larga y que centrando la atención en los detalles de las obras de arte, era posible recuperar una historia evolutiva de estas. En las imágenes del arte del canon occidental habría un limitado conjunto de formas que habrían sobrevivido desde la antigüedad clásica y que estarían presentes incluso en el siglo xx en imágenes tan prosaicas como las jugadoras de tenis (Warburg, 2005). Esos motivos pictóricos elementales serían “imágenes supervivientes” de un pasado oscuro. En el texto clásico de esa pesquisa, *El ritual de la serpiente* (2004), Warburg sostiene, en una hermosa prosa, que Oraibi, el lugar de América en donde presencié la realización de una ceremonia de los indios pueblo, y Atenas, cuna del arte griego que produjo el *Lacoonte*, se parecen. Con todo lo extravagante que pueden parecer este tipo de comparaciones, tienen su encanto en rescatar para la antropología la posibilidad de que el etnólogo lance lejos sus redes y recoja frutos insospechados e iluminadores.

Tylor es, además, uno de los primeros evolucionistas preocupados por los baches del método comparativo; Stocking en su conocido artículo *La magia del etnógrafo* (1993), que es una historia de las transformaciones en el trabajo de campo en la antropología inglesa, muestra que muy pronto este autor empezó la redacción, a la manera de Morgan, de las *Notes and Queries* para misioneros y administradores coloniales. Pero además propuso un plan de etnografía extensiva (del que participó el joven Boas) y un programa de especialización para la formación de antropólogos —profesionales especializados para recoger los datos con los que trabajarían los “titanes de sillón”—. Es del empuje de Tylor de donde salen las primeras expediciones que, como recuerda Stocking, copiaban estrategias de las ciencias naturales y de la psicología. Otro de estos titanes, seductor del etnógrafo mítico de nuestra disciplina (el argumento también es de Stocking), fue Frazer.

El trabajo de Frazer es gigantesco y lo que conocemos de él es mínimo. *La rama dorada* (1945), su libro más conocido, es una empresa titánica desarrollada durante más de 22 años, entre 1890 y 1912. Lo que nosotros leemos y que está traducido al español es un resumen hecho por el mismo autor y publicado en 1922. Empieza Frazer hablando sobre un cuadro de un pintor de la Inglaterra isabelina que tiene por título *La rama dorada*. Ese cuadro de Turner ilustra una leyenda ávidamente consumida por siglo XIX; la leyenda de un hombre que es sacerdote, rey, asesino y condenado, un personaje atormentado porque vendrá alguien a matarlo para volverse rey, sacerdote y asesino; el vigilante de un árbol mágico en los alrededores del lago en el bosque de Nemi, en Italia. Es entonces una disquisición sobre la costumbre que, dirá Frazer, parece bárbara, pero que se ubica en el corazón del territorio civilizado por antonomasia del mundo clásico. El supuesto es que para entender esa costumbre será necesario rastrear sus elementos en otras tradiciones, más bárbaras que la que la produjo, y por eso, en un bello pasaje, nos invita a levar anclas y ajustar las jarcias para disponernos a un largo viaje allende de los mares mediterráneos. Su pesquisa, finalmente, se dirige a explicar los aspectos fundamentales de la magia, su naturaleza, y sus diferencias con la religión y la ciencia.

La magia y la ciencia parten de dos principios universales del pensamiento humano. La asociación de ideas por semejanza y la asociación de ideas por contigüidad. Salvo que de estas formas primitivas

de pensamiento surge uno que es ciencia espuria y arte abortado, y otro que es ciencia. El mago y el científico creen que existen leyes que se aplican en todos los casos y son universales, pero, como dirá Lévi-Strauss (1974), el mago cree en una sobredeterminación de causas, mientras que el científico aísla contextos. El mago hace de dos posibilidades de razonamiento leyes de la naturaleza: una de asociación por semejanza y otra de asociación por contigüidad. Para el mago “lo semejante produce lo semejante” y “lo que estuvo en contacto permanece en contacto”. Nosotros usamos de esos principios de la magia mucho más de lo que pensamos: un buen lugar para pensar la permanencia de dichos principios del pensamiento mágico es el amor.

Interesa postular dos ideas. La primera, que hay en *La rama dorada* una evidente pretensión por incorporar el mundo clásico, ese del que se enamoró la modernidad, dentro de un rango más amplio de sociedades. Ese giro será fundamental para el desarrollo de la antropología, pese a que para muchos autores el objeto de nuestra disciplina sean las sociedades no occidentales. Pero muestra, también, que es en la antropología en donde se podrían objetivar rasgos de la cultura que parecen fundamentalmente occidentales, como la melancolía y el tiempo. Parte de esa tarea ya la hemos iniciado (cfr. Suárez Guava, 2003; 2006; 2007).

De Tylor y Frazer hay desarrollos en la antropología posterior. La discusión por los principios del pensamiento humano tiene un ejemplo de continuidad primero en Lévi-Strauss (1974), y luego en Goody (1985). Una refinación de los axiomas de semejanza y contigüidad aparece en Mery Douglas (1973) y Edmund Leach (1985). Esas referencias, por cierto, nos ponen en el camino de la antropología simbólica, y son numerosas las deudas que este conjunto de estudios tiene con los evolucionistas ingleses.

En la medida en que estas ideas eran parte del “ambiente intelectual” de la época, podemos encontrar, por lo menos, otro lugar con una reflexión afín, y muy probablemente inspirada en la lectura de *La rama dorada: El corazón de las tinieblas* (2004), de Conrad. Stocking (1993) ve una posible relación entre Malinowski y Kurtz, el protagonista del drama selvático, el hombre blanco, melancólico, que devora la selva y es devorado por ella. Yo creo que es posible rastrear una posible relación entre la experiencia del horror, el pesar creciente de descubrir que

no hay gran diferencia entre la oscuridad del corazón del salvaje y el del hombre blanco, y el descubrimiento de los principios universales de pensamiento. Aquello que hizo posible la antropología, que todos los seres humanos fuésemos el mismo, y todas las culturas la cultura, es para Conrad y, presumiblemente, para muchos lectores de *El corazón de las tinieblas*, motivo de espanto.

Una de las más fuertes críticas al evolucionismo en antropología tiene que ver con los prejuicios acerca del tiempo que suponen los argumentos más generales de estos pensadores. La idea de Fabian (1983) es que “el otro” de la antropología ha sido construido en la distancia no solo espacial, sino también temporal. La noción misma de “primitivo” viene a ser correlato de esa certeza. Esas distancias, sobre todo la temporal, serían un enorme problema para una ciencia que funda su razón de ser en el abandono de todo prejuicio. Sin embargo, la conclusión que extrae de ese hecho cierto es problemática: para Fabian (1983) el tiempo es un hecho universal y, en consecuencia, todos vivimos el mismo tiempo, todos “somos contemporáneos”. Yo creo que el encanto que guardan las paradojas de la magia y de las creencias religiosas, que es el mismo que encubren los complicados sistemas de parentesco, tienen que ver con una intuición poderosa que germinó en la antropología de los primeros evolucionistas: no somos contemporáneos, no vivimos en el mismo tiempo. Existe, para el que se acerca al universo indígena americano —no hablemos de otras partes del globo— la certeza que siempre espera ser nuevamente comprobada de que el universo no funciona de la misma forma para ellos. Allí el espacio y el tiempo se comportan de formas tan arduas que nuestras categorías difícilmente los traducen. Y, sin embargo, creemos que la comunicación es posible porque algo en nosotros, que por ser desconocido hemos ubicado en el inconsciente (y eso siempre es “historia reprimida”), logra hacer comprensible el murmullo de esos otros mundos. Páramo (1992) argumenta que el tiempo latinoamericano debe tener presente una lógica distinta de la del tiempo europeo. Yo tengo la certeza de que el tiempo andino es esencialmente distinto del tiempo moderno (cfr. Suárez Guava, 2003; 2007). Sin embargo, el tiempo andino cura las dolencias del tiempo moderno (cfr. Suárez Guava, 2007): ello es posible gracias que se comunican de alguna forma. Según Tylor (1977: 160),

Nadie que pueda ver lo estrecha que puede ser la relación entre la cultura moderna y la condición del salvaje más primitivo, se sentiría inclinado a acusar a los estudiosos que dedican su trabajo incluso a los hechos más bajos y más triviales de la etnografía, de gastar su tiempo en la satisfacción de una frívola curiosidad.

Comprender, sin cortar por la mitad tajante y racional, todos los tiempos no modernos que nos rodean. Ellos son nudos gordianos que desafían nuestra comprensión. Porque la melancolía que produce el auge del capital puede ser curada en tomas de yagé, una tarea de la antropología, de la antropología colombiana, es hacer magia del horror.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (1995 [1977]). *Estancias. La palabra y el fantasma en la cultura occidental*. Traducción de Tomás Segovia. Valencia: Editorial Pre-Textos.
- Bartra, R. (1992). *El salvaje en el espejo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinación de Difusión Cultural & Ediciones Era.
- Bartra, R. (2005). *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boorstin, D. (1986 [1983]). *Los descubridores*. Traducción de Susana Lijtmaer. Barcelona: Editorial Crítica.
- Burckhardt, J. (1985 [1860]). *La cultura del renacimiento en Italia*. Traducción de Jaime Ardal. Barcelona: Orbis.
- Collingwood, G. (1950 [1945]). *Idea de la naturaleza*. Traducción de Eugenio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica.
- Conrad, J. (2004 [1902]). *El corazón de las tinieblas*. Traducción de Sergio Pitol. Bogotá: Casa Editorial *El Tiempo*.
- Chamisso Von, A. (1972). *La maravillosa historia de Peter Schlemihl o el hombre que perdió su sombra*. Traducción de J. Prat. Barcelona: La Gaya Ciencia.
- Daniel, G. (1968 [1961]). *El concepto de prehistoria*. Traducción de Ramiro Sánchez Sanz. Barcelona: Editorial Labor.
- Douglas, M. (1973 [1966]). *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Traducción de Edison Simons. Madrid: Siglo XXI de España.
- Eco, U. (1987, abril). La línea y el laberinto: las estructuras del pensamiento latino. *Revista Vuelta*, 18-27.

- Engels, F. (1964 [1884]). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Traducción de Juan Antonio de Mendoza. Buenos Aires: Claridad.
- Engels, F. (1970 [1896]). *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*. Bogotá: Gráficas Modernas.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Fenton, W. (1962). Introduction. En L. H. Morgan [1851], *League of the Iroquois*. Secaucus: The Citadel Press.
- Focillon, H. (1966 [1952]). *El año mil*. Traducción de Consuelo Berges. Madrid: Alianza Editorial.
- Frazer, J. (1995 [1922]). *La rama dorada: magia y religión*. Traducción de Elizabeth y Tadeo Campuzano. México: Fondo de Cultura Económica.
- Giddens, A. (1995 [1992]). *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Traducción de Benito Herrero Amaro. Madrid: Cátedra.
- Ginzburg, C. (1989 [1986]). De A. Warburg a E. H. Gombrich. Notas sobre un problema de método. En C. Ginzburg, *Mitos, emblemas e indicios*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Gombrich, E. (1999 [1970]). *Aby Warburg: una biografía intelectual*. Traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Madrid: Alianza Editorial.
- Goody, J. (1985 [1977]). *La domesticación del pensamiento salvaje*. Traducción de Marco Virgilio García Quintela. Madrid: Akal.
- Hocke, G. R. (1961 [1927]). *El manierismo en el arte*. Traducción de José Rey Aneiros. Madrid: Guadarrama.
- Klibansky, R., Panofsky, E. & Saxl, F. (1991 [1964]). *Saturno y la melancolía. Estudios de historia de la filosofía de la naturaleza, la religión y el arte*. Traducción de María Luisa Balseiro. Madrid: Alianza Editorial.
- Kuper, A. (1988). *The invention of primitive society: transformations of an illusion*. London & New York: Routledge.
- Le Goff, J. (1987 [1986]). *La bolsa y la vida. Economía y religión en la Edad Media*. Traducción de Alberto Bixio. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Leach, E. (1985 [1976]). *Cultura y comunicación: la lógica de la conexión de los símbolos, una introducción al uso del análisis estructural*. Traducción de Juan Oliver Sánchez Fernández. México & Bogotá: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1974 [1962]). *El pensamiento salvaje*. Traducción de Francisco González Aramburo. México: Fondo de Cultura Económica.

- Lévi-Strauss, C. (1980 [1958]). *Antropología estructural*. Traducción de Eliseo Verón. Buenos Aires: Eudeba.
- Lévi-Strauss, C. (1969 [1949]). *Las estructuras elementales del parentesco*. Traducción de Marie Therése Cevasco. Buenos Aires: Paidós.
- Lisón T., C. (1980). Prólogo. En L. H. Morgan, [1877], *La sociedad primitiva*. Madrid: Editorial Ayuso; Bogotá: Editorial Pluma.
- Marx, K. (1946 [1868]). *El capital: crítica de la economía política*, vols. I y III. Traducción de Wenceslao Roces. Bogotá & México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. & Engels, F. (1988 [1848]). *Manifiesto del Partido Comunista*. Pekín: Ediciones en Lenguas extranjeras.
- Marx, K. & Engels, F. (1987 [1845-1846]). *La ideología alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en sus diferentes profetas*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Editorial Grijalbo.
- Morgan, L. H. (1970 [1860]). *Systems of consanguinity and affinity of the human family*. Oosterhout, The Netherlands: Anthropological Publications.
- Morgan, L. H. (1980 [1877]). *La sociedad primitiva*. Madrid: Editorial Ayuso; Bogotá: Editorial Pluma.
- Morgan, L. H. (1962 [1851]). *League of the Iroquois*. Secaucus: The Citadel Press.
- Mumford, L. (1998 [1934]). *Técnica y civilización*. Traducción de Constantino Aznar de Acevedo. Madrid: Alianza Editorial.
- Nichols, P. (2004 [2003]). *Darwin contra Fitzroy: el dramático enfrentamiento de dos mundos a bordo del Beagle*. Traducción de Jorge Fondebrider. Madrid: Temas de Hoy.
- Panofsky, E. (1991 [1927]). *La perspectiva como "forma simbólica"*. Traducción de Virginia Careaga. Barcelona: Tusquets Editores.
- Panofsky, E. (2001 [1962]). El Padre Tiempo. En E. Panofsky, *Estudios sobre iconología* (pp. 93-137). Traducción de Bernardo Fernández. Madrid: Alianza Editorial.
- Páramo R., G. (1979). Un examen lógico-matemático de la continuidad del tiempo histórico. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 9, 77-122.
- Páramo R., G. (1992, abril/junio). Tiempo europeo, tiempo latinoamericano. *Aleph*, 81.
- Pigafetta, A. (1963 [1525]). *Primer viaje en torno del globo*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Poe, E. A. (1992). El pozo y el péndulo. En *El gato negro y otros cuentos* (pp. 9-31). Traducción de Javier Escobar Isaza. Santafé de Bogotá: Editorial Norma.

- Riche, P. (1990 [1987]). *Gerberto. El Papa del año mil*. Traducción de Isabel París Bouza. Madrid: Editorial Nerea.
- Saxl, F. (1989 [1957]). *La vida de las imágenes. Estudios iconográficos sobre el arte occidental*. Traducción de Federico Zaragoza. Madrid: Alianza Editorial.
- Stocking (Jr.), G. (1993 [1983]). La magia del etnógrafo: historia del trabajo de campo en la antropología británica 1870-1922. En H. Velasco *et al.*, *Lecturas de antropología para educadores: el ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid: Editorial Trotta.
- Suárez G., L. A. (2007). *El anciano cojo y la dama esquiva. Notas para la antropología del tiempo moderno*. Tesis de Maestría en Antropología Social no publicada. Universidad Nacional de Colombia.
- Suárez G., L. A. (2003). *La lógica del performance y el análisis cultural contemporáneo*. Ponencia presentada en el simposio Sobre el Ejercicio Etnográfico en Colombia en el marco del x Congreso Colombiano de Antropología. Manizales, Colombia.
- Suárez G., L. A. (2006). *Ruinas y melancolía en la temprana antropología colombiana*. Ponencia presentada en el simposio “Lo ideal” y “lo material” en la arqueología suramericana en el marco del iv Congreso de Arqueología en Colombia. Pereira, Colombia.
- Suárez G., L. A. (2003). *El tiempo entre los inga de Bogotá. Una experiencia etnográfica*. Serie Encuentros, Colección Mejores Trabajos de Grado. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Tylor, E. B. (1977 [1870]). *Cultura primitiva*. Madrid: Ayuac.
- Vasco U., L. G. (1994). *Lewis Henry Morgan: confesiones de amor y odio*. Santa Fe de Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Vasco U., L. G. (2002). Replanteamiento del trabajo de campo y la escritura etnográficos. En *Entre selva y páramo viviendo y pensando la lucha india* (pp. 452-486). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Verne, J. (S. f.). *El maestro Zacarías*. Consultado en septiembre del 2006, en <http://www.librodot.com>.
- Warburg, A. (2005 [1966]). *El renacimiento del paganismo. Aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Traducción de Elena Sánchez. Madrid: Alianza Editorial.
- Warburg, A. (2004 [1988]). *El ritual de la serpiente*. Traducción de Joaquín Etoarena Homaeche. México: Editorial Sexto Piso.