
Antropología e historia

Alban Bensa*

Para la historia, los archivos; para la antropología, la investigación de campo. Esta distinción no es esencial. Los antropólogos, cuando se encargan en particular del hecho colonial, de las memorias locales o de los meandros de lo político, examinan documentos escritos. Desde Michelet, quien interrogaba a los últimos testigos de la Revolución Francesa, hasta las actuales investigaciones sobre la Shoah, los historiadores saben preguntar de viva voz a sus contemporáneos. Los dos gremios se separan en otro punto: el de la interpretación. Ciertamente, todos los fenómenos sociales son históricos, pero pueden alimentar razonamientos diferentes.

La divergencia fundamental entre la historia y la antropología radica en el lugar muy distinto que ambas disciplinas otorgan a la temporalidad. Para la historia, resulta claro que el tiempo es una especie de materia prima. Los actos se inscriben en el tiempo, modifican las cosas tanto como las repiten. La idea de sucesividad resulta esencial en este caso, incluso si es necesario, como nos invita a hacerlo Marc Bloch, poner en juego “un manojo de causas”. Para el antropólogo, si no tiene cuidado, el tiempo pasa a un segundo plano en beneficio de una interpretación de los fenómenos en sincronía y, como lo mostró Johannes Fabian, de una concepción puramente espacial de las sociedades.

Los historiadores reflexionan, en su mayoría, a partir de coyunturas que ellos reconstituyen. Como lo subraya Jean-Louis Fabiani, en *Les Annales* de enero de 2007, “[su] oficio es poner en claro la irreductible singularidad de los contextos de enunciación”. Sus análisis no ampliarán el punto de vista

* Traducción del francés de Arturo Vázquez Barrón.

más que a condición de no alejarse demasiado de las situaciones descritas. Las categorías que hace intervenir la historia nunca se encuentran totalmente desconectadas de las de los actores; confrontadas entre sí, remiten a un conjunto de situaciones bien localizadas y fechadas.

La antropología, por su parte, dado que hace de la singularidad de los fenómenos históricos, y por lo tanto sociales, el trampolín de pensamientos generales, se muestra más ambiciosa. Al proponer esquemas organizadores de toda práctica, al despejar principios a partir de los cuales puedan develarse seriamente “los cimientos de las sociedades humanas”, esta disciplina de la totalidad se eleva en relación con las cosas vistas y oídas para integrarlas a lógicas englobalizadoras relativas a la diferencia entre los sexos, a las figuras del intercambio y del poder, a las formas de lo sagrado, etcétera.

Históricamente, las relaciones entre ambas disciplinas han estado marcadas por el entrecruzamiento de su fascinación recíproca. Así, a principios del siglo XIX –cuando la antropología se iba adentrando poco a poco en los caminos de la sociología general– la historia inició una crítica de lo cronológico para orientarse hacia el tiempo largo, lo colectivo y lo recurrente. En 1903 –el mismo año en que Mauss y Durkheim publicaban su célebre estudio *Sobre algunas formas primitivas de clasificación*– Simiand, en *La revue de synthèse historique*, puso sobre la mesa esta nueva consideración: “Entonces, si el estudio de los hechos humanos quiere constituirse como una ciencia positiva, tiene que desviarse de los hechos únicos para encaminarse hacia los hechos que se repiten, es decir, tiene que separar lo accidental para apearse a lo regular, tiene que eliminar lo individual para estudiar lo social”.

En busca de reglas que escapen a la sucesividad demasiado rápida de las acciones individuales, esta manera de hacer la historia es indisociable de la revista de los *Annales, Économie, Sociétés, Civilisations*, que fundaron Marc Bloch y Lucien Febvre en 1929. Acaparados por la preocupación, que entonces comparten la sociología y la antropología nacientes, de desprender tendencias importantes que orienten las singularidades de un momento o de un corto periodo, los historiadores franceses combinan el examen minucioso de series de hechos reunidos en amplios intervalos de tiempo con un proyecto comparatista. Marc Bloch, en su obra pionera *Los reyes taumaturgos*, aparecida en 1924, plantea las condiciones metodológicas de esta superación de lo coyuntural tendiendo un puente explícito hacia la antropología.

Sus incursiones en el folclor europeo (“ese grupo de supersticiones y leyendas que forman lo ‘maravilloso’ monárquico”) y en los trabajos de Sir James G. Frazer lo llevaron a hacer de su investigación sobre los poderes de curación atribuidos a los reyes de Francia y de Inglaterra un “ensayo de historia política que tomó la forma de ensayo de historia comparada”. Con esta investigación sobre los arcanos religiosos del poder real, Marc Bloch emprende una reflexión transhistórica de tipo antropológico a la que llama “historia de las mentalidades”.

La noción de “mentalidad”, hermana de las de conciencia y representación colectiva entronizadas por Durkheim y Mauss, sirve aquí de pieza clave entre las dos disciplinas. La encontraremos de nuevo en el corazón de la antropología histórica de los años 1960, pero, con ayuda de la influencia de Claude Lévi-Strauss, rebautizada “pensamiento salvaje” o “pensamiento mítico” y provista de una racionalidad escondida.

Para el autor de las *Mitológicas*, los mitos, en busca, como los hombres, de la nostalgia de los orígenes, se dan a la tarea de abolir el tiempo orquestando en su contra una verdadera “conjura”: “llevado a sus últimas consecuencias, el análisis de los mitos alcanza un nivel en el que la historia se anula a sí misma” (1971). El recientemente fallecido Lévi-Strauss concibe la relación del mito con la historia como la de una interioridad autónoma con una exterioridad contingente: sobre el “despliegue espontáneo” del mito, únicamente sometido a su propia necesidad lógica, es de afuera de donde vendrían a posarse las limitaciones de la historia, la diacronía y sus desórdenes. El análisis estructural logra circunscribir tanto mejor su objeto en cuanto excluye de su procedimiento central de interpretación la consideración de toda causalidad extrínseca. El examen de las limitaciones externas no se olvida, pero, al ser más periférico, se centra sobre todo en señalar las maneras en que el mito “se embrega” con las infraestructuras y la historia. Sin que “las leyes que gobiernan la mente” se traicionen o pierdan su independencia, el pensamiento mítico se desvía, se bifurca y se ajusta en respuesta a las presiones que sobre él ejerce, desde el exterior, el medio natural, técnico o histórico. Queda claro que esta perspectiva relega a la historia al segundo plano de las preocupaciones de los antropólogos, por completo absorbidas por la búsqueda de permanencias que rebasarían las contingencias y alcanzarían niveles más profundos de significación, dejan-

do que los historiadores, con cierta condescendencia, se encarguen de recortar arbitrariamente el tiempo pasado en distintos periodos. Así, Lévi-Strauss anota, lacónico: “En la medida que la historia aspire a la significación, se condena a elegir regiones, épocas, grupos de hombres e individuos pertenecientes a estos grupos, y a hacer que sobresalgan, como figuras discontinuas, en un continuo que apenas sirve de telón de fondo” (1962a: 324-357).

Sin embargo, es necesario señalar que lo que la historia ha tomado prestado de la antropología ha consistido en considerar las épocas como el etnólogo trata a las culturas, es decir, como totalidades en las que representaciones y prácticas se ajustan unas a otras para formar un conjunto significativo y coherente. En el periodo más fuerte de la moda del estructuralismo, la manera de sentarse a la mesa, el parentesco o los mitos, entre otras manifestaciones, hacen su aparición en las investigaciones de los historiadores, quienes, nombrando sus seminarios “antropología histórica de...”, relacionan entonces la especificidad de los actores singulares, de las fechas y de los acontecimientos con consideraciones más amplias sobre la transformación lenta de las costumbres y de las representaciones. El trabajo no sólo consiste en captar en beneficio de la historia rúbricas importantes para la antropología, sino también en caracterizar una época por su manera de percibir y pensar el mundo.

Durante este periodo de fuerte acercamiento entre larga duración y estructura, la antropología, por su parte, integra los datos históricos en una reflexión comparativa que trata las épocas como casos que ocurren en sistemas de transformación más lógicos que históricos. Mediante importantes contribuciones interdisciplinarias, los antropólogos, en efecto, tomaron a su cargo expedientes como los de la evolución del matrimonio durante la Edad Media o de la articulación del parentesco con la posesión de tierras bajo el Antiguo Régimen. Así, en busca de ciclos largos en los modos de transmisión de los patrimonios o poniendo atención en sistemas simbólicos que pueden traspasar los siglos (parentesco espiritual u organización del espacio, por ejemplo), incluso trataron, en ocasiones, de mezclar tratamiento de archivos con investigaciones de campo, particularmente en el medio rural. Este entusiasmo por el análisis “ahistórico” de los materiales históricos y por el privilegio otorgado a un tiempo tan largo que era posible identificarlo

con la imposición de estructuras, llegó hasta la posibilidad de considerar que la antropología estructural absorbiera a la historia. Eso equivalía a favorecer una concepción casi inmovilista de la historia y a romper con la definición primaria de una historia que se encarga de pensar el cambio. En este debate sobre “el sentido de la historia”, en las dos acepciones de la expresión, la antropología estructural hace de su ruptura con la historia como encadenamiento causal de acontecimientos uno de los fundamentos de su identidad científica. En efecto, le resulta necesario preservar la estructura con el fin de poder aumentar la generalidad, aunque tenga que desindexar los enunciados de las coyunturas y de las temporalidades que haya que explicar.

Si bien Mauss concede que “atrás de todo hecho social hay historia”, Lévi-Strauss (1958) quita la escoria histórica del basamento de la antropología, “para lograr, explica, mediante una especie de procedimiento regresivo, eliminar todo lo que [los fenómenos sociales] deben al suceso y a la reflexión”. La historia, en este caso, se desarrolla en el segundo plano de las rocas y otros materiales imputrescibles pero inconscientes que estructuran la vida en sociedad, pase lo que pase. Resulta notable que esta limpieza del cascajo de la historia sea la apertura obligada de todas las antropologías que pretenden dominar el encadenamiento histórico de las circunstancias. Así, Philippe Descola (2006) se reconcilia con esta postura metodológica al insistir de entrada en la necesidad de un procedimiento decididamente sincrónico “contra el historicismo, y su ingenua fe en la explicación mediante las causas antecedentes, hay que recordar con firmeza que el conocimiento de la estructura de un fenómeno es lo único que permite plantear interrogantes de manera pertinente sobre sus orígenes”. En efecto, resulta indispensable que la coyuntura y el acontecimiento queden reducidos a un simple desecho de las cosas, resultante efímera de fuerzas duraderas y profundas, para que la determinación mediante los modos de pensamiento, los sistemas culturales, las reglas universales del intercambio o, “en última instancia”, mediante la economía, pueda resultar creíble.

¿Pero acaso la intrusión de lo universal en situaciones históricas particulares tiene en verdad un alcance explicativo fuerte? Bajo la influencia de cierta *doxa*, apunta Jean-Clément Martin (2002), “así, se vuelve natural utilizar nociones como violencia, que en historia es propiamente indefinible, o como sagrado, cuya utilización me parece todavía más arriesgada”. Si bien

la violencia, en efecto, está en todas partes, desde el momento en que el historiador se inclina sobre una situación particular (en este caso la Revolución Francesa), “no puede encontrar en las comparaciones con otras sociedades la explicación última de dichos actos de violencia, que ameritan un enfoque ligado al contexto, a las tradiciones historiográficas, a los debates contemporáneos del estudio...”. ¿Cómo es posible que en el momento del Terror, algunas violencias revolucionarias no toquen ciertas regiones de Francia pero no otras? Ninguna interpretación descontextualizada y global puede dar verdadera cuenta de las variaciones locales porque cada una de estas diferencias remite a historias sociales particulares.

Mientras la antropología se quede en las esferas genéricas de las estructuras de la mente humana o del origen lógico de las sociedades, ciertamente se verá imposibilitada de aclarar de manera convincente hechos históricos concretos. En cambio, se proporciona a sí misma los medios para hacerlo desde el momento en que decodifica sistemas de relación precisos, y ello con tantos más argumentos cuanto que la investigación de campo y el estudio de archivos pueden en este caso completarse útilmente para alcanzar niveles más finos de realidad.

La determinación que tienen diversas corrientes antropológicas para acercarse a las ciencias históricas ha constituido un útil contrafuego para la antropología formalista. Por una parte, el difusionismo marcó la antropología en sus inicios, introduciendo contactos culturales a una reflexión sobre la historia; por la otra, antropólogos como Max Gluckman, luego (finalmente) Evans-Pritchard (1961) y después Georges Balandier o Jack Goody muy pronto reaccionaron ante la ahistoricidad de las perspectivas funcionalistas y estructuralistas. Esta preocupación por la temporalidad más que por la estructura, va a encontrar, en la disciplina historiadora misma, a partir de los años 1970, una nueva juventud y a ofrecer una oportunidad de pensar de otra manera las relaciones entre antropología e historia.

Con la microhistoria, el interrogante sobre las relaciones entre varios tipos de temporalidades marca el regreso del acontecimiento y del sujeto. Carlo Ginzburg, en su libro *I Benandanti...*, publicado en Turín en 1966, y luego, diez años después, con *Il formaggio e i vermi...*, se pregunta en efecto sobre una documentación por completo circunstanciada –los juicios de la Inquisición– para reevaluar las generalizaciones que autoriza la historia a

largo plazo. Partiendo de situaciones fechadas con precisión en las que actores bien identificados dialogan y debaten, la microhistoria se une a la sociología interaccionista y a la antropología del cambio social para liberar marcos de experiencia que le deben menos al concepto después de todo bastante establecido de mentalidad que a una concepción muy dinámica de las relaciones sociales y de la cultura, esta última definida por Ginzburg como una “jaula flexible”.

Así pues, el trabajo del historiador, como el del etnógrafo, consiste en describir un campo de enfrentamiento de concepciones diversas propuestas por agentes cuyo destino no está determinado de antemano, sino que se despliega, para cada uno de ellos, de acuerdo con su propia singularidad. Los defensores de la microhistoria, atentos a la temporalidad corta que los actores mismos deben aprehender, movilizan así las nociones de biografía y de estrategia para dar cuenta del encadenamiento de los hechos y movimientos de cada quien. Giovanni Lévi, por ejemplo, en *Le pouvoir au village* (1989), logra mostrar cómo a un notable de una familia sólidamente establecida en su región lo sucede un hijo errabundo, curandero y profeta en los caminos de la Italia del siglo xvi. Las tensiones entre generaciones, la diversidad de experiencias y de carreras individuales, así como la complejidad de las situaciones territoriales, religiosas y políticas locales dan acceso en esta “historia a ras de tierra”, según la expresión usada por Jacques Revel en su prefacio a Lévi, a los contextos sociales y culturales en toda su densidad e incertidumbre. No es fortuito que dichos estudios históricos detallados, que movilizan una gran variedad de datos sin jerarquizarlos previamente, hayan centrado su interés en la “descripción densa” preconizada por el antropólogo estadounidense Clifford Geertz. En esta dirección, la atención a lo particular y hasta a lo único, y a su seguimiento en sus más mínimos detalles, lejos de perdernos en los meandros de lo anecdótico de corto alcance, se une a la etnografía y abre una nueva comprensión de las relaciones entre lo contingente y lo significativo. Como lo hace notar Ginzburg, al comentar el oxímoron “de excepcional normal” propuesto por Edoardo Grendi, “la excepción es más rica que la norma porque en ella la norma se encuentra sistemáticamente implicada”.

La homología entre la etnografía de campo y la microhistoria, ambas confrontadas a la cronologización de los hechos sociales, no ha sido señalada

por la antropología, mientras que ésta ha permanecido convencida de que las singularidades históricas sólo podían ser efectos de estructuras hundidas bajo el polvo de los hechos. Pero, en cambio, otra convergencia metodológica que la aplicada por la “antropología histórica” de los años sesenta puede imponerse entre la antropología y la historia desde el momento en que la antropología se reconoce como “ciencia histórica” con todos sus derechos y acepta pensar de manera conjunta el regreso de lo mismo y el surgimiento de lo nuevo (Bensa, 2006).

¿De qué manera reaccionan las sociedades ante acontecimientos que les resultan perfectamente exógenos? El antropólogo Marshall Sahlins (1989), con sus estudios detallados sobre los primeros contactos entre polinesios y europeos, celebró nuevas nupcias de la antropología con la historia. Su lectura de los archivos que relatan los encuentros en el siglo XVIII entre navegantes británicos e insulares de Nueva Zelanda y Hawaii le permite comprender de manera concreta las categorías que los polinesios probablemente movilizaron para dar sentido a la inopinada llegada de europeos a sus costas. Ante la extrañeza de estos hombres blancos, de sus aparejos y su material, maoríes y hawaianos debieron de buscar en sus representaciones de la historia y del tiempo los medios de pensar esta situación inédita. Y Sahlins adopta una antropología de las historicidades oceánicas. “A cultura diferente, historicidad diferente”, subraya.

Según los maoríes, los acontecimientos ligados a la llegada de los europeos “apenas si son únicos o nuevos, pero de inmediato los perciben de acuerdo con el orden establecido de la estructura, como idénticos al acontecimiento original. [...] El mundo maorí se desarrolla como un eterno regreso” según un orden prescriptivo del tiempo (Sahlins, *id.*). En cambio, para los hawaianos, “los acontecimientos accidentales a menudo están marcados y valorizados por sus diferencias, su carácter derogatorio en relación con las disposiciones existentes, porque los hombres pueden entonces actuar sobre ellos para reelaborar sus condiciones sociales”. Los canacos de Nueva Caledonia quizá podrían relacionarse con semejante orden preformativo cuando se analiza en qué medida, en el siglo XIX, los hombres de alto rango pudieron aprovechar el poder colonial francés para eliminar a sus adversarios y hacer entrar en los hechos el ideal, anteriormente muy difícil de alcanzar, de la jefatura hereditaria asentada en un territorio de una sola pieza.

Las relaciones intratemporales entre personas y acontecimientos en un mismo periodo, por más articuladas unas a otras que puedan parecer, se encuentran sin embargo atravesadas por una corriente más general de tiempo que, al arrancar de un hecho fundador (la vida de Cristo, la Revolución, la colonización, etcétera), une varias épocas entre sí por referencia a una lógica común de devenir. Pero la intra y la intertemporalidad que los antropólogos y los historiadores tienen en común siguen dejando abierto el terreno en construcción de una reflexión sobre la historia concebida ya no sólo como una ideología vivida, sino también como fuerza transformadora. Un ejemplo sencillo: si bien los hawaianos tomaron a James Cook por un dios, ¿cuántas horas o días pudo durar este malentendido? Y Nicholas Thomas (1989), al comentar lo dicho por Sahlins, se pregunta también sobre los usos que los hawaianos pudieron hacer del tiempo, concebido no como un sistema de creencias sino como “dimensión y factor constitutivos de la vida social inmediata”. Entre líneas, se perfila toda la cuestión del cambio social. El examen de únicamente los *first contacts* revela un imaginario del tiempo, pero por eso sólo constituye una introducción a la comprensión de los procesos mediante los cuales los actores juegan con la temporalidad y son al mismo tiempo sus juguetes.

A fuerza de señalar en demasía la influencia de la cultura sobre las representaciones de la historia, ¿acaso no corremos el riesgo de perder de vista que el tiempo, como lo muestra con fuerza Paul Ricoeur, también es un “universal englobante”? Desde luego, Cronos puede percibirse con el rasero de los códigos culturales, desde luego no tiene ni la misma imagen ni la misma historia en todas partes, pero su régimen propio, el de la tragedia del *nevermore*, rebasa todas las historicidades particulares. Así, será necesario acoplar a la atención a las formas que las sociedades dan al tiempo, un examen más pragmático del trabajo mediante el cual los humanos engañan con su inexorable fuerza para, a pesar de todo, darse razones de actuar. La antropología y la historia, entonces, quedarán por completo reconciliadas. ❧