

Historia y antropología, e historia de la antropología: reflexiones sobre algunas confusiones metodológicas

POR
A. PAGDEN

I

Los «estudios interdisciplinares» se han convertido ahora en algo profesionalmente normativo. Desde por lo menos los años 1920 algunos historiadores, particularmente en Francia, se han dedicado a asaltar las disciplinas vecinas, la antropología, la psicología, la sociología y la economía, para producir un análisis del pasado de gran riqueza conceptual. Algo parecido ha sucedido al mismo tiempo en otras ciencias sociales. El reciente abandono de la ambición de emular a las ciencias naturales ha llevado, de modo similar, a una mayor flexibilidad en la práctica y a un mayor interés por los métodos de otras disciplinas, sobre todo la filosofía y la crítica literaria, las cuales no acarrear consigo una historia de objetivos positivistas.

Sin embargo, el pasar con éxito exige no solamente un alto nivel de modestia estratégica, sino también la voluntad de adquirir una comprensión de otros lenguajes por lo menos tan profunda como aquella que poseen sus hablantes nativos. Y tal como se da en el caso de las ideologías importadas —la analogía es de Albert Hirschman— «la distancia entre la realidad y el esquema intelectual es probable que sea tanto mayor y más difícil de detectar que cuando el esquema permanecía seguro “en casa”».²

Los peores abusos de la ya no tan nueva historia social se pueden atribuir a la ignorancia por parte de los historiadores de cómo y por qué aquellos antropólogos y sociólogos cuyos lenguajes han tomado prestados habían llegado «desde su casa» a confrontar problemas particulares en un lenguaje concreto. Es decir que el pasar con éxito de una a otra disciplina exige una comprensión de cómo se ven desde dentro aquellas disciplinas a las que uno va a pasar, y esto implica a su vez, necesariamente, un conocimiento de su historia interna. También se da el caso de que la agenda científica y las metodologías de las humanidades han sido determinadas, al menos desde el Renacimiento, por la conciencia de tales historias internas.³

El interés de hoy en día por la historia de las disciplinas es en sí mismo menos un caso de autoexamen nervioso por parte de la profesión académica, o la necesidad de legitimar genealogías (aunque a veces también es esto), que el resultado de la necesidad de explicar dónde está tal disciplina en un momento dado, y por qué.

Los problemas de definición propia experimentados por los estudiantes de humanidades han sido puestos tradicionalmente de dos modos: problemas de objeto de estudio, y problemas de procedimiento. Los antropólogos, se dice, estudian el comportamiento y las creencias de gente «pre-literaria» o «pre-industrial» (aunque, si solamente se dedicaran a ello, pronto deberán dejar de existir juntamente con su materia de estudio). Los historiadores, por su parte, estudian el comportamiento y creencias de agentes del pasado. Estas descripciones tan generales dan cuenta con dificultad de las prácticas reales de antropólogos e historiadores, pero ciertamente cubren la mayor parte de lo que se hace en los modernos departamentos universitarios. La historia, tanto en el sentido en que normalmente se usa el término como si nos referimos al modo como se suele practicar, no es, y quizás nunca ha sido, una disciplina sola. Hay departamentos de historia, revistas de historia, y gente que describen su profesión como de «historiador». Pero no hay ni una lista de preguntas fundamentales en que todos estén de acuerdo, ni tampoco un conjunto de prácticas o un tema de estudio común. Todo lo que puede unir lo que de hecho han escrito Jean Delumeau, Hayden Wytte y José Antonio Maravall es una preocupación común por procesos a lo largo del tiempo. La historia fue en cierta ocasión para sus creadores, el «testimonio de cosas vistas u oídas». Ahora sólo puede ser el análisis con múltiples variables de «cosas que sucedieron en el pasado».

Éste es el primer problema. El segundo es de procedimiento o, si lo prefieren, metodológico. Se ha dicho a menudo, y desde posiciones a veces radicalmente distintas, que lo que distingue a la historia de otros modos de explicación social es su carácter narrativo. «La primera condición para la historia», tal como dijo en cierta ocasión Benedetto Croce, «es que debería ser posible de construir una narrativa».⁴ Ahora bien, esto parecería imponer al historiador la obligación de contar la historia «como pasó de verdad», por tanto limitando sus actividades a aquello que «realmente pasó», en la frase famosa de Ranke, «wie es eigentlich gewesen»,⁵ y que además pasó en algún orden cronológico obvio. En tanto que la historia se pensó primordialmente en relación a las actividades de agentes humanos, tal exigencia no era intrínsecamente incorrecta. Pero una vez que cambiamos el objeto de estudio de acciones y acontecimientos a, por ejemplo, lo que piensan o creen o sienten aquellos agentes, o a «mentalidades», o a sexualidad, o a «miedo», o a partes de la identidad histórica de los agentes —por ejemplo su cuerpo—, la distinción entre una «historia» y su análisis, entre las formas narrativa y disertativa del habla, se hace indistinta.⁶ En estos casos «narrativa» viene a querer decir poco más que razonamiento en forma de secuencia. Decir, como lo ha hecho Lawrence Stone, que los historiadores narrativos organizan su material «en un orden cronológico secuencial» y que enfocan «su contenido en una sola narración coherente, aunque con asuntos secundarios»,⁷ no aporta ninguna distinción *teórica* útil (del tipo que pretende ofrecer) entre un tipo de historia y otra, aún menos entre un tipo de ciencia social y otra.

Los antropólogos, claro está, tienen un conjunto de procedimientos de trabajo que en gran medida constituyen su identidad disciplinar. Ésta (se dice a menudo, y en la práctica también a menudo es verdad) se basa en el trabajo de campo, la paciente recolección de datos que luego son llevados lejos de la cultura bajo estudio

(como objetos para un museo) y «redactados» en algún otro lugar, y frecuentemente en algún tiempo, remotos de la experiencia original del antropólogo. Muchos antropólogos hacen otras cosas de otros modos; pero muy pocos no han tenido nunca algún tipo de experiencia de campo, y menos aún «redactan» cuando aún están en el campo. Esto, desde luego, no es tanto un método como lo que se podría describir como la «condición de lugar de trabajo». Aunque raramente utilizada para definir su persona disciplinar, la condición de trabajo del historiador no es tan distinta. Él, o ella, «viaja» a «otro país», recoge datos, vuelve a su cultura en el tiempo, y escribe. De hecho, es la similaridad de las condiciones de lugar de trabajo lo que muchas veces ha hecho posible la fusión de las dos disciplinas. De un modo similar, existe para las dos disciplinas un argumento de autoridad, a menudo subvertido, que deriva de estas condiciones de lugar de trabajo. La, en palabras de Vincent Crapanzano, «constitución de la autoridad del etnógrafo», deriva de «su presencia en los acontecimientos descritos, su capacidad perceptual, su “desinteresada” perspectiva, su objetividad y su sinceridad».⁸ El historiador, por su lado, también ha estado «allí», aunque ese «allí» sólo sea el archivo o la biblioteca; también él debe ser perceptivo, desinteresado y sincero.⁹ En ambos casos estos requerimientos no son tanto la descripción de una práctica (aunque aquella pueda ser su intención) como lo que Crapanzano llama la construcción «pseudo-deítica» del lugar del etnógrafo o del historiador en su texto.

Yo querría sin embargo sostener que, en nuestro intento de definir lo que es una disciplina, sería más clarificador mirar no tanto al contenido o al método como a lo que generalmente es reconocido por aquellos que practican la disciplina como un conjunto inteligible de cuestiones, y un conjunto reconocible de discursos o juegos lingüísticos adoptados para darle respuesta. Una disciplina es entonces —esto es lo que quiero sugerir— un enjambre de lo que Imre Lakatos llama «programas de investigación». Estos constituyen una secuencia cambiante de problemas que, si bien en cada caso se trata de un momento independiente en la historia del programa de investigación, están todos unidos por el hecho de que el programa ha sido creado con una forma original y está determinado por un conjunto de «reglas metodológicas: algunas [de las cuales] nos dicen qué caminos de investigación debemos evitar (*negativo-heurísticas*) y otras qué caminos perseguir (*positivo-heurísticas*)». Y son éstas las que aportan «una tosca (e implícita) definición de la “estructura conceptual” (y por tanto del lenguaje)».¹⁰ Ahora bien, esta definición es, tal como ya lo entendió el propio Lakatos, útilmente indeterminada. Pero está claro que, dado que cualquier tal programa de investigación sólo puede entenderse como un proceso a lo largo del tiempo, cualquier intento de identificarlo dependerá en gran medida de la historia de la disciplina a la que pertenezca.

II

Creo que será útil en este momento el diseñar una «historia conjetural» —en el sentido que este término tenía en el siglo XVIII— de la «Antropología»:

La primera cosa a notar es, sin embargo, la presencia temprana en todos los intentos de escribir sobre «el otro» de la distinción neokantiana (más tarde tomada por Radcliffe-Brown) entre lo ideográfico y lo nomotético.¹¹ A la «Antropología», propiamente entendida, le han sido dadas muchas genealogías. Pero tanto si las llevamos hasta Montesquieu y Vico, Ferguson y Kames, Buffon o De Gerando, Blumenbach, o sólo hasta Fustel de Coulange y Durkheim, todas ellas han asumido la necesaria confluencia de datos etnográficos brutos y algún tipo de teoría de la sociedad. Pero el hábito objetivador, que hizo posible la distinción entre lo nomotético y lo ideográfico, ha estado entretrejido en la cultura Europea desde mucho antes de lo que cualquiera de estas genealogías parece sugerir. Como observó James Boon, exige un acto considerable de imaginación por parte del mercader medieval preguntarle al árabe, con el cual está conversando mediante signos y una rudimentaria *lingua franca*, si se casa aquel árabe, y en el tal caso si se casa con la hija del hermano de su madre. La objetivación, la habilidad de observar desde la posición del que escucha, más que no del que habla, es parte integral de la pasión de la cultura occidental por la taxonomía.¹² A partir del mismo Herodoto, y luego a través de la descripción de los Mongoles de Piano Carpini, Marco Polo, Ramusio, Bernardino de Sahagún, Hakluyt, Purchas y De Bry, hasta el *Recueil des voyages*, la recolección de datos —en gran medida motivada por finalidades políticas o religiosas inmediatas— dio al lector europeo un cierto tipo de acceso a culturas remotas de la suya. Por lo menos le ofrecieron el recordatorio de que tales culturas existían. Lo que sin embargo es sorprendente de esta gran masa de literatura es el grado en que evita cualquier valoración del material que describe, más allá de aquella implícita en la taxonomía inicial. Tal como Samuel Purchas explicó a sus lectores en 1625, «Lo que un sin número de viajeros han observado sobre esto con sus mismos ojos, aquí les será... dado, no por alguien que prefiriere dar metódicamente la historia de la naturaleza según las reglas del arte, ni discutir y disputar del modo filosófico; sino a la manera del discurso de cada viajero, relatando qué es la cosa que ha visto». «Y así como David», continuó, «dio el material para el templo de Salomón, o (si eso pareciere demasiado arrogante) así como Alejandro aparejó Aristóteles para que tuviese cazadores y observadores de criaturas que le familiarizasen con estos diversos tipos de naturaleza... del mismo modo aquí Purchas y sus peregrinos administran materiales individuales y sensibles (como si fuesen piedras, bigas y mortero) al especulador universal, para sus estructuras teóricas».¹³

En el siglo XVI, sin embargo, el viajar, y la anotación de costumbres extranjeras, se habían convertido en una parte importante del programa educativo humanista. Manuales para el viajero curioso y erudito, como el *Methodus* de Theodor Zwinger (del 1577) o el *De peregrinatione* de Hieronymus Turlerus (del 1574) propusieron principios de clasificación más amplios, generalmente en base a subdividir categorías y luego transformándolas en elaborados stemmae. Para tales «especuladores universales», las costumbres se podían clasificar como las plantas, los objetos materiales y otros souvenirs y, como éstos, llevarse a casa.

Tal tipo de descripción de costumbres extrañas pertenecía al grupo de nuevos tipos de ciencia «Baconiana», como la cartografía (que tiene grandes afinidades con la

antropología), la hidrografía y la geología, que surgieron durante los siglos XVI y XVII, y que, tal como ha sugerido Antonio Pérez Ramos, al buscar no tanto una certeza epistémica cuanto una media de fidelidad descriptiva, habían generado «un jambre entero de “objetos de conocimiento” ahora alcanzables».¹⁴

Pero aunque los coleccionistas de narraciones de viajeros se preguntaban sobre métodos de clasificación, aún no tenían que preguntarse la cuestión, más desconcertante, del porqué: «¿Por qué no son como nosotros?». Es decir, en tanto que el contacto entre el narrador y el objeto de su narración estuviese limitado al viaje, no era probable que tales preguntas fueran lanzadas. Hasta este punto nada, como diría Bruno Latour, se interponía entre el viajero y su campo de observación.¹⁵ Sencillamente, no necesitaba preguntarse por qué. Nada, para usar otra de las metáforas de Latour, había penetrado su red desde fuera.¹⁶ Las normas legales europeas, después de todo, permitían una media considerable de divergencia cultural. Incluso las expectativas culturales cristianas permitían cierto grado de variedad en aquellas áreas que no afectaban directamente la creencia o la práctica religiosa. En este estadio tenemos «etnografía», pero no «antropología».

Las cuestiones de tipo epistemológico sólo se presentaron —sólo cruzaron el ángulo de visión de los espectadores de forma suficientemente aguda como para obligarles a darse cuenta de su existencia— cuando la colonización del «otro», más que no el comercio, o la simple conversación con él, exigió la reconciliación de normas culturales antitéticas. Para el colono, y de un modo aún más inmediato para el que se quisiese misionero, la cuestión del por qué alguien fuese a casarse con la hija del hermano de su madre podía ser de importancia crucial.

Los intentos más tempranos de confrontar tales cuestiones se dieron en España, tal como he escrito en otro lugar, y dentro de la tradición o discurso de la ley natural Tomista. Las respuestas se dieron en primer momento en los términos de la psicología —«ellos» son distintos porque sus mentes son distintas de (y, implícitamente, inferiores a) las nuestras—. Luego, las diferencias se explicaron en referencia a la fuerza histórica de las normas culturales (ellos son distintos porque durante siglos han estado desinformados sobre el ordenamiento natural del mundo social). Aunque estas respuestas utilizaron material etnográfico, no consiguieron hacer corresponder la teoría con los datos, en parte porque la misma generalidad de la teoría la hacía aplicable a todos los tipos humanos. El único mecanismo que relacionaba la teoría con datos de un modo específico era la historia. Como se quejó Antoine Boulanger en 1776, «los filósofos, metafísicos y juristas, por falta de una historia, han intentado crear [a su hombre natural] con la razón sola».¹⁷

El primer texto en intentarlo fue *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724), una obra que resaltó analogías extensivas entre las costumbres de los Espartanos y los Licios y las de las tribus Iroquesas y Huronas con las cuales Lafitau había pasado muchos años como misionero. Puso así en un mismo lugar relaciones etnográficas largas y sistemáticas y fuentes históricas con un sistema de análisis entero que Lafitau llamó «teología simbólica».¹⁸

El trabajo de Lafitau también marca el punto de intersección con otra importante tradición que tuvo un impacto en la teoría social del siglo XVIII, el escepticismo.

El *Moeurs des sauvages américains* fue, y de modo explícito, un intento de contrarrestar la afirmación de Pierre Bayle de que todas las prácticas religiosas eran el resultado de un consenso cultural. Y aunque Lafitau tenía una deuda con la tradición de ley natural que se remontaba a través de Suárez y Vitoria hasta Aquino, también estaba familiarizado con otra, que se iniciaba con Grotius y Puffendorf. Lo que dividía la «nueva» jurisprudencia natural protestante del siglo XVII de la «vieja» variedad católico-tomista del XVI es el «argumento de Carnéades», es decir la idea que, pues había tantas normas culturales antagónicas en el mundo, ninguna ley natural humana era posible. La respuesta de Grotius fue la creación de una moral universal mínima, basada en la supuesta obviedad incuestionable del deseo de sobrevivir. Lo que contribuye a nuestra supervivencia, dijo, lo «útil», es también el bien incuestionable, lo «honestum». La sociedad se mantenía unida no ya porque el hombre estaba hecho para una vida política *zoon politikon*, tal como habían dicho Aristóteles y los neotomistas. La sociedad estaba unida por necesidades. Una de las implicaciones de este rechazo de las virtudes morales aristotélicas era que lo «útil» sólo se podría conocer a través de una investigación específica de casos concretos, dado que las necesidades sólo se podían juzgar en las circunstancias concretas en que aparecían.

Ahora bien, la consecuencia de tal razonamiento era que ninguna antropología significativa se podía deducir de la compleja estructura de leyes naturales que los escolásticos y sus epígonos habían arrojado sobre las costumbres observables de «los otros». Por el contrario, podía sólo venir de un examen detallado de las costumbres reales de aquellos «otros» y, de hecho, de nosotros mismos. O sea que, al depender de los principios minimalistas de utilidad, la etnología se había de hacer descriptiva y, en tanto fuera posible, deductiva. Como explicó Lafitau, tenemos no que imponer nuestro concepto de lo natural sobre «ellos», sino que, por el contrario, juzgarlos según sus hábitos y costumbres. La finalidad principal de Lafitau era demostrar la verdad del cristianismo, y por tanto la falsedad del ateísmo de Bayle, a partir de enseñar que todos los pueblos comparten creencias y prácticas religiosas comparables. Su objetivo era demostrar, en base a una meticulosa sociología y una lectura detallada de la historia antigua, la verdad del cristianismo. Al contrario que trabajos previos, no comenzó por asumir que el cristianismo, y la tradición tomista cristiana de la ley natural, eran verdaderas, para luego elaborar explicaciones que pudiesen justificar por qué tantos pueblos parecían no hacerle caso tan flagrantemente.

El trabajo de Lafitau marca un cambio especial de método etnológico. Su respuesta al ataque escéptico consiste en insistir en la evolución histórica de la humanidad a través de estadios progresivos. Pues el trabajo de Lafitau comparte esto con Vico y, más tarde, con las «historias filosóficas» de Voltaire, y es el ofrecer una explicación de lo diferente que a la vez satisficiera la exigencia de la ley natural protestante por un lugar para las necesidades en la construcción de la sociabilidad, y, desde luego, explicase por qué las sociedades humanas eran tan distintas las unas de las otras. Puesto que las necesidades crecen de modo exponencial. Entre ellas debía contarse el afán de conocimiento, «no menos una exigencia de la mente humana», como observó Ferguson, «que los medios de subsistencia y la comodidad lo son de la mera vida animal». Necesidades cambiantes equivalían a personas cambiadas. El

hombre es, por tanto, un ser que sólo podemos esperar entender en términos de una progresión. Para el historiador especulativo —para el antropólogo del siglo XVIII— el salvaje se convierte en el laboratorio en el campo, el único acceso no al hombre moderno, sino a su antecesor «salvaje». «La historia de los usos (*usages*) de los salvajes, y de su espíritu», observó Boulanger algunos años después de Lafitau, «no es nada mas que un nuevo modo de escribir la historia de la humanidad».

El único modo como la apuesta por la certeza epistemológica alcanzado por las ciencias naturales se podía reconciliar con los objetivos «meramente» descriptivos de la literatura de viajes en que la etnología se basaba, era un compromiso con algún tipo de «historia de la civilización» evolucionista. Como explicó el gran alemán Theodor Weitz a mitad del siglo XIX, la antropología siempre había consistido de lo fisiológico y de lo psicológico, de la «historia natural del hombre» y de la «historia de la civilización».¹⁹ Cuando la antropología surgió como disciplina a finales del siglo XIX, alguna forma de reconstrucción histórica le había proveído de su nexo analítico por un siglo entero.

III

Quizás la mejor lección que podemos sacar de tales historias conjeturales de las disciplinas es que el traspasar con éxito no es cuestión de importar, desde una disciplina, la terminología y métodos de otra, para así dejar las dos, de modo reconocible, como lo que ya eran. Se trata más bien del proceso por el cual la disciplina se transforma, a veces hasta el punto de crearse nuevas disciplinas. En cada estadio de mi historia conjetural se puede ver que algo, no aún «antropología», pero de modo reconocible algún tipo de antecedente, ha sido transformado en algo distinto dentro del mismo «programa de investigación». De hecho en años recientes ha habido una erosión, muy comentada, de los antiguos bordes entre disciplinas, lo que Rodney Needham en 1970 proclamó como la «iridiscente metamorfosis de la antropología», y Clifford Geertz más recientemente ha llamado el «desdibujamiento de los géneros». ¿Dónde, tal como pregunta Geertz, debemos poner a Foucault «historiador, filósofo, pensador político»?²⁰ ¿Dónde, ciertamente, debemos situar al mismo Geertz, antropólogo, crítico textual, epistemólogo social, retórico moral? No hay, desde luego, nada nuevo en todo esto. Algo exactamente parecido fue responsable de la creación de una «antropología» reconocible en la segunda mitad del siglo XVIII. Como hemos visto, el conjunto de programas de investigación que recibe el nombre de «antropología» fue el resultado de un momento concreto de la historia intelectual europea, que requirió la sustitución de una explicación del «hombre» determinista y teocéntrica por una explicación del «hombre en sociedad» en gran medida relativista y antropocéntrica. La expedición Torres-Strait de 1899, con la subsiguiente hegemonía del trabajo de campo, el funcionalismo de Malinowski y Radcliffe-Brown, el estructuralismo de Lévi-Strauss, e incluso la nueva «antropología interpretativa», han alterado la metodología y en gran medida la identidad de la antropología. Pero la ansiedad de los antropólogos respecto a la naturaleza y legitimidad de su trabajo en un

mundo postcolonial no ha llevado, por el momento, a ninguna discusión satisfactoria sobre la naturaleza, y la legitimidad, del proyecto mismo ¿Por qué estudiar otras culturas, tan remotas, —tan intencionalmente remotas— de la propia, que no es posible un grado de conmensurabilidad satisfactorio? ¿Por qué asumir —tal como hacen incluso los antropólogos interpretacionistas, aunque sólo sea implícitamente— que la forma de una cultura se puede hacer compatible con la de otra? ¿Por qué asumir que los arreglos de parentesco, o las estructuras lingüísticas, se pueden asimilar a la lógica formal? ¿Por qué asumir, al fin y al cabo, que existe una categoría llamada «hombre» más allá del sentido biológico formal de la misma? Se podría desde luego pensar que las respuestas a algunas de estas preguntas son simplemente empíricas. Algo así como que los sistemas de parentesco parecen cumplir con cierta lógica dondequiera se encuentren, y lo mismo pasa con el lenguaje. Pero esto, claro está, podría ser el caso sólo porque es así como los hemos montado. Nuestros presupuestos de que existe algún nivel de lo que los filósofos analíticos llaman «realismo metafísico», es decir, un grado de entendimiento entre todas las culturas, y que por tanto a cierto nivel de abstracción todas las culturas son conmensurables, éstos son, a mi parecer, parte de los presupuestos mentales que la antropología ha heredado de la «historia de la civilización».

Incluso la «antropología interpretativa», la más reciente y la más determinada-relativista de las varias antropologías ahora en uso, difícilmente puede evitar este aspecto de su pasado como disciplina. A pesar de todos los lazos sentimentales que la mayor parte de los antropólogos modernos sienten por «el punto de vista del indígena», aquel punto de vista es con toda seguridad irrecuperable, y sería irreconocible como tal al no-indígena incluso si, por casualidad, consiguiera recuperarlo. Al fin y al cabo, la «etnología» es posible que tenga menos en común con la historia que con la arqueología, algo que Charles de Brosses ya había reconocido a finales del siglo XVIII. A pesar de los obvios problemas de cualquier intento de «escribir la cultura», y las actitudes, necesariamente distanciadoras, asumidas por el trabajador de campo, está claro que somos «nosotros», los herederos culturales de Montesquieu y Blumenbach, Weitz y Frazer, aquellos quienes nos sentimos arrastrados a estudiarlos, y es por «nosotros», no por «ellos», que el antropólogo escribe. Cualquier antropólogo que dijera que su proyecto —su «programa de investigación»— implica tal distorsión que traiciona la integridad de la cultura de su propia tribu, no sería ya un antropólogo, sino más bien algún tipo de cultista.²¹

La misma incertidumbre respecto al futuro enturbia la relación de la historia con la antropología. La «antropología histórica» es en realidad poco más que historia narrativa convencional escrita, en parte, con la ayuda de un lenguaje antropológico (a menudo miméticamente, con poca espontaneidad). Es verdad que el interés actual por el ritual, los símbolos y los festivales que caracteriza la «nueva historia de la cultura» no hubiera sido posible sin el roce con la antropología. A pesar de esto, no hay razón para suponer que los historiadores no habrían podido llegar ahí sin la asistencia de los antropólogos, ni tampoco que no lo habrían podido hacer con sólo prestar un poco más de atención a algunos de los estadios de la historia interna de su propia disciplina. Ni tampoco es verdad —como han descubierto muchos historiadores de nues-

tra época— que el lenguaje de la antropología haya sido más iluminador que aquél provisto por otras disciplinas vecinas, en concreto la teoría de la crítica literaria.

En su mayor parte la antropología histórica procede mediante comparaciones, y aunque tales comparaciones ocasionalmente hacen que el historiador mire su material desde ángulos poco usuales, no es probable que sean más que la absorción parcial del *historiador* en una matriz disciplinar distinta. Decir que los isleños de Trobriand y, por ejemplo, los Italianos del siglo XVI, practican alguna forma de intercambio de regalos, no nos explica nada sobre las prácticas de ninguno de ellos, más allá de que practican algún tipo de intercambio de regalos. Su único mérito —si es que ha de haber alguno— es que sitúa el comportamiento de aquellos a quienes pensamos como nuestros antecesores bajo una luz poco familiar. Convierte el pasado en un lugar «salvaje», y por tanto, posiblemente, excitante. Resulta obvio desde hace tiempo que este ha sido el resultado, quizás no buscado, de las comparaciones entre culturas. Fue, por ejemplo, una de las críticas lanzadas contra el trabajo de Lafitau. Y, desde luego, es posible que sacudir al lector de este modo le sea saludable. La mayor parte de la historia actual es al fin y al cabo demasiado amable. Pero este tipo de distanciamiento por el interés de lo exótico no constituye una *explicación*. Puesto que el presupuesto, nunca explícito, tras todos los análisis interculturales, es que las dos sociedades que se comparan tienen algunas estructuras formales comunes, y el presupuesto nunca explícito tras el uso de la antropología por parte del historiador es precisamente la que fundamentó el trabajo de Lafitau, que «las distancias temporales equivalen a las distancias espaciales». Leer un testimonio de una sociedad «primitiva» contemporánea puede alertar al historiador de asociaciones que antes no había notado. Sin embargo, lo mismo podría hacerlo el leer un poema épico, o un manual de mecánica, o, de hecho, un trabajo de historia sobre otra sociedad, remota tanto en tiempo como en espacio. La suposición de que comparar un isleño de Trobriand con los italianos del siglo XVI, o los hábitos políticos de «sociedades segmentarias» africanas con normandos medievales, es una práctica *necesariamente* instructiva, deriva de un conjunto de falsos presupuestos sobre la interrelación del continuum temporal/espacial, y esto está ligado inextricablemente al tipo de historia de la civilización que en su tiempo fue la antropología. El casamiento con la antropología fue el resultado de la búsqueda por parte del historiador de su punto de vista objetivo. El error, sin embargo, ha sido siempre el creer que tal punto de vista existía.²² Porque nuestra historicidad, o por lo menos la de las culturas a las que pertenecemos, como la historicidad de las disciplinas que practicamos, es inescapable. La historia, como dijo Gadamer, «no nos pertenece; nosotros le pertenecemos». No quiero negar que, a cierto nivel, la commensurabilidad entre culturas disimilares sea posible —por lo menos en tanto que estamos condenados a hablar en términos de racionalidad—, sino solamente que esa commensurabilidad sólo es posible después que una de esas culturas ha sido redescrita en los términos de la otra. Los antropólogos y antropólogas tienen como objetivo esta redescipción. Pero el historiador o la historiadora, en su uso de la antropología, buscan exactamente lo contrario. La antropología les sirve sólo para incrementar el abismo que ya existe entre ellos y su pasado, pues sitúa tal abismo al lado del tipo del abismo, muy distinto, que separa su objeto

de estudio del de la antropóloga o el antropólogo. Esto, claro está, no quita la posibilidad de que algunos de los posicionamientos metodológicos (no se pueden llamar técnicas) ingenidados por los antropólogos, y en concreto el trabajo de campo, no puedan convertirse en una herramienta para la comprensión de aspectos hasta el momento semi-atemorizados de la propia cultura del etnógrafo, tal como lo ha mostrado la brillante y en parte satírica etnografía del laboratorio de Salk Institute en La Jolla de Bruno Latour.²³

Es difícil ver qué saldrá de la «metamorfosis iridiscente» de Needahm. Un nuevo tipo de ciencia social quizás, informada históricamente y atenta a su propia formación como disciplina. Lo que es improbable es que permanezca indiferente al carácter distintivo de las culturas o basada en comparaciones interculturales no examinadas. También es posible que, a medida que nos alejamos de nuestro pasado colonial, cese en su preocupación actual por la presencia del antropólogo en su texto, o por su relación con su objeto de estudio. La historia, desde luego, al no tener ninguna metodología que la distinga, ni ninguna identidad metodológica más allá de los límites académicos, no necesita mostrarse ansiosa por su futuro. Es aún el eterno *bricoleur*. El casamiento con la antropología, claro está, no puede sobrevivir mucho tiempo a la propia metamorfosis del antropólogo, y quizás ya esté muerto. Así como los antropólogos se han vuelto hacia sus textos y hacia la crítica textual, a su vez lo han hecho los historiadores. El lugar de encuentro podría ser, después de todo, un nuevo modo de escribir, del tipo que en su día Vico ofreció para la historia, Nietzsche para la filosofía moral y Foucault para la teoría social.

NOTAS:

¹ Agradezco las sugerencias y ayuda de Joan Pau Rubiés, cuyo trabajo reciente versa sobre la literatura de viajes y el pensamiento etnológico en el Renacimiento europeo.

² *Bias for Hope: Essays on Development and Latin America* (New Haven, 1971) pp. 3-4 y ver sus observaciones en *Essays in Trespassing. Economics to politics and beyond* (Cambridge, 1981), pp. 266-9.

³ Ver la observación de Loren Graham, Wolf Lепенies y Peter Weingart en el sentido que «las humanidades se podrían definir casi como aquellas disciplinas en las que la reconstrucción de un pasado disciplinar pertenece inextricablemente al corazón de la disciplina». Loren Graham, Wolf Lепенies and Peter Weingart eds. *Functions and uses of disciplinary histories* (Dordrecht, 1983), p. xv.

⁴ «La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte» (1893), in *Primi saggi* (Bari, 1951), pp. 3-41.

⁵ Para la intención polémica y el sentido de esta frase célebre ver Félix Gilbert, «What Ranke meant» *The American scholar* 56 (1987) pp. 393-7.

⁶ WHITE, Hayden: «The question of narrative in contemporary historical narrative», en *The content of the form. Narrative Discourses and Historical Representation* (Baltimore and London, 1987), pp. 26-57.

⁷ STONE, Lawrence: «The revival of narrative: reflections on a new old history», *Past and Present*, 85 (1979), pp. 3-24. Stone sigue diciendo que «Los dos modos esenciales en que la historia narrativa difiere de la historia estructural es que su organización es descriptiva, más que no analítica, y que su centro de interés es el hombre, y no sus circunstancias». Esto es un non-sequitur que incluye por lo menos un tipo de error analítico.

⁸ «Hermes's Dilemma: the masking of subversion in ethnographic description», en *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, ed. James Clifford and George E. Marcus (Berkeley, Los Angeles, London, 1986), pp. 51-76.

⁹ Ver, por ejemplo, las observaciones de Robert DARNTON sobre el «ensuciarse en los archivos». «In search of the Enlightenment: recent attempts to create a social history of ideas», *Journal of Modern History* 43 (1971), 132. Dominique LA CAPRA ha notado la misma analogía entre «el sillón y el archivo» y «el sillón y el trabajo de campo». «Is everyone a *mentelite* case? Transference of the "Culture" concept», en *History and Criticism* (Ithaca and London, 1985), p. 91n.

¹⁰ *The Methodology of Research programmes (Philosophical Papers, Vol. I)*, ed. John Worrall and Gregory Currie (Cambridge, 1978), pp. 46-7.

¹¹ *Structure and Function in Primitive Society* (London, 1952), p. 1.

¹² Ver BALLY, C.: *La langage et la vie* (Geneva, 1965), pp. 58, 72.

¹³ *Hakluytus posthumus, or Purchas his pilgrimes* (London, 1625), Vol. I. [To the Reader].

¹⁴ Ver T. KUHN, *The essential tension. Selected studies in scientific tradition and change* (Chicago and London, 1977), p. 46, y Antonio PÉREZ RAMOS, *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge of Tradition* (Oxford, 1988), p. 35.

¹⁵ *Science in Action. How to follow scientist and engineers through society* (Milton Keynes, 1987, p. 201).

¹⁶ *Science in Action*, p. 180.

¹⁷ *L'Antiquité dévoilée par ses usages* (Amsterdam, 1776), 3 vols. 1, pp. 3-4.

¹⁸ Ver PAGDEN, A.: *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa* (Madrid, 1988), pp. 261-274. Notemos, sin embargo, el importante precedente del debate sobre el origen de los indios americanos.

¹⁹ *Introduction to Anthropology* (London, 1863), pp. 6-10.

²⁰ NEEDHAM, R.: The future of social anthropology: disintegration or metamorphosis», en *Anniversary Contributions to Anthropology. Twelve essays* (Leiden, 1970), pp. 34-36. Clifford Geertz, «Blurred genres: The refiguration of social thought», en *Local knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology* (New York, 1983), pp. 19-35.

²¹ Ver Richard RORTY, J. B. SCHNEEWIND y Quentin SKINNER, *Philosophy in History. Essays on the historiography of philosophy* (Cambridge, 1984), pp. 6-7.

²² Desde luego que lo mismo se podría decir, en un sentido más amplio, de la misma antropología. Como observó Michel LERIS, «ce sont toujours nos semblables que nous observons et nous pouvons adopter à leur égard l'indifférence, par exemple, de l'entomologiste», que no es sino empujar la búsqueda de un punto de vista objetivo un nivel más allá. «L'ethnographie devant le colonialisme», en *Cinq études d'ethnographie* (París, 1969), p. 85.

²³ Ver LATOUR, Bruno y WOOLGAR, Steve: *Laboratory Life. The social construction of scientific facts* (Beverly Hills and London, 1979).

