

Introducción:

¿Antropología vs. Historia? Una incómoda pareja de baile

Alexandre Coello de la Rosa

Universitat Pompeu Fabra

Josep Lluís Mateo Dieste

Universitat Autònoma de Barcelona

Presentación del monográfico: oportunidades de reflexión

Este monográfico es el fruto de la Jornada Internacional, “Elogi de l’antropologia històrica. Reflexions i perspectives”, que se celebró el 20 de marzo de 2014 en la Universitat Autònoma de Barcelona (Bellaterra, UAB).¹ El objetivo de aquel encuentro fue el de generar una reflexión en torno a la relación entre antropología e historia, a partir de sus numerosos debates y propuestas.

Con el título del “Elogio” se trataba de mostrar las aportaciones de una serie de trabajos que nos han precedido y que parten de una constatación primordial: que el estudio de la sociedad no se puede emprender sin considerar el peso de la historia y que las separaciones académicas entre disciplinas deberían poder ser superadas en beneficio del conocimiento.

Este monográfico recoge esta propuesta general y presenta ocho investigaciones que se han inspirado en esta aproximación. Dichas investigaciones servirán para desarrollar diversas líneas de trabajo e ilustrar con estudios de caso el enfoque general que presentamos en esta introducción.

Esta pareja de baile que la historia de las ciencias sociales ha unido y separado tiene ya una larga trayectoria, en función de vaivenes académicos y fronteras epistemológicas fuertes como las propias tradiciones “nacionales” (Stolcke 1993). En este corto espacio no vamos a glosar dichos encuentros y desencuentros, pero sí que nos permitiremos exponer unas reflexiones generales, y centrarnos en algunos autores que plantearon cuestiones fundamentales.

La antropología no se puede limitar a situar su objeto en su contexto inmediato, sino que su propio sujeto de estudio es la sociedad como un problema histórico. Se hace

¹ Esta jornada y el propio trabajo de los miembros participantes del grupo AHCSIP se enmarcan en los siguientes proyectos: 2009- SGR00658, Generalitat de Catalunya, HAR2008-04582/HIST, MICINN y HUMANT (HAR2013-40445P).

preciso dotar de una dimensión diacrónica tanto el estudio etnográfico de un presente dinámico que deviene pasado al finalizar la etnografía, como el estudio del pasado, donde el método antropológico resulta especialmente apropiado para interrogar sociedades a las que no tenemos un acceso directo y personal, y que debemos reconstruir por medio de una imaginación etnográfica a partir de documentos de archivo y otras fuentes disponibles. Este reto es asumible gracias a lo que Jean y John Comaroff (1992) denominaron como la “etnografía y la imaginación histórica”, un título de referencia que recupera una visión humanista y no fragmentada de la sociedad. Este reto no está resuelto todavía, y llama la atención que muchos de estos “maestros del pensar antropológico” que nos han inspirado se resisten justamente a formular un método de antropología histórica, quizás por el temor a que se canonicen una perspectiva que consideran no tanto como una orquesta sinfónica armónica y afinada, sino más bien como una banda de jazz que deberá improvisar una serie de cuestiones para cada investigación concreta. En esta línea de apertura metodológica también se situaba Tim Ingold (2008), en la Radcliffe-Brown Lecture de 2007 en Edinburgo, en la que además exponía la importancia del estudio del proceso y la comparación como parte de un trabajo de cariz artesano, tal y como había defendido Wright Mills en su *Sociological imagination* en 1959.

En la jornada “Elogio de l’antropologia històrica” se debatieron las virtudes y los desafíos de unos enfoques que, a partir de una perspectiva procesual, trascienden las fronteras convencionales entre disciplinas. El trabajo comparativo de los casos y la reflexión sobre autores de referencia indicó la necesidad de identificar los problemas metodológicos centrales sobre el uso de conceptos, el problema del etnocentrismo-cronocentrismo, los modos de aplicar teorías sociales al estudio del pasado y del cambio social, la relación entre los investigadores y sus sujetos de estudio y las herramientas empleadas para acercarnos a esta relación (etnografía, historia oral, documentos escritos, fuentes visuales...), o la relación entre presente y pasado.

En los últimos años el grupo de investigación AHCISP (Antropología e Historia de la Construcción de Identidades Sociales y Políticas) ha constituido un laboratorio en el que han confluído diversos investigadores con hilos, preguntas y modos de confección similares, y que en gran medida, se han visto influidos por el trabajo de Verena Stolcke (1992) en Cuba y sus posteriores investigaciones inspiradoras, que entonces eran eminentemente renovadoras en los años 1970, junto a los trabajos de Mintz (1996), Murra (1975) o Wolf (1987).

Entretanto se han acumulado ya decenas de investigaciones seguidoras de aquel espíritu de trabajo. Este monográfico es un elogio de este espíritu, que sin pretender mirarse en el ombligo, propone reflexionar en voz alta sobre las aportaciones, las limitaciones y las nuevas preguntas para construir una antropología que no puede prescindir de la antropología histórica. En este sentido, la antropología histórica no equivale a “sumar esfuerzos” entre dos disciplinas distintas, sino a formular la idea de que las sociedades sólo pueden comprenderse si las analizamos históricamente:

any relationship between disciplines is determined not by the intrinsic nature of those disciplines but by prior theoretical considerations (...) In my own view, there ought to be no ‘relationship’ between history and anthropology, since there should be no division to begin with (Comaroff & Comaroff 1992: 13)

Dialécticas de la pareja de baile

Desde sus orígenes, la relación de la antropología con la historia ha sido fluctuante. En el siglo XIX, el problema del cambio fue central para los grandes pensadores clásicos de las ciencias sociales. La emergencia de la sociedad industrial, la transición a la modernidad, la formación de los imperios planteó numerosos interrogantes para autores clásicos como Karl Marx, Max Weber o Emile Durkheim.

Pero en el siglo XIX, el evolucionismo marcó de manera importante esta reflexión sobre la historia, y en muchos sentidos fue una reflexión conformada por nociones etnocéntricas de la propia historia, tal y como ha apuntado recientemente Jack Goody con su magnífico libro “El robo de la historia” (Goody 2011). Visiones teleológicas, donde se parte de una noción del tiempo situada.

Con la consolidación de la antropología profesional y la hegemonía funcionalista de las primeras décadas del siglo XX, asistimos a lo que P. P. Viazzo (2003) designó como “la gran partición”, un olvido progresivo no sólo de la historia en antropología, sino del análisis dialéctico, procesual y dinámico de las sociedades.

El sentido de esta reflexión es recordar que la academia y las disciplinas pueden estar fragmentadas, pero no las sociedades que analizan. De manera que estudiar las sociedades conlleva estudiar la historia, no como una opción sino como el problema. Por esta razón consideramos que la investigación etnográfica no puede desligarse del contexto histórico, porque ese “contexto” es también su objeto/sujeto de estudio. Nos situamos, pues, en la línea propuesta por los Comaroff o Eric Wolf (aunque esos autores se resistan a pensar en la posibilidad de construir un “método” al estilo de Durkheim, Bourdieu o Giddens). Por falta de espacio, es imposible realizar aquí un esbozo de los notables problemas que implica esta perspectiva, a nivel teórico y metodológico.

A pesar de ello, la idea de esta exposición ha consistido también en que a través de los diferentes casos presentados en este monográfico el lector pueda deducir y observar estos problemas metodológicos comunes, que parten de un buen número de interrogantes: ¿cómo podemos acceder al estudio de sociedades pasadas desde conceptos anclados en el presente?, ¿qué fuentes manejamos para estudiar no sólo a los grupos (de poder) dominantes sino también a los grupos dominados (subalternos) en la historia?, y sobre todo, ¿si existe una idea universal de historia, o múltiples reconstrucciones?

Por esta razón nos limitaremos a presentar algunos momentos significativos que nos permitan entender que estas cuestiones no son nuevas, sino que llevan un largo recorrido de discusiones y polémicas.

Si Viazzo hablaba de un proceso de separación de antropología e historia, podríamos situar aquí algunos intentos de aparejamiento por parte de ilustres pensadores de la antropología, sin olvidar otros acercamientos desde otras disciplinas hacia la antropología o antropologías.

En una conferencia de 1961 en Manchester, Evans-Pritchard (1990) reafirmaba lo que ya había remarcado en 1950 en la famosa Robert Marett Lecture de Oxford: que la antropología estaría más cerca de la historia que de las ciencias naturales (Dube 2007: 321). Este posicionamiento le supuso una lluvia de críticas, como el acalorado debate iniciado en la revista *Man* tras la publicación de su conferencia, y que duró tres años; todo ello generó diversas respuestas sobre si los antropólogos debían ser o no historiadores (Smith 1962, Schapera 1962). El presidente del Royal Anthropological Institute, Isaac Schapera (1905-2003), respondió contrariado que la antropología sí se ocupaba de la historia, citando trabajos de antropólogos que habían usado documentación del pasado. Pero su reacción no abordaba el problema metodológico en

sí, puesto que en este análisis procesual no se trata únicamente de citar fuentes históricas, sino de cómo abordar su estudio. Si Schapera se preguntó si los antropólogos debían ser historiadores, el historiador Keith Thomas (1933-) ironizó sobre dicha respuesta, escribiendo otro artículo en 1971 titulado “Should Historians be Anthropologists?”, en el que invitaba a que los historiadores se transformaran en antropólogos.²

En este interesante contexto, en 1968 se organizaron otras jornadas relevantes que reunieron a autores de gran importancia para la renovación y apuesta por la antropología histórica. En el King’s College de Cambridge se celebró un encuentro sobre las acusaciones y confesiones de brujería, entre historiadores y antropólogos, para responder al desafío de Evans-Pritchard: “plantear a sus fuentes las preguntas que los antropólogos habían aprendido a dirigir a sus informantes en el campo” (Viazzo 2003: 188; Douglas 1970).

Estas cuestiones han generado posteriores sugerencias en torno a la posibilidad de realizar una etnografía de los archivos, con los desafíos que conlleva. Años antes ya se había planteado la posibilidad de abordar el estudio de materiales de archivo por parte de antropólogos para combinar con el trabajo de campo sobre los pueblos indígenas norteamericanos. Es muy significativo el contexto de los años 1940 en que surge lo que se llamará la etnohistoria. Por ello resulta relevante destacar las condiciones socio-políticas que conformaron este interés inicial en 1946, como efecto de la ratificación del Congreso de EEUU de la “Indian Claims Act”, que conllevó el interés por la consulta de archivos por parte de antropólogos vinculados a grupos indígenas que necesitaban demostrar sus derechos territoriales³. En 1954 estos antropólogos se agruparon en la *American Indian Ethnohistoric Conference* para fundar la revista *Ethnohistory*. La cátedra de historia de África en la Sorbona, creada en 1962 a cargo de Hubert Jules Deschamps (1900-79), supuso también el inicio de una interesante interacción entre antropólogos e historiadores sobre la combinación de métodos para abordar el estudio de la sociedad. En 1966 se pretendió remarcar que dichos métodos no eran exclusivos para las sociedades indígenas norteamericanas, y que se podían aplicar a cualquier grupo humano. Y por eso se bautizó a la sociedad con el nombre más genérico de *American Society of Ethnohistory*. Según Viazzo esta apuesta llegaba un poco tarde, después de veinte años ya de luchas de emancipación y expresión de autonomía de sociedades y grupos.

Por su parte, los estudios sobre las sociedades andinas adquirieron un notable desarrollo por el trabajo de historiadores como John V. Murra (1916-2006), para quien la etnohistoria no era sólo una técnica (el estudio de sociedades extra-europeas a través de los documentos de archivo), sino más bien, una invitación para que la etnografía prestara atención al documento escrito (Murra, 1975: 291-312).⁴

² Al respecto, véase *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England, 1500-1800* (London: Allen Lane, 1983), o su más reciente, *The Ends of Life: Roads to Fulfilment in Early Modern England* (Oxford: Oxford University Press, 2009), donde reitera el compromiso de la historia con las ciencias sociales, y en particular, con la antropología.

³ Se realizaron hasta 852 procesos, autos procesales que generaron 118 volúmenes en los que participaron muchos antropólogos.

⁴ Al respecto, véase también el ensayo de Murra en la *Visita hecha a la provincia de Chucuito por Garcí Díez de San Miguel en el año 1567*, especialmente la introducción, “Una apreciación etnológica de la Visita” (1964), donde aboga por esta lectura etnológica de las fuentes históricas coloniales. Poco después, editó la *Visita de León de Huánuco de Iñigo Ortiz de Zúñiga* (1967), cuya introducción, “La visita de los Chupachu como fuente etnológica”, representó una nueva vuelta de tuerca a la aproximación de la etnografía al texto escrito.

Pero también queremos remarcar las críticas que algunos autores han formulado a la noción de “ethnohistoria”. En el primer número de *Journal of African History*, Vansina (1960: I: 45-54; II: 257-60) presentaba el método que utilizó para estudiar la historia oral de los Babuka, en el Congo Belga. En su artículo el antropólogo belga sostenía que la tradición oral permite también reconstruir la historia de una población. Para usar esas fuentes se las debe de someter a un método, como otras fuentes de tipo archivístico: clasificar el tipo de testimonios y mostrar las eventuales causas de distorsión. Pero a Vansina no le hizo ninguna gracia que se tildara esa metodología como ethnohistórica. No se trataba de una historia especial, distinta a la de los pueblos con escritura. Por decirlo de otra manera; no es que los “primitivos” necesitaran de enfoques distintos. Sin embargo, William Sturtevant así lo presentaría en 1966, cuando en un artículo en *Ethnohistory* se refería a “los pueblos estudiados por los antropólogos”. Es decir, al hablar de “ethnohistoria”, ¿se estaba hablando de una “historia” especial o distinta para determinadas poblaciones, esto es, a los excluidos, colonizados, o minorías en Occidente? Vansina afirmaba todo lo contrario. La historia era igual para todos los pueblos: no había una historia de “los otros” que sólo pudiese ser reconstruida a través de la tradición oral.⁵

En los últimos años, esta discusión sobre si existe una historia occidental o una historia de los otros encontró notables continuidades en otra célebre polémica que vamos a recordar más adelante, y que tuvo como protagonistas a Marshall Sahlins y Gannanath Obeyesekere en torno al viaje del Capitán Cook.

En Francia también se habían desarrollado incipientes aportaciones desde la escuela de historia de los *Annales*, que ya desde los años 1930 había iniciado sus particulares esfuerzos de emparejamiento entre historia y antropología, aunque centrándose en aspectos que devendrían topos de las humanidades, como la “historia de las mentalidades” (Bloch 1993, Febvre 1947), y en este sentido, contrastarían con otras tradiciones de cariz materialista o marcadas por enfoques de corte marxista, como los primeros trabajos de Eric Wolf (1969) o Roger Bartra (1969). Un autor original que merece ser destacado es, sin duda, el jesuita Michel de Certeau, que combinó innovadoras reflexiones antropológicas con estudios de caso históricos como en su libro sobre las posesiones de Loudun (De Certeau 1975, 2005).

Más tarde el colonialismo fue sin duda, junto con la brujería (Macfarlane 1970) o el estudio de la familia (Sabeau 1984, 1990), el principal campo de pruebas de estas nuevas metodologías (Thomas 1994).

Aunque España se mantuvo al margen de estos estudios pioneros, no podemos olvidar, sin embargo, a una figura que por la misma época brilla con luz propia: Julio Caro Baroja. Por su carácter refractario hacia la academia, este autor *sui generis* estuvo no obstante en primera línea de los debates que aquí presentamos, ya que fue contemporáneo del cambio de perspectiva de Evans-Pritchard. En 1952 Caro Baroja visitó al autor británico (Castilla Urbano 2002) e introdujo un cambio de perspectiva en su idea de la antropología que cristalizará en sus primeros trabajos históricos, como el estudio de los moriscos (Caro Baroja 1957a). Se abrió así una dilatada carrera de eruditas y complejas obras que analizarán grupos sociales marginales y formas históricas de religiosidad, además de sus brillantes incursiones en el ámbito magrebí, sobre todo con sus investigaciones sobre las tribus saharianas (Caro Baroja 1955,

⁵ Sin ir más lejos, el historiador Paul Thompson, en su obra *The Edwardians* (1975), utilizó las fuentes orales para reconstruir una historia social de la era eduardiana. El propio Vansina ha culminado sus reflexiones en una gran obra retrospectiva sobre el reino congolés de Kuba, contrastando las fuentes coloniales con las fuentes africanas (Vansina, 2010).

1957b, 1961, 1962). Además, su trabajo dejaría honda huella en numerosos autores de la antropología (histórica) religiosa, entre los que destaca William Christian Jr. (1997).

La idea central de muchos de estos autores era que la inserción de la historia formaba parte inexcusable del propio sujeto de estudio y de toda teoría social que se preciara: ahí estaban los trabajos pioneros de Verena Stolcke (1974), Sidney Mintz (1985) o Ann Stoler (1985) en el terreno del colonialismo, al trabajar con documentos de archivo y aplicar las preguntas antropológicas clave sobre la construcción de desigualdades mediante la esencialización o invención de diferencias. Stolcke desarrolló particularmente lo que años más tarde se denominaría las teorías de las intersecciones al cruzar los factores de clase, raza y sexo (Stolcke 2010). También en esta línea Stoler (2010) desarrolló sus trabajos sobre Indonesia, siendo particularmente destacable su reflexión metodológica sobre los archivos como objeto de estudio.

La moraleja del capitán Cook

Nos ha parecido pertinente recordar aquí un debate que en parte se reproduce en algunos de los textos de este monográfico, en torno al problema teórico y casi político de interpretar el pasado con herramientas del presente; dicho problema no es ajeno tampoco a la necesidad de reflexionar sobre las diversas formas transculturales de concebir el tiempo y la historia.

En “Otros tiempos, otras costumbres” (1997), Sahlins insistía en reflexionar sobre cómo se construye culturalmente la idea de historia. En la Europa moderna hubo un cambio decisivo en la noción de historia: se pasó de una historia heroica, centrada en la crónica real, la historia de las élites y las batallas y hechos “memorables” a una historia “popular”. En la historia heroica la práctica se identificaba con el orden cósmico, y la acción humana era sinónimo de la acción divina - providencialismo. El tiempo social se calculaba a partir de las genealogías reales de las monarquías absolutas o de los personajes semi-divinos. Y las personas imaginaban sus biografías de acuerdo con el tiempo cronológico de jefes, dioses y reyes. Sahlins proponía algunos ejemplos de estas formas. Las sociedades con monarquías divinas: en Europa, siguiendo las tesis de Ernst Kantorowicz acerca del doble cuerpo del rey; o el simbolismo del poder en las ceremonias de coronación africanas estudiadas por Luc de Heusch (1986). La muerte del jefe o del rey provocaba un caos en el universo y en la sociedad que debía ser restituido a través del nombramiento (o coronación) de un nuevo jefe.

La visión europea moderna del mundo se contraponía a sociedades como la maorí, estudiada por Sahlins:

mientras que el pensamiento occidental lucha por comprender la historia de los sucesos contingentes que elabora para sí mismo invocando fuerzas o estructuras básicas como, por ejemplo, las de producción o *mentalité*, el mundo maorí se desarrolla como un eterno retorno, como la manifestación recurrente de las mismas experiencias (Sahlins 1997: 68)

Con la noción de mito-praxis, Sahlins definía la acción basada en recordar elementos del pasado (aquí la propuesta es muy similar al modelo de Balandier 1989).

Sahlins criticaba igualmente la oposición teórica entre historia y estructura. En muchas corrientes de pensamiento una de las premisas básicas era la contraposición entre estabilidad y cambio, entre lo estático y lo dinámico. Dicha premisa se basaba en una confusión entre historia y cambio. Esto es, la reproducción y la persistencia también formaban parte de la historia. En la noción de reproducción de Sahlins, ésta no equivalía

a ausencia de cambio o movimiento, entendiendo que la generación que reproducía las categorías de una cultura no lo hacía del mismo modo, aunque formalmente así lo presente y auto-represente:

cuanto más iguales permanecían las cosas más cambiaban, puesto que cada una de esas reproducciones de las categorías no es la misma. Toda reproducción de la cultura es una alteración, en tanto que en la acción las categorías por las cuales se orquesta un mundo presente recogen cierto contenido empírico nuevo (Sahlins 1997: 135)

Todo ello se debía a que la cultura es una creación en acción: la experiencia humana se basa en la apropiación de percepciones específicas mediante conceptos generales que ordenan el mundo de un modo arbitrario e histórico; y el uso de conceptos en contextos empíricos somete los significados culturales a revaloraciones prácticas. De este modo, las categorías “tradicionales” también se transforman, si bien esta transformación es relativa, porque “las cosas deben preservar cierta identidad a través de sus cambios, o de otra manera el mundo es un manicomio” (Sahlins 1997: 141).

A principios de los años 1990, las tesis que Sahlins (1981) había aplicado a la historia de Hawai'i, y en especial a la presencia, muerte y mitificación del capitán Cook en 1779, fueron contestadas por Gananath Obeyesekere (1992). Ello generó otro debate sobre la relación entre antropología e historia (este debate queda resumido en Borofsky 1997). El caso mostraba las dificultades de interpretar el pasado (y el presente) y la emergencia de diversas alternativas de interpretación: un desacuerdo sobre cómo los hawaianos entendieron al capitán James Cook antes y después de su muerte en 1779. Una de las cuestiones principales consistió en averiguar si Cook había sido percibido por los sacerdotes de Kualii como el Dios Lono antes de su asesinato (Sahlins), o si en realidad fue siempre contemplado como un colonizador convertido a posteriori en un Dios (Obeyesekere).

Este caso remitía a un tema central en que convergen varios problemas que afectan al trabajo del antropólogo: ¿cómo otros pueblos se entienden a sí mismos y al mundo que les rodea? En la interpretación de lo que se supone que pensaron los indígenas acerca del capitán Cook emerge el debate entre universalismo y relativismo, los diferentes modos de explicar la acción social y los condicionantes epistemológicos de los distintos análisis, en este caso, de Sahlins y Obeyesekere:

- Obeyesekere acusó a Sahlins de proyectar en los hawaianos un pensamiento mítico (mito-praxis) que les conducía a pensar que el capitán Cook era un dios (y a que terminaran con él ritualmente, tal y como sucedía con uno de los dioses en cuestión en su mitología), cuando en realidad, los hawaianos habrían tenido un comportamiento político racional marcado por razones prácticas de expulsión de un eventual enemigo.
- La información basada en los testimonios de los acompañantes de Cook habría sido interpretada por Sahlins de un modo erróneo, puesto que tampoco dominaban las lenguas polinesias, y confundían a un dios con un jefe político. De manera que Sahlins debería haber estudiado la mitología de los británicos. Pretender que los hawaianos los concebían como dioses implicaba, por un lado, aceptar que se trataba de pueblos “supersticiosos”, mientras que, por el otro, ocultaba los efectos devastadores del colonialismo británico en el Pacífico.

Las acusaciones por parte de Obeyesekere al etnocentrismo y falta de compromiso ético de Sahlins merecieron una contundente respuesta del antropólogo

norteamericano (Sahlins, 1995). Si para el primero Cook era un jefe poderoso con indudables cualidades “divinas” que fueron instrumentalizadas por el rey Kalani’opu’u en su propio beneficio, el segundo evitaba caer en estos dualismos (“divino”, “humano”) para recordarnos que la racionalidad no es universal, sino una característica del pensamiento occidental. En ese sentido, avisaba del peligro de caer en la trampa del universalismo racionalista y nos recordaba que un acontecimiento histórico se construye culturalmente a partir de una lógica simbólica determinada.⁶ Si los hawaianos se aliaron militarmente con los europeos, ello no significa que éstos hubieran perdido sus cualidades “divinas”, sino que fueron integrados en un mundo de encarnaciones múltiples – las poderosas cualidades de Cook le permitieron convertirse en el *kino lau* de Lono – por motivos socio-políticos que dependen, en última instancia, del contexto histórico del momento. Del mismo modo, si los hawaianos decidieron atacarlos lo hicieron con (¿plena?) conciencia de que se trataba de dioses.⁷

Comaroff: etnografía y la imaginación histórica

De entre los diversos autores que han desarrollado más reflexiones y propuestas sobre antropología histórica, como MacFarlane (1977) o Dube (2007), nos gustaría destacar una de las aportaciones más interesantes, por su coherencia y complejidad tanto teórica como metodológica. Nos referimos a la obra de Jean y John Comaroff. Su trabajo comprende diversas monografías sobre Sudáfrica, el mundo contemporáneo colonial y capitalista, así como aportaciones teóricas que recuperan el sentido humanista de la disciplina antropológica, sin renunciar al rigor de las ciencias sociales, a las aportaciones de los clásicos, y a la reflexión sobre el problema del cambio y las relaciones de poder. En una compilación de artículos, los Comaroff ofrecen una ambiciosa propuesta, que presentan en la introducción de *Ethnography and the historical imagination* (1992). Coincidimos con sus propuestas, como programa creativo, que sintetizamos:

- Repensar el método. En ningún momento explicitan estos autores la intención de construir un modelo teórico. Pero en medio de los años de la deconstrucción/destrucción postmoderna en la que la antropología giraba más bien en torno a “académicos estadounidenses agonizando sobre sí mismos”, los Comaroff proponen que la antropología sea todavía distinguible por su método, más que por sus teorías, la terminología o el objeto de estudio: la etnografía continuaría siendo la herramienta básica para producir conocimiento (Angosto Fernández 2012: 276).
- Para llevar a cabo esta idea sería necesario redefinir una antropología neo-moderna. En un mundo de transformaciones, la antropología no puede permanecer aletargada asistiendo a un “disappearing world” sino que debe desarrollar una antropología de los cambios. Y para enfrentarse a este desafío, habría que repensar los dualismos que imperan tanto en la sociedad como en la teoría social. Se trata de dualismos que contraponen la tradición a la modernidad, lo colectivo a lo individual, el ritual a lo racional, etc.

⁶ Para una extensa reflexión al respecto, véase su capítulo 4, “Rationalities”, pp. 148-89.

⁷ Para una discusión de estos temas, véase la reseña de Jonathan Friedman en *American Ethnologist*, 1997, pp. 261-262.

- La antropología también contribuyó a estas contraposiciones, excluyendo de la historia a las sociedades estudiadas por ser ágrafas, privilegiando el ámbito de la “tradicción”, la reproducción social o la cosmología, en lugar de analizar el cambio o el caos. Este reto representaba reflexionar sobre las nociones de historia y la definición de ese mundo en transformación hacia el “nuevo mundo moderno”. Aquí no se debería aplicar un universalismo estéril al que se exportase la noción de historia desde el centro colonizador, sino que se debería pensar el mundo como la generación de nuevas formas híbridas, donde las sociedades y los agentes locales elaboran su propia visión y adaptación de la modernidad.

Frente a la “deriva postmoderna”, los autores piensan en el modo de construir una antropología situada en la historia y de qué manera poder seguir aprovechando las aportaciones de la etnografía. La cuestión es precisamente cómo hacer etnografías del orden mundial contemporáneo. La gran paradoja es que esta etnografía que puso en evidencia el etnocentrismo y los falsos universalismos occidentales, también acompañó en muchos casos la expansión colonial.⁸ Pero el trabajo etnográfico es de por sí paradójico, puesto que debe reconocer la presencia del sujeto investigador.

La idea de una antropología histórica no consiste en pensar que la antropología adopte una perspectiva histórica y viceversa, como parece plantear Dube (2007: 301). No es simplemente que el historiador tenga que leer el material de archivo con un “filtro antropológico”, o que el antropólogo acepte la dimensión histórica del trabajo de campo. Más bien se trata de reconocer que la separación resulta imposible, puesto que toda teoría de la sociedad debería comprender una teoría de la historia (Comaroff & Comaroff 1992: 13). Pero sí podemos decir que la aproximación de historiadores como Ginzburg o Thompson hacia grupos humanos de otras épocas fue similar a la que adoptaron los antropólogos para comprender culturas “exóticas”: esto es, que compartían el problema de aprehender el “native point of view” de otro lugar y de otro tiempo. Ello también implicaba estudiar a los grupos no hegemónicos infra-representados por la historia oficial. Por ello no se trata tan sólo de “darle voz al otro”, sino de situarlo en contextos sociales y de poder para analizar los silencios, las exclusiones o las sobre-representaciones.

La propuesta de los Comaroff es neo-moderna en el sentido de que contempla la posibilidad de objetivación, pero de un modo provisional y reflexivo: no se trata de distinguir entre una historia ideológica y una historia real, sino de entender que un enfoque que contempla “etapas históricas” también es un mito (eurocéntrico) que se presenta como universal cuando en realidad es parroquial.⁹ El interés debería consistir en estudiar otras formas de consciencia histórica, y cómo éstas son construidas y esencializadas por los individuos y las culturas. No podemos dejar de mencionar en estos debates las recientes reflexiones sobre las propias diferencias y desigualdades en el seno de las antropologías, entre academias hegemónicas y las llamadas “antropologías del mundo” (Ribeiro, Escobar 2006) o “antropologías segundas” (Krotz 2008), que claman por abrir nuevas formas de contar la humanidad y la historia.

La apuesta por una antropología histórica debería empezar por analizar las respuestas dadas al original flirteo entre antropología e historia. Cuando Evans-Pritchard destacaba en la célebre *Marett lecture* (Exeter College, Oxford, 1950) que su

⁸ Talal Asad fue uno de los primeros autores en analizar este problema y en llamar la atención sobre la importancia de convertir al propio colonialismo en objeto de estudio para la antropología (Asad 1973).

⁹ Véase, al respecto, la crítica que hace Jack Goody del sesgo eurocéntrico y occidentalista de la historia europea (*El robo de la historia*, 2011, pp. 7-15).

objetivo era hacer “historia social”, ¿a qué se refería exactamente? Para profundizar en este desafío, los Comaroff distinguen tres grandes propuestas:

- El análisis mecánico del tiempo estructural: la sociedad funciona a partir de una serie de contradicciones y conflictos que no transforman el sistema sino que lo refuerzan. Esta fue la metáfora del funcionalismo británico; pero también la utilizada por el neo-marxismo francés de autores como Claude Meillassoux y la idea de la reproducción de los sistemas de dominación.
- El análisis de la estructura de las sociedades a partir de elementos y variables contrastables y correlacionadas (por ejemplo, el tipo de transmisión del poder, la frecuencia de matrimonios entre determinados parientes...). Para los Comaroff, el modelo es interesante pero no se pueden confundir las correlaciones entre factores con la lógica de las prácticas sociales.
- El análisis de órdenes sociales que existen en el tiempo (incluidos los llamados primitivos). Esta perspectiva, compartida por los Comaroff, se acerca a las propuestas de Edmund Leach o Louis Dumont: se trata de estudiar las prácticas sociales; situar los sistemas locales en mundos sociales y políticos más amplios de los que forman parte; y reconocer que todas las comunidades humanas se conforman en una interacción entre formas internas y condiciones externas.

Este último enfoque, que entiende las sociedades como procesos en el tiempo, comporta diversos desafíos: el concepto de “sistema” sería una ficción, una licencia analítica para explicar el mundo y las conexiones invisibles entre fenómenos sociales; sin embargo, en contraste con el escepticismo postmoderno, y aunque la vida social parezca episódica o irregular, tampoco está demostrado que no existan formas y relaciones.

En el reconocimiento de las “otras historias” es muy importante considerar la perspectiva endógena de los mundos sociales. Ha sido muy frecuente excluir de la historia a determinadas poblaciones aborígenes hasta la llegada de los “pueblos con historia” (Wolf 1987). Pero la historia de los pueblos no empieza con la llegada de los europeos. Este prejuicio estaría arraigado en aquellas perspectivas que trataban “sociedades pre-capitalistas”, como si no hubiera historia antes del capitalismo. Los nativos no han construido el pasado a través de una cronología (colonial), sino a través del tiempo mítico. A este respecto, los Comaroff no encontraron suficientemente útiles los trabajos de Wolf, Meillassoux, Sahlins o Bourdieu, y su visión de la historicidad de los pueblos no europeos. Las unidades de análisis y los métodos empleados por la antropología parten ya de una visión preconcebida. Se estudian acontecimientos e individuos, de acuerdo con las expectativas del antropólogo o el historiador. Así, los enfoques habituales dan por descontada la idea de individuo: se recogen biografías, historias de vida, memorias, diarios personales... Pero estas formas nacieron a partir de una noción de persona del siglo XVII en Europa. Así, esta noción de individuo aparece como una acumulación de acontecimientos y como un agente de los mismos. Lo irónico es que a efectos históricos, la agencia y los acontecimientos no son siempre tan relevantes como ciertas leyes que pueden condicionar la vida cotidiana de las personas. Como ilustración de ello, los Comaroff citan la comparación entre la batalla de Trafalgar (1805), plagada de agencia y acontecimientos, y la ley de propiedad de las mujeres casadas, que marcará de manera decisiva la experiencia de la población de la Gran Bretaña del siglo XIX en términos de género y de clase.

Presentación de los artículos del monográfico

Los artículos comprendidos en este dossier representan un estado de la cuestión en base a estudios monográficos que abarcan cuatro ejes temáticos fundamentales, coincidentes con cuatro de los cinco continentes: Europa, África, América, Oceanía.

En el primer bloque “europeísta”, Jordi Castellví i Girbau (UAB) analiza la génesis de significados en un ritual de representación colectiva como la Nit de Sant Joan de 1906 y 1907. El trabajo enfatiza la forma en que las “Foguerades Patriòtiques” de 1906 se convirtieron en un ritual emergente, casual, de gran significación popular, que posibilitó la representación del discurso esencial de *Solidaritat Catalana*. Los promotores de la “Salutació Germanívola a tots els Catalans” de 1906, que invitaban a encender hogueras en los montes más representativos de cada municipio en la Noche de San Juan, imaginaron un momento epifánico de unidad de todos los catalanes en un acto simbólico de hermandad cuyo significado político, como señala el autor, perdura con fuerza cien años después. A continuación Maite Ojeda (UPF) analiza el anteproyecto de ley destinado a facilitar el reconocimiento de la ciudadanía española a los sefardíes. Judíos y musulmanes han ocupado un lugar central en las diferentes definiciones contrapuestas de la españolidad, ya sea como antítesis o como parte de la misma. En este texto Ojeda aborda el marco histórico-político y simbólico-conceptual en el que se inserta dicha ley, confrontando sus argumentos legitimadores con sus resultados concretos. Concluye afirmando que en España la noción de “identidad sefardí” no tiene su origen en la propia autodefinición de los sefardíes, sino que se trata de un “constructo identitario” utilizado como argumento legitimador con respecto a determinadas políticas, no siempre favorables, a la concesión de la ciudadanía española a los sefardíes.

En el segundo bloque se incluyen tres trabajos sobre antropología americanista. En primer lugar, Montserrat Ventura (UAB) no se interesa tanto en cómo se puede hacer historia desde la antropología en el sentido de buscar las causas de los hechos sociales del pasado, o en cómo tener en cuenta el devenir para interpretar los hechos actuales, sino en reformular la pregunta y buscar respuestas a inquietudes antropológicas en la propia noción de pasado. Para ello propone evidencias materiales que no son inteligibles sin el conocimiento de campos complejos como la cosmología y la mitología en el mundo amerindio. El objetivo consiste en mostrar que al recurrir al pasado como dato, evitamos tanto el anacronismo de interpretarlo según las reglas del presente como el etnocentrismo de concebirlo según el significado del tiempo histórico occidental. En segundo lugar, Luciano Literas (CONICET/U. de Buenos Aires) estudia la presencia de los boroga de Rondeau en las fuentes de la ciudad de Veinticinco de Mayo, provincia de Buenos Aires, durante la organización estatal argentina (siglo XIX). A pesar del dilatado protagonismo que tuvo la tribu de Rondeau en las dinámicas políticas, sociales y económicas de las fronteras con los territorios indígenas, Literas destaca que la atención que los boroga han recibido por parte de la antropología y la historia ha sido más bien escaso. Para el autor, esta ausencia historiográfica de la tribu boroga se ha correspondido con las pautas de visibilidad e invisibilidad de las fuentes. Asimismo, analiza su agencia político-social y los cambios que supuso su incorporación a la sociedad estatal. ¿Cómo y en qué medida podemos reconstruir los comportamientos y las representaciones de este tipo de actores sociales a partir de fuentes creadas *desde arriba*, en el contexto de organización y consolidación estatal de las fronteras? *Last but not least*, Ricardo Cavalcanti-Schiell (Universidad de Campinas, Unicamp) explora cuestiones relacionadas con la memoria social, la cosmología y el tiempo en la región andina de Tarabuco (Bolivia). La continuidad “temporal” que “interesa” a los Tarabuco,

según apunta Cavalcanti, no es la de la permanencia (o resistencia) étnica, sino la de la reproducción de aquellos que comparten el *socius*. Y ésta es consecuencia de los acuerdos permanentemente reiterados entre las potencias fecundantes de los muchos sujetos del cosmos, cuyo entendimiento feliz se da en base a la gramática necesaria de la reciprocidad. Los regímenes textuales que expresan tal memoria se organizan de acuerdo con una misma lógica formal: la complementariedad de mitades asimétricas. Según esta sintaxis, el pasado o tiempo de los ancestros (*ukhu pacha*) es complementario del mundo presente (*kay pacha*) y ambos son coetáneos y coextensivos. En este sentido, cualquier historicidad se subordina a esta ontología, donde el régimen específico de memoria es lógicamente anterior a cualquier otra percepción del tiempo, de la permanencia y de la transformación. Lo que los andinos nos sugieren es un concepto más general de memoria, es decir, entre muchos regímenes de “memoricidad”, la historicidad es tan sólo uno de los posibles.

El tercer y cuarto bloques incorporan trabajos sobre África y Oceanía, respectivamente. En el primer apartado, Josep Lluís Mateo Dieste (UAB) analiza el litigio entre un judío y un musulmán en el Tetuán colonial (siglo XX). Este conflicto por una finca urbana en la medina de Tetuán durante los años 1920 permite al autor desentrañar la influencia de múltiples dimensiones externas a las relaciones intercomunitarias. Se trata de un estudio de caso que permite demostrar que las llamadas pertenencias no se articulan necesariamente por factores entendidos como “culturales”. Desde un ejercicio de contraste de las diferentes visiones y versiones de aquel conflicto se evidencia sobre todo el peso de lealtades clientelares que trascienden las fronteras religiosas. El colonialismo, según Mateo Dieste, introdujo nuevos equilibrios de poder entre las comunidades, haciendo que la sumisión estatutaria de los judíos respecto a la mayoría musulmana se fuera transformando. El conflicto evidencia asimismo las estrategias de supervivencia de los actores locales, que establecen alianzas con agentes coloniales de diversos países. Los detalles del litigio permiten analizar la terminología de la época referente a sistemas de clasificación de nacionalidad, religión, y finalmente revelan las estrategias de los actores al intentar ser juzgados por los tribunales (islámicos, judíos e hispano-marroquíes) que más les benefician.

Seguidamente, Araceli González Vázquez (Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Collège de France) analiza el culto de la santa-mártir judía sefardí Solica Hatchouel, más conocida como *Lalla Solika*, así como su revitalización contemporánea como símbolo de la resistencia de la comunidad judía frente al hostigamiento de la comunidad musulmana en la ciudad marroquí de Fez. A la santa se le atribuye generalmente la condición de víctima de unas relaciones intercomunitarias conflictivas, presentándola incluso como mártir de la convivencia no-segregada de judíos y musulmanes en Tánger, una ciudad que se representa carente de *mellah* (“barrio judío”). El contraste de fuentes realizado por González Vázquez entre tradiciones locales y textos de judíos y no-judíos, así como el análisis del propio mausoleo, indican el carácter político y complejo de la memoria de la santa.

En el último apartado, David Atienza de Frutos (University of Guam) y Alexandre Coello de la Rosa (UPF) analizan un proceso continuo de resistencia adaptativa de los chamorros de Guam que ha durado más de cuatrocientos años, y que a su juicio, se ha ido definiendo principalmente en las manifestaciones del cuerpo femenino –relaciones de parentesco– y del cuerpo masculino –el cuerpo físico– como unas matrices creadoras de discursos de identidad y pertenencia. Siguiendo esta línea los autores proponen que los discursos chamorros de identidad masculina, o masculinidad, han sido generados principalmente a partir de una narrativa visual que

emerge sobre todo de la exhibición del cuerpo físico, constituyendo un importante elemento de identidad colectiva.

Bibliografía

ANGOSTO FERNÁNDEZ, L.F. (2012) “La ciencia omnívora: antropología, capitalismo y estados contemporáneos según Jean y John Comaroff”, *AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 7, nº 3, pp. 271-294.

ASAD, T. (1973) *Anthropology and the Colonial Encounter*, London: Ithaca Press.

BALANDIER, G. (1989) *El desorden*, Barcelona: Gedisa.

BARTRA, R. (1969) “Tributo y tenencia de la tierra en la sociedad azteca”, en Roger Bartra (eds.), *El modo de producción asiático. Problemas de la historia de los países coloniales*, México: Ediciones Era, pp. 212-231.

BLOCH, M. (1993) [1924] *Los reyes taumatúrgos*, México: Fondo de Cultura Económica.

BOROFSKI, R. (1997) “Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins”, *Current Anthropology*, vol. 38, nº 2, pp. 255-282.

CARO BAROJA, J. (1955) *Estudios saharianos*, Madrid: Centro de Estudios Africanos (Madrid, Júcar, 1990).

CARO BAROJA, J. (1957a) *Los moriscos del reino de Granada. Ensayo de historia social*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

CARO BAROJA, J. (1957b) *Estudios Magrebíes*, Madrid: CSIC.

CARO BAROJA, J. (1961) *Las brujas y su mundo*, Madrid; Revista de Occidente.

CARO BAROJA, J. (1962) *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 2 vol., Madrid: Arión.

CASTILLA URBANO, F. (2002) *El análisis social de Julio Caro Baroja: empirismo y subjetividad*, Madrid: CSIC.

CHRISTIAN JR., W.A. (1997) *Las visiones de Ezkioga. La Segunda República y el Reino de Cristo*, Barcelona: Ariel.

COMAROFF, J. & J. (1992) “Ethnography and the historical imagination”, en *Ethnography and the Historical Imagination*, pp. 3-48.

DE CERTEAU, M. (1975) *L'écriture de l'histoire*, Paris: Gallimard.

DE CERTEAU, M. (2005) [1970] *La possession de Loudun*, Paris: Gallimard.

DE HEUSCH, L. (1986) *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris: Gallimard.

DOUGLAS, M. (ed.) (1970) *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres: Tavistock.

DUBE, S. (2007) *Historical Anthropology*, Oxford: Oxford University Press.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (1990) [1962] “Antropología e historia”, en *Ensayos de antropología social*, Madrid: Siglo XXI, pp. 44-67.

- FEBVRE, L. (1947) *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris: Albin Michel.
- FRIEDMAN, J. (1997) "M. Sahlins, *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example*". *American Ethnologist*, Vol. 24, nº 1, pp. 261-62.
- GOODY, J. (2011) [2006] *El robo de la historia*, Madrid: Akal.
- INGOLD, T. (2008) "Anthropology is *Not* Ethnography", Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology, *Proceedings of the British Academy*, nº 154, pp. 69-92.
- KANTOROWITCZ, E. (1957) *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*, Princeton: Princeton University Press.
- KROTZ, E. (2008) "Antropologías segundas: enfoques para su definición y estudio", J.E. Zárate Hernández (ed.), *Presencia de José Lameiras en la antropología mexicana*, Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 41-52.
- MACFARLANE, A. (1970) *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, London: Routledge & Kegan Paul.
- MACFARLANE, A. (1977) "Historical Anthropology", *Cambridge Anthropology*, vol.3, nº 3.
- MINTZ, S. (1996) [1985] *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*, Madrid: Siglo XXI.
- MURRA, J. (1975) [1970] "Las investigaciones en etnohistoria andina y sus posibilidades de futuro", en J. V. Murra, *Formaciones políticas y económicas del mundo andino*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), pp. 291-312.
- OBEYESEKERE, G. (1992) *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Princeton: Princeton University Press.
- RIBEIRO, G.L., ESCOBAR, A. (eds.) (2006) *World Anthropologies. Disciplinary Transformations within Systems of Power*, Oxford. New York: Berg.
- SABEAN, D.W. (1984) *Power in the Blood: Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SABEAN, D.W. (1990) *Property, Production, and Family in Neckarhausen, 1700-1870*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SAHLINS, M. (1981) *Historical Metaphors and Mythical Realities*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- SAHLINS, M. (1995) *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example*, Chicago: Chicago University Press.
- SAHLINS, M. (1997) [1985] "Otros tiempos, otras costumbres. La antropología de la historia", *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Barcelona: Gedisa, pp. 47-79.
- SCHAPER, I. (1962) "Should Anthropologists be Historians". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XCII, pp. 143-156.
- SMITH, M. G. (1962) "History and Social Anthropology", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XCII, pp. 73-85.

- STOLCKE, V. (1992) [1974] *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*, Madrid: Alianza.
- STOLCKE, V. (1993) “De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historias de qué antropologías?”, J. Bestard i Camps (coord.), *Después de Malinowski*, Asociación Canaria de Antropología, Sta. Cruz de Tenerife, pp. 147-198.
- STOLCKE, V. (2010) “¿Qué tiene que ver el género con el parentesco?”, V. Fons, A. Piella, M. Valdés (eds.), *Procreación, crianza y género. Aproximaciones antropológicas a la parentalidad*, Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, pp. 319-334.
- STOLER, A.L. (1985) *Capitalism and confrontation in Sumatra's Plantation Belt*, New Haven: Yale University Press.
- STOLER, A.L. (2010) *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- THOMAS, N. (1994) *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*, New Jersey: Princeton University Press.
- THOMSON, P. (1975) *The Edwardians. The Remaking of British Society*, London: Weidenfeld and Nicolson.
- VANSINA, J. (1960) “Recording the Oral History of the Babuka-I. Methods”, *Journal of African History*, 1, pp. 45-54; 2, pp. 257-70.
- VANSINA, J. (2010) *Being Colonized. The Kuba Experience in Rural Congo 1880-1960*. Madison: University of Wisconsin Press.
- VIAZZO, P. P. (2003). *Introducción a la antropología histórica*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- WOLF, E. R. (1969) *Peasant Wars of the Twentieth Century*, New York: Harper Torchbooks.
- WOLF, E. R. (1987) [1982] *Europa y la gente sin historia*, México: Fondo de Cultura Económica.

© Copyright Alexandre Coello de la Rosa i Josep Lluís Mateo Dieste, 2015

© Copyright *Quaderns-e de l'ICA*, 2015

Fitxa bibliogràfica:

COELLO DE LA ROSA, Alexandre i MATEO DIESTE, Josep Lluís. (2015), “Introducción: ¿Antropología vs. Historia? Una incómoda pareja de baile”, *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 20 (2), Barcelona: ICA, pp. 4-18. [ISSN 169-8298].

