

# El espacio histórico de la antropología y el tiempo antropológico de la historia

Marc Augé\*

La palabra «antropología» está hoy día en todas las bocas. El gremio de los antropólogos puede regocijarse considerando que cualesquiera que puedan ser los errores de lenguaje, de perspectiva y las distorsiones de pensamiento, algo de la antropología ha pasado a las otras disciplinas. Puede también inquietarse al ver su propósito nodal (combinación de una triple exigencia: la elección de un terreno, la aplicación de un método y la construcción de un objeto) diluirse aquí o allá en alusiones poco consistentes ante la necesidad de una «perspectiva» o de una orientación antropológica e incluso de un «diálogo» con la antropología. La preocupación por la microobservación, por lo «cualitativo», por el testimonio directo, por lo «vivido», de un lado, y por las permanencias, por las dimensiones inconscientes, del otro, son alternativamente evocados para definir esta necesidad. El riesgo existe pues aunque la «antropología» del diálogo, la «antropología» del intercambio interdisciplinario, sea una antropología mutilada, reducida bien a sus objetos empíricos (micro-campos), bien a sus métodos supuestos (micro-observación, recolección de testimonios), bien a sus supuestos objetos teóricos (las permanencias o el inconsciente).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Pensamos aquí menos en los diferentes esfuerzos que se han hecho desde los años setenta para constituir una «antropología histórica», ella misma tan diversa a fin de cuentas, (aunque incontestablemente «acomoden» cada uno por su parte tal o cual aspecto de la dimensión antropológica) que en las referencias hechas hoy, hasta maquinalmente, a propósito de diferentes trabajos de historia, de sociología, de geografía, de urbanismo..., en la dimensión antropológica de su objetivo o de su método. No es pues la exactitud o la falsedad de la referencia lo que nos importa aquí (es incontestablemente muy justificado en muchos casos), sino su carácter convenido y por eso mismo vago. Tres ejemplos al azar, de antropología-objetivo, de antropología-terreno y de antropología-método:

\* École Pratique des Hautes Études, París, Francia.

Esta inquietud sería de todas maneras excesiva y aun poco justificada si llevara por principio el riesgo de ver una disciplina tan totalizadora como la historia, por ejemplo, apropiarse de los aspectos de la dimensión antropológica para recomponerlos en un conjunto disciplinario rejuvenecido o remodelado. Estos cambios y estos injertos son moneda cotidiana en la historia de nuestras disciplinas, ellos las constituyen. En la época en que la antropología se definía sin vacilación como el estudio de las sociedades lejanas y diferentes (siendo el alejamiento en el espacio, para el paradigma evolucionista, el estricto equivalente de un alejamiento en el tiempo), todo el problema era conciliar la idea de un esquema general de evolución humana con la realidad de configuración cultural y social particular. Las críticas de Boas a Taylor y sus epígonos enfocan esencialmente esta dificultad metodológica. Boas piensa evitar la dificultad substituyendo la historia-evolución de sus predecesores por una historia comparativa de perspectiva y amplitud mucho más cortas.<sup>2</sup> Pero, de cierta manera, el «diálogo» entre los dos «fundadores» de la antropología es también un «diálogo» entre dos concepciones de la historia o de las relaciones entre antropología e historia, la primera concebida como el estudio de las culturas (conjuntos funcionales de rasgos culturales), la segunda concebida como el estudio de la circulación de estos «rasgos» (la difusión) y/o como la identificación de una situación en la escala evolutiva.

Este lenguaje ha envejecido quizá porque la historia ha ido muy rápido para permitir eventualmente a la evolución hacer sus pruebas (a decir verdad los dados estaban cargados desde la primera expedición colonial,

---

Ives Lequin: «Se entiende que la aceleración misma de la historia haya suscitado en los historiadores la búsqueda, precisamente, de las permanencias, y no es por casualidad si se miran, cada vez más, del lado de una antropología que fue durante mucho tiempo exclusiva de las sociedades frías...» «Une rupture épistémologique», artículo publicado en *Magazine Littéraire* (n° 307, febrero 1993) consagrado principalmente a los «Lieux de mémoire».

Jacques Le Goff, concluyendo el seminario «Crisis de lo urbano, futuro de la ciudad»: «Phillippe Jarreau ha hablado de antropología política de lo local y esto me gusta. Pero es necesario definir esta expresión y la problemática que implica para responder a las interrogaciones que ha planteado», *Metamorphoses de la ville*, Económica, 1987.

Pierre-François Large, *Des Halles au Forum*, L'Harmattan, 1992, p. 12: «En el foro, el método que ha parecido más interesante, y que hemos privilegiado, es el de la observación, en el sentido artesanal del término, con el fin de «explorar el medio» y de hacer una descripción lo más precisa posible... Permítannos aquí inspirarnos en Georges Pérec, observador de un café de la Place Saint Sulpice: 'Es necesario ir a ello suavemente, casi tontamente. Forzarse a escribir lo que no tiene interés... hacerse escribano de la realidad, dejarla imponerse sin intervenir... y cimentar así nuestra antropología.' Es lo que intentamos hacer en forum».

<sup>2</sup> Los elementos principales del debate habían sido bien expuestos por R. Louie en su *Histoire de l'ethnologie classique des origines à la deuxième guerre mondiale*, trad. francesa, Payot, París, 1971. Son analizadas con cuidado en la obra reciente de F. Maielo, *I signori del tempo*, Einaudi editores, Roma, 1994.

desde los primeros viajes de descubrimiento y desde los primeros ejercicios etnológicos). Pero plantea, a su manera, una tensión intelectual infranqueable de la cual encontramos numerosas manifestaciones, precisamente, en la historia del intercambio entre disciplinas, en la historia de la historia y en la historia de las ciencias sociales. Volverse un instante hacia esta historia «en segundo grado» puede permitir al antropólogo «acomodar» su mirada e interpretar los factores de inquietud evocados al instante como otros tantos síntomas que llaman la atención. Para decirlo en pocas palabras y de manera sin duda un poco tosca: si la historia de la historia, que es por una parte aquella de la relación entre historia y antropología, concluye al final de este siglo, definiendo las condiciones de una «historia del presente», la antropología no debe interpretar esta evolución como el signo imperialista de una competencia desleal sino como un síntoma, tanto más significativo cuanto que tiene su fuente en la reflexión de los historiadores, por definición especialistas del tiempo. La conversión de la mirada que supone la elaboración de una historia del presente (por lo cual no es más el pasado que explica el presente sino el que guía una o muchas relecturas del pasado) es por ella misma, si no un objeto para el antropólogo, al menos el signo de que algo importante ha cambiado en una de las cosmologías que él puede legítimamente estudiar si toma en consideración la observación de su propia sociedad o, más exactamente, del conjunto planetario en el interior del cual ésta encuentra muchas de sus referencias esenciales.

La dificultad y el interés de las reflexiones acerca de las relaciones entre antropología e historia se deben a un objeto doble y complementario. Las disciplinas mismas y los campos a los cuales se aplican. Esta dualidad está en el principio de las relaciones entre ambas disciplinas y ésto evidentemente significa ambigüedad, porque uno puede preguntarse si es la especificidad del campo lo que hace a estas disciplinas o si son, a la inversa, las gestiones disciplinarias las que construyen los campos en los cuales se aplican.

Podemos así interrogarnos acerca de las relaciones entre las disciplinas antropológica e histórica, de las influencias recíprocas que han ejercido la una sobre la otra y citar algunos grandes textos de referencia que traten acerca de la división de los campos disciplinarios. Pero podemos también (lo hemos hecho frecuentemente) interrogarnos acerca del lugar que ocupa la conciencia histórica, la historicidad, en los pueblos, cuyo estudio ha estado tradicionalmente reservado a la antropología social o etnología. En el límite (y este límite ha sido franqueado muchas veces) se ha podido sugerir que este grado de conciencia histórica o de historicidad era menor e incluso nulo

en ciertos pueblos y que justamente estos pueblos eran los que estudiaba principalmente la antropología (por eso mismo, condenada a desaparecer con su objeto de estudio cuando todas las sociedades hubieran «entrado en la historia»). La distinción entre las disciplinas incluiría los objetivos que ellas se plantean: las sociedades con historia (en el sentido de conciencia histórica) en el caso de la historia, las sociedades sin historia (sin conciencia histórica) en el de la antropología. A partir de nociones semi-empíricas, semi-teóricas (como estructura y acontecimiento), nos interrogamos sobre la posibilidad o la imposibilidad de aprehender, en una misma sociedad, lo que perdura y lo que cambia. La pregunta puede ser planteada simultáneamente para saber si esos modos de aprehensión están o no ligados a ciertos tipos de sociedades.

Es evidente que estas diferentes interrogaciones encubren algunas ambigüedades y del mismo modo levantan a menudo insolubles y artificiales dificultades. Los mismos términos que se utilizan carecen a veces de rigor. Por ejemplo, el cambio no es necesariamente historia y una sociedad no sale de la historia porque conoce un periodo de relativa estabilidad. Otro ejemplo: la historia como disciplina científica no nace forzosamente en épocas o en sociedades marcadas por una fuerte conciencia histórica. Fue el historiador francés Paul Veyne quien negó con vigor en su libro *Comment on écrit l'histoire*<sup>3</sup> la existencia de un vínculo necesario entre historiografía e historicidad, afirmando que el nacimiento de la historiografía no procede esencialmente de la conciencia de sí de los grupos en los cuales se produce. Último ejemplo: el término «estructura» puede entenderse en un sentido empírico (designando una permanencia, una relación estable entre los hechos) o en un sentido más intelectual (aprehendiendo en los fenómenos los tipos de relaciones, a menudo inconscientes, que los constituyen). Aprehender en un mito amerindio, como lo hace Lévi-Strauss, los sistemas de oposición que constituyen su «estructura», es darse los medios para comprender la lógica estructural de sus transformaciones: es ubicarse en un lugar distinto de la historia, pero no negarla.

Nosotros trataremos pues de evitar algunos de los callejones sin salida a los que conducen las oposiciones sistemáticas y estériles partiendo de algunas consideraciones sencillas. Es verdad que la antropología, cuyo nacimiento está evidentemente muy ligado al periodo colonial, se definió en un principio como el estudio del presente de sociedades alejadas: la diferen-

<sup>3</sup> Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'epistemologie*, Seuil, París, 1971.

cia que ella va a buscar y a estudiar, se ubica, originalmente, en el espacio, no en el tiempo (aun si los evolucionistas del siglo pasado podían considerar que un desplazamiento en el espacio era equivalente a un desplazamiento en el tiempo). Es verdad que, en cambio, la historia, que es originalmente una historia nacional o local se definía al principio como el estudio del pasado de sociedades próximas. Esta diferencia no carece de consecuencias: el antropólogo tiene sus testigos frente a los ojos, lo que no es el caso del historiador, y el historiador conoce la continuación de la historia, lo que no es el caso del antropólogo.

Pero ambas disciplinas están sin embargo en una relación de proximidad por la naturaleza de sus objetivos: si el espacio es la materia de la antropología, es un espacio histórico, y si el tiempo es la materia prima de la historia, es un tiempo localizado y, por lo tanto, antropológico.

El espacio de la antropología es necesariamente histórico porque es precisamente un espacio empleado por grupos humanos, dicho de otra manera, un espacio simbolizado. Esta simbolización, que es el hecho de todas las sociedades humanas, apunta a volverse legible a todos aquellos que frecuentan el mismo espacio, un cierto número de esquemas organizadores, de señales ideológicas e intelectuales que ordenan lo social. Estos tres temas principales son la identidad, la relación y, precisamente, la historia. Ellos están, a decir verdad, imbricados los unos en los otros. En las aldeas del sur de Costa de Marfil (ejemplo particular que podría ser trasladado sin mucha dificultad a otras regiones del mundo) un recién nacido pertenece al linaje de su madre (que es, por otro lado, un matrilinaje) pero vive con su padre (igualmente cerca de su madre pues la residencia es patri-virilocal); su identidad se define primero por el conjunto de obligaciones que tiene con respecto a su padre, del linaje de su padre, de su madre, de su tío materno, etcétera. Nexos muy fuertes lo unen igualmente a sus compañeros de la misma generación reunidos en una misma «clase de edad». Por otro lado, su identidad personal está en función de todo lo que ha heredado de sus antepasados, herencia que de procedimientos rituales muy elaborados permitirían (y permiten todavía en ciertos casos) poner al día. Todas estas relaciones constitutivas de identidad personal y colectiva tienen una expresión espacial: regla de residencia (nadie puede vivir donde quiera), división del pueblo en barrios, a veces asociado al sistema de clases de edad (se cambia de barrio cambiando de generación), espacio sagrado en relación con el espacio profano (lugar de los altares familiares), espacio público (aquel donde se encuentran las clases de edad) en relación con el espacio privado, etcétera...

Esta simbolización del espacio constituye para aquellos que nacen en una sociedad tipo un *a priori* a partir del cual se construye la experiencia de todos y se forma la personalidad de cada uno: en este sentido ella es a la vez una matriz intelectual, una constitución social, una herencia y la condición primera de toda historia, individual o colectiva. Ella participa más ampliamente, de la necesidad de lo simbólico que ha evocado Lévi-Strauss y que se traduce en un ordenamiento del mundo en el cual el orden social (las relaciones instituidas entre unos y otros) no es más que un aspecto.

Pero la constitución simbólica del mundo y de la sociedad, aun si es por definición anterior a los acontecimientos que ayuda a interpretar, no es en sí un obstáculo para el desarrollo de la historia. Ella le da, al contrario, un sentido, aun si tiende a interpretarla a través de sus categorías y, en este sentido, a reintegrar el acontecimiento en la estructura. Sucede que esto no se alcanza más que con el precio de una distorsión semántica que es en sí misma un cambio. Esto es particularmente claro en las situaciones llamadas de «contacto cultural» que son por excelencia aquellas con las cuales se enfrenta el antropólogo. Este punto ha sido analizado particularmente por el antropólogo americano Marshall Sahlins en su obra *Des îles dans l'histoire*;<sup>4</sup> Marshall Sahlins habla de un diálogo «entre las categorías recibidas y los contextos percibidos, entre la significación cultural y la referencia práctica» y recalca que, si los conceptos culturales son utilizados para «movilizar el mundo», el mundo puede revelarse refractario a los esquemas interpretativos en otro sentido que el inicialmente prescrito. A propósito de las islas del Pacífico y especialmente Hawai, Marshall Sahlins muestra a la vez cómo los isleños asimilaron a los recién llegados europeos a los señores o los jefes tradicionales (incluso a unos dioses como en el caso del capitán Cook), cómo los jefes locales, conscientes del hecho de que se creaba entre los europeos y Hawai en su conjunto una relación del mismo tipo que la que existía tradicionalmente entre los jefes y el pueblo, se identificaron sistemáticamente con los grandes personajes europeos tomando sus nombres (en 1793 ya tres de los principales jefes hawaianos habían nombrado a sus hijos y herederos «King George») y adoptan un modelo de vida suntuario. Muestra también cómo la noción de tabú ha evolucionado muy rápido, cómo ha sido utilizada por los jefes para controlar mejor en su provecho las actividades comerciales con los europeos y cómo se volvió progresivamente, ya no el término aplicado a los bienes reservados a la divinidad, sino el simple signo de un derecho de propiedad material.

<sup>4</sup> *Island of History*, The University of Chicago Press, 1985; traducción francesa, Gallimard-Le Seuil, 1989.

Ciertos ejemplos africanos podrían prestarse al mismo tipo de análisis. Se podría por ejemplo mostrar cómo las representaciones de la persona y del poder inherentes a las sociedades costeras de Costa de Marfil han a la vez «resistido» el impacto comercial colonial de Europa y evolucionado bajo la presión del modelo exterior. Se han operado así deslizamientos desde la noción de jefe de linaje a la de hombre fuerte u hombre rico, al mismo tiempo que, bajo la influencia del cristianismo, relevado en parte por profetas locales, se dejaba percibir, a lo largo del siglo XX, una evolución de la concepción «persecutoria» de la persona (para la cual toda desgracia es imputable a la acción de otro) a una concepción más «integrada» (en última instancia de la conciencia «culpable» según la cual toda desgracia es imputable a la víctima). Se podría, a través de evoluciones semánticas de este tipo analizar la constitución en Costa de Marfil de una burguesía nacional inseparable de la constitución de un Estado-Nación.<sup>5</sup>

Tenemos en estos ejemplos un problema de historicidad con un doble aspecto: en principio un conjunto de concepciones culturales cuyo nacimiento no está fechado, pero a menudo referido a un pasado mítico que se presenta como el origen y la condición de toda historia. Este pasado mítico es a veces el de la cosmogonía primera, el del nacimiento del mundo o por lo menos el de los hombres. Así muchos mitos amerindios evocan un estado del mundo anterior a la aparición de la humanidad, numerosos mitos evocan la aparición de la muerte. Pero hay igualmente mitos que, más cercanos a la realidad social inmediata, cuentan el nacimiento de una institución importante. Así, en Africa Occidental, la aparición de la matrilinealidad es referida a un episodio particular de una migración de población que efectivamente tuvo lugar. Desde el punto de vista subjetivo, desde el punto de vista en el cual los sujetos pueden considerar el pasado de su sociedad, la historia mítica que se acaba de evocar puede no ser fundamentalmente diferente de la historia a secas, o quizá es necesario decir que, para mejor o para peor, toda historia puede ser mítica: resulta significativo que alguien pueda hoy hablar de «fin de la historia», en el momento mismo en el que, por las mismas razones, se proclamaba la muerte de las ideologías, es decir de mitos reconocidos como tales y condenados a muerte a partir del momento en que eran reconocidos como lo que eran.

<sup>5</sup> Los análisis de Sahlins son muy sugerentes. Pero, en el fondo, convendría recordar que acerca del sujeto de la aculturación como acerca de otros (la noción de etnia), los trabajos de Georges Devereux han sido precursores. Se piensa, en particular, en su noción de «aculturación antagonista». Cf. Georges Devereux, *Ethnopsichanalyse complémentariste*, Flammarion, París, 1985.

El segundo aspecto de la historicidad de las sociedades tradicionalmente estudiadas por la antropología es su capacidad de enfrentar el acontecimiento. Es una capacidad relativa, lo vimos porque es precisamente su incapacidad de dominar totalmente el acontecimiento lo que acarrea los cambios de los cuales el historiador puede en seguida tomar nota, como serían la evolución de la jefatura hawaiana y las tensiones sociales consecutivas en el ejemplo desarrollado por Marshall Sahlins. A este propósito, este autor habla del riesgo que corren las personas situando sus conceptos y sus categorías «en relación ostensible con el mundo» y de la «reevaluación funcional» de los signos que puede imponer el contacto con un nuevo universo.

El análisis de Marshall Sahlins cuestiona oposiciones demasiado duras que se establecen a veces entre estructura y acontecimiento, estabilidad y cambio, siguiendo al hacerlo el principio de Saussure, según el cual «lo que domina en toda alteración es la persistencia de la materia antigua», pero podemos entonces recalcar, por una parte, que este análisis no descansa sobre las disciplinas en tanto tales, que no cuestiona la antropología y la historia como disciplinas (por su capacidad para estudiar los deslizamientos semánticos, el análisis antropológico aparece más bien como el relevo obligado de la historia en ciertos contextos), y que por otra parte, no es incompatible con la distinción propuesta por Lévi-Strauss entre «sociedades calientes» y «sociedades frías».

Con el término de «etnohistoria», los etnólogos han pretendido, más que hacer historia de los pueblos que estudiaban, comprender su concepción de la historia, o más exactamente la concepción que esos pueblos se hacían de su historia. De la misma manera la etnomedicina estudia las concepciones que ciertas sociedades tienen de la enfermedad, de los remedios, de la curación y de la salud. La etnomedicina, partiendo del estudio que es específicamente suyo, puede inducir a dos tipos de investigaciones: ya sea interrogarse acerca de la calidad y la eficacia objetiva de los procedimientos y de los productos utilizados por esas sociedades, ya sea relacionar sus concepciones de la enfermedad y de la salud con otros aspectos de una cosmología o de una antropología de conjunto, para comprender desde adentro el funcionamiento de las relaciones con el otro, las relaciones de poder y las que se establecen con el mundo. De la misma manera la etnohistoria puede asignarse dos objetivos. Puede primero interrogarse acerca de la historia real de las sociedades que estudia y acerca de la calidad y la credibilidad de los testimonios que ellos proporcionan al respecto. Los antropólogos se han pues interrogado acerca de las características de la tradición



y de la transmisión oral, acerca de la posibilidad de confrontar los diversos testimonios orales y de cruzar las informaciones provenientes de la tradición oral con las fuentes escritas (por ejemplo, en Africa, con los manuscritos árabes o los diarios de los comerciantes o de viajeros europeos). Ellos pudieron así centrar su atención en los diferentes medios de registro y de «fijación» de la memoria de los cuales disponían las sociedades por ellos estudiados: por ejemplo, los tambores reales africanos sobre los cuales se golpean las genealogías de las familias reinantes o el conjunto de proverbios y adivinanzas que constituían indicaciones históricas o hasta las obras de arte con finalidad política, religiosa o comercial que pueden también decir algo de la historia en la cual han funcionado (por ejemplo, los diversos tributos de los reinos africanos o las pesas para pesar el oro de toda la región ashanti que representan ya sea elementos mitológicos, ya sea proverbios o diferentes símbolos de poder). Confrontados con una especie de presencia material de la historia y con la evidencia de que las sociedades que estudiaban no eran jamás autóctonas en el sentido estricto sino producto de migraciones, de guerras y de encuentros, de escisiones y de fusiones, los antropólogos se han visto obligados a interrogarse sobre la naturaleza, los efectos y las características de la memoria individual y colectiva.

El segundo objetivo de la etnohistoria aparece entonces: el antropólogo se pregunta ya sea por la significación de tal o cual modalidad particular de memoria (aprende por ejemplo a interrogar los silencios, los olvidos o las distorsiones de las genealogías, a apreciar el papel actual y el funcionamiento ideológico de un acontecimiento magnificado por la tradición), ya sea, en términos más generales sobre el sentido y el lugar de una memoria histórica que remonta rápidamente a sus confines míticos. Para decirlo de otra manera, las manipulaciones de algunos y el conservadurismo de la mayoría constituyen para la etnohistoria un objeto privilegiado. Claude Lévi-Strauss se preguntó a menudo sobre el grado de historicidad de las sociedades estudiadas por el etnólogo, unas veces (en *Antropologie Structurale II*) haciendo alusión a su más o menos gran riqueza en acontecimientos, (retomaba así la distinción introducida en 1953 en sus conversaciones con Georges Charbonnier entre «sociedades calientes» y «sociedades frías»), otras veces insistiendo en la imagen subjetiva que las sociedades se hacen de sí mismas y distinguiendo dos formas de historicidad, una propia de las sociedades «que inspira la inquietud predominante de perseverar en su ser», la otra propia de las sociedades que solicitan su desigualdad interna « para extraer de ella porvenir y energía» como en su artículo de *Annales* en 1983.

Pero uno puede preguntarse si estos diferentes regímenes de historicidad no son internos a toda sociedad. En las democracias occidentales modernas se distingue siempre entre ideologías conservadoras e ideologías «del movimiento», ideologías «progresistas». Clásicamente, esta distinción abarcaba la de la derecha y de la izquierda. Pero la volvemos a encontrar al interior mismo de las corrientes políticas (hay una derecha realmente atada a los «valores» del pasado y una derecha más venturosa, aún si la derecha suele pensar que la historia está terminada y, de alguna manera, reinventar el presente). Cualquiera que sea la significación y el valor real de las etiquetas «derecha» e «izquierda» o «conservadores» y «progresistas» es interesante notar que ellas se definen siempre en relación con la historia pasada y la historia por venir. La «frescura» o el «calor» de la relación con la historia, de la conciencia histórica, no son patrimonio de las sociedades «no modernas», sino corresponden más bien a una tensión entre relación con el pasado y relación con el porvenir que puede ser interna a toda forma de sociedad. La polisemia del término «historia» (que designa a la vez una disciplina, una relación de acontecimientos y una forma de conciencia colectiva e identitaria) nos obliga a considerar que el espacio de la antropología es histórico en muchos sentidos, pero podríamos de la misma manera estimar que el tiempo del historiador, porque él está siempre aprehendido en un espacio determinado, es igualmente antropológico en muchos sentidos.

La concepción de una historia basada exclusivamente en acontecimientos (diplomáticos o militares) donde la sucesión de fechas y de acontecimientos constituiría la materia del relato histórico ya no está, en efecto, a la orden del día. Y encontramos, del lado de los historiadores modernos, las mismas preocupaciones que del lado de los antropólogos. Decir que la historia se ubica en un espacio concreto donde actúan todas las formas de relación entre unos y otros, es imponerse una exigencia sociológica o antropológica (el sentido para el antropólogo es siempre el sentido social, las significaciones instituidas y simbolizadas en relación con el otro).

Simplemente, esta exigencia es transportada en el pasado, lo que supone para el historiador, ya sea la posibilidad de aprehender una dimensión del tiempo (el tiempo largo) que no somete su observación a las perturbaciones inducidas por cambios muy rápidos, ya sea ante la imposibilidad de detener el tiempo, de establecer un marco sincrónico confiable, con la posibilidad corolaria de establecer el valor ejemplar de los estudios de caso muy circunscritos; sea incluso a la posibilidad de aprehender simultáneamente permanencias formales y cambios funcionales. La «revolución»

de la historia a la cual correspondió el nacimiento de la revista *Les Annales* no surgió, sin embargo, de un diálogo con la antropología.<sup>6</sup> La noción de larga duración, elaborada por Fernand Braudel a propósito de un espacio particular pero vasto, el Mediterráneo, procede de un voluntarismo intelectual que es más bien imputable a la influencia de la sociología durkheimiana. Se puede decir, desde este punto de vista, que el nacimiento de *Annales* obedecía, un cuarto de siglo más tarde, al programa que el sociólogo durkheimiano François Simiand había asignado a los historiadores recordándoles las reglas del método sociológico.<sup>7</sup> El historiador Jacques Revel analizó la influencia ejercida por los durkheimianos sobre los historiadores de los *Annales*, en los *Annales* precisamente («Histoire et Science Sociales. Le paradigme des Annales», *Annales ESC*, 6, 1979). El programa durkheimiano de una ciencia social unificada invitaba a alejarse del individuo, del acontecimiento, del caso singular para privilegiar lo repetitivo, las regularidades a partir de las cuales podrían inducirse leyes. Bloch, Febvre y, en la generación siguiente, Labrousse o Braudel, conservaron la idea de una necesaria construcción del objeto histórico según procedimientos explícitos. Hasta 1970 las grandes investigaciones, haciendo un llamado a la medida y enfocando a series de rasgos abstractos de la realidad (como los precios, las fortunas, las profesiones, los nacimientos, las muertes) han estado en las antípodas de la antropología más monográfica y holista que se desarrollaba en ese tiempo.

Los historiadores han sido sensibles a la complejidad del entramado de lo social analizado por los antropólogos, por eso han querido diversificar el método histórico y la construcción de su objeto, aproximándose al modelo antropológico y alejándose del modelo macrosociológico. En Francia, Jacques Le Goff tituló su seminario en 1975 «antropología histórica», designando con esto un esfuerzo para alcanzar, como el etnólogo, «el nivel más estable, el más inmóvil de las sociedades». Este esfuerzo se inspira también en el programa que se asignaba «la historia de las mentalidades» tal como la concebía Marc Bloch al recomendar estudiar la lógica «de los comportamientos colectivos menos voluntarios y menos conscientes». Fue en el transcurso de los años setenta, igualmente, cuando se afirmó en Italia un movimiento de «micro-historia» cuyos representantes más notables son Carlo Ginzburg

<sup>6</sup> Me inspiro aquí en el texto «Microanálisis y constitución social» redactada por Jacques Revel con motivo del coloquio «Antropología contemporánea y antropología histórica» organizada en el centro de la Vieille Chanté en Marseille, por el Ministerio de Investigación y Tecnología en 1992.

<sup>7</sup> François Simiand, «Methode historique et Science Sociale», *Revista de Síntesis Histórica*, 1903.

y Giovanni Lévi. El acercamiento con la antropología es aquí muy claro, no sólo porque está invocado como tal, sino por el tamaño de las unidades observadas (un pueblo, incluso una familia) y por el objeto que la observación se asigna explícitamente: las estrategias sociales, el significado general de las políticas de la vida cotidiana. Queda todavía al menos una diferencia con la antropología: la naturaleza de los testimonios (recolectados por el historiador en archivos) y el problema de la representatividad. El historiador no tiene, como el antropólogo, la posibilidad de ir a verificar sobre el terreno la validez y el alcance de sus hipótesis, y es a partir de una serie de índices, como en una encuesta policial, que puede intentar establecerlas. Se trata siempre de mostrar, al contrario de la tradición durkheimiana, que el análisis de lo singular y de lo individual puede tener un alcance general y que puede producir efectos de conocimiento originales. Pero la diferencia entre historia y antropología disminuye todavía cuando las encuestas aplicadas acerca de los fenómenos de principios de siglo (como la formación de la clase obrera en Turín a principios del siglo XX, estudiadas por Maurizio Gribaudi) implican paralelamente al estudio de los archivos, el recurrir a los testimonios orales sobre el pasado familiar.<sup>8</sup>

El paso es franqueado con un historiador como Nathan Wachtel<sup>9</sup> quien, trabajando en Bolivia con un grupo indio, los chipaya, se entrega a un verdadero trabajo de etnólogo que le permite poner en evidencia unas estructuras (particularmente una organización dualista) cuyo funcionamiento en los siglos anteriores estudió a través de su trabajo como historiador en archivos. Se trata entonces menos de una síntesis que de una complementariedad entre dos modos distintos de aproximación puestos al servicio de un mismo objeto: la captura de una sociedad en su devenir y su presente, captura que constituye una sorpresa para los mismos interesados porque no tenían un conocimiento tan profundo de su historia como el que les proporciona el historiador-antropólogo confiándoles al mismo tiempo los medios de una conciencia histórica e identitaria más firme y más reivindicativa. Podemos preguntarnos si el encuentro entre indios y etnólogos, sobre todo en Norteamérica, no ha sido el encuentro de dos tipos de historicidad, la segunda (la atención de los etnólogos al acontecimiento) proporcionando su carga explosiva a la primera (la perseverancia en el ser evocada por Lévi-Strauss).

<sup>8</sup> Maurizio Gribaudi, *Itinéraires ouvriers. Espaces et groupes sociaux à Turín au début du XX<sup>e</sup> siècle*, traducción francesa, París, 1987.

<sup>9</sup> Nathan Wachtel, *Le retour des ancêtres*, Gallimard.

Ya vemos cómo el trabajo de los historiadores se ha aproximado considerablemente al de los antropólogos, mientras que éstos no han negado nunca la dimensión histórica de quienes estudiaban. El acercamiento de las escalas de observación es cuanto más notable en tanto que los antropólogos, por su parte, se asignan a menudo, hoy día, objetivos empíricos (la empresa, el hospital, los barrios urbanos o peri-urbanos) que se inscriben en el mismo espacio que el de los historiadores de la Europa moderna. Este desplazamiento de la mirada antropológica, cuya legitimidad algunos han cuestionado, es por el contrario natural y, además, requerida por los problemas específicos de nuestra época. Es natural, si se admite que el objeto de la antropología es primera y esencialmente la idea que los otros se hacen de la relación entre unos y otros: la primera alteridad (la de los que el antropólogo estudia) comienza cerca del antropólogo, no es necesariamente étnica o nacional; puede ser social, profesional, residencial. Pero es necesario agregar que, si la mirada del antropólogo puede hoy desplazarse, es bajo el efecto de una necesidad exterior: es claro que hay siempre sociedades lejanas (desde el punto de vista europeo) y siempre hay «minorías» cuyo modo de vida y de pensamiento pueden avivar más particularmente el interés o a veces la agresividad de aquellos que componen la «mayoría»; pero el exotismo está definitivamente muerto o muriendo. El exotismo procedía en los siglos XVIII y XIX en la conciencia occidental de un doble pensamiento: el sentimiento de extrañeza, de lejanía y, paralelamente, el de una cierta familiaridad (esos «otros», después de todo, eran también hombres, aun si eran diferentes: es ésta, en todo caso, una de las corrientes de pensamiento que se afirma en occidente desde Montaigne). Hoy, el planeta se estrechó, la información y las imágenes circulan y, de repente, la dimensión mítica de los otros se borra. Los otros ya no son tan diferentes, más exactamente, la alteridad permanece pero los prestigios del exotismo se desvanecieron. En sentido inverso el indígena más alejado del pueblo más perdido del continente más lejano tiene al menos la idea de que pertenece a un mundo más amplio. La relación con el otro se establece en la proximidad real o imaginaria. Y el otro sin el prestigio del exotismo, es simplemente el extranjero, a menudo menos temido por su diferencia que por su gran cercanía. El campo de la antropología como estudio de las modalidades de relación con el otro se ensancha sin cesar, aun cuando las paradojas que acabo de evocar complejizan las modalidades y las apuestas.

La historia por su lado, y principalmente, claro, la historia «contemporánea», no está exenta de las profundas mutaciones de nuestro mundo. Por

una parte las historias nacionales o regionales están involucradas más que nunca en el movimiento planetario. Por otra parte, vivimos una «aceleración de la historia», otra expresión del «estrechamiento del planeta» que acabamos de evocar, que es a la vez producto de las interacciones objetivas del «sistema-mundo» y de la instantaneidad de la información y de la difusión de las imágenes. Vivimos cada mes, casi cada día, acontecimientos «históricos», de manera que la frontera entre historia y actualidad se vuelve cotidianamente más vaga. Los parámetros de tiempo como los del espacio conocen una evolución, una revolución sin precedente. Nuestra modernidad crea pasado-inmediato, historia, de manera desenfrenada, como crea alteridad, justo cuando pretende estabilizar la historia y unificar al mundo.

Por lo tanto, ella plantea un mismo problema a la antropología y a la historia: ¿cómo dominar la diversificación sin precedentes de un campo de investigación que implica no obstante el planeta en su conjunto?

Evidentemente, no es sorprendente que la conciencia del carácter inédito de la situación presente tenga consecuencias sobre la teoría y la práctica de las ciencias sociales por el hecho de la dualidad que anteriormente se mencionó y de la reciprocidad que afecta la relación entre «el terreno» y su «analista». Si esta reciprocidad ha sido siempre desigual, ella jugaba hasta el presente más bien en favor del analista que imponía su módulo de lectura al terreno: en verdad, no se puede decir que los «grandes relatos», los grandes sistemas de interpretación, no hayan sido influenciados por su objeto. Uno de los problemas del marxismo fue precisamente el de incluir en su teoría la posibilidad (o la necesidad) de su misma existencia como teoría, pero, a fin de cuenta, la interpretación tenía la última palabra. Al respecto se puede recalcar que toda teoría social, en tanto que depende de lo que en términos kantianos llamaríamos la razón práctica, debe en uno u otro momento tomarse como objeto, dar cuenta de su existencia y someterse a la prueba de los criterios que ella aplica a la observación de lo real tanto más frágil y amenazada, cuanto que se pretende más relativista, es decir, atenta a las condiciones que presiden tanto a la aparición y a la reproducción de las instituciones como la ubicación de su observación. La obra de Pierre Bourdieu está así muy marcada por la preocupación «heroica» de salvar la posición del observador (de la objetividad) y de resistir a la atracción de la espiral relativista que sepultaría la teoría con lo demás. Podríamos decir, en términos gráficos, que la relación entre el terreno y su analista siempre ha sido afectada por fenómenos de «transferencia» (el campo se reduce a la visión que de él tiene el analista) y de «contratransferencia» (la teoría no es más que una transposición del terreno) que serían, en los

hechos, poco distinguibles si no se definieran justamente, en relación con el término «teoría»: la «transferencia», es la afirmación de la legitimidad de una teorización de lo social, la «contratransferencia» es la afirmación de una duda sobre toda posibilidad de teorización.

Muchos matices y compromisos son posibles, en todo caso comprobados, entre el «todo teórico» y el «todo empírico» concebido como hiperrelativismo, pero es seguro que hoy día los fenómenos de «contratransferencia» son más visibles que los fenómenos de «transferencia», aún si se expresan, reiterando la paradoja constitutiva de las ciencias sociales, por teorías de la no-teorización.

Es pues el estado del mundo el que parece informar las categorías de la observación que le son aplicadas, e imponer la duda sobre la posibilidad de proponer interpretaciones sistemáticas. Este estado del mundo, que hemos toscamente resumido hasta el momento con dos expresiones «aceleración de la historia» y «estrechamiento del planeta», no es sin embargo el objetivo de una aprehensión uniforme. Los unos, más atentos al parámetro temporal, son también más sensibles a los factores de unificación que la aceleración de la historia parece ponerlos en evidencia: los temas del «fin de la historia» y del «consenso» se inscriben en la perspectiva así abierta. Los otros, más atentos al parámetro espacial, son más sensibles a las diversidades que el estrechamiento del planeta devela, a la vez que los acerca. El tema de la «postmodernidad», en sus concepciones, a decir verdad, las más diversas y algunas de ellas, las menos dominadas, da un nombre a su asombro. Sin embargo, ambas perspectivas no difieren tanto como podría hacerlo creer la diferencia de los postulados que parecen autorizar y ninguna de ellas es independiente de las revoluciones tecnológicas que las han hecho posibles, —revolución en el campo de la circulación, de la transmisión y de la información que crean las condiciones de instantaneidad y de ubicuidad, para retomar los términos utilizados por Paul Virilo.<sup>12</sup> Es natural, sin embargo, que sean mayormente los historiadores quienes exploran la primera perspectiva (ya que, después de todo, el tema del fin de la historia no puede ser totalmente exclusivo de un cierto sentido de ellas aun si dicho sentido retrospectivo, pasa por la revelación de las ilusiones sucesivas que han podido hacer creer en su sentido prospectivo) y los antropólogos quienes con alivio redescubren en la segunda, una forma sofisticada de relativismo cultural.

(Traducción: Adriana Incháustegui)

<sup>12</sup> Paul Virilo, *L'espace critique*, Christian Bourgeois Editeur, París, 1984.