

# Historia, antropología, folclor\*

Ruggiero Romano\*\*

A manera de introducción al debate, tomaré un momento la palabra. Me perdonarán si comienzo por lo que sucede en el campo histórico. No se trata solamente de una deformación profesional de mi parte, sino más bien de una necesidad, porque la confusión que se ha creado en las relaciones historia, antropología y folclor ha sido introducida sobre todo por los historiadores, ciertos historiadores. Desde hace algún tiempo la historia ha ocupado progresivamente territorios cada vez más amplios: el parentesco, la familia, la alimentación, la salud, la sexualidad, etcétera.

Todo esto es muy importante y está muy bien.<sup>1</sup> Pero, es precisamente aquí donde comienza la confusión. Por un deslizamiento lógico muy simplista<sup>2</sup> se ha dicho: como es la antropología la que se ocupa de estos mismos problemas, quiere decir que hacemos antropología histórica...

Esto me recuerda un viejo debate. En 1955, Philip Phillips<sup>3</sup> afirmaba categóricamente: «La arqueología americana (*id est*: del nuevo mundo) o es antropología o no es nada», esta frase de Phillips era en realidad una paráfrasis de F. W. Martland<sup>4</sup> quien en 1899, había recalcado a propósito del avance de los estudios históricos: «bien entendido, abarco con el nombre de

<sup>1</sup> Todo está bien, salvo en los casos cuyo tono regularmente agresivo presenta estos intereses como constituyendo algo nuevo, tan nuevo que daría lugar a una nueva historia. ¿Nueva historia o nuevas capillas?

<sup>2</sup> En este sentido, cf. A. Burguière, «L'antropologie historique» en la colección, *La nouvelle histoire*, París, 1978, pp. 37-61. Este artículo constituye, en mi opinión, *exemplum ad vitandum*.

<sup>3</sup> Philip Phillips, «American Archaeology and General Anthropological Theory» en *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. II, 1955.

<sup>4</sup> F.W. Maitland, *Collected Papers*, London, 1911, número 3, p. 287.

\*Tomado de «Economies méditerranéennes équilibres et intercommunications XIIIe-XIX siècles» en *Actes du IIe Colloque International d'histoire*, Athènes, 18-25 septembre 1983, tomo III.

\*\*École pratique des Hautes Études, Paris, Francia.

historia también aquello que algunos llaman arqueología: en efecto, en mi opinión, una arqueología que no es historia, no es nada».

La frase de Maitland en 1899, como la de Phillips en 1955, traduce una realidad muy simple: la arqueología no tenía un estatus autónomo y, en el caso de Maitland, debía referirse a la historia, para Phillips debía remitir a la antropología.

Pero como lo hacía notar sutilmente Georges Kubler<sup>5</sup> «Parece que la Doctrina Monroe proclamada por la antropología pudiera ser modificada en el sentido que la arqueología del Nuevo Mundo es tan antropología como todo aquello que no está comprendido en la antropología».

Lo que es más divertido es que si ciertos antropólogos americanos hubieran tenido una actitud «imperialista» con respecto a la arqueología, no podemos decir que un apetito del mismo género se haya manifestado para con la historia...son más los historiadores (ciertos historiadores) que han buscado el paraguas de la antropología ¿por qué? En el fondo, el estatus de la ciencia histórica funciona bastante bien. ¿Y entonces? ¿Deseo de novedad a cualquier precio? ¿Voluntad de rebajarse? ¿Uso mal entendido de lo interdisciplinario? Es difícil elegir.

Lo que podemos decir es que todo esto ha dado lugar a una supuesta «antropología histórica» en la cual, si encontramos alguna vez (pero raramente) historia, y aun excelente historia, confieso ser incapaz de encontrar antropología, al menos lo que esta palabra quiere decir. Y esto por una razón muy banal: nominalmente los *territorios* han sido ensanchados; los *modos* de tratamiento han permanecido muy tradicionales. Por otro lado —y es una verdad primordial— son los *modos* los que cuentan y no los *territorios*. Y en esta gran renovación —ciertamente meritoria, lo repito— de la historia, los modos han quedado muy a menudo muy tradicionales a pesar de ciertos maquillajes muy hábiles.

Así, confieso que no comprendo por qué con insistir con Lévi-Strauss y sus *Estructuras elementales del parentesco* a propósito de los estudios demográficos. No es suficiente encontrar en la cuenca parisina del siglo XVIII «un modo de clasificación que tiene cierta relación con aquellos que Claude Lévi Strauss identificó en ciertas sociedades primitivas»<sup>6</sup> para creer que se ha hecho antropología histórica: los dos pasos son totalmente diferentes.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> G. Kubler, «History—or Anthropology—of art?» en *Critical Inquiry*, 1/4 june, 1975, pp. 759-767.

<sup>6</sup> A. Burguière, *op.cit.* p. 58. Se apreciarán particularmente las sociedades primitivas: Claude Lévi-Strauss se opuso siempre —vigorosamente y con razón— a ese adjetivo tan banal que traduce una profunda ignorancia de la antropología moderna de parte de aquellos que la emplean rumiando viejas categorías.

<sup>7</sup> Un paso correcto es aquel empleado por C. Lévi Strauss en su conferencia del 2 de junio de 1983 sobre «historia y etnología», en el marco de las «Lecturas Marc Bloch». Acerca de este precioso texto así como sobre C. Lévi Strauss («Historia y etnología» en *Revue de metaphysique et de moral*,

Mucho más interesante es la tentativa (y más que tentativa, un gran acontecimiento) emprendida por ciertos antropólogos que, partiendo de la antropología, se han dirigido hacia la historia. Y me complace saludar aquí a uno de los pioneros de esta gran empresa, mi amigo John Murra.

El paso, aquí, es otro. Por *naturaleza* (insisto en esta palabra) antropológica, ésta se abre sobre la historia para llegar a eso que llamamos etnohistoria. Una ciencia nueva que ya adquirió sus títulos de nobleza. Y esto por la simple razón de que sabe hacer (cuando está correctamente aplicada) vaivenes continuos entre el pasado y el presente. Un presente asido—con las técnicas más finas tanto de la etnografía como de la etnología—sobre el terreno. Regla número uno: nada de etnohistoria sin trabajo de campo.

Les suplico no atribuir mi entusiasmo por la etnohistoria a una especie de interés personal; yo no soy, desgraciadamente para mí, etnohistoriador. Soy simplemente un admirador de los resultados puntuales, precisos, modestos (pero muy importantes) que mis amigos etnohistoriadores han sido capaces de obtener. ¿Todo está perfecto entonces?

No lo creo. Pues a propósito de la misma etnohistoria (¡la verdadera!) podemos tener algunas dudas acerca de su estatus. Es lo que ha hecho, con la claridad que lo caracteriza, André Leroi-Gourhan: «La etnohistoria es la historia escrita con sus métodos aplicables a no importa qué terreno de tradición escrita, traspuesta a un fondo de tradiciones orales».<sup>8</sup>

Aun si podemos vislumbrar una especie de envidia del prehistoriador por la documentación escrita de la cual disponen los historiadores (y los etnohistoriadores), resulta que el problema planteado por André Leroi-Gourhan amerita una reflexión. Y la amerita pues plantea una exigencia de

---

LIV/3-4, julio-octubre de 1949) los campeones de la supuesta nueva historia tendrían interés en reflexionar largamente. ¿Cómo no comprender que no es suficiente alinear palabras para ser un «fundador» un «precursor» (esta raza maldita) o un campeón de la «novedad»? Tomemos esta carta de F. Galiani a la señora d'Espinay, del 30 de junio de 1770 (en *Correspondence de l'Abbe F. Galiani*, L. Pery et G. Maugras, vol. I, París, 1981 pp. 181): «En el fondo, no conocemos tanto la naturaleza como para formar su sistema. Lo mejor sería, por una serie de aproximaciones de todos los tiempos y de todos los países dar la ecuación final del hombre. Es muy curioso ver que podemos al mismo tiempo reducir al unísono tanto la teología del hombre como su cocina. Podemos, por ejemplo, decir que toda nuestra cocina se reduce a comer cosas cocidas y crudas; que cocemos las carnes, los pescados etcétera; que comemos crudas las frutas etcétera; que la salazón, el ahumado etcétera son especies de cocimiento. Del mismo modo, en la teología se reducen hasta creer que hay dioses malhechores y benefactores, que los santos se metamorfosean en dioses antes que hacer del todo un primer dios, etcétera». La página es muy bella. Pero ¿hablaremos de la fundación de una nueva antropología en el siglo XVIII? Ferdinando Galiani, que era un hombre inteligente no lo aceptaría.

<sup>8</sup> A. Leroi-Gourhan, «Ethnologie évolutive ou Ethno-histoire?» en la recopilación, *Ethnologie et histoire*, París, 1975, pp. 11-13.

prudencia, no podemos remontarnos muy atrás en el tiempo. El vaivén entre el pasado y el presente del cual hablaba antes, está condicionado por la existencia de la documentación histórica. Lo máximo que puede retomarse —en una dimensión temporal— es algunos siglos antes de los primeros documentos escritos que conocemos. Ir más lejos sería la aventura más grande (y más loca).

Pero en este debate sobre las relaciones entre historia y antropología, hay un parámetro fundamental que hay que tomar en consideración. Un parámetro que aun los investigadores más atentos no han tomado en cuenta como lo merece: el tiempo. ¿Se trata de un mismo tiempo para la historia y la antropología? Si se piensa que en el interior de la investigación en edades diferentes, el historiador mismo debe enfrentarse a tiempos diferentes (es evidente que el tiempo del mundo antiguo es totalmente diferente al tiempo de la Edad Media, éste último es a su vez diferente del tiempo del mundo moderno)<sup>9</sup> parece difícil afirmar que los tiempos de la historia y la antropología son los mismos...

Por otro lado, es quizá acerca de este problema de los tiempos histórico y antropológico, de sus evoluciones separadas, así como de sus complicaciones que será necesario reexaminar las relaciones entre historia y antropología.

Al término de estas primeras consideraciones sobre antropología, historia y etnohistoria, me gustaría subrayar ciertos puntos. A mediados del siglo XIX, asistimos —sobre todo, y casi exclusivamente, en Alemania— al florecimiento de aquello que se llamaba y quería ser la economía histórica. Su quiebra fue estruendosa. La razón de este fracaso me parece muy evidente. La economía histórica partía de un problema económico contemporáneo. Las fluctuaciones de las tasas de interés respondían a ciertas «leyes» —o pretendidamente tales— económicas de la época. ¿Qué hacía el economista historiador? Iba a los archivos, reunía una documentación impresionante y verificaba si las fluctuaciones de tasas de interés obedecían, en el pasado, a las mismas «leyes» económicas del presente. Bello trabajo, pero sin interés ni para el avance de la ciencia económica ni para la historia. Los economistas eran más bien indiferentes a lo que pasó algunos siglos antes. Y la historia no tenía nada que hacer en esta verificación en el pasado de una «ley» económica del presente. El aborto de la economía histórica fue

<sup>9</sup> Acerca de este tema cf. G. Papagno, «Il tempo stórico: durata, cicli, eventi», en R. Romano (comp.), *Le frontiere del tempo*, Milán, 1981, pp. 15-43 y K. Pomian «Tempo temporalità» en *Enciclopedia Einaudi*, vol. XIV, Turín, pp. 24-101.

compensado, por el contrario, por los frutos de la historia económica. En ésta, el objetivo principal seguía siendo (y es todavía hoy), el de toda forma de historia digna de este nombre: la evolución de una dinámica, la articulación de los problemas, la complicación de las situaciones, en breve, el desmontaje y sucesivo montaje de un mecanismo.

Por otro lado, tengo la clara sensación de que la antropología histórica, de la cual hablamos hoy, es muy parecida a la economía histórica. No abarca más que históricamente: no tiene ninguna importancia saber que, en la cuenca parisina del siglo XVIII, se encuentra «un modo de clasificación (del parentesco) que tiene cierta relación con los que Claude Lévi-Strauss identificó en ciertas sociedades primitivas». El problema histórico es otro, saber *por qué* y *cómo* se conservó ese «modo de clasificación». Lo demás es pura palabrería.<sup>10</sup>

No nos queda más que esperar el nacimiento de una historia antropológica. Pero esto, por el momento, no lo vemos.

El caso de la etnohistoria es diferente. Pues ésta no se ha limitado a tomar los problemas y las técnicas de la historia para aplicarlas a la antropología. Es parte de los problemas de ésta pero está sólidamente anclada, centrada en los modos de trabajo de la antropología y ha abrazado los *modos* de trabajo (y las técnicas también, claro) de la historia. En el fondo, este debate no es otra cosa que el debate de lo interdisciplinario. La interdisciplinariedad ha fracasado porque se ha creído que era suficiente arrancar a otra disciplina ciertas técnicas o ciertos problemas para poder poner las etiquetas más fantásticas, ahí donde el verdadero problema es alcanzar una verdadera metadisciplinariedad, es decir una fusión de modos de trabajo, de lógicas que subtiendan las dos (o tres o cuatro) disciplinas que se quiere poner en contacto. Creer que hacemos «nueva» historia por la tergiversación de una antropología histórica mal determinada, simplemente porque examinamos temas como la alimentación o la familia, el parentesco o la enfermedad, significa ignorar que estos mismos problemas han sido ya objeto de reflexión histórica desde siempre.

No sólo eso, estos problemas son intrínsecamente objeto de reflexión tanto de la historia como de la antropología, de la economía o de la sociología. Esto no es así porque temporalmente cedan el paso al interior de una u otra de las disciplinas que hacen cosas «nuevas» yendo con el

<sup>10</sup> Me gustaría subrayar que, de la misma manera que ciertos productos etiquetados «economía histórica» eran excelentes —a pesar de su etiqueta— porque eran en realidad trabajos de historia económica, de la misma manera hay —entre los trabajos de pretendidamente «antropología histórica»— productos de gran calidad. Así, por ejemplo, J. Le Goff, *La naissance du purgatoire*, Paris, 1981, es seguramente uno de los más grandes libros de historia de la segunda mitad del siglo XX. Pero ¿en qué es recuperado por los partidarios de la antropología histórica?

vecino para cultivar en su propio jardín. Lo nuevo puede venir solamente de una ósmosis de *modos* de trabajo, de lógicas disciplinarias.

¿Y el folclor? Injustamente o con razón, me gusta mucho el libro del entrañable Giuseppe Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*.<sup>11</sup> Con razón porque se trata ciertamente de un gran libro en el cual es retomada toda una multitud de temas. Pero el tratamiento de estos temas me parece muy discutible. Poner juntos a, Montaigne y Croce, los hermanos Grimm y Van Gennepe, el buen salvaje y la lingüística, es un buen retrato de lo que ha sido la historia de la literatura sobre el folclor, pero no llegamos a comprender en qué consiste esto. Aquí entra todo. No es una crítica que yo dirijo a Giuseppe Cocchiara, es más bien la constatación de un fenómeno muy general que ha llevado a incluir bajo el nombre de folclor las cosas más dispares. Pero, desde hace algún tiempo las cosas comienzan a aclararse. Es a partir del momento en el que un nuevo campo de investigación se abre, con sus propios modos de trabajo. Hago alusión aquí a la cultura material que ha sabido delimitar muy bien su campo.<sup>12</sup> Sin embargo, delimitándose ha avalado toda una parte del viejo territorio del folclor, y lo que queda es poco. Pero ese poco es importante. Importante con la condición de verlo no como un amontonamiento de nociones, un almacenamiento de cantos populares, un almacenaje de leyendas, canciones, cantos y fábulas. El problema es otro:

*si las tradiciones populares deben ser consideradas como formaciones históricas, el problema fundamental que plantean —en razón de su propia naturaleza— es de orden histórico. La tarea del historiador de tradiciones populares es ver cómo se formaron, por qué se conservan, cuáles han sido y son todavía las necesidades que determinan, no sólo la conservación sino la continua y casi natural reelaboración, en la cual se sitúa el secreto mismo de su existencia, que es un morir continuo para un eterno renacimiento*<sup>13</sup>

Es evidente que, si aceptamos esta proposición, el problema del folclor es también de orden puramente histórico. No hay problema del folclor que no sea histórico. En otros términos, las relaciones entre historia y folclor

<sup>11</sup> G. Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, Turín, 1954.

<sup>12</sup> Cf. R. Bucaille, J. M. Pesez, «Culture materiale» en *Enciclopedia Einaudi*, Vol. IV, Turín, 1978, pp. 238-270.

<sup>13</sup> G. Cocchiara, *op. cit.*, pp. 24-25

constituyen —en el límite— un falso problema. Pues, en realidad el folclor mismo es historia.<sup>14</sup> ¿Qué de nuevo hay en ello?

Una cierta modestia —una modesta prudencia— debería estar todos los días presente en el espíritu de los campeones de una pretendida nueva historia...

Para concluir. Lo que ha pasado estos últimos años en las relaciones entre historia y antropología condujo muy a menudo a confusiones muy groseras sobre todo por parte de los historiadores. Llegó el momento de considerar con modestia (y con mucho trabajo) las posibilidades y los límites de una colaboración real.

(Traducción del francés: Adriana Inchaústegui)

<sup>14</sup> El problema es naturalmente diferente si se consideran los materiales folclóricos. Su conservación depende de la filología y/o de la nueva disciplina que se ocupa de los bienes culturales. Sobre estos temas cf. A. Emiliani, *Una politica dei beni culturali*, Turín, 1974. Por otro lado, este problema es muy parecido a aquel planteado por la diferencia entre etnología y etnografía, sobre esto cf. C. Lévi-Strauss, «Histoire et ethnologie» en *Revue de metaphysique...*, p. 364: «Quedan por definir la etnografía misma y la etnología. Nosotros las distinguiremos, de manera muy sumaria y provisoria, pero suficiente al principio de la investigación, diciendo que la etnografía consiste en la observación y el análisis de grupos humanos considerados en su particularidad (...), apuntando a la restitución, tan fielmente como sea posible, de las vidas de cada uno de ellos; mientras que la etnología utiliza de manera comparativa (y para los fines que sea necesario determinar más tarde) los documentos presentados por la etnografía. Con sus definiciones, la etnografía toma el mismo sentido en todos los países; y la etnología corresponde aproximadamente a lo que se entiende, en los países anglosajones (donde el término de etnología cae en desuso), por antropología social y cultural...» (p. 364).