

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
(ED.)

EL RAPTO DE LA HISTORIA

INTRODUCCIÓN A UN DEBATE
CON LA ANTROPOLOGÍA

COLECCIÓN ANTROPOLOGÍA Y ESTUDIOS CULTURALES
(Segunda etapa de Biblioteca de Humanidades-Antropología)

DIRECTOR: José Antonio González Alcantud
(Universidad de Granada)

COMITÉ ASESOR:

Marc Abélès (EHESS, París), Ali Amahan (INSAP, Rabat) Roland Bauman (U. Libre de Bruselas), Barbara Cassin (CNRS, París), Gabriella D'Agostino (U. de Palermo), Emmanuel Désveaux (EHESS, París), Thierry Dufrêne (Institut National d'Histoire de l'Art, París), Elsa Guggino (U. de Palermo), Davydd Greenwood (Cornell University), Abdellah Hammoudi (Princeton University), Charles Hirschkind (U. de Berkeley), Lily Litvak (U. de Texas, Austin), Carmelo Lisón Tolosana (R. Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid), Reyes Mate (CSIC, Madrid), Mohamed Métalsi (Institut du Monde Arabe, París), Leonardo Piasere (Universidad de Verona), Enric Porqueres (EHESS, París), Rafael Pérez Taylor (UNAM, México), François Pouillon (EHESS, París), Hassan Rachik (U. de Casablanca), Ricardo Sanmartín Arce (R. Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid), Frédéric Saumade (U. Aix Marseille), Martine Segalen (U. de Nanterre), André Stoll (U. de Bielefeld), Bernard Traimond (U. de Burdeos-Victor Segalen), Jean-René Trochet (U. Paris-Sorbonne), Fernando Wulff Alonso (U. de Málaga), Ignazio Buttitta (U. de Palermo), Alessandro Lupo (U. La Sapienza, Roma).

© JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

OLVIDO Y ACTUALIDAD DE LA HISTORIA

ISBN: 978-84-338-6451-2

Depósito legal: Gr./289-2019

Edita: Editorial Universidad de Granada

Campus Universitario de Cartuja. Granada

Fotocomposición: M.^a José García Sanchis, Granada

Diseño de cubierta:

Imprime:

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

ÍNDICE

- I. J.A. González Alcantud. *Introducción. El proyecto antropológico y la Historia.*
- II. Carmelo Lisón Tolosana. *Microhistoria y Antropología*
- III. J.A. González Alcantud. *Fragmentos conversados de Antropología e Historia: La obra de Carmelo Lisón Tolosana*
- IV. J.A. González Alcantud. *El otro griego. La escuela francesa de antropología histórica de la Antigüedad*
- V. Bernard Traimond. *Antropología e Historia. Cuestión de pruebas.*
- VI. Maurice Agulhon. *La sociabilidad, entre la Antropología y la Historia*
- VII. Ignazio Buttitta. *¿Quién tiene miedo del pasado? La relación con la historia de la demo-etno-antropología italiana entre los siglos XIX y XX*
- VIII. Antonio Buttitta. *Historia mítica y mitos históricos*
- IX. Mario Helio Gomes de Lima. *Gilberto Freyre: la esclavitud como gozne entre la historia y la socioantropología*
- X. Gilberto Freyre. *Aspectos de la influencia africana en Brasil.*
- XI. Rogelio Altez. *La perspectiva histórica en la Antropología de los desastres. El caso de América Latina*
- XII. J.A. González Alcantud. *El retorno a la experiencia. La oralidad como técnica política entre la Historia y la Antropología*

I

INTRODUCCIÓN:

EL PROYECTO ANTROPOLÓGICO Y LA HISTORIA

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD

Este libro, suerte de texto introductorio a un tema en auge, la antropología histórica, surge de la necesidad y del compromiso intelectual adquirido con los años. Me explico: durante mucho tiempo he defendido y practicado, creo que con el ejemplo, la necesidad de llevar a cabo una antropología de fuerte fundamento histórico. En este camino nunca he encontrado una objeción teórica. La única resistencia ha venido de las prácticas reales de quienes entienden que la antropología es una ciencia social cuyo objeto de estudio al ser sincrónico y presentista no exige de mayores investigaciones diacrónicas que las imprescindibles en cualquier artículo divulgativo. Es decir una antropología de los problemas sociales inmediatos con el mínimo aparato de historia. A veces se esconden tras el rechazo funcionalista a la historia. En cierta ocasión oí a un antropólogo mediocre, entregado a la suerte de funcionalismo aquí explicitado, exclamar en un raptó de sinceridad: ¡la historia, eso sí que es difícil! Señal inequívoca de que él, y otros similares, habían escogido el campo de lo que llamaban «las ciencias sociales» huyendo de la dificultad. Y ello se ha traducido en unas prácticas antropológicas, sobre todo en España, desde donde escribo, muy antihistoricistas en la práctica. Pero vuelvo a repetir: ninguna salvedad teórica se ha hecho a la relación, que

toda la profesión reconoce, fundante entre la antropología y la historia. Vamos a recorrer sin pretensiones de exhaustividad, lo cual reservamos para una obra posterior de carácter individual, algunos hitos en esa relación, con el fin de orientar al lector para abordar el conjunto de este libro colectivo, que no es para mí más que una etapa inicial de un proyecto más ambicioso.

Para Alan Macfarlane en el movimiento intelectual escocés de finales del siglo XVIII estaría la semilla de las relaciones entre antropología e historia: «Las raíces de mucha de la moderna relación entre antropología e historia está vinculada a los escritores de la Ilustración escocesa. Kames, Millar, Smith, Robertson, Hume y otros han especulado de una manera comparativa e histórica sobre el desarrollo de las sociedades europeas y de otros lugares»¹. Para los europeos de los siglos XVI y XVII, la historia de los «otros pueblos» se reducía conceptualmente a dónde ubicarlos teológicamente. Para los ilustrados del XVIII, el problema se trasladaba a otorgarles un lugar en una escala histórica de la evolución de la humanidad, generalmente bajo el prisma idealista trazado por Condorcet en el *Bosquejo de los progresos del espíritu humano*. Para los decimononos, el esquema ideal ilustrado se completó sobre bases materialistas, hasta dar como resultado el evolucionismo, sobradamente divulgado. Dentro del evolucionismo social, paralelo al biológico, uno de los rasgos otorgados a los pueblos primitivos o inferiores era paradójicamente la ausencia de historia de éstos. La pretensión de la sociología de Herbert Spencer era liberarse de lo ataderos de la teología y de la psicología, y llevar el estudio científico hacia

1. Alan Macfarlane. «Anthropology and History». In: John Cannon et alii. *The Blackwell Dictionary of Historians*. Blackwell, 1988.

la convergencia con las ciencias naturales². La historia no entraba en sus consideraciones.

Este movimiento tendría su momento comparativista en Sir Henri Maine. La relación de la naciente antropología con la historia se llevaba a cabo mediante el desarrollo en paralelo del evolucionismo y del difusionismo³. El triunfo de estos, aunque enfrentados en apariencia, participa del mismo paradigma temporal. Un buen conocedor de ambos paradigmas como Julio Caro Baroja pudo escribir lo siguiente, tras estudiar desde Lubbock hasta Spencer, pasando por Morgan o Frazer, y la escuela alemana de Ratzel y Bastian:

Porque, en suma, el «Difusionismo» tanto como el «Evolucionismo» son dos concepciones lógicas y abstractas que abarcan una multiplicidad de hechos que pueden ser bastante diferentes entre sí: unos con expresiones globales o de conjuntos, otros con manifestaciones aisladas. Implican, también, una idea absoluta que la experiencia de los historiadores e incluso los arqueólogos parecen contradecir. Porque las ideas religiosas no se «difunden» o «evolucio- nan» como las herramientas, ni éstas se ajustan a formas que se puedan comparar con las de las leyes, la literatura oral y otros aspectos de la Cultura (...) La voluntad de dar, en suma, una explicación total de la Historia Cultural de la Humanidad una más de lo que parece a difusionistas y evolucionistas⁴.

2. Hebert Spencer. *The Study of Sociology*. Nueva York, A. Appleton and Cia. 1894.

3. Carmelo Lisón Tolosana. «Introducción». In: L.H. Morgan. *La sociedad primitiva*. Madrid, Ayuso, 1975.

4. Julio Caro Baroja. *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*. Madrid, CSIC, 1991, 2.^a, pág. 101.

El triunfo del evolucionismo oscureció las teorías difusionistas, si bien el extremismo de las teorías heliocéntricas, de procedencia británica, centradas en el antiguo Egipto, o las germánico-austríacas, más moderadas, penetraron las teorías norteamericanas. A la identificación del evolucionismo con la idea de progreso ayudó la reivindicación marxista de este, como parte sustancial de su doctrina, y de paso convirtió al difusionismo en una teoría maldita, vinculada sospechosamente a las tendencias antro-po-geográficas y raciológicas.

Últimamente se habría vuelto a estas teorías con variaciones evolucionistas, funcionalistas e incluso estructuralistas. La globalización le habría dado un impulso a la comparación y a la difusión⁵. La segunda vida del difusionismo, actual, ya excluye en parte aquella primera leyenda negra relacionada con la territorialidad y la raza.

La ruptura del funcionalismo con el evolucionismo, preocupado este último por la búsqueda de los orígenes, fue lo que le condujo a una prehistoria explicativa --cuyo prototipo es Vere Gordon Childe⁶--, alejando definitivamente a la antropología de las indagaciones diacrónicas.

Desde el punto de vista epistémico la prueba de fuego para la antropología provenía de la escuela socio-anropológica de Émile Durkheim. En ella destaca la figura de Maurice Halbwachs, al cual habría que definir como «historiador» en el sentido pleno del término. Fue considerado un durkheimiano heterodoxo que acentuó su disidencia «a medida que se aleja de los objetos de estudio originalmente privilegiados por la escuela durkheimiana,

5. Alan Barnard. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pág. 59.

6. Vere Gordon Childe. *La evolución de la sociedad*. Madrid, Editorial Ciencia Nueva, 1965.

y que lo ha conducido al esquema de una psicología colectiva de inspiración fenomenológica»⁷. Detrás de los motivos individuales entiende que son los colectivos los que determinan el todo social, con criterio incluso más firme de lo que había pensado Durkheim: «Hay siempre un marco social –afirmará– en el nacimiento de los estados psicológicos colectivos»⁸. En este sentido también mantuvo relaciones con el mundo de la psicología, desde Henri Bergson hasta Charles Blondel. Admiración que no compartía Durkheim, quien se hallaba inmerso en una dura lucha por separar a las ciencias sociales de la psicología, sobre todo de la influencia de H. Bergson.

Se le ha descrito a Halbwachs como un intelectual con gran libertad de espíritu, poco propenso a disciplinas de escuela. Mientras estuvo en la universidad de Estrasburgo se relacionó con los líderes de la escuela de los *Annales* Marc Bloch y Lucien Febvre. A pesar de ello, curiosamente, sus primeros trabajos sobre todo tenían un aparataje estadístico muy sólido. Frédéric Le Play había realizado trabajos pioneros sobre la bolsa doméstica obrera, aspecto que retomaría Halbwachs⁹. Recordemos que Henri Berr a través de la *Revue de Synthèse* apostaba en esa dirección, y sobre todo del concepto de síntesis histórica¹⁰. Halbwachs era muy ecléctico en este sentido.

En el único terreno en el que Maurice Halbwachs desafiara directamente a Durkheim fue en su interpre-

7. Jean-Christophe Marcel. *Le durkheimisme dans l'entre-deux-guerres*. Paris, PUF, 2001, pág. 147.

8. *Ibidem*, pág. 156.

9. Maurice Halbwachs & Alfred Sauvy. *Le point de vue du nombre* 1936. Paris, Institut National d'Études Demographiques, 2005. Edición crítica de Marie Jaisson y Éric Brian.

10. Henri Berr. *La synthèse en Histoire. Essai théorique et critique*. Paris, Felix Alcan, 1911.

tación del suicidio, un asunto plenamente sociológico y psicológico, que el jefe de la escuela funcionalista había llevado a una explicación «social». Halbwachs más que un debilitamiento de los lazos sociales verá en el suicidio una «complicación necesaria que es la condición de una vida social más rica y más intensa»¹¹.

A pesar de todas las tomas de distancia con Durkheim, Maurice Halbwachs fue presentado públicamente como el último miembro prominente de la escuela durkheimiana. Su obra *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, de 1941, es probablemente la última importante de un miembro de la escuela¹². Si bien en ese tiempo dirige «una investigación de campo, financiada por la Fundación Rockefeller que, a fin de observar los mecanismos de la sociedad contemporánea para adquirir los medios de control social, decide observar la actividad social durante la guerra»¹³, que el ingreso en el campo de concentración frustrará¹⁴.

En principio, la oposición entre antropología e historia no fue importante en el medio francés, pero en la naciente antropología británica esa contradicción resultó fundacional, dada la antipatía antropológica que suscitaba la obra historicista de James W. Frazer. Éste, como más adelante Edward Westermarck, estaba fuertemente influenciado por la teoría de las supervivencias históricas, quizás el motivo fundamental de la antipatía funcionalista.

Frente a la teoría temporal que encarnaban en aparente oposición evolucionistas y difusionistas se levantaron los estudios de campo de Bronislaw Malinowski y la teoría de

11. Marcel, op. cit., pág. 163.

12. Maurice Halbwachs. *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte* (1941). Paris, PUF, 1971.

13. Marcel, op. cit., pág. 292.

14. Annette Becker. *Maurice Halbwachs. Un intellectuel en guerres mondiales, 1914-1945*. Paris, Agnès Viénot éd., 2003.

Arnold Radcliffe-Brown, por remontarnos sólo a los padres fundadores de la antropología moderna. El funcionalismo ha rechazado en sus inicios de plano el diálogo con la historia, como una concreción de la percepción lineal del tiempo. Malinowski y Radcliffe-Brown eran convencidamente partidarios del estatismo frente a la dinamicidad, consecuencia del contacto con sociedades, como las de las islas Trobriand o las islas Andamán, de las que el viajero o el etnólogo extraían una impresión de parálisis histórica frente al vértigo temporal occidental. Radcliffe-Brown hacía derivar esta oposición de la filosofía comparativa de Montesquieu y de la sociología de Comte, según las cuales «la idea de un sistema natural o fenoménico es la de una serie de relaciones entre las proposiciones, o un sistema ético, un sistema de relaciones entre juicios éticos»¹⁵. Cuando la impresión de que el antropólogo debía verificaba sus hipótesis *sur le terrain* se convirtió en ley científica, la antropología encontró una de sus identidades más sólidas frente a la multiseccular historia. Pero en la práctica no se trató exactamente de una confrontación de ideas entre el estructural-funcionalismo y el evolucionismo-difusionismo, sino que la escuela malinowskiana mantuvo una actitud «cauta y escéptica con respecto a cualquier gran formulación teórica», fuese esta evolucionista o difusionista¹⁶. No obstante, el programa de Malinowski, se confrontó sobre todo con el psicoanálisis freudiano al pretender «convertir la antropología esencialmente en una psicología» cultural¹⁷. Ahora bien, Malinowski, en contra de lo que con fre-

15. Arnold F. Radcliffe-Brown. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona, Península, 1974, pág. 14.

16. Adam Kuper. *Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972*. Barcelona, Anagrama, 1973, pág. 19.

17. Michel Panoff. *Malinowski y la antropología*. Barcelona, Lábor, 1974, pág. 50.

cuencia se dice de su trabajo y su adhesión al presentismo era plenamente consciente de la historicidad del trabajo de campo: «El etnógrafo es, a un tiempo, su propio cronista e historiador; sus fuentes son, pues, de fácil accesibilidad pero también resultan sumamente evasivas y complejas, ya que no radican tanto en los documentos de tipo estable, materiales, como en el comportamiento y los recuerdos de seres vivientes»¹⁸. Ahí opera la experiencia de la historia «viva». En realidad con Frazer, cercano al discurso historicista, no colisiona directamente Malinowski sino que discute únicamente sobre su noción de lo mágico¹⁹.

Evans-Pritchard sintetizó la bifurcación metodológica en los siguientes términos: «Justificaban [los padres del funcionalismo la oposición a la historia] distinguiendo metodológicamente entre ciencias generalizadoras (antropología como ciencia natural) y ciencias particulares, como la historia»²⁰. A ello hay que añadir que el modelo científico que se procuraba emular en el seno del funcionalismo era el de las ciencias naturales, haciendo de un lado una «física de lo social» y de otra compartiendo aún con una de las partes de las ciencias sociales, la paleontología, la denominación de antropología. Es más, la antropología aparecía según la ocasión no sólo como una variedad de las ciencias naturales, sino igualmente de la sociología, del derecho o de la psicología, según el modelo del maestro correspondiente, y prácticamente nunca de la historia, en

18. Bronislaw Malinowski. *Los argonautas del Pacífico occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona, Península, 1975, pág. 21.

19. Michael W. Young. *Malinowski. Odyssey of an Anthropologist, 1884-1920*. New Haven, Yale UP, 2004, pág. 229.

20. E.E. Evans-Pritchard. «Antropología e historia». In: E.E. Evans-Pritchard. *Ensayos de antropología social*. Madrid, Siglo XXI, 1974, págs. 44-67.

la que no halló modelo convincente y con la que pasó a rivalizar y a pretender superarla en teorías explicativas.

Cuando Evans-Pritchard, en su paradigmática conferencia de 1961, pronunciada en Manchester, sobre antropología e historia, se decide a proponer en los medios funcionalistas un nuevo acercamiento entre las dos disciplinas, cree ver en el par mito/historia el posible núcleo de convergencia objetual, mientras que en campo metodológico sólo encuentra diferencias técnicas: «El hecho de que el antropólogo haga un estudio de primera mano y el historiador lo haga a través de documentos es una diferencia técnica, pero no metodológica». El giro historicista de la antropología británica de Evans-Pritchard venía precedido por el choque que supuso para él el estudio de los sanusi de la Cirenaica libia, un pueblo islamizado con escritura, y por ende con «historia»²¹. Concluirá Evans-Pritchard que «la diferencia entre las dos disciplinas [antropología e historia] es de orientación y no de objetivo, y que ambas son «indisociables»²².

Isaac Shapera contestaría a la conferencia de Evans-Pritchard señalando que muchos antropólogos como él mismo empleaban la historia, y siempre la habían empleado, pero sólo como un útil de investigación. Advertía Shapera que la antropología no podía disolverse en la historia desde el punto de vista del método, como quizás el camino indicado por Evans-Pritchard señalaba²³. Otros,

21. Edward E. Evans-Pritchard. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford, Clarendon Press, 1949.

22. Evans-Pritchard, op. cit., 1974, pág. 67.

23. Isaac Shapera «Should Anthropologist Be Historians?» In: *Journal of Royal Anthropological Institute*, 92, núm. 2, págs. 198-221. Brian Keith Axel. «Introduction: Historical Anthropology and Its Vicissitudes». In: B. K. Axel (ed.). *From the Margins. Historical Anthropology and Its Futures*. Durham, Duke University Press, 2002, págs. 1-46.

como Thomas Keith, menos críticos veían la diferencia la diferencia entre la historia y la antropología como una cuestión puramente de percepción temporal²⁴. Desde luego, sea por la significación misma de Evans-Pritchard, sea porque la época lo demandaba, sea por las dos razones, la conferencia del jefe de filas de la escuela británica procurando el giro historicista de la antropología no había dejado indiferente a nadie.

En esa línea pocos años después de la conferencia de Evans-Pritchard, la Asociación de Antropólogos de la Commonwealth reunida en Edimburgo, abordará de nuevo la relación entre antropología e historia, si bien en el seno del coloquio primará la participación de los antropólogos. En el discurso de apertura pronunciado por I. M. Lewis se daba sutilmente cuenta de lo que había hecho estallar la incomunicación entre las disciplinas: la realidad africana, principal laboratorio de campo de la antropología inglesa²⁵. La ausencia de historia en las sociedades africanas –especialmente en aquellas en que su estadio político, por regla general la realeza, hacía difícil de comprender la inexistencia de un horizonte diacrónico–, se justificaba por la ausencia de documentación escrita y por la imagen de atemporalidad que transmitían los aborígenes en sus genealogías, que los observadores europeos hacían caer más del lado de la fabulación que de la historia. Señalaba Lewis, por lo demás, que la producción del exotismo temporal de las sociedades «sin historia» «coincidía frecuentemente (...) con el punto de vista de tales sociedades acerca de su propio pasado y con su carencia de un verdadero

24. Thomas Keith «History and Anthropology». In: *Past and Present*, 1963, 24, págs. 4-22.

25. I.M. Lewis (ed.). *Historia y antropología*. Barcelona, Seix Barral, 1968.

sentido de la historia»²⁶. El efecto exótico conducía tras el «eterno presente histórico», buscado por los antropólogos y manejado hábilmente por los autóctonos.

Sin embargo, el estudio de los conflictos en las sociedades africanas necesariamente agotó el estatismo funcionalista en casos tan preclaros como el de los reinos del Benin y de Ifé, devolviendo la historicidad a los pueblos de África. El colonialismo, relación visibilizada en extremo gracias a los procesos de descolonización, sobre todo africanos, en esos momentos en marcha en los sesenta, venía a historiar la teoría del conflicto, y llevarla a una relación con la propia historia europea. Se había acabado el eterno presente histórico. No ha sido la colonización de América en el siglo XVI, sino la de África y Asia en la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX, la que ha creado unas nuevas condiciones de producción del discurso que comenzaron a descubrirse a partir de los años ochenta, ya bastante avanzado el proceso de la modernidad globalizadora²⁷.

Empero, a la crítica estructural hay que añadirle la propia historicidad del trabajo antropológico. El tiempo de la experiencia antropológica como el tiempo del viajero –y por ende el del literato– es un tiempo comprimido. Georges Condomines veía así su experiencia de campo en Asia, como un tiempo más intenso que no correspondía a la medición objetiva del mismo. Es lo que podríamos calificar como «tiempo del viajero»²⁸, que es aplicable sin más a los antropólogos mismos. Con el auge del posmodernismo antropológico la experiencia del yo o yoidad es

26. *Ibidem*, pág. 15.

27. Marc-Henri Piauxt. «La colonisation: pour une nouvelle appréciation». In: *Cahiers Orstom série Sciences Humaines*, Vol. XXI, núm.1, 1985. «Anthropologie et Histoire», págs. 5-12.

28. Georges Condomines. *Lo exótico es cotidiano*. Gijón, Júcar, 1991.

puesta de relieve y legitimada. Los antropólogos incluso acaban dando cuenta de su tiempo pasado, el de la primera experiencia de campo mediante sus memorias²⁹.

Volviendo al hilo de nuestro discurso: a partir del giro del 61, discípulos de Evans-Pritchard, como el español Carmelo Lisón Tolosana, orientarían precisamente sus trabajos en este sentido historicista. Esto se puede comprobar en la tesis doctoral de Lisón *Belmonte de los Caballeros*, subtitulada en la segunda edición «*Anthropology and History in a Aragonese Community*», que aborda en este caso una sociedad plenamente histórica, como es el caso de un pueblo español³⁰.

En medio de este debate asoma la concepción antropológica del tiempo. El tiempo social sería el tiempo primigenio para la sociología, que lo contemplaría como una invención colectiva. Ese tiempo social está en relación con el descubrimiento de la memoria social y/o colectiva en cuanto relación de la colectividad con el pasado, con proyección dialógica en el presente. Pierre Bourdieu en esta línea del «tiempo social» hace uso de las teorías sobre el don de Mauss y sobre el kula de Malinowski, que introducen en la vida social el tiempo diferido, relacionado con el pago de una deuda. Son tiempos sujetos a procesos de objetivación que se inscriben en otras estructuras como la ritual y/o la económica. La antropología tendería a buscar una explicación cultural al tiempo social, incluyendo en este la cosmovisión religiosa, y por ende el mito y el rito.

Bien es cierto que el tiempo no es puro, está lleno de intersecciones con el espacio y la alteridad. Johannes

29. Marc Augé. *Le temps en ruines*. París, Galilée, 2003.

30. Carmelo Lisón Tolosana. *Belmonte de los Caballeros: A Sociological Study of a Spanish Town*. Oxford, OUP, 1966. Segunda edición en Princeton University Press, 1983, con el subtítulo más explícito de *Anthropology and History in an Aragonese Community*.

Fabian en *Time and the Other*, destaca que la emergencia de la categoría antropológica de Otro está vinculada al tiempo³¹. Para demostrarlo recuerda que el tiempo intersubjetivo forma parte del dispositivo de conocimiento de la alteridad. Fabian habla asimismo, empleando a T. Parsons, del «tiempo encapsulado» en los sistemas sociales que habría que tener presente en las relaciones entre culturas. Cada cultura en tanto alteridad posee «su tiempo». La experiencia etnográfica nos hace suspender «nuestro tiempo» para entrar en el de «ellos» en cuanto colectividades. También conocemos que la cuestión temporal se desborda hacia el espacio, y forma parte indisoluble de este. Desde el campo de la física, según Einstein existe una relación íntima entre tiempo y espacio, dado que el primero está relacionado en la condición tetra-dimensional del espacio: «Eliminamos la suposición de que la expresión del campo métrico es independiente del tiempo», dejó sentenciado³².

Profundizando algo más en relación a la recreación ritual del tiempo, Edmund Leach dice³³: primero, que «los indicadores son estáticos» y «las señales son dinámicas»; segundo, que «las señales implican secuencias temporales de causa y efecto, mientras que los indicadores, aunque puedan requerir tiempo para su transmisión, se relacionan con mensajes que no tienen ninguna dimensión temporal»; y tercero, que «las ceremonias mágicas son indicadores que se disfrazan de señales, ya que pretenden ser mecanismos automáticos de causa y efecto». El ritual, en tanto

31. Johannes Fabian. *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. New York, Columbia University Press, 1983.

32. Albert Einstein. *El significado de la relatividad*. Barcelona, RBA, 1985, págs. 14-22.

33. Edmund R. Leach. «Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo». In: E.R. Leach. *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona, Seix Barral, 1972, págs. 192-211.

indicador disfrazado de señal, impondría una percepción temporal cíclica en todas las culturas, con su ritmo anual, pero sólo algunas la convertirían en mística –el tiempo detenido– o en mesianismo –espera escatológica del fin de los tiempos–. El ritual es lo que permite convertir el tiempo personal en cultural; es un operador que modela el juego de transformaciones temporales. Mediante el ritual hacemos un amago de dominar el tiempo, y sustraerlo a su escatología, convirtiéndolo en hecho social.

Fabian resume las concepciones temporales en dos ejes, el premoderno y el moderno. El premoderno, tiempo cristiano, latino y mediterráneo, sería el de la incorporación a la teleología teológica cristiana, mediante la conversión y la salvación. Este «consiste en unos círculos de proximidad al centro en el espacio real y en el Tiempo mítico, simbolizado por las ciudades de Jerusalén y Roma». El tiempo moderno sería el tiempo de la distancia, y está «construido como un sistema de coordenadas (emergiendo también de un centro real, la metrópolis occidental) en el cual están las sociedades de todos los tiempos y lugares, y que ha sido maquinado en términos de distancia relativa desde el presente»³⁴.

Para Fabian, además, la ruptura esencial en la percepción temporal acaece con la secularización del tiempo histórico. Señala como para un escritor relativamente tardío como Bossuet, el cambio de los imperios políticos y la permanencia temporal de la religión es la explicación última que justifica la existencia del tiempo teológico. Desde el siglo XVIII se habría asistido a una progresiva secularización del tiempo. Esta sobrevendría como consecuencia de los viajes filosóficos, que pusieron en contacto reflexivo a los occidentales con culturas que no conocían el tiempo

34. Fabian, op. cit., págs. 26-27.

teológico cristiano. La naturalización del tiempo se presenta como una consecuencia directa del contacto de los estudios de los naturalistas y geólogos con los historiadores, que dio por resultado la teoría de la evolución, alternativa al tiempo teológico, cuyo dueño sería Dios.

La antropología tendió a tener omnipresente la gran partición entre los pueblos arcaicos y los pueblos evolucionados, que es en definitiva una divisoria temporal. Ella produce una preferencia por el *hic et nunc* arcaizante, y una negación del tiempo histórico. De alguna manera Lévi-Strauss ha llevado las concepciones relativistas einstenianas al campo antropológico. Siguiendo esa estela, tiempo, espacio y alteridad se conjugan como una intersección antropológica. Ello acabará con las consecuencias más evidentes de la teoría evolucionista. Para lograr salir de la lógica evolucionista Lévi-Strauss dividirá el tiempo antropológico en tiempos fríos y calientes, en función del grado de aceleración histórica de cada cultura o sociedad. El tiempo no quedaría abolido sino reglado culturalmente.

Todas las sociedades propenden a objetivar sus temporalidades en calendarios, a través de las cuales el tiempo sea mensurable, cuantificable, utilizable como medida de valor e incluso para prospectar el futuro. Geertz consideraba que el tiempo en Bali tenía dos dimensiones: uno, el calendario, que reflejaba con claridad las unidades de tiempo de la experiencia diaria, y otro «los calendarios» que establecían la diferenciación social, intelectual, con un alto grado de significación religiosa³⁵. Mas, la atención al calendario es muy antigua, tanto a su medición en relación con los ciclos lunares y solares, como a la vinculación entre esas influencias y el destino humano. Se puede

35. Clifford Geertz. *Person, Time, and Conduct in Bali*. Yale U.P., 1966, pág. 45.

observar en el majestuoso observatorio de Jantar Mantar en Jaipur, en la India, construido en la primera mitad del siglo XVIII. Otro caso interesante es la afición de la orden de los jesuitas a la observación astronómica en el siglo XIX, y la red de observatorios que crearon en numerosos países.

La idea misma de calendario rompe con la distinción temporal entre con/sin historia. Pero vayamos más allá: «La torpe distinción –dirá Lévi-Strauss en célebre definición que ha hecho fortuna– entre los ‘pueblos sin historia’ y los otros podría ser convenientemente sustituida por una distinción entre lo que llamamos, por necesidad, las sociedades ‘frías’ y las sociedades ‘calientes’»³⁶. Las calientes conocerían la aceleración de la nuestra, empeñadas en aumentar la carrera dejando atrás los vestigios de su promiscuidad objetual; las frías tendrían la sabiduría, al decir moralizante de Lévi-Strauss, de no haber «querido» evolucionar, y en consecuencia vivirían el tiempo cosmológico y cosmogónico de los mitos ahistóricos, receptáculos de un tiempo genealógico que se repite circularmente. Las sociedades «frías» vendrían a ser una forma sin contenido:

No basta con que sus instituciones ejerzan una acción reguladora sobre los encadenamientos recurrentes, limitando la incidencia de los factores demográficos, amortiguando los antagonismos que se manifiestan en el seno del grupo o entre grupos, por último perpetuando el marco en que se desenvuelven las actividades individuales y colectivas; es preciso también que estas cadenas de acontecimientos no recurrentes, y cuyos efectos se acumulan para producir trastornos económicos y sociales, se rompan en cuanto se forman, o que la sociedad disponga de un procedimiento eficaz para prevenir su formación. Se conoce este procedi-

36. Claude Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje*. México, FCE, 1972, 2.^a reimpresión, pág. 339.

miento, que consiste, no en negar el devenir histórico, sino en admitirlo como una forma sin contenido: hay un antes y un después, pero su única significación es la de reflejarse el uno al otro»³⁷.

Como hemos visto, a partir de los años sesenta la antropología reintrodujo la historia en su horizonte, y con ella otras temporalidades, que no corresponden sólo a la occidental del ciclo de su propia civilización. Lévi-Strauss está en disposición de poner en diálogo antropología e historia. Pero, las razones son algo diferentes a la de Malinowski y Radcliffe-Brown. De alguna manera está presente aún el rechazo «poético», y por ende mítico, a la historia presente en los primeros griegos, entre ellos Aristóteles, y que sólo se fue abriendo paso en el tortuoso paso de Herodoto a Tucídides³⁸. Sin embargo, hoy día por el acercamiento disciplinar habido entre la antropología y la historia somos conscientes de los «regímenes de historicidad» para la justa comprensión del tiempo³⁹. Sin la percepción histórica es literalmente imposible comprender el presente, ya que somos imágenes proyectadas del pasado, que frecuentemente adquieren forma fantasmagórica. De alguna manera la idea de que a través de la memoria social y colectiva volvemos a habitar los pasados en el presente hace que la percepción temporal haya perdido pie en la creencia de que el tiempo todo lo clausura. En definitiva, bajo un prisma antropológico volvía el concepto, intuido filosóficamente por Friedrich Nietzsche y Mircea Eliade, del «eterno retorno» o tiempo circular mítico.

37. *Ibidem*, págs. 340-341.

38. Moses I. Finley. *Mythe, Mémoire, Histoire*. Paris, Flammarion, 1981, págs. 11-40.

39. François Hartog. *Régimes d'historicité: présentisme et expériences du temps*. Paris, Seuil, 2003.