

ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y MODERNIDAD. CUESTIONES CRÍTICAS

SAURABH DUBE

El Colegio de México

La relación entre la antropología y la historia ha sido accidental y contradictoria; su alianza, apasionada y productiva.¹ Mediante un entendimiento limitado y una persistente desconfianza hacia la otra disciplina, con frecuencia ambas han hablado entre sí sin entenderse.² A la inversa, en diferentes momentos y ubicaciones distintas, importantes practicantes de estos cuerpos de conocimiento han desvalorado sus convergencias clave, lo cual pone de relieve la necesidad de cruzar las fronteras y unir las barreras que los separan.

Durante las tres últimas décadas, los intercambios entre estas indagaciones han adoptado nuevos propósitos dentro de los estudios teóricos y empíricos. Las conjunciones han estado acompañadas de consideraciones fundamentales de la historia de la antropología y la antropología de la historia. Un serio replanteamiento del estatus de ambas disciplinas ha estado en juego.

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 18 de abril de 2006 y aceptado para su publicación el 10 de mayo de 2006.

¹ Utilizo el término de antropología para referirme a la antropología social y cultural en el sentido más amplio, incluidos los escritos de la sociología de India que están apuntalados por sensibilidades etnográficas. Uso aquí etnografía como una forma abreviada para referirme a las prácticas constituyentes de la antropología social y cultural.

² Esto se refleja sobre todo en la manera en que algunas severas afirmaciones acerca de la historia y la antropología se convierten en *leitmotiv* para discutir tanto la disciplina propia como la ajena. Afirmaciones de este tipo incluyen el comentario de Maitland de que “muy pronto la antropología tendrá la opción de convertirse en historia o en nada”; la aseveración de Radcliffe-Brown de que, en su mayor parte, la historia “no explica nada en absoluto”, y el rechazo que hace Trevor-Roper de la historia de África, salvo por la presencia europea allí, y de la América precolombina como una “oscuridad en gran medida” que puede ser “un tema de la historia”. Para las dificultades de llevar a cabo discusiones que expresen este tipo de afirmaciones, en general citados fuera de contexto, véase Shepard Krech III, “The state of ethnohistory”, *Annual Review of Anthropology*, núm. 20, 1991, pp. 345-346.

Esto ha incluido un cauto cuestionamiento de las ovaciones contemporáneas de los puntos de partida interdisciplinarios —del “giro antropológico” en la historia y el “giro histórico” en la antropología—, conceptualizados insuficientemente.

La antropología y la historia sobre el sur de Asia reflejan estos modelos, y al mismo tiempo replantean dichas tendencias, otorgándoles peso específico; en este renglón, importantes estudios de las décadas de los años sesenta y setenta reunieron procesos de historia, y de cultura y sociedad como una parte constituyente de campos de análisis en común. Dichos acentos y orientaciones han seguido desarrollándose más recientemente. A medida que los antropólogos y los historiadores han replanteado la teoría, el método y la perspectiva, se ha leído el material de archivo a través de filtros antropológicos y el trabajo de campo se ha atado a la imaginación histórica, lo cual de manera significativa ha abierto cuestiones acerca de la naturaleza del “archivo” y del “campo”. Las agendas de la antropología han estado unidas a descripciones históricas de la intercalación de significado y práctica en distintos terrenos a lo largo del tiempo; las sensibilidades históricas han dado forma a las exploraciones etnográficas de la interacción entre cultura y poder en diversos lugares a través del tiempo. Una mezcla de este tipo produjo narrativas híbridas, haciendo que lo ajeno pareciera familiar y penetrando en lo familiar como en lo ajeno, para alterar con mayor eficacia nuestras nociones de extrañeza y familiaridad en relación con mundos históricos y contemporáneos.

Mis esfuerzos en este ensayo —y en el que habrá de seguirle— están encaminados a desentrañar los términos de la antropología histórica, tanto dentro como fuera de India. Ahora bien, en términos de la organización de disciplinas relacionadas con el sur de Asia, aquello a lo que llamo antropología histórica permanece sólo como una forma de investigación académica demarcada imprecisamente, en particular en relación con India. Tras dar cuenta de este hecho, y abjurando de la tentación de fundar otro subcampo interdisciplinario, procederé a plantear cuestiones críticas, más que a proveer soluciones fijas acerca de la antropología histórica. Se desprende, entonces, que yo busque tanto explorar las condiciones *sine qua non* de la antropología y la historia de India, como presentar en gran escala las conse-

cuencias producidas del encuentro y apareamiento de estas investigaciones, incluyendo sus profundas y mutuas transformaciones.

¿Cómo debemos entender la antropología histórica? ¿Es acaso un tipo de conocimiento que implica, sobre todo, la investigación académica y el trabajo de campo, ellos mismos enmarcados como procedimientos prefigurados y bien conocidos que posteriormente producen una combinación productiva dentro de este terreno interdisciplinario? ¿Acaso la antropología histórica no es, entonces, sino una indagación que conjunta las metodologías y las técnicas de dos disciplinas tomadas por sentado? Como Brian Axel ha sostenido:

[...] entre todo el bullicio de tratar de comprender de qué modo la historia y la antropología pueden emplear mutuamente sus técnicas (y así, supuestamente, constituir una antropología histórica), lo que en general queda sin ser discutido es la suposición de que tanto la historia como la antropología constituyen entidades completas en sí mismas. Tal suposición nos parece un problema: uno que conduce al común modo de hablar de la antropología histórica como una ejemplificación del diálogo entre la historia y la antropología.³

Mis propias tentativas involucran un acercamiento de la antropología histórica de modo tal que replantee sus disciplinas constituyentes y su interacción a mayor escala. Este ensayo explora las orientaciones formativas de la antropología en torno del tiempo y la temporalidad, y de la historia hacia la cultura y la tradición. Esto se hace mediante un acercamiento a la antropología y la historia que no las restrinja a la condición de disciplinas herméticas, sino que las conciba como configuraciones de conocimiento y como modalidades cognoscitivas (que a menudo han implicado presuposiciones mutuas en torno de mundos sociales que las apuntalan y resguardan). Lo que resulta de vital importancia aquí son las jerarquías y oposiciones temporales, así como las ambivalencias epistemológicas y los excesos de la antropología y la historia bajo las formaciones de la modernidad. En la continuación de este ensayo consideraré

³ Bran K. Axel, "Introduction: Historical anthropology and its vicissitudes", en Axel (ed.), *From the Margins: Historical Anthropology and its Futures*, Durham, Duke University Press, 2002, p. 13.

las transformaciones más recientes de la antropología y la historia; para ello, no sólo rastrearé el diálogo entre ambas, sino que atenderé sus renovaciones mutuas y sus maquillajes críticos, los cuales indican disposiciones convergentes, aunque también articulaciones divergentes.⁴

Ya he apuntado que generalmente el modo de abordar el diálogo entre la antropología y la historia se da al considerar a ambas como *disciplinas*; sin embargo, sus implicaciones en común no son sino los atributos de suposiciones comunes y rechazos mutuos, los cuales poseen una profunda procedencia y amplias implicaciones. Por un lado, ni el tiempo ni la temporalidad son prerrogativa exclusiva del historiador, pues ambos poseen diversas configuraciones en la práctica antropológica. Sin duda, la etnografía ha desentrañado la naturaleza del tiempo y la temporalidad, antes tomada por sentado; no obstante, también ha segregado espacialmente a ambas categorías en distintos terrenos del mito y la modernidad, confiriéndoles una importancia estática cuando éstos se refieren a aquéllos. Por el otro lado, los conceptos de cultura y tradición quizá hayan apuntalado la antropología, pero han estado presentes de varios modos en la escritura de la historia, en particular como nociones estándar y recursos útiles en todo momento para la comprensión y la explicación. Como términos de referencia den-

⁴ A todas luces, este ensayo y su continuación no constituyen un mero registro del diálogo entre la antropología y la historia dentro del ámbito académico sobre el sur de Asia. Al mismo tiempo, busco expandir la noción de diálogo interdisciplinario y la disensión, precisamente mediante reconsideraciones críticas de la antropología y la historia. Esto también supone que mis esfuerzos involucren, pero también extiendan, los énfasis de numerosas e influyentes discusiones acerca de la interacción entre la antropología y la historia, escritos éstos que deberían ser de interés para el lector. Véase Axel, "Introduction: Historical anthropology and its vicissitudes", *op. cit.*; Saloni Mathur, "History and anthropology in South Asia: Rethinking the archive", *Annual Review of Anthropology*, núm. 29, 2000, pp. 29-16; John Kelly y Martha Kaplan, "History, structure, and ritual", *Annual Review of Anthropology*, vol. 26, núm. 19, 1990, pp. 119-150; Peter Pels, "The anthropology of colonialism: Culture, history, and the emergence of Western governmentality", *Annual Review of Anthropology*, núm. 26, 1997, pp. 163-183; Ann Laura Stoler y Frederick Cooper, "Between metropole and colony: Rethinking a research agenda", en Frederick Cooper y Ann Stoler (ed.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997, pp. 1-56; James D. Faubion, "History in anthropology", *Annual Review of Anthropology*, núm. 22, 1993, pp. 35-54; Krech III, "The state of ethnohistory", *op. cit.*, pp. 345-375, y John Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview, 1992.

tro de las narrativas históricas, la cultura y la tradición han cargado con connotaciones antagónicas a través de proyecciones particulares de la acción histórica. Estas cuestiones requieren de mayor escrutinio, incluyendo revisiones de los principios recíprocos que sustentan la historia y la antropología.

Antropología y tiempo

Durante mucho tiempo, las interpretaciones antropológicas han manifestado diversas disposiciones hacia temas como la temporalidad y la historia, que van desde la indiferencia intencionada y la elisión preocupante, hasta las ambivalencias formativas y las contradicciones constitutivas; sin embargo, el tiempo como tal nunca ha estado ausente de tales comprensiones. Hoy es ampliamente reconocida la violencia epistémica que asistió al nacimiento y desarrollo de la antropología moderna; es aquí donde se encontraron las secuencias temporales, basadas en principios evolutivos y presuposiciones racistas que extrapolaron etapas jerárquicas de civilizaciones, sociedades y pueblos. Al mismo tiempo, merece la pena investigar si tales esquematizaciones evolutivas, ordenadas jerárquicamente, de culturas y sociedades —dando lugar a la forma “salvaje” y a la figura “primitiva”— fueron eliminadas de las formaciones disciplinarias en la primera mitad del siglo XX con el surgimiento de la antropología “científica” basada en el trabajo de campo.

Primeramente, las rupturas aparentes de la antropología funcionalista y funcionalista-estructural con principios evolutivos (y difusionistas), sobre la base de sus procedimientos especulativos, tuvieron consecuencias mayores; no implicaron una suposición más amplia hacia —y aquí colocamos un signo de interrogación— la historia como tal dentro de la disciplina.⁵

⁵ Establezco una distinción entre “funcionalismo” (de Malinowski) y “funcionalismo-estructural” (de Radcliffe-Brown) como procedimientos analíticos, pero también considero en conjunto las orientaciones compartidas de estas tradiciones hacia la temporalidad en la práctica de la antropología. Véase al respecto Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Adventures in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge, 1922; A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, Free Press, 1952; S. N. Eisenstadt, “Functional analysis in anthropology and sociology: An interpretive essay”, *Annual Review*

Ahora bien, la práctica de la antropología podría proceder en contraposición con la escritura de la historia. Segundo, estas tendencias se encontraban en consonancia con la influencia de la sociología de Durkheim en cuanto a la configuración de los principios funcionalista-estructurales. Estas conjunciones condujeron hacia las presuposiciones dominantes de que los acuerdos sociales se podían entender mejor si se les aislaba de sus transformaciones históricas. Dieron lugar y se basaron en las oposiciones analíticas entre la “sincronía” y la “diacronía” o la “estática” y la “dinámica”, donde en cada pareja el primer término se privilegiaba sobre la segunda noción en relación con el objeto de la antropología. Tercero, estos énfasis fueron aún más delimitados por preferencias antropológicas más amplias hacia la búsqueda de continuidad y consenso, más que de cambio y conflicto, en las sociedades objeto de estudio. En cuarto y último lugar, la ambivalencia hacia las dimensiones temporales de estructura y cultura dentro de la disciplina se fundó sobre amplias disyuntivas entre las sociedades occidentales cimentadas en la historia y la razón, por un lado, y las culturas no occidentales sustentadas por el mito y el ritual, por el otro.⁶

Tales premisas vinieron a supeditarse a los protocolos particulares de la antropología del rescate, reforzando asimismo disposiciones formativas de la empresa etnográfica. Bernard Cohn resumió de manera imaginativa estos procedimientos y orientaciones. Ya han citado sus palabras con mucha frecuencia, pero vale la pena repetirlos. Cohn escribe:

El antropólogo postula un lugar donde los nativos son auténticos [...] y se esfuerza por negar el hecho histórico central de que el pueblo que él o ella estudia esté constituido por la situación colonial históricamente significativa, y afirma, por el contrario, que dicho pueblo está de algún

of Anthropology, núm. 19, 1990, pp. 243-244; Adam Kuper, *Anthropologists and Anthropology: The British School 1922-1972*, Londres, Allen Lane, 1973, pp. 92-109; Joan Vincent, *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*, Tucson, University of Arizona Press, 1990, pp. 155-171, y George Stocking, Jr., *After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995, pp. 233-441.

⁶ Esta discusión trae a colación los argumentos presentados por diversos embates críticos —que datan al menos de los años cincuenta— a los análisis funcionalistas. En vez de proporcionar numerosas citas, debe ser suficiente decir que mis críticas serían ampliamente aceptadas en la antropología crítica actual.

modo fuera del tiempo y de la historia. Esta intemporalidad se refleja en el modelo del cambio fundamental del antropólogo. En este modelo, el misionero, el comerciante, el reclutador de mano de obra o el funcionario gubernamental llega con Biblia en mano, con *mumu*, tabaco, hachas de acero u otros artículos de dominación occidental a una isla cuya cultura y sociedad se mecen en el país de la fantasía de [la tradición] del funcionalismo-estructural, y con la avalancha de lo novedoso, la estructura social, los valores y las formas de vida de los “felices” nativos se derrumban. El antropólogo sigue la estela de los impactos causados por agentes de cambio occidentales y entonces trata de recuperar lo que pudo haber sido. El antropólogo busca a los ancianos que cuenten con los mejores recuerdos de los días pasados, anota con diligencia sus textos etnográficos y luego coloca entre las portadas de sus monografías una fotografía de los nativos de Antropogilandia. Las gentes de Antropogilandia, como todos los Niños de Dios, recibieron zapatos, recibieron estructura [...] El antropólogo se encuentra con que estas estructuras siempre han estado ahí, sin que lo supieran sus portadores pasivos, maniobrando para mantener a los nativos en su paraíso sin espacio ni tiempo.⁷

Aunque la declaración de Cohn critica principalmente el funcionalismo estructural, su tono irónico trae consigo implicaciones mayores. La declaración no sólo pone de relieve los procedimientos dominantes de la praxis antropológica que ha fraguado una perdurable “tradición” tendenciosa a través de las técnicas narrativas y las proyecciones analíticas de un “presente etnográfico” duradero; también señala las suposiciones inoportunas que han separado claramente al tiempo dinámico de la sociedad del etnógrafo de la temporalidad estática de los objetos antropológicos.⁸ En las orientaciones etnográficas gene-

⁷ Bernard Cohn, “History and anthropology: The state of play”, *Comparative Studies in Society and History*, núm. 22, 1980, p. 199. Como pronto discutiré, dichas presuposiciones y proyecciones relacionadas con los nativos que viven en un “paraíso sin tiempo ni espacio” implican de manera fiel las disposiciones jerárquicas y las producciones continuas de tiempo y espacio, las cuales supone el trabajo de Cohn pero que también da por sentadas. Además, el estilo polémico y travieso de Cohn puede exagerar su argumentación, pero precisamente tal estilo sirve para hacer entender los temas en juego en las consideraciones acerca de los estudios antropológicos sobre el tiempo, la temporalidad y la transformación.

⁸ No son sólo los escritos antropológicos, sino también los históricos, los que pueden establecer una clara separación entre el tiempo fundamentalmente dinámico de sujetos occidentales y la temporalidad relativamente estática de los pueblos no occidentales. Sobre el significado crítico de la declaración de Cohn para la investigación antropológica véase por ejemplo, Hans Medick, “Missionaries in the rowboat? Ethnological ways of knowing as a challenge to social history”, en Alf Lüdtke (ed.), *The*

ralizadas, a menudo se introdujeron el cambio y la transformación en la estructura nativa de forma exógena.

Todo esto tiene ramificaciones críticas. Johannes Fabian ha apuntado hacia las formas repetidas en que la investigación antropológica ha interpretado su objeto como el inexorable otro mediante medidas que dependen de la temporalidad: al objeto etnográfico se le niega la “contemporaneidad del tiempo” con el instante del sujeto antropológico.⁹ En otras palabras: el sujeto (observador) y el objeto (observado) están separados precisamente en el tiempo para habitar en temporalidades diferentes: el tiempo histórico del primero siempre delante del tiempo mítico del segundo. Aquí la línea divisoria temporal ha significado que no sólo los objetos antropológicos, sino la práctica etnográfica misma, se hayan erigido como existentes fuera del tiempo, si bien es cierto que de maneras ambivalentes y disyuntivas. Por un lado, las dimensiones temporales de la literatura antropológica han quedado borradas mediante su elisión tanto con el tiempo dado por sentado del sujeto moderno, como con el tiempo objetivo del conocimiento científico; por otro lado, la temporalidad de los otros antropológicos —su tiempo-intemporalidad— podía surgir sólo como algo externo y a la zaga del tiempo de la literatura etnográfica.¹⁰ Todo esto ha definido la “rendija salvaje” (*savage slot*) y el “nicho nativo” (*native niche*) de la antropología que han sido constitutivos de la disciplina.¹¹

Nada de lo antes expuesto niega que tales esquemas hayan sido asistidos por opiniones y excepciones dentro de la disci-

History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life, trans. William Templer, Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 41-71.

⁹ Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983. Véase también Comaroff y Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, *op. cit.*, pp. 1-9; y Nicholas Thomas, *Out of Time: History and Evolution in Anthropological Discourse*, segunda edición, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1996.

¹⁰ En este punto estoy valiéndome y ampliando los argumentos críticos de Fabian, *Time and the Other...*, *op. cit.*

¹¹ Sobre la noción de “la ranura salvaje” de la antropología, véase Michel-Rolph Trouillot, “Anthropology and the savage slot: The poetics and politics of the otherness”, en Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 17-44. Sobre el “nicho nativo” de la disciplina, véase Saurabh Dube, *Stitches on Time: Colonial Textures and Postcolonial Tangles*, Durham, Duke University Press, 2004.

plina, pues están relacionados exactamente con formaciones y tensiones de la antropología, las cuales han sido articuladas incisivamente por George Stocking, Jr.:

...La mayor unidad retrospectiva de los discursos incluidos bajo la rúbrica de “antropología” debe situarse en la preocupación fundamental con los pueblos que durante mucho tiempo fueron estigmatizados como “salvajes” y quienes, en el siglo XIX, tendieron a ser excluidos de otras disciplinas científicas humanas por el mismo proceso de su definición sustantiva y metodológica (la preocupación del economista con la economía monetaria, la preocupación del historiador con documentos escritos, etc.) [...] estudiar la historia de la antropología es [...] describir e interpretar o explicar la “otredad” de las poblaciones encontradas durante la expansión europea en el extranjero. Aunque fundamentalmente (y opuestamente) diversificador por instinto, por lo general este estudio ha implicado una reflexión que reincluyó el ser europeo y el “otro” extranjero dentro de una humanidad unitaria. Así, la historia de la antropología puede ser vista como una dialéctica continua (y compleja) entre el universalismo del “antropos” y de la multiplicidad del “ethnos” o, desde la perspectiva de momentos históricos en particular, entre la Ilustración y el impulso romántico.¹²

Se encuentran en juego, pues, los intentos por reconciliar las tensiones entre la “racionalidad genérica humana” y “la unidad biológica de la humanidad”, por un lado, con la enorme variación de las formaciones culturales, por el otro; temas que retomaré posteriormente. El asunto inmediato es que las suposiciones y los procedimientos constitutivos relacionados con el tiempo dentro de la iniciativa etnográfica merecen que se siga reflexionando en ellos; sugieren la constante influencia de las interpretaciones evolucionistas sobre la antropología contemporánea;¹³ a la vez, más allá de consideraciones meramente disciplinarias, insinúan proyecciones “metageográficas” dominantes: al depender en el tiempo, tales proyecciones se valen de las visiones de desarrollo de la historia con inclinaciones académicas, persuasiones cotidianas y sus continuos intercambios; con autoridad, aunque ambiguamente, dividen mundos

¹² George Stocking, Jr., “Paradigmatic traditions in the history of anthropology”, en Stocking, Jr., *The Ethnographer's Magic and Other Essays in the History of Anthropology*, Madison, University of Wisconsin Press, 1992, p. 347.

¹³ Thomas, *Out of Time...*, *op. cit.*

sociales en terrenos encantados de la tradición y dominios desencantados de la modernidad.

Jerarquías del tiempo

De hecho, está en juego nada menos que el orden jerárquico del tiempo-espacio como parte de la interacción de gran alcance entre el conocimiento moderno, las interpretaciones antropológicas, los programas históricos y sus configuraciones cotidianas. Consideremos la forma en la cual los modelos de historia y los diseños de cultura han sido entendidos en el pasado y en el presente a través de enormes oposiciones entre comunidades estáticas y encantadas, y sociedades dinámicas y modernas. En primera instancia, la dualidad pudiera parecer ser algo más que un fundamento ideológico de la teoría de la modernización, que contrapone la tradición (en esencia no occidental) con la modernidad (principalmente occidental). Pero la antinomia presenta mayores implicaciones y apuntalamientos más profundos:¹⁴ no es sólo que la dualidad haya animado y articulado otras oposiciones perdurables, como las que se hallan entre el ritual y la racionalidad, el mito y la historia, la comunidad y el Estado, la magia y lo moderno, y la emoción y la razón;¹⁵ tam-

¹⁴ Desde el comienzo debo aclarar que estas esquematizaciones de lo "encantado" y lo "moderno" están relacionadas con percepciones dominantes del "desencantamiento del mundo". Esto último constituye el parteaguas entre la "tradición" arraigada en la costumbre y la "modernidad" impulsada por la racionalidad, un poco a modo de horizonte formativo del sujeto moderno, ya sea en esquemas académicos o en concepciones comunes. Esto significa que los *encantamientos* de los espacios encantados se refieren con certeza a un paraíso inocente dentro de varias proyecciones primitivistas y nativistas, y comprensiones antimodernistas y románticas específicas. Sin embargo, y no en menor medida, connotan superstición y atraso, o el exacto otro de una razón celebrada, del otro lado de la brecha epistémica. De la misma manera, desde hace ya mucho tiempo, lo *moderno* de los lugares modernos ha sido interpretado como un terreno privilegiado que refleja con precisión la clara luz de la razón y la civilización occidental, pero también instituido como la caída de la humanidad a la modernidad. Sobre estas cuestiones, así como sobre mi uso específico de "espacio" y "lugar", véase Dube, *Stitches on Time...*, *op. cit.*

¹⁵ Catherine Lutz, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 1988; Comaroff y Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, *op. cit.*; y Saurabh Dube, *Untouchable Pasts: Religion, Identity, and Power among a Central Indian Community, 1780-1950*, Albany, State University of New York Press, 1998.

bién sucede —como un legado duradero de la idea del desarrollo de lo universal, la historia natural y una representación agrandada de una exclusiva modernidad occidental— que tales antinomias han creado diversas expresiones entre los distintos sujetos que han nombrado, descrito y objetivado desde al menos el siglo xviii.¹⁶ Las representaciones procedentes de la Ilustración europea han jugado un papel esencial en esto.

Sería precipitado y erróneo considerar a la Ilustración europea de los siglos xvii y xviii como hecha de una sola pieza. Por ejemplo, las tendencias antagónicas de racionalismo en Francia y del empirismo en Gran Bretaña se encuentran en el centro de este movimiento de ideas. De forma similar, la Ilustración dependió de diferentes concepciones de historia natural y universal; de hecho, teniendo en cuenta diversos y proféticos análisis históricos, sería más útil hablar, en plural, de *Ilustraciones*.¹⁷ Aquí hubo de hallarse, además, desafíos a los procedimientos predominantemente racionalistas de proveniencia ante todo francesa mediante variedades de *contra-ilustraciones*.¹⁸ Des-

¹⁶ Esto no supone ignorar las formaciones previas de la modernidad del Renacimiento y del Nuevo Mundo, temas discutidos en Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube (ed.), *Unbecoming Modern: Colonialism, Modernity, Colonial Modernities*, Nueva Delhi, Social Science Press, 2006.

¹⁷ Sobre estos temas, véase, por ejemplo, Roy Porter, *The Creation of the Modern World: The Untold Story of the British Enlightenment*, Nueva York, Norton, 2001; J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion: Volume Two, Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; y Donald R. Kelley, *Faces of History: Historical Inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven, Yale University Press, 1998. Véase también Stephen Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 1992; Peter Gay, *The Enlightenment, an Interpretation*, Nueva York, Vintage, 1968; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2003; Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003; y Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French, and American Enlightenments*, Nueva York, Knopf, 2004; este último es un trabajo inteligente aunque idiosincrásico (así como tendencioso políticamente y en última instancia egocéntrico).

¹⁸ No sólo me refiero a la discusión de gran influencia de Isaiah Berlin sobre la “Contra-ilustración” filosófica, sino también traigo a colación la “contra-ilustración” dominante, cotidiana, a menudo clerical. La obra de Darrin M. McMahon subraya la importancia de las representaciones de dicha contra-ilustración al describir la Ilustración misma. De manera similar, incluso en cuanto al pensamiento histórico y filosófico, al mismo tiempo que es importante distinguir entre las tendencias de la Ilustración y la contra-ilustración, resulta imperante despedirse de aquellos procedimientos que tratan estas tradiciones como si estuvieran selladas herméticamente unas de otras; de

de hace mucho tiempo se ha aceptado de manera general que el periodo de la Ilustración estuvo acompañado por ideas y procesos de secularización del tiempo judeocristiano;¹⁹ en realidad, tal secularización del tiempo judeocristiano durante la Ilustración fue una idea incipiente y trascendental, pero un proceso circunscrito y limitado.²⁰

En este contexto, los esquemas de desarrollo discretos, si bien superpuestos, apoyaron grandes modelos de la historia de la humanidad, desde las reivindicaciones racionalistas de François-Marie Arouet Voltaire e Immanuel Kant, hasta los mar-

hecho, es al dar estos pasos simultáneos que encontramos las tendencias de la Ilustración y la contrailustración en su tangibilidad, su oscuridad y sus adiciones mutuas. Isaiah Berlin, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, Princeton, Princeton University Press, 2001, pp. 1-24; Darrin M. McMahon, *Enemies of the Enlightenment: The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*, Nueva York, Oxford University Press, 2002. Véase también John H. Zammuto, *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

¹⁹ Véase por ejemplo, Fabian, *Time and the Other...*, *op. cit.*, especialmente pp. 26-27, pp. 146-147.

²⁰ Incluso en términos del pensamiento de la Ilustración del siglo XVIII, hay que considerar la insistencia de Carl Becker en relación con el lugar reconfigurado en este terreno de la Ciudad de Dios agustiniana mucho más temprana: los escritos franceses más populares sobre el pasado aparecían como una nueva historia, construida, no obstante, dentro del edificio de la visión criptocristiana “medieval” de un orden mundial universal. Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth-century Philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932. También es importante notar —pese a las suposiciones generalizadas con este fin— que los filósofos de la Ilustración no podían producir, por sí mismos, la secularización del tiempo judeocristiano en contextos sociopolíticos más amplios. Por ejemplo, después de la Revolución Francesa los esfuerzos por establecer la ruptura histórico-temporal entre el pasado y el presente implicaron diversas medidas de gobierno. Éste fue el caso de la reforma francesa republicana al calendario, que no sólo substituyó “un orden de cronología por otro” sino que también hizo uso de “características cronológicas que expresaban la nueva visión cosmopolítica de Estado”. Así, la “sustitución del sistema decimal racionalizado por el modelo septimal del calendario gregoriano fue parte de una supresión sistemática” mediante la reforma de notaciones existentes anteriores y sistemas de unidades de tiempo y esquemas de fechas. “El sistema decimal definía un ‘nuevo’ mundo que se oponía a la tradición judeocristiana, basando el tiempo calendárico en otra visión de la fundación sociopolítica del poder político.” Nancy D. Munn, “The cultural anthropology of time: A critical essay”, *Annual Review of Anthropology*, núm. 21, 1992, p. 110. Todo esto aún deja preguntas abiertas sobre los medios y las medidas a través de las cuales las ideas temporales de los filósofos y las reformas al calendario por parte del Estado llegaron a ser comprendidas y articuladas por los ciudadanos y sujetos en general. Estos procesos han tenido sus propios términos, texturas y temporalidades; señalan hacia la naturaleza limitada y polémica de la secularización del tiempo judeocristiano en el Occidente moderno.

eos historicistas de Giambattista Vico y Johann Gottfried von Herder.²¹ Existió una gran polémica entre tales esquemas, aunque cada uno proyectó programas de desarrollo de la historia universal de distintas formas.²² Tales tensiones enfrentadas y los énfasis convergentes estuvieron relacionados con el hecho, muchas veces pasado por alto, de que la Ilustración fue tanto histórica como filosófica, tanto una reescritura de la historia, como un replanteamiento de la filosofía. Las consecuencias fueron limitadas, aunque significativas: por un lado, durante todo el siglo XIX (y también después) el tiempo y la temporalidad judeocristianos y mesiánicos no perdieron su influencia en los universos occidentales;²³ por otro, hacia la segunda mitad del siglo XIX, por lo menos en el mundo occidental protestante, el tiempo secularizado pudo adquirir un aura naturalizada y el pensamiento del desarrollo fue extraído (de forma vacilante, aunque eficazmente) como progreso histórico.²⁴

Sucedió que el tiempo llegó a ser cada vez más esquematizado en formas jerárquicas para demarcar pueblos y culturas en el movimiento de la historia, que fue inicialmente proyec-

²¹ El término "historicismo" se utiliza hoy con frecuencia —como ha ocurrido en el pasado— para señalar inmediata y sumariamente las orientaciones totalizadas y totalizadoras hacia el mundo. En lugar de ello, al escribir del "historicismo" mi referencia alude a una práctica filosófica e histórica que se desarrolló a través de orientaciones críticas hasta alcanzar afirmaciones ampliadas de una razón abstracta y una ley natural, las cuales también implican otros procedimientos mutuos que serán discutidos en breve. Tales prácticas y procedimientos se manifestaron profundamente en la obra, por ejemplo, de Vico y Herder. Ellos encontraron diversas manifestaciones, si bien perspicaces, a todo lo largo del siglo XIX, periodo en que el término se inventó por primera vez, y puede verse que han continuado hasta el presente de formas heterogéneas.

²² El asunto es que no sólo los esquemas racionalistas y analíticos, sino también las tradiciones historicistas antagónicas y hermenéuticas articularon de maneras diferentes los términos de la historia universal de desarrollo. Véase por ejemplo, Kelley, *Faces of History...*, *op. cit.*, pp. 211-262.

²³ En relación sólo con los Estados Unidos —donde el modelo puritano y protestante de la secularización del mundo ha sido particularmente influyente—, véase por ejemplo, R. Laurence Moore, *Touchdown Jesus: The Mixing of Sacred and Secular in American History*, Louisville, Kentucky, Westminster John Know Press, 2003, y Vincent Crapanzano, *Serving the Word: Literalism in America from the Pulpit to the Bench*, Nueva York, New Press, 2000.

²⁴ No atribuyo una cualidad inexorable a estos desarrollos ni niego que tales procesos hayan tenido pasados contradictorios y críticos. Véase por ejemplo, Stocking, "Paradigmatic traditions...", *op. cit.*, pp. 346-352; y Fabian, *Time and the Other...*, *op. cit.*, pp. 12-16.

tado como el paso del progreso. Con frecuencia articulado por la oposición *Ur* entre lo primitivo y lo civilizado, en su lugar, sin embargo, no había un “ser” occidental singular ni un “otro” no occidental exclusivo; más bien se encontraban en juego en este terreno la diversidad cultural de los seres occidentales y las jerarquías históricas de la otredad no occidental. En este escenario, muchos grupos se hallaban todavía estancados en la fase de barbarismo y salvajismo con pocas posibilidades de ascenso. Otras sociedades habían alcanzado los pasos ascendentes de civilización, aunque carecían de los fundamentos críticos de la razón. Aun así, otros pueblos habían evolucionado hasta alcanzar las fases más elevadas de la humanidad mediante las ventajas de raza y racionalidad, así como las inclinaciones de la historia y la nacionalidad. Sin duda, el pasado y el presente de este último conjunto de pueblos, que comprendía los elegidos europeos ilustrados, se aprovecharon e interpretaron como un espejo en general. En este espejo se proyectó la historia universal del destino humano, un destino representado en última instancia como grupos y sociedades que fracasaban o se elevaban ante la fase de modernidad.

Fracturas de la modernidad

En palabras sencillas, la idea de modernidad implica la revelación de una ruptura con el pasado. Este relato se basa en averías, sugiriendo rupturas con el ritual y la magia, y brechas con el encantamiento y la tradición.²⁵ Teniendo en cuenta las interpretaciones influyentes, como un concepto que hace época, se ha concebido la modernidad como la encarnación de un nuevo y distintivo estatus, en comparación con periodos anteriores, insinuando orientaciones esencialmente novedosas hacia el pasado, el presente y el futuro.²⁶ Dicho panorama cuenta con sus

²⁵ Saurabh Dube, “Introduction: Enchantments of modernity”, en Dube (ed.), *Enduring Enchantments*, número especial de *South Atlantic Quarterly*, vol. 101, núm. 4, 2002, pp. 729-755.

²⁶ Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, trad. Frederick Lawrence, Cambridge, Mass., MIT Press, 1987, Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, trad. Keith Tribe, Cambridge, MIT Press, 1985, pp. 3-20.

propias verdades, pero también presenta a la modernidad en términos idealizados. Para comenzar, las interpretaciones trilladas y autorizadas de la modernidad la proyectan como un fenómeno generado exclusivamente en Occidente, aunque luego fue exportado a otras partes de la humanidad. Sucede que esta medida sirve precisamente para invalidar la dinámica del colonizador y el colonizado, la raza y la razón, y la Ilustración y el imperio que subyace a la modernidad bajo la forma de la historia. Estos procedimientos idénticos anuncian notables registros de esquematizaciones jerárquicas del tiempo y el espacio. En formas conscientes e inadvertidas, los registros suponen dos medidas simultáneas. Al representar a Occidente como la modernidad, se presenta igualmente a la modernidad “como el Occidente”.²⁷

La idea de que la modernidad llegó diferenciada del pasado se apoya en la imaginación de las rupturas dentro de la historia occidental. Pero tampoco puede ayudar valerse de la importancia de las separaciones de Occidente de los mundos no occidentales, explícita o implícitamente. Por un lado, la cesura definida por la modernidad como el nuevo comienzo se trasladó al pasado, “precisamente al comienzo de los tiempos modernos” en Europa.²⁸ Esta brecha constituye un horizonte formativo y un pasado que se desvanece; de hecho, es delante de este umbral que se ve el presente como renovado en su vitalidad y novedad bajo la modernidad. Por otro lado, exactamente cuando el presente se privilegia como el periodo más reciente, la novedad y la vitalidad de la modernidad son amenazados por espectros de lo “medieval”, lo “supersticioso”, lo “escatológico” y la divagación “profética” en medio de todo. Estos espíritus son a un tiempo una presencia o pacto previo y un horror o placer vigente. Cada intento de contenerlos en el presente supone señalarlos como un atributo del pasado. En relación con el mundo contemporáneo, mi referencia alude a las formas en

²⁷ Timothy Mitchell, “The stage of modernity”, en Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000, p. 15, cursivas en el original.

²⁸ Habermas, *Philosophical Discourse of Modernity...*, *op. cit.*, p. 5. Es importante recordar que Habermas sintetiza importantes ensayos históricos y filosóficos en esta obra.

las cuales, en las representaciones preponderantes, los talibanes y Al-Qaeda son al mismo tiempo “contemporáneos” y “medievales”, y la manera en la cual los “encantamientos” dominantes hoy de lo “indígena” y lo “tribal” son a la vez completamente contemporáneos y a la vez completamente anacrónicos.

Hay que indicar que los significados, las interpretaciones y las acciones que caen fuera de los horizontes guiados por el desencantamiento de la modernidad quedan al margen de esta nueva fase. Aquí las esquematizaciones espaciales y las medidas temporales del Occidente y el no Occidente vienen a apoyarse en la trayectoria del tiempo, un eje que se dice neutral normativamente, pero que es de hecho profundamente jerárquico. Esto quiere decir que la noción precisa de la modernidad como una ruptura con el pasado divide los mundos sociales e históricos en ámbitos de lo encantado y lo moderno, fomentando el nombramiento y animando otras oposiciones como aquellas entre ritual y racionalidad, mito e historia, magia y modernidad. Hay muchos enredos e implicaciones críticas acerca de la dualidad de lo primitivo (o nativo) y lo civilizado (o moderno), una antinomia constitutiva de la empresa antropológica pero también crucial para la disciplina histórica. El lugar dominante en los mundos sociales de oposiciones de la modernidad avala su poderosa presencia dentro de las disciplinas.

Antinomias modernas

¿Por qué las antinomias de la modernidad deberían haber desempeñado un papel importante en la esquematización y la creación de mundos sociales? Para comenzar, debe quedar claro que estas oposiciones surgieron insertas dentro de formidables proyectos de poder y conocimiento, basándose en la modernidad, la Ilustración, el imperio y la nación; éstos han sido proyectos de gran motivación “no simplemente sobre la observación y el registro, sino sobre el registro y la recreación” del mundo, como nos dice Talal Asad.²⁹ De hecho, han estado en juego pro-

²⁹ Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 269.

yectos variadamente motivados de diversos registros y recreaciones del mundo en sus múltiples imágenes de historia y modernidad. Sin que resulte sorprendente, en este terreno las oposiciones modernas asumieron una autoridad analítica persuasiva y adquirieron atributos materiales dominantes, articulados de diversas maneras con esquematizaciones de modernidad como un proyecto autoconsciente de progreso y una encarnación manifiesta de la historia.³⁰

He estado sugiriendo la pertinencia de dar a conocer el lugar de las oposiciones de la modernidad en el molde de los mundos sociales; al mismo tiempo, es igualmente importante ocuparse de las elaboraciones en pugna de la separación analítica, ideológica y diaria entre las culturas encantadas o tradicionales y las sociedades desencantadas o modernas. Las discusiones están presentes en el corazón del pensamiento posterior a la Ilustración y en la erudición no occidental, y cada una incluye críticas de Occidente en el pasado y el presente. Sin duda, las verdaderas elaboraciones de las oposiciones jerárquicas de la modernidad están imbuidas de valor contradictorio e importancia contraria. Aquí se encuentran ambivalencias, ambigüedades y excesos de significado y autoridad. Todo esto se presenta por el desenredo *particular* de tradiciones divergentes de interpretación y explicación en el corazón de la modernidad como ideología e historia. Mi referencia alude a las tendencias opuestas que han sido descritas como las del racionalismo y el historicismo, lo analítico y lo hermenéutico, y lo progresista y lo romántico.³¹ Es decisivo rastrear la combinación frecuente en la

³⁰ Para una elaboración de los temas planteados en este párrafo, véase Dube, *Stitches on Time...*, *op. cit.*, capítulo 7.

³¹ Cada uno de estos binomios es, hablando en términos generales, homólogo al otro. Las tendencias racionalistas y progresistas —que privilegian la capacidad de la razón y buscan rehacer el mundo a su imagen— han estado usualmente limitadas por el modelo analítico: “lo analítico (siendo *análisis* un término básicamente matemático y lógico) requiere la selección y el aislamiento de factores, políticos o económicos [...a los que] se le otorga un estatus explicativo privilegiado.” En contraste, el modelo hermenéutico ha implicado “la interpretación en analogía con la lectura de un texto en su totalidad literaria y filológica (distinguida del análisis lógico)”, tratando la historia misma como “una cuestión no de ver, como la tradición y la etimología lo harían, sino más bien como lectura, desciframiento e interpretación”. Los protocolos hermenéuticos han estado vinculados con frecuencia a expresiones del historicismo. Aquí, los procedimientos historicistas han realizado diversas interpretaciones: críticas de una razón

práctica intelectual de estas tendencias con el fin de localizar las contradicciones y discusiones, y las ambivalencias y excesos del(los) conocimiento(s) moderno(s). Juntas, tales expresiones intercaladas dejan ver que los términos de la modernidad están articulados con asiduidad, pero que también se encuentran fuera de conexión con ellos mismos.

Etnografía y temporalidad: tres maestros

En sintonía con estas consideraciones, permítanme dirigirme a algunas de las contradicciones y discusiones que han caracterizado a las orientaciones etnográficas del tiempo y la temporalidad. Me centraré en los aspectos de la obra de Franz Boas, E. E. Evans-Pritchard y Pierre Bourdieu, tres maestros del oficio antropológico que representan momentos históricos, esfuerzos explicatorios y estilos epistemológicos diferentes en los pasados de la disciplina. Mi selección de estos estudiosos tiene mucho que ver con sus compromisos particulares con la temporalidad y el tiempo.

Hemos notado las suposiciones raciales que yacían debajo de la antropología evolucionista a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. El mayor desafío individual temprano a la disciplina, en relación con tales esquemas y presunciones, fue efectuado por Franz Boas (1858-1942).³² Al comienzo del siglo XX, Boas definió el conocimiento antropológico como compuesto por “la historia biológica de la humanidad en todas sus variedades, lingüística aplicada a los pueblos sin lenguas escritas, la etnología de los pueblos sin datos históricos y la arqueología prehis-

abstracta y engrandecida, reafirmaciones de la centralidad del lenguaje y de la experiencia histórica, el principio de la individualidad (mientras que se busca con asiduidad una historia universal) e inclinaciones agudas hacia interpretaciones hermenéuticas. Esto también quiere decir formaciones diferentes y discretas sugerencias de lo que en particular Isaiah Berlin ha descrito como “Contra-ilustración”, “el gran río del romanticismo” que corre del siglo XVIII al siglo XIX y cuyas aguas se desbordan en no menor medida por las épocas y los terrenos que le han sucedido. Kelley, *Faces of History...*, *op. cit.*, pp. 247, 262; Berlin, *Against the Current...*, *op. cit.*

³² Véase George Stocking, Jr., “Anthropology as *Kulturkampf*: Science and politics in the career of Franz Boas”, en Stocking, Jr., *The Ethnographer's Magic...*, *op. cit.*, pp. 94-98. He aprendido mucho de la obra de Stocking, Jr. en el debate de Boas que sigue.

tórica”.³³ A lo largo de su carrera, Boas amplió estas investigaciones. Al mismo tiempo, la contribución significativa de Boas a la antropología se derivó de su insistencia en las dimensiones diacrónicas de la disciplina.³⁴ Como ha señalado George Stocking: “Para Boas, la ‘otredad’ que constituye el objeto de estudio de la antropología debía ser explicada como el resultado del cambio de época”, una insistencia que cubrió su definición unificadora de la disciplina.³⁵ Aquí debía situarse su crítica a la presuposición evolucionista, “una crítica neoetnológica del ‘método comparativo’ del evolucionismo clásico”.³⁶

³³ Franz Boas, “The history of anthropology”, en George Stocking, Jr., *The Shaping of American Anthropology, 1883-1911: A Franz Boas Reader*, Nueva York, Basic Books, 1974, p. 35.

³⁴ Existen tres razones interrelacionadas subyacentes a mi estudio de la obra de Franz Boas, más que de autores boasianos posteriores, como A. L. Kroeber (o E. Sapir o P. Radin), quienes pueden entenderse como expresiones más frontales de las consideraciones históricas e historicistas. Primeramente, mi interés por lo diacrónico y lo temporal—en este caso, tal y como se expresa en la obra de Boas— se extiende más allá de los meros “usos” antropológicos de la historia. Antes bien, quisiera subrayar cómo lo diacrónico y lo temporal estuvieron ligados a la interacción más amplia entre las tendencias hermenéuticas y analíticas, y las románticas y progresistas. El dualismo epistemológico de Boas asume aquí un gran significado. Segundo, precisamente esta tensión constitutiva entre “historia” (y una meticulosa hermenéutica) y “ciencia” (e inducción de los elementos) fue crucial en el desentrañamiento de una tradición boasiana más amplia; por ejemplo, Leslie Spier, Melville Herkovits, Ruth Benedict, Clyde Kluckhohn, Radin, Kroeber y Sapir estuvieron influidos de manera diferente por lo que Stocking, Jr. llama su “educación boasiana”, la cual articula las características de la familia en formas diferenciadas. La obra de Kroeber o Sapir, incluidas sus posturas hacia la historia y el historicismo, debe ser abordada como parte de este despliegue antagónico de una composición genética común. Tercero y último, sucede que sería sencillamente insuficiente centrarse de manera exclusiva en, digamos, las expresiones de Kroeber de la historia, ya que tomada como un todo, su obra “recorrió etapas en las que se manifestó ‘ora una, ‘ora otra tendencia genética [boasiana] con mayor claridad”. Esto se prolongó a partir de su declaración acerca de lo “superorgánico” en 1917, hasta su trabajo bastante tardío sobre las civilizaciones y las tendencias más sobresalientes en la historia a escala mundial, con su reconstruccionismo cuantitativo de finales de la década de los años veinte y su afirmación acerca de un historicismo holístico unos años más tarde. Por supuesto que sería muy interesante comprender tales cambios y fases en el corpus de Kroeber en términos de intercambios entre expresiones hermenéuticas y analíticas académicas, pero este ejercicio está fuera del alcance de este ensayo. Esto también es cierto de la obra de un estudioso como Ralph Linton, quien combinó influencias de Boas y Radcliffe-Brown. Véase A. L. Kroeber, “The superorganic”, *American Anthropologist*, núm. 19, 1917, pp. 163-213; A. L. Kroeber, *An Anthropologist Looks at History*, Berkeley, University of California Press, 1963; y Stocking Jr., “Ideas and institutions in American anthropology”, en Stocking, Jr., *The Ethnographer’s Magic...*, *op. cit.*, pp. 118-150.

³⁵ Stocking, Jr., “Paradigmatic traditions...”, *op. cit.*, p. 347.

³⁶ *Ibid.*, pp. 352-353.

Hoy se reconoce no sólo cómo Boas interpretó un terreno de investigación en su mayor parte libre del determinismo biológico con el fin de fundar las bases para la concepción disciplinaria moderna de la cultura como pluralista y relativista, sino también cómo su giro particular hacia lo diacrónico, lo histórico y lo temporal definió un sendero muy poco considerado por la antropología durante casi todo el siglo xx.³⁷ Ciertamente, la orientación de Boas hacia el conocimiento antropológico puede surgir en comentarios actuales, edificados más que nada sobre las tradiciones hermenéutica y romántica del siglo xix en la ciencia, la filosofía y la historia europea;³⁸ sin embargo, no es suficiente celebrar la crítica de Boas a las suposiciones racistas y evolucionistas desde la posición estratégica del presente; ni sería suficiente insistir sólo en los apuntalamientos románticos de su antropología. En realidad, la obra de Boas se entiende mejor como un puente que une el dualismo de las tradiciones progresista y romántica; al mismo tiempo que las entreteje, conserva una tensión entre estas tendencias opuestas. Aquí ha de situarse el sobresaliente entrelazado de esquemas en pugna del conocimiento moderno, que han apoyado la antropología de formas diversas.

En la obra de Boas la postura progresista se manifestó con profundidad en las creencias liberales fundamentales del siglo xix, lo cual hizo hincapié en el conocimiento científico y en la libertad individual; expresaron la visión histórica más amplia de Boas y el punto de vista del desarrollo. Él creía en el conocimiento acumulativo racional que subyace al progreso humano innato; en esto, el progreso humano se entendía no de una forma generalizada, sino dando a entender específicamente el

³⁷ Stocking, Jr., considera de manera sucinta tal(es) punto(s) de partida disciplinario(s) a partir del interés que puso Boas en lo diacrónico y lo histórico. Aquí nos encontramos con transformaciones de tendencias clave en la antropología boasiana, inclinada cada vez más a partir de la década de los años veinte hacia el estudio sincrónico de la integración de culturas y de la relación de "cultura" y "personalidad", así como una brecha ensanchada entre la antropología británica y la norteamericana, aunque una brecha en donde ambas tradiciones resaltaron la sincronía a partir de diferentes perspectivas. *Ibid.*, pp. 353-357. Véase también del mismo autor las siguientes obras ya citadas: "Ideas and institutions in American anthropology", pp. 134-149; y *After Tylor...*, pp. 233-441.

³⁸ Para mayor referencia a tal lectura, véase Marshall Sahlins, *Culture in Practice: Selected Essays*, Nueva York, Zone Books, 2000, pp. 20-22.

crecimiento de lo que Boas llamó “nuestra propia” civilización occidental moderna.³⁹ En efecto, esta perspectiva estuvo marcada por una actitud fatalista hacia el desarrollo histórico basado en la tecnología, que no sólo impulsaba hacia adelante a la civilización occidental, sino que además enfrentaba y vencía a “las culturas tecnológicamente primitivas”. A la vez, el racionalismo universalista de Boas lo condujo a reafirmar la existencia de “valores generales” que fueron “producidos acumulativamente” en la historia de la civilización humana y “producidos de distintas formas” en diferentes culturas humanas. Así pues, el conocido cuestionamiento de Boas de su propia cultura occidental y su creencia en los valores alternativos de otras culturas iban de la mano con la carencia antropológica de sumisión al relativismo cultural y su fe en un terreno no contingente de verdad científica.⁴⁰

Si hacemos un corte a través de esta postura optimista, racionalista, universalista y progresista, hallaremos una disposición más pesimista, emocional y particularmente romántica a lo largo de la carrera de Boas. Posiblemente esta última sensibilidad no hacía más que manifestar la insatisfacción con la civilización occidental y la manera en la cual tal “alienación” encontró evidencia en su adelanto de una concepción pluralista de la cultura que estaba basada en el reconocimiento de “la legitimidad de sistemas de valores alternativos”. En esta sensibilidad se hallaba en juego una contracorriente estética —reforzada por las experiencias vividas por Boas, aunque tuvo mayores resonancias— que lo hizo sumamente “consciente del papel de los factores irracionales en la vida humana”. Estas tendencias se articularon positivamente en la variedad de formas humanas de cultura, pero se expresaron negativamente en la manera en que las costumbres particulares de determinados grupos podían ser racionalizadas en retrospectiva como normas universales, incluido el caso de la raza. No es nada sorprendente que la devoción de toda una vida de Boas al estudio de la cultura y la raza, especialmente a la exclusividad que cada uno define, haya

³⁹ Franz Boas, *Anthropology and Modern Life*, Nueva York, W. W. Norton, 1928, p. 206.

⁴⁰ Stocking, Jr., “Anthropology as *Kulturkampf*...”, *op. cit.*, pp. 110-111.

puesto su interés en el condicionamiento profundamente contingente de estos fenómenos por la historia.⁴¹

Tomado en su conjunto, el pensamiento de Boas derivó su fuerza motriz de su siempre inquieta yuxtaposición de tendencias progresistas y románticas, su casi inevitable intercalación de las orientaciones universalistas y racionalistas con disposiciones particularistas y emocionales. Nótese los contrastes. Boas “conservó toda su vida una concepción bastante idealizada y absolutista de la ciencia” que fue inequívocamente no contingente: pero también le concedió un valor necesario, contingente, a agrupaciones culturales específicas; conjugó excepcionalmente el progreso humano y el progreso histórico basado en la tecnología con la civilización occidental, pero igualmente defendió la “capacidad mental” del “hombre primitivo” para participar enteramente en la “civilización moderna”;⁴² previó de forma única el avance racional en la imagen de la civilización occidental, pero afirmó decisivamente los valores de culturas no occidentales y estableció de ese modo “una suerte de punto de palanca de Arquímedes” en la crítica de su propia civilización.⁴³ Según la erudición antropológica establecida, la carrera de Boas tuvo un final dramático: en un almuerzo en Nueva York, había comenzado a decir: “Tengo una nueva teoría de la cultura...”, cuando cayó muerto a mitad de la oración. Tanto en la muerte como en la vida, Franz Boas condensó no sólo las ambigüedades, sino también las ironías de la antropología (de forma aguda, a su propia manera).

Las disposiciones contrarias y antagónicas de la empresa antropológica fueron en no menor medida características de la

⁴¹ *Ibid.*, p. 111.

⁴² *Ibid.*, pp. 110-112.

⁴³ Stocking, Jr. lo expone de la siguiente manera: “La necesidad de tal punto de referencia externo fue uno de los temas centrales en la carrera de Boas, y tendió con esto a un doble estándar de evaluación cultural: uno universalista en el sentido en que criticaba la sociedad donde vivía y otro relativista en el sentido en que defendía una alternativa cultural. Cualesquiera que hayan sido las causas emocionales de esta necesidad, la alternativa cultural externa fue para Boas una condición previa esencial para la consecución del conocimiento científico en la esfera social y la libertad del individuo en la sociedad [...] Sin un punto de referencia externa que trajera estas valoraciones de [la cultura occidental] y las cadenas [impuestas por el pasado] al nivel de la conciencia, ni el conocimiento científico ni la verdadera libertad serían posibles. Éste fue entonces el significado primordial de la lucha de Boas de toda su vida por la cultura.” *Ibid.*, pp. 112-113.

obra del antropólogo británico E. E. Evans-Pritchard (1902-1973), conocido comúnmente como "E. P." En la antropología convencional, la obra de Evans-Pritchard ha sido abordada como la consolidación del cuestionamiento estructural-funcional iniciado por A. R. Radcliffe-Brown. Reconocemos aquí las interacciones tempranas de E. P. con Malinowski y se evidencia que a partir de los años cincuenta en adelante su obra siguió otros caminos en cuanto a la teoría y la explicación. Estos últimos incluyeron la famosa aprobación de Evans-Pritchard de la antropología como una disciplina humanista (y no natural-científica), así como sus aseveraciones acerca de los vínculos cercanos de la antropología con la historia.⁴⁴ Estas aseveraciones se extendieron a las cuestiones planteadas por E. P. en relación con la inhabilidad de los antropólogos para penetrar en las mentes de los pueblos que estudian, los límites de sus motivaciones intelectuales que usualmente reflejaban prejuicios etnocéntricos de sus propias culturas, y la estrechez de las teorías biológicas, sociológicas y psicológicas de la religión.⁴⁵ Además, a pesar de tales reconocimientos de los cambios en la antropología de Evans-Pritchard, se ha asumido con frecuencia que el eje de su contribución a la disciplina consiste en su desarrollo del funcionalismo estructural, que refleja la hagiografía de este paradigma.⁴⁶

⁴⁴ Véase E. E. Evans-Pritchard, "Social anthropology" y "Social anthropology: Past and present", en Evans-Pritchard, *Social Anthropology and Other Essays*, Nueva York, The Free Press of Glencoe, 1962, pp. 1-134, 139-157; E. E. Evans-Pritchard, *Anthropology and History*, Manchester, Manchester University Press, 1961. El ensayo "Social anthropology: Past and present" constituye la ponencia Marett impartida por E. P. y publicada en *Man* en 1950. Sin diferir de *Anthropology and History*, una década más tarde, este ensayo condujo a una serie de intercambios en las páginas de *Man* en los primeros años de la década de los cincuenta, con Kroeber, Edmund Leach, Raymond Firth y Meyer Fortes, entre otros, que se sumaron al debate. El lector entusiasta encontrará interesantes estos intercambios de opinión. Véase también, T. N. Madan, "Review of *Anthropology and History* por E. E. Evans-Pritchard", *The Eastern Anthropologist*, núm. 14, 1961, pp. 262-267.

⁴⁵ E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

⁴⁶ Esto dista mucho de negar que la obra de E. P. haya sido leída en otras formas. Por ejemplo, al comienzo de la década de los años sesenta, David Pocock expuso los argumentos a favor de las afinidades de los escritos de E. P. con el estructuralismo moderno, incluido el enfoque en la noción de "oposiciones" clasificatorias. David F. Pocock, *Social Anthropology*, Londres, 1961, pp. 72-82.

Frente a tales corrientes, me gustaría señalar un acercamiento diferente a la obra de Evans-Pritchard, un acercamiento que se enfoca de manera crítica en el modo en que sus escritos estuvieron moldeados por sus notables intercalaciones de tendencias hermenéuticas y tensiones analíticas. Tal orientación a la antropología de E. P. no niega, por ejemplo, el lugar de su monografía sobre los nuer como una bandera de los esfuerzos del análisis estructural-funcionalista;⁴⁷ tampoco deja pasar por alto el hecho de que la obra de Evans-Pritchard tuvo conexiones cercanas con las presunciones formativas del funcionalismo estructural y del funcionalismo, considerando a la sociedad como un sistema integrado: antes bien, la tendencia que aquí se esboza busca desvelar los términos de comprensión de los argumentos y análisis de E. P.

En su discusión sobre el tiempo, Evans-Pritchard recurre a la obra de Durkheim y Malinowski.⁴⁸ En *The Nuer*, así como en un ensayo sobre cálculos del tiempo entre estos pueblos, encontramos la célebre noción del tiempo “ecológico” desarrollada por E. P.⁴⁹ Esta noción estuvo desde el inicio estrechamente ligada a conceptos de consideraciones temporales, las cuales expresaban “actividades sociales” o una “relación mutua entre actividades”.⁵⁰ Así, el paso del tiempo se percibe a través de conceptos culturales que se refieren a actividades —es decir, mediante sistemas de consideraciones temporales— más que a través de la inmersión real en las actividades.⁵¹ Sin embargo, para E. P. el tiempo también consiste en el “ritmo” de ciclos de actividad básica vinculados a los ciclos naturales: movimientos diarios del ganado y los cambios de estación en aldeas y campamentos, así como el ritmo distintivo de cada estación; en este senti-

⁴⁷ E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press, 1940.

⁴⁸ Para una discusión sobre las formas en que las articulaciones de E. P. sobre el tiempo cristalizaron las “ambigüedades no solubles” concernientes al tiempo en la obra de Durkheim (y sus colegas) y de Malinowski, véase Munn, “The cultural anthropology of time...”, *op. cit.*, pp. 94-98. Mis argumentos recurren al brillante ensayo de Munn, ampliando sus percepciones a partir de énfasis traslapados, si bien diferentes.

⁴⁹ Evans-Pritchard, *The Nuer...*, *op. cit.*; E. E. Evans-Pritchard, “Nuer time reckoning”, *Africa*, núm. 12, 1939, pp. 189-216.

⁵⁰ Evans-Pritchard, *The Nuer...*, *op. cit.*, pp. 96, 102.

⁵¹ Munn, “The cultural anthropology of time...”, *op. cit.*, p. 96.

do, el tiempo aparece como un movimiento o proceso, y no simplemente como unidades estáticas o conceptos de cálculo del tiempo.⁵² Juntos, dos conjuntos de interés trabajan en la elaboración del tiempo ecológico (o cotidiano) de Evans-Pritchard.

A la inversa, cuando E. P. se vale del tiempo estructural de largo plazo, su mirada se aleja completamente de las actividades; las cuales, recordemos, confieren un sentido de movimiento concreto. Más bien, E. P. se centra exclusivamente en marcos conceptuales; es decir, el tiempo estructural no es acerca de un movimiento con incrementos sino que es fundamentalmente no acumulativo, de manera que el cuadro genealógico de los nuer crea sólo una “ilusión” inmóvil del tiempo.⁵³ Haciendo uso de las percepciones de Nancy Munn, estoy sugiriendo que el tiempo estructural de Evans-Pritchard no es cualitativo y concreto, sino cuantitativo y geométrico: constituye una versión y una visión estática del tiempo que obstruye el espacio concreto y vivido de las actividades.⁵⁴

Aquí está en juego una ruptura constitutiva, una discrepancia formativa. Por un lado, al *describir* el tiempo ecológico, E. P. introduce actividades espaciotemporales clave, incluyendo, por ejemplo, movimientos sincronizados (progresivos) entre la aldea y el campamento, para que influyan sobre su discusión. Éste es, hablando en términos generales, el momento hermenéutico en la(s) comprensión(es) del tiempo de Evans-Pritchard. Por otro lado, precisamente esta constitución del tiempo y el espacio en actividad es ignorada y suprimida dentro de los marcos formalistas de E. P., de forma que el tiempo estructural aparece como una geometría abstracta de distancia social.⁵⁵ En términos generales, se puede hacer referencia a esto como el momento analítico en la(s) concepción(es) del tiempo de Evans-Pritchard. No es necesario decir que las tendencias analíticas y hermenéuticas están profundamente entrelazadas en la antropología de E. P.; de hecho, este entrelazamiento pro-

⁵² *Ibid.*, Evans-Pritchard, *The Nuer...*, *op. cit.*, pp. 98-103.

⁵³ Evans-Pritchard, *The Nuer...*, *op. cit.*, pp. 105-108.

⁵⁴ Aquí hay un poco de oposición implícita e inimaginable entre tiempo y espacio en las formulaciones de Evans-Pritchard. Munn, “The cultural anthropology of time...”, *op. cit.*, p. 97-98.

⁵⁵ *Ibid.*

porciona a sus consideraciones sobre el tiempo su fuerza motriz y sus limitaciones críticas. Los pueblos nuer en las manos hermenéuticas de E. P. tienen su propio tiempo concreto y cotidiano. El movimiento sirve para encontrar el tiempo en la imagen de la diversidad social y la heterogeneidad cultural, implícitamente, abriendo de ese modo un sentido común dominante y dando por sentado los términos del tiempo como una medida sencillamente homogénea, sin distinciones cualitativas. Pero los nuer, según el análisis de E. P., tampoco cuentan con un tiempo de largo plazo. Dicha medida hace surgir preguntas clave en relación con su marco analítico, teniendo la profunda impresión de proyecciones duraderas, discutidas anteriormente, de lugares primitivos (los nuer y su tiempo ecológico) y espacios modernos (el Occidente y su tiempo prolongado).⁵⁶

La interacción entre las disposiciones hermenéuticas y las tendencias analíticas —así como la oposición de los ámbitos de lo encantado y lo moderno— marca en buena medida la obra del sociólogo-filósofo francés Pierre Bourdieu (1930-2002). Bourdieu combina posturas fenomenológicas, weberianas y marxistas para insistir en las dimensiones temporales de prácticas sociales y actores prácticos, y argumenta que los marcos totalitarios de “leyes” fijas de acción sacan al tiempo fuera de la “práctica”. Sin embargo, precisamente tales movimientos hermenéuticos se entrecruzan de manera crucial en la obra de Bourdieu con orientaciones analíticas que ponen en juego las

⁵⁶ La naturaleza de las lecturas que estoy proponiendo también puede abrir otras tensiones y posibilidades de la antropología de E. P.: por un lado, el extraordinario estudio histórico de E. P. sobre los sanusi muestra, no obstante, continuidades significativas con su trabajo ahistórico sobre la política de los nuer; por otro lado, presentó formas de análisis “procesuales”, comenzando a finales de la década de los treinta en su obra sobre brujería, magia y hechicería en el estado de Azande. Posiblemente, esta insistencia en el proceso sólo se confirmó en su(s) contribución(es) al *Sistemas políticos africanos*, una obra ampliamente considerada como un esfuerzo abanderado del paradigma estructural-funcionalista. En él, los escritos de E. P. en realidad insinuaron un cambio del programa establecido por Radcliffe-Brown. Véase E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, Clarendon Press, 1949; Kuper, *Anthropologists and Anthropology...*, *op. cit.*, p. 163; E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937; Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard (ed.), *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press, 1940; y Vincent, *Anthropology and Politics...*, *op. cit.*, pp. 258-265.

oposiciones implícitas entre lo “tradicional” y lo “moderno”, los ritmos colectivos y la acción individual, el “espacio” y el “tiempo”. Al encuadrar el tiempo en filtros que operan en función de los agentes, Bourdieu contrasta la Argelia precapitalista y tradicional, marcada por la “previsión” sólo del futuro inmediato (ya “implícito en el presente percibido directamente”) con sociedades capitalistas modernas donde el “pronóstico” conlleva un futuro indefinido, “un campo de posibilidades para ser explorado [...] mediante el cálculo”. Además, en su última obra, la insistencia en explorar las prácticas mediante un enfoque en el tiempo irreversible e impercedero de las actividades y la manipulación estratégica del tiempo por parte del agente, desaparece cuando Bourdieu gira su atención hacia los ritmos y la periodización colectivos (calendáricos), que se explican a través de homologías simbólicas que ahora se disuelven fácilmente en una “lógica de práctica” generalizada. Finalmente, los escritos de Bourdieu no sólo no escapan de las oposiciones analíticas del tiempo y el espacio, sino que privilegian antes que nada el primero sobre el último.⁵⁷ Nada de esto sugiere que un enfoque sobre el entrelazamiento de las disposiciones hermenéuticas y analíticas contenga la clave exclusiva para entender las tradiciones dentro de la antropología y la historia, sino que debe pensarse más bien como un medio de reconsideración del pasado y el presente de las disciplinas y sus representaciones.

Temporalidad y antropología: los ejemplos indios

En relación con la antropología y la sociología de la India resultará fácil mostrar que estas prácticas disciplinarias han sido dirigidas más que nada para eliminar las consideraciones históricas, privilegiando sobremanera el presente etnográfico. Mu-

⁵⁷ Pierre Bourdieu, *Algeria 1960*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 8 (publicado inicialmente en francés en 1963); Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trad. Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 1977; y Munn, “The cultural anthropology of time...”, *op. cit.*, pp. 106-109. Más que proporcionar otros ejemplos, permítanme tan sólo asentar que la atención a este entrelazado de disposiciones contrarias hacia los mundos sociales y sus interpretaciones académicas puede ayudarnos a abordar de nuevo los diferentes cuerpos de trabajo discutidos en este ensayo y su continuación.

cho de esto resultaría cierto sin lugar a dudas, pero posiblemente es más importante considerar las formas contradictorias y contingentes en las cuales la historia y la temporalidad han penetrado en los escritos antropológicos en torno de India; de hecho, al no perder de vista las ambivalencias de la etnografía discutidas arriba, es posible aproximarse a los pasados de la antropología de India con una serie de preguntas particulares.

Comenzaré con un ejemplo que trae a colación tales consideraciones: la primera monografía del antropólogo S. C. Dube: *The Kamar*.⁵⁸ Esta obra se desarrolló a partir de la tesis de doctorado del autodidacta y etnógrafo indio; la tesis y el manuscrito fueron escritos y revisados en la segunda mitad de la década de los años cuarenta. Ahora bien, se podría reconvenir este estudio como una variedad de antropología de rescate (*salvage anthropology*) dentro del marco colonial, la cual le niega temporalidad a su objeto —los kamar, cazadores-recolectores y cultivadores itinerantes que viven al sur de la región Raipur en Chhattisgarh— mediante los medios de la suposición evolutiva. Al mismo tiempo, me gustaría sugerir otras lecturas sobre *The Kamar* de forma crítica, en consonancia con las tensiones que han sido parte del proceso de formación de la antropología en India. En este punto hay que citar el juego ambiguo, aunque dominante en esta actividad académica, sobre temporalidad e historia —y sobre imperio y nación— que requiere un examen más profundo.

The Kamar se encuentra en la cúspide del fin del régimen colonial y la llegada de la independencia india. El estudio estuvo influido por las presuposiciones del primitivo previo, la ranura salvaje y el nicho nativo dentro de la etnografía colonial-moderna; presuposiciones y proyecciones que encontramos anteriormente. Sin embargo, el libro también se refirió a las formas de vida de los kamar, insertadas dentro de procesos sociales más amplios. La obra presenta a sus sujetos inmersos en los términos más amplios de la transformación nacionalis-

⁵⁸ S. C. Dube, *The Kamar*, Lucknow, Universal, 1951. Aquí mi discusión se basa en Saurabh Dube, "Ties that bind: Tribe, village, nation, and S. C. Dube", en Patricia Uberoi, Satish Deshpande, y Nandini Sundar (ed.), *Disciplinary Biographies: Essays in the History of Indian Sociology and Anthropology*, Delhi, Permanent Black, de próxima aparición.

ta. No obstante, el libro constantemente retomó una tradición kamar esencial. El punto es que dicha tensión no es tan sólo un cambio de acento en el estudio entre partes escritas antes y después de la independencia india, ni la tensión resulta simplemente inválida; más bien, la tensión da forma al libro y ella se evidencia en sus capítulos. *The Kamar* captura y contiene las ambigüedades y ambivalencias del pensamiento y los escritos de S. C. Dube —ellos mismos indicadores de las preocupaciones de su disciplina— en una coyuntura crítica, trenzando con inquietud la exigencia antropológica y el deseo nacionalista.

No debe sorprender que las tensiones formativas y las ambigüedades productivas de *The Kamar* estén ligadas al estilo, la estructura y el sentimiento de la obra. Dube consideró que las culturas primitivas no eran estáticas sino dinámicas, especialmente desde que la cultura era un mecanismo adaptativo; en esto, la noción de lo primitivo implicó dos registros similares: por un lado, significó un retroceso sobre un eje evolutivo, una serie de esquemas autoexplicativos, asumidos a priori en el lugar, la visión dominante de la antropología y la nación en aquel entonces; por otro lado, mostró la diferencia cultural, coetánea con el etnógrafo, en el espacio de la nación, lo cual favoreció la comprensión empática. De esta manera, en el estudio, lo imperioso de describir el estilo de vida kamar antes de que cambiara se entrecruzó con el impulso por registrar el cambiante estilo de vida de los kamar, las tendencias duales separadas, pero también reunidas.⁵⁹ No pretendo sugerir que la primera monografía etnográfica de Dube haya reconciliado de modo prematuro estas tendencias contrarias; más bien, el punto es que el texto constituye el sitio donde tales presiones contradictorias se hacen visibles; es el terreno donde estas tensiones se pusieron en movimiento, lo cual sirve para desvelar y desentrañar las conjunciones y disyunciones entre los marcos antropo-

⁵⁹ Hay que considerar que Dube escribió acerca de los kamar como “si estuviera hablando seriamente de Gandhi Mahatma, *el rey de reyes* [...] dotado de grandes poderes mágicos para combatir a los *sabibs* blancos”. Sin embargo, los describió como “casi intocados” por el “gran despertar político que ha conferido una nueva conciencia nacional a India durante los últimos sesenta años”. Esta narración tiene cierta lógica, pero también padece en las costuras. Dube, *The Kamar*, p. 166.

lógicos y las formulaciones nacionalistas.⁶⁰ Todo esto plantea cuestiones clave para las consideraciones críticas de la praxis antropológica (y sociológica) en la India, particularmente de la academia, a la sombra del imperio y la nación.

Considérese el hecho de que la obra de importantes antropólogos y sociólogos indios, quienes ya gozaban de buena reputación antes de la independencia, estuvo determinada con frecuencia por presuposiciones implícitas y proyecciones explícitas sobre la civilización y la historia de India. Al respecto, estudiosos tan diversos como Nirmal Kumar Bose, G. S. Ghurye, e Irawati Karve combinaron la lectura de textos clásicos hindúes con percepciones de materiales etnográficos de campo. A partir de ello, sus estudios iniciaron distintos cuestionamientos sobre preocupaciones comunes, como la integración de las “tribus” a la sociedad hindú, y al mismo tiempo trataron temas relacionados con arreglos de parentesco a lo largo de líneas panregionales en India.⁶¹ De manera similar, en los escritos de Radhakamal Mukherjee, D. P. Mukerjee y D. N. Majumdar, quienes residían en Lucknow, diferentes consideraciones sobre tradición cultural y sus transformaciones se mezclaron con articulaciones intrínsecamente variadas de los términos de historia y civilización de la India.⁶²

Mi argumento es que resulta fácil, aunque precipitado, emitir un juicio anticipado sobre tales estudios en tanto conocimiento anticuado, lo cual se reemplazó con firmeza después de los años cincuenta por una práctica cada vez más especiali-

⁶⁰ De manera interesante, D. N. Majumdar estuvo entre los primeros antropólogos de India que buscaron reconciliar la tensión entre los enfoques sincrónicos y los diacrónicos. (T. N. Madan, comunicación personal.) Sin embargo, su obra sobre una tribu en transición posiblemente no influyó de forma explícita el enfoque de *The Kamar*, aunque la discusión de Dube con Majumdar dejó una marca en el libro. (Leela Dube, comunicación personal.)

⁶¹ Véase por ejemplo Nirmal Kumar Bose, *The Structure of Hindu Society*, Nueva Delhi, Orient Longman, 1975; G. S. Ghurye, *The Aborigines —So called— and their Future*, Puna, Gokhale Institute of Politics and Economics, 1942; G. S. Ghurye, *Caste and Race in India*, Bombay, Popular Prakashan, 1969; Irawati Karve, *Kinship Organization in India*, Bombay, Asia Publishing House, 1953, e Irawati Karve, *Hindu Society: An Introduction*, Poona, Deccan College, 1961.

⁶² Véase T. N. Madan, *Pathways: Approaches to the Study of Society in India*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 3-36. Sin duda, D. P. Mukerji articuló explícitamente el enfoque marxista en un libro de historia. Dhurjati Prasad Mukerji, *On Indian History: A Study in Method*, Bombay, Hind Kitabs, 1945.

zada de la antropología-sociología de India. En vez de ello, la tarea más difícil pero productiva conlleva rastrear las formas específicas y cambiantes donde las nociones y las comprensiones de tradición, historia y civilización fueron interpretadas en este ámbito. En efecto, emprender estos esfuerzos significaría desentrañar las peculiaridades archivológicas de la antropología india, en particular sus compromisos con las articulaciones del imperio y la nación, las categorías occidentales y las consideraciones nacionalistas. Nada de ello sugiere celebraciones ingenuas de tales estudios; antes bien, ello implica asumir los protocolos de este conocimiento y sus formas de conocer crítica, aunque cautelosamente, con el fin de señalar sus consideraciones y contradicciones constitutivas, sus ambivalencias y sus excesos formativos.⁶³

A partir de los años cincuenta, los escritos en la antropología-sociología de India se circunscribieron dentro de moldes cada vez más sincrónicos, particularmente bajo la influencia de los análisis funcionalistas, estructural-funcionalistas y estructurales. Tanto en forma implícita como explícita, dichos énfasis colocaron un signo de interrogación en lo que ahora aparecía como procedimientos especulativos y proyecciones con sentido común —particularmente en lo concerniente a la historia, la civilización y la tradición— en los estudios anteriores. Al mismo tiempo, sería demasiado optimista asumir que las consideraciones de los términos de civilización y tradición indias, incluidos los modelos usualmente implícitos de historia, hubieran desaparecido, sin más, de los escritos más recientes;⁶⁴ más bien, se

⁶³ Para más información sobre los esfuerzos clave hacia este tipo de interpretaciones véase por ejemplo, Madan, *Pathways...*, *op. cit.*, pp. 3-36, y Ravindra. K. Jain, "Social anthropology of India: Theory and method", en Indian Council of Social Science Research, *Survey of Research in Sociology and Social Anthropology, 1969-1979*, Nueva Delhi, Satvahan, 1985, pp. 1-50. Véase además Veena Das, *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi, Oxford University Press, 1995, pp. 50-54.

⁶⁴ Las formulaciones de Redfield acerca de las tradiciones "grandes" y "pequeñas" de las civilizaciones ejercieron aquí una gran influencia. Fue al articular esta influencia que Marriott preguntó: "¿Puede una aldea ser comprendida y concebida como un todo en sí mismo y puede la comprensión de tal aldea contribuir a la comprensión de la gran cultura [...] en la cual se inserta la aldea?" Robert Redfield, *Peasant, Society, and Culture*, Chicago, University of Chicago Press, 1956, McKim Marriott (ed.), *Village India: Studies in the Little Community*, Chicago, University of Chicago Press, 1955, p. 171.

incorporaron de distintos modos a los pliegues de los análisis sociocientíficos organizados con más rigor, estructurados sincrónicamente y con mayor confianza en sí mismos. Una vez más: es fundamental desentrañar la presencia de las nociones de civilización y tradición indias —y proyecciones implícitas de la historia— en la determinación de informes influyentes sobre la aldea y la estructura social en India, en el campo de la antropología después de la independencia.⁶⁵

Algunos aspectos de los influyentes escritos de Louis Dumont cobran gran importancia en este punto. Las contribuciones cruciales del intelectual francés a la academia incluyen su articulación de la sociedad india como sustentada por el esquema del hombre jerárquico, el *homo hierarchicus*.⁶⁶ Para Dumont son trascendentales el principio del *dharmā*, el mando de la casta y el orden de la jerarquía. Apoyado en el mandato del *dharmā*, la estructura de casta se manifiesta conscientemente en la ideología de jerarquía. Esta ideología encuentra su forma fundamental en la oposición entre lo puro y lo impuro, y asume su característica más crítica en la separación de estatus y poder, definiendo aún más una jerarquía continua como el valor central del *ethos* hindú-indio. Estos principios fundamentales también proporcionan la base para la gran variedad de lecturas de Dumont, que van desde comprensiones particulares de la relación entre casta y secta, hasta las discusiones de religión y política en el sur de Asia.⁶⁷ Los escritos sintéticos de Dumont sobre el sur de

⁶⁵ He tratado estos temas en relación con los escritos de S. C. Dube sobre aldeas en India. Saurabh Dube, "Ties that bind...", *op. cit.* Los temas pueden extenderse útilmente a la obra fundamental de M. N. Srinivas: *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Oxford, Clarendon Press, 1952, y *Social Change in Modern India*, Berkeley, University of California Press, 1966. Véase también: Jain, "Social anthropology of India...", *op. cit.*, pp. 8-11 y Satish Saberwal, "Sociologists and inequality in India: The historical context", *Economic and Political Weekly*, núm. 14, 1979, pp. 243-254.

⁶⁶ Dumont contrasta el *homo hierarchicus* de la cultura india (principalmente hindú) con el *homo equalis* (el-hombre-igual) de la sociedad occidental. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus: The Caste System and its Implications*, Chicago, University of Chicago Press, 1980. Véase también: T. N. Madan, "The comparison of civilizations: Louis Dumont on India and the West", *International Sociology*, núm. 16, 2001, pp. 474-487. Sobre los matices en los argumentos de Dumont relacionados con el "holismo", el "individualismo" y sus entrecruzamientos mutuos, véase Dube, *Stitches on Time...*, *op. cit.*, pp. 121-122, y 217, n. 62.

⁶⁷ Dumont, *Homo Hierarchicus*, Louis Dumont, *Religion/Politics and History in India: Collected Papers in Indian Sociology*, Paris-La Haya, Mouton, 1970.

Asia se inspiran en materiales históricos de una variedad “ideológica” y textual que los vincula más a fondo con percepciones etnográficas.

Entre sus críticos y seguidores, la obra de Dumont sirvió para orientar importantes temas de la antropología india en formas específicas; temas que sólo ocasionalmente tendieron —pues por lo general se mantuvieron alejados— hacia interpretaciones históricas.⁶⁸ Al mismo tiempo, los interlocutores de Dumont raras veces mencionaron los protocolos de sus propios usos de la historia. En términos generales, los seguidores aplaudieron la riqueza de la obra de Dumont, incluida su propuesta anterior —elaborada junto con David Pocock— de que lo mejor sería fundamentar la sociología de India en la intersección de la investigación indológica y etnográfica.⁶⁹ Pero apenas si se preocuparon por las dimensiones históricas de las lecturas textuales que hizo Dumont.⁷⁰ Al contrario, las diversas críticas a Dumont le llamaron la atención, por ejemplo, por el hecho de ofrecer una visión brahmánica de la sociedad india y por privilegiar la jerarquía ritual de la pureza y la contaminación en modos que excluían las bases “materiales” de casta y autoridad o que pasaban por alto la constitución “cultural” de parentesco y poder;⁷¹ sin embargo, estas críticas también sugi-

⁶⁸ Entre varios y prominentes antropólogos críticos de Dumont, dos en particular —Nicholas Dirks y Richard Burghart— se centraron explícitamente en materiales y argumento históricos. Véase Nicholas B. Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, y *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton, Princeton University Press, 2001; véase también Richard Burghart, *The Conditions of Listening: Essays on Religion, History, and Politics in India*, editado por C. J. Fuller y Jonathan Spencer, Delhi, Oxford University Press, 1996. Véase además: Dube, *Untouchable Pasts* y Peter Van der Veer, *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre*, Delhi, Oxford University Press, 1988.

⁶⁹ Louis Dumont y David F. Pocock, “For a sociology of India”, *Contributions to Indian Sociology*, núm. 1, 1957, pp. 7-22.

⁷⁰ Huelga decir que tales apreciaciones de Dumont no han carecido de sentido crítico. Véase por ejemplo, Veena Das, *Structure and Cognition: Aspects of Hindu Caste and Ritual*, Delhi, Oxford University Press, 1982, pp. 3-7, 46-49. Véase además T. N. Madan (ed.), *Way of Life: King, Householder, Renouncer*, Nueva Delhi, Vikas, 1982, y Das, *Critical Events...*, *op. cit.*, pp. 34-40.

⁷¹ Para algunas discusiones de estas críticas y cuestiones, que incluyen referencias relevantes, véase Dube, *Untouchable Pasts...*, *op. cit.*, pp. 8-12, y Jens Lerche, “Dominant castes, rajas, Brahmins, and inter-caste exchange relations in coastal Orissa: Behind the facade of the ‘jajmani system’”, *Contributions to Indian Sociology*, núm. 27, 1993,

rieron, en el mejor de los casos, que las lecturas de Dumont eran ahistóricas —sin seguir por mucho tiempo con el peso de tal ahistoricidad— implicando que su obra equivalía a un categórico rechazo de la historia.

Delante de estas tendencias, me gustaría sugerir que es fundamental prestar atención a los términos de historia en el sustancial estudio de Dumont. Si bien una discusión detallada de tales temas está fuera del alcance de este ensayo, una vez más permítanme plantear una serie superpuesta de incógnitas.⁷² Primero, ¿en qué formas las lecturas que Dumont hizo de la sociedad india-hindú implican una lectura exclusiva de textos indológicos y una construcción singular de la historia, que trabajen en conjunto? ¿Hace uso Dumont de materiales textuales e históricos —junto con otro corpus de escritos— para agrandar y reforzar su concepción del hinduismo, la cual denota un núcleo de civilización y un *ethos* abarcador? Segundo, más específicamente, ¿acaso las proyecciones del pasado de Dumont yacen de forma crucial bajo sus propuestas vinculadas a la casta, la secta, el dueño de casa y el renunciante, categorías interpretadas en sus primeros trabajos como tipos ideales interactivos que en sus últimos escritos son proyectados como dualidades complementarias? Si éste es el caso, ¿cómo es que tales estrategias de la historia y articulaciones de oposiciones refuerzan el lugar de la casta y la posición de la secta como si se ajustaran al mismo tiempo a construcciones desmesuradas de hinduismo y como expresiones de su historia exclusiva? En otras palabras: ¿de qué forma las afirmaciones de Dumont sobre la historia respaldan sus pronunciamientos acerca de la continuidad esencial de la civilización hindú para minimizar las diferencias encarnadas por la casta y la secta (en la imagen de un orden hindú unificado) o para disolver las distinciones de estas formaciones

pp. 237-266. Véase además Dipankar Gupta, "Continuous hierarchies and discrete castes", en Dipankar Gupta (ed.), *Social Stratification*, Delhi, Oxford University Press, 1992, pp. 110-141.

⁷² Los aspectos más amplios y fundamentales sobre estas cuestiones se derivan de Saurabh Dube e Ishita Banerjee-Dube, "Spectres of conversion: Transformations of caste and sect in India", en Rowena Robinson y Sathianathan Clarke (ed.), *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings in India*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 2003, especialmente pp. 224-230.

(en un *ethos* hindú continuo)?⁷³ Tercero y último, no obstante el tenor crítico de mis indagaciones, ¿acaso en la obra de Dumont existen momentos en que sus articulaciones de materiales históricos excedan sus esquemas analíticos? En tales momentos, ¿acaso se extienden sus usos de la historia más allá del mero suministro de escaso material ilustrativo para las proyecciones en aumento de la unidad y la continuidad de la civilización hindú, y otorgan, por el contrario, atisbos de elaboraciones refutadas y contradictorias del hinduismo, incluyendo la casta y la secta?

Historia y cultura

He apuntado que así como los términos de tiempo y temporalidad han estado presentes de diversos modos en el corazón de la antropología, los escritos de la historia han supuesto proyecciones de la cultura y la tradición de diversas maneras. Me centraré en este último tema. Aquí es importante reiterar que no menos que la antropología, la escritura de la historia ha portado la profunda huella de las oposiciones jerárquicas de la modernidad y ha expresado con agudeza las contradicciones y discusiones del conocimiento moderno, subrayando asimismo la reciprocidad de tales cuestionamientos.

En primer lugar, los procesos de institucionalización de la disciplina en el orbe euro-norteamericano durante el siglo XIX —como también en sus relevantes antecedentes— significaron que la escritura de la historia surgió como portadora de la bandera de la nación. La disciplina no sólo era a menudo interminable, etnocéntrica, encerrada en sí misma, sino que estuvo determinada por marcadas distinciones entre lo civilizado y lo atrasado en relación con pueblos y naciones. En segundo lugar, sucedió que en los ruedos occidentales las descripciones históricas relativamente escasas que se realizaron acerca de territorios distantes, generalmente de las colonias, presentaban con frecuencia dichos pasados como notas al pie y apéndices

⁷³ Esto da lugar a una pregunta de incumbencia: ¿Acaso tales procedimientos de Dumont prevén formas indias de cristianismo e islam en el espejo del hinduismo?

de la historia de Europa. En tercer lugar, las historias interpretadas en los países coloniales y en las naciones recientemente independientes fueron vislumbradas con asiduidad en la imagen de un Occidente progresista, aunque usaban para sus propios propósitos las jerarquías y oposiciones de una modernidad exclusiva.⁷⁴ En último lugar, importantes corrientes dentro de la escritura de la historia pudieron expresar impulsos hermenéuticos, historicistas y de contrailustración, pero sus relaciones con una modernidad europea jerárquica, exclusiva, fueron de doble filo. Estas historias articularon con sagacidad las nociones de cultura, tradición y el *volk* (pueblo) generalmente de la nación, para cuestionar de forma crítica la presunción de una razón engrandecida que ellas veían como el *leitmotiv* de la Ilustración. A la inversa, las articulaciones de las tendencias hermenéuticas, historicistas y de contrailustración no podían escapar por sí solas, como hemos visto, de los esquemas de desarrollo de una historia un tanto singular centrada en Europa.⁷⁵

¿Qué decir acerca de una escritura de la historia más contemporánea sobre India? Aquí también las nociones de cultura y tradición encuentran manifestaciones más bien particulares, incluido el hecho de haber sido convertidas en elementos sin sentido o haber sido articuladas en formas atenuadas. Considérense en primer lugar las descripciones históricas que son principalmente poco reflexivas sobre sus suposiciones o que se enmarcan ellas mismas en modos fundamentalmente analíticos. En dos ensayos importantes, Gyanendra Pandey se ha centrado en el fracaso de la escritura moderna contemporánea para tratar adecuadamente los pasados de la violencia religiosa sectaria en la India colonial y poscolonial, en particular la vio-

⁷⁴ Sobre este tema, véase Dipesh Chakrabarty, "Postcoloniality and the artifice of history: Who speaks for 'Indian' pasts?", *Representations*, núm. 37, 1992, pp. 1-26; Frederick Cooper, "Conflict and connection: Rethinking colonial African history", *American Historical Review*, núm. 99, 1994, pp. 1519-1526, y Sumit Sarkar, *Writing Social History*, Delhi, Oxford University Press, 1997, pp. 30-42. Véase además: Gyan Prakash, "Subaltern Studies as postcolonial criticism", *American Historical Review*, núm. 99, 1994, pp. 1475-1494. Aunque tienen en cuenta ciertas excepciones, los estudios de Cooper y Sarkar corroboran mis afirmaciones.

⁷⁵ No obstante lo incisivo y crítico de mis argumentos, hay mucho que aprender de nuevo de las diversas tendencias de la escritura de la historia. Requiere de especial atención, en particular, el distintivo entrelazamiento de los impulsos hermenéutico y analítico en diferentes modos de los esfuerzos históricos.

lencia que caracterizó la partición de India.⁷⁶ Él considera esta carencia como un problema mayor de la historiografía que subordina la experiencia cotidiana de la violencia y el dolor a historias de transición de la modernidad, el Estado, la razón y el progreso. Podemos estar de acuerdo o no con la dramática condena que Pandey hace de la historia —o, citando a Foucault, “la historia del historiador”— que es interpretado como la “Historia”, el reflejo oscuro y amenazante, en un espejo sostenido por el autor, de la “Modernidad”.⁷⁷ Sin embargo, es importante notar que Pandey señala cómo se construyen los proyectos dominantes de la modernidad y el progreso, el Estado y la nación, la razón y la civilización en la estructura y el *telos* de diversas narrativas históricas. Los proyectos no sólo organizan la existencia y la experiencia de momentos cotidianos y extraordinarios de violencia, sino que lo hacen naturalizando y suprimiendo al mismo tiempo las transformaciones de cultura(s) y tradición(es) en que se inserta la violencia. Aquí, violencia, cultura y tradición son fantasmas, espectros que se busca exorcizar asiduamente por la escritura de la historia, pero fantasmas cuya presencia inquietante es constitutiva de la narrativa del historiador.⁷⁸

En estas descripciones históricas, las articulaciones exactas de la violencia, la cultura y la tradición quedan ignoradas, aunque asimiladas —como episodios intrascendentes y aberraciones inconvenientes— a las narrativas interminables de transiciones inevitables. Así, las representaciones coloniales del descontento “nativo” y los escritos nacionalistas sobre los conflictos

⁷⁶ Gyanendra Pandey, “In defense of the fragment: Writing about Hindu-Muslim riots in India today”, *Representations*, núm. 37, 1992, pp. 27-55, y Gyanendra Pandey, “The prose of otherness”, en David Arnold y David Hardiman (ed.), *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 188-221.

⁷⁷ Pandey, “The prose of otherness”. El problema con este ensayo radica en el estilo de su discurso. De este modo, aunque Pandey toma nota de las diferencias entre historiadores con diferentes posturas, se interpreta a la “Historia” como algo completamente singular. Declaraciones tan grandes como ésta, de hecho surgen de la singularidad misma del marco omnicomprendivo que da cohesión al ensayo de Pandey, sin tener la menor consideración para con las señas de diferencia y heterodoxia en el meollo de la práctica histórica.

⁷⁸ A todas luces estoy tamizando los argumentos y los énfasis de Pandey mediante filtros vinculados, aunque distintos.

sectarios comparten el mismo terreno, ya que cada uno ofrece explicaciones fundadas en términos de criminalidad, retraso, pasiones primitivas y la sinrazón aguda de la gente. De igual modo, existen relaciones cercanas entre los historiadores modernos de opiniones ideológicas diferentes en cuanto a su descripción de la violencia, por ejemplo, de la partición del país en India y Pakistán. Hay poco espacio en estas descripciones —constituidas, de varias maneras, por una búsqueda de estructuras subyacentes, un privilegio de fuerzas de cambio y una preocupación con las acciones de grandes hombres— para discutir el trauma o el significado de la violencia sectaria, incluyendo las consideraciones críticas de los términos y las transformaciones de culturas y tradiciones de las cuales forman parte. No resulta en absoluto sorprendente que la violencia y el dolor —y su implicación mutua con la cultura y la tradición— estén relegados al reino de la “otredad”, una otredad que de manera formativa acecha la escritura de la historia y de la India.⁷⁹

Los términos de cultura y tradición también plantean problemas para la escritura de la historia que defiende activamente estas categorías-entidades. El proyecto colectivo de estudios subalternos ocupa una posición sobresaliente en el desarrollo de la antropología histórica del sur de Asia. Uno de los puntos de partida más importantes del proyecto fue su manera de reconstruir las formas de cultura y conciencia presentes en las iniciativas y los movimientos de los grupos subordinados. Al mismo tiempo, como ya he discutido en otra parte, las dificultades en la obra inicial de los estudio subalternos están vinculadas con el lugar de la cultura y la tradición dentro del proyecto.⁸⁰ Al respecto, la cultura usualmente apareció como un elemento *a priori* más que como una categoría crítica en la escritura de la

⁷⁹ *Ibid.*, Pandey, “In defense of the fragment...”. Este último ensayo establece que una elisión de tal tipo de los significados de violencia y los contornos del dolor en los campos de acción diarios sigue siendo vigente. Para información de escritos recientes sobre la partición, con miras a corregir dicha supresión de los términos de violencia y dolor en la labor histórica, véase por ejemplo, Urvashi Butalia, *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*, Nueva Delhi, Viking Penguin, 1998; Ritu Menon y Kamla Bhasin, *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*, Nueva Delhi, Kali for Women, 1998, y Gyanendra Pandey, *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

⁸⁰ Dube, *Stitches on Time...*, *op. cit.*, especialmente capítulo 5.

historia. Por un lado, en este *corpus*, las culturas de los subalternos permanecieron de alguna manera como marcos estáticos de creencia y comportamiento, que corresponden irónicamente a una noción antropológica temprana de la cultura como un “estilo de vida completo”. Esto quiere decir proyectos de pensamiento y acción ampliamente homogéneos e inalterables en buena medida, los cuales formaron la base de la pasividad y la resistencia de los grupos subordinados. Por otro lado —mediante la obsesión por la autonomía y la organización del subalterno, articulado por las dualidades de resistencia y dominación, y el subalterno y la élite—, ciertas prácticas significativas de grupos subordinados ante la autoridad simplemente parecían oponerse a la dominación, de manera que las culturas y las tradiciones de los subalternos fueron situadas fuera de la productividad del poder.

Son precisamente estos temas los que han surgido como cuestiones críticas en las transformaciones recientes de la antropología y la historia, junto con las más nuevas y recientes contradicciones, discusiones y conjunciones de estos cuestionamientos; los temas serán discutidos en otro ensayo que constituye la continuación de éste. ❖

Traducción del inglés:
ADRIÁN MUÑOZ GARCÍA

Dirección institucional del autor:
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740, México, D. F.