

Alban Bensa  
**DESPUÉS**  
**DE LÉVI-STRAUSS**  
Por una antropología de escala humana



Alban Bensa

DESPUÉS DE LÉVI-STRAUSS

UMBRALES

# UMBRALES

Colección dirigida por  
Fernando Escalante Gonzalbo y Claudio Lomnitz

Sucede con frecuencia que lo mejor, lo más original e interesante de lo que se escribe en otros idiomas tarda mucho en traducirse al español. O no se traduce nunca. Y desde luego sucede con lo mejor y lo más original que se ha escrito en las ciencias sociales de los últimos veinte o treinta años. Y eso hace que la discusión pública en los países de habla española termine dándose en los términos que eran habituales en el resto del mundo hace dos o tres décadas. La colección **Umbrales** tiene el propósito de comenzar a llenar esa laguna, y presentar en español una muestra significativa del trabajo de los académicos más notables de los últimos tiempos en antropología, sociología, ciencia política, historia, estudios culturales, estudios de género...

Alban Bensa

# DESPUÉS DE LÉVI-STRAUSS

*Por una antropología de escala humana*

*Una conversación con Bertrand Richard*

*Prólogo*

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA

*Traducción*

LILIANA PADILLA VILLAGÓMEZ



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en francés, 2010  
Primera edición en español, 2015  
Primera edición electrónica, 2015

Diseño de interiores y portada: Paola Álvarez Baldit

Título original: *Après Lévi-Strauss : Pour une anthropologie à taille humaine*, de Alban Bensa  
D. R. © 2010, Éditions Textuel  
13 Quai de Conti — 75006 París  
[www.editionstextuel.com](http://www.editionstextuel.com)

D. R. © 2015, Fondo de Cultura Económica  
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.  
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:  
[editorial@fondodeculturaeconomica.com](mailto:editorial@fondodeculturaeconomica.com)  
Tel. (55) 5227-4672



[www.fondodeculturaeconomica.com](http://www.fondodeculturaeconomica.com)

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-2996-8 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*



## PRÓLOGO

Un prefacio, a mi modo de ver, debe evitar anticipar o repetir argumentos y datos presentados por el autor en el cuerpo del libro. Por eso, en estos breves comentarios, previos al encuentro del lector con Alban Bensa, pretendo ocuparme principalmente de desarrollar temas que no estén específicamente ni directamente tratados en la entrevista por él concedida a Bertrand Richard. Procuraré trabajar con una dimensión complementaria del estructuralismo, analizándolo no como *doxa*, es decir, un sistema de ideas acabado y coherente, sino como sociogénesis, esto es, un proceso en construcción, cuyo dinamismo está enraizado en las relaciones sociales que operan en escalas y temporalidades distintas, engendrando mutuamente sentidos y jerarquías, apropiándose y moviéndose a través de instituciones (universidades, laboratorios, academias, revistas y colecciones).<sup>1</sup>

Comienzo con una contextualización de la obra de Lévi-Strauss, considerando el campo cultural y científico francés y las redes internacionales de la antropología; en un segundo momento abordo las repercusiones del estructuralismo en América Latina y especialmente en Brasil; finalmente, menciono por qué considero importante editar en español este libro y hacer que esté disponible en México y en la América de habla hispana. Aunque cada uno de estos temas, por supuesto, puedan y merezcan en otras ocasiones ser desarrollados con mayor extensión y profundidad, en este caso los abordaré dentro de los límites de la concisión, simplicidad y claridad esperados de un prefacio.

Lévi-Strauss es ciertamente uno de los principales personajes de la antropología en la segunda mitad del siglo XX. Recuperó la noción de reciprocidad propuesta por Marcel Mauss, figura central de la etnología francesa, y la transformó en el principio básico de un modelo de sociedad basada en la comunicación. Paralelamente, reelaboró las formulaciones de una lingüística estructural (Saussure y Jakobson),<sup>2</sup> estableciendo un método de aproximación que aplicó progresivamente a temas bastante debatidos en la etnología, como el parentesco,<sup>3</sup> las clasificaciones sociales<sup>4</sup> y, de manera aún más sistemática, los mitos.<sup>5</sup> Tal movimiento creador fue apoyado por la elaboración concomitante de un conjunto diversificado de artículos sobre asuntos importantes en la etnología, escritos entre 1949 y 1969, y que más tarde reunió en dos volúmenes: *Anthropologie Structurale* I y II.<sup>6</sup> En todos estos trabajos utilizó de manera comparativa y analítica referencias bibliográficas procedentes de diferentes regiones etnográficas del mundo. Solamente en la serie *Mythologiques* decidió tomar a América como su objeto específico de estudio, lo que continuó en libros posteriores.<sup>7</sup>

En *Tristes Tropiques* (1955),<sup>8</sup> envolvente y fascinante libro de viajes, Lévi-Strauss

narró de manera literaria sus experiencias en Brasil y en las expediciones para conocer a los indígenas de las regiones distantes del Mato Grosso. Mientras su monografía sobre los nambikuara (1947)<sup>9</sup> no despertó gran atención, este libro tuvo amplia divulgación, con sucesivas reediciones en Francia y traducciones a otras lenguas, lo que lo convirtió en parte de la galería de libros que un europeo educado debería conocer en algún momento de su vida. En un pequeño libro, *Race et Histoire*, escrito antes (1952)<sup>10</sup> por solicitud de la UNESCO, editado simultáneamente en inglés y francés y dirigido a un público más amplio, realizó la crítica de las supuestas bases científicas del racismo.

El doble reconocimiento obtenido, como escritor y como científico y teórico, le permitió la entrada en el consagrado Collège de France (1960), en el cual asumió la cátedra de antropología social. Su obra comenzó a ser intensamente debatida en la academia y en la sociedad francesas; varias revistas científicas y literarias, de intereses y perfiles contrastantes, abrieron espacio para la discusión de sus ideas y le dedicaron números especiales: *Esprit*, 1963; *L'Arc*, 1964; *Les Cahiers du Cinéma*, 1964; *Les Lettres Françaises*, 1965; *Alétheia*, 1966; *Les Temps Modernes*, 1966; *Cahiers pour l'Analyse*, 1967; *Esprit*, 1967, y también en el exterior, en las revistas *Aut Aut* (Milano, 1965) y *Yale French Studies* (New Haven, 1966).<sup>11</sup> Su obra tuvo una repercusión enorme en las ciencias humanas en Francia; se reflejó de inmediato en autores de gran visibilidad en los estudios literarios (Georges Bataille, 1956; Roland Barthes, 1963 y 1964), en la filosofía (Merleau-Ponty, 1960; Gilles Deleuze, 1967; Deleuze y Guattari, 1972), en los debates marxistas (Louis Althusser, 1965; Emmanuel Terray, 1969; Maurice Godelier, 1969) y en el psicoanálisis (Jacques Lacan, 1966).<sup>12</sup> En pocos años diversos libros se encargaron de la divulgación de sus ideas principales, con lo que contribuyeron decisivamente al conocimiento sistemático de su obra.<sup>13</sup>

La divulgación de la obra de Lévi-Strauss en inglés no se dio de la misma manera. Su primer libro traducido a esta lengua fue justamente el texto más literario, el relato de su viaje a Brasil, que se llamó *World on the Wane* (1961). Los ejercicios de aplicación del análisis estructural fueron posteriores, comenzando con la recopilación de sus primeros artículos (*Structural Anthropology*, 1963), seguida de *Totemism* (1963) y *Savage Mind* (1966). El libro sobre parentesco, *The Elementary Structures of Kinship*, sólo tuvo una versión inglesa en 1969, veinte años después de su edición en francés. Los libros posteriores, aunque algunos llegaron a ser traducidos al inglés y a otras lenguas, no tuvieron la misma circulación e influencia que los primeros; aun así, le garantizaron reconocimiento como uno de los teóricos más importantes de la disciplina en la segunda mitad del siglo XX.

Las críticas, sin embargo, aparecieron pronto. En el campo de la propia disciplina valdría la pena resaltar el libro escrito por Edmund Leach (1970),<sup>14</sup> importante

antropólogo británico. Aunque presentó su crítica con gran simpatía y fidelidad al método estructuralista, Leach no dejó de señalar las diferencias entre él y Lévi-Strauss. Examinó jocosamente cómo la antropología se dividía en dos grandes linajes, el de Frazer y el de Malinowski, quienes representaban, respectivamente, el énfasis en el trabajo de gabinete y el trabajo etnográfico. Leach se situó a sí mismo en la segunda vertiente, y asoció a Lévi-Strauss con la primera, pues, a su juicio, siguiendo las huellas de Frazer, Mauss y Durkheim, el francés continuaba haciendo esfuerzos comparativos con fuentes muy heterogéneas, apoyándose no sólo en monografías realizadas con parámetros profesionales, sino también utilizando profusamente fuentes coloniales como las crónicas y los relatos de viajeros y misioneros.

En la antropología norteamericana también surgieron reacciones críticas, como el libro de Marvin Harris<sup>15</sup> sobre la formación de las teorías antropológicas, el cual considera el estructuralismo como manifestación de una vertiente idealista y poco crítica de la disciplina. Vale la pena recordar también, entre otros, un artículo de Clifford Geertz que constituye el capítulo XIII del libro *The Interpretation of Cultures*.<sup>16</sup>

Sin embargo, los esfuerzos más elaborados surgieron en la década siguiente, con las reflexiones comparativas de James Boon (1982) y el ya clásico libro de Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object* (1983), que antecede y en cierta forma preparara el giro interpretativo (Marcus y Fischer, 1986, y Clifford y Marcus, 1986).<sup>17</sup>

En Francia, Henri Lefebvre (1975),<sup>18</sup> retomando críticas formuladas en los debates de la década anterior en sus propios textos (1963 y 1966) y desarrollando puntos señalados también por otros autores (Robert Castel, 1964; Lucien Sebag, 1962; Paul Ricoeur, 1967),<sup>19</sup> analizó las repercusiones del estructuralismo en la sociedad francesa y el impacto político de la actuación de los científicos. En una importante compilación titulada *Le Sauvage à la mode*,<sup>20</sup> un conjunto de africanistas franceses (Jean-Loup Amselle, Jean Bazin, Jean Copans y Marc Augé, entre otros) elaboraron una lectura radicalmente crítica de los estudios realizados por Lévi-Strauss y Pierre Clastres sobre los indígenas de América del Sur. No obstante, las investigaciones históricas más sistemáticas y comprensivas sólo surgieron mucho más tarde, con François Dosse (1991), Jackie Assayag (2008) y Johannes Angermuller (2013).<sup>21</sup>

¿Qué conexiones y desarrollos tuvo el estructuralismo de Lévi-Strauss en relación con América Latina? Si la caracterización ya mencionada de Leach (1970) parece describir su orientación teórica y comparativa, es pertinente mencionar que —a diferencia de Frazer— la visibilidad y el prestigio de Lévi-Strauss ante un público más amplio no prescindieron de la construcción narrativa del autor como etnógrafo.

En *Tristes trópicos*, dos décadas después de haber regresado de Brasil y después de un largo periodo de estudio e incubación de ideas en los Estados Unidos, Lévi-Strauss se construyó literariamente como etnógrafo y situó sus expediciones al Mato Grosso y a Rondônia como punto de partida existencial y afectivo de su trayectoria intelectual. Con los cuatro volúmenes de la serie *Mythologiques*, Lévi-Strauss llegó, dentro de las áreas y subdisciplinas que integran la antropología, a anclar su propuesta teórica en un saber regionalizado, conocido como “americanismo”. Su lugar de trabajo, el Laboratoire d’Anthropologie Sociale, se convirtió por muchas décadas en la meca de los estudios americanistas en Europa, especialmente como lugar de articulación y debate para generaciones sucesivas de etnógrafos de las tierras bajas de América del Sur. Esta producción fue en gran parte divulgada a través de la revista *L’Homme*, de la cual fue por mucho tiempo el editor principal.

En el año 2000 la cátedra de antropología social en el Collège de France fue ocupada por Philippe Descola, ex discípulo de Lévi-Strauss cuya trayectoria, aunque bastante asociada a él, se revela significativamente diferente, con un perfil estrictamente disciplinario y con intereses de investigación localizados. Comenzó con un trabajo de campo entre los achuar (1976), un subgrupo jíbaro de la selva ecuatoriana, realizando etnografía y desarrollando propuestas teóricas a partir de ese trabajo (1986, 1993 y 2005).<sup>22</sup> Sus libros fueron traducidos al inglés pocos años después (respectivamente, 1994, 1996 y 2013) y se refieren claramente al marco del americanismo.

Trazar el proceso de institucionalización del estructuralismo, que ocurrió en el marco del americanismo, nos remite a algunas constataciones paradójicas con relación a la historia de la etnología y a la circulación internacional de ideas y parámetros científicos en antropología.

La incorporación del estructuralismo no sucedió de manera homogénea en los estudios sobre las Américas: se concentró en las llamadas tierras bajas de América del Sur. Las investigaciones sobre la región andina, así como sobre América Central, el Caribe y México, se beneficiaron de otros diálogos teóricos, conservando una orientación histórica, dialogando con el marxismo y los estudios sobre el campesinado indígena, con presencia de autores importantes en la antropología norteamericana.<sup>23</sup> Puede registrarse también la influencia de la sociología francesa (Balandier) y de la antropología social inglesa, que se conjugaron con una línea propia de reflexiones construida por autores de estos mismos países (Guillermo Bonfil Batalla, Rodolfo Stavenhagen, Pablo Casanova, Aníbal Quijano, entre otros). Incluso Octavio Paz<sup>24</sup> critica en un ensayo a Lévi-Strauss por dar a las categorías inconscientes una racionalidad inmanente, argumentando que más allá de la reciprocidad existen otras dimensiones que actúan en la vida social, como la violencia, el conflicto y la autodestrucción.

El surgimiento de la etnología en Brasil como conjunto de indagaciones teóricas,

investigación, enseñanza y patrón profesional no procedió de ninguna manera de una matriz estructuralista. A diferencia de Roger Bastide, que llegó a Brasil en 1938 para dar clases en la Universidad de São Paulo y permaneció allí hasta 1954 orientando jóvenes investigadores y consolidando un área de estudios afro-brasileños,<sup>25</sup> Lévi-Strauss sólo estuvo en Brasil unos tres años, en los que realizó dos expediciones científicas pero no formó investigadores que dieran continuidad a sus intereses de investigación.

En las dos décadas siguientes (1940 y 1950), las investigaciones en etnología indígena en Brasil seguían orientaciones teóricas variadas, incluyendo el estructuralismo alemán y la escuela boasiana (Curt Nimuendaju, Herbert Baldus, Egon Schaden), el estructural funcionalismo (Florestan Fernandes), el debate americano sobre raza y aculturación (Charles Wagley y Eduardo Galvão), el evolucionismo cultural (Darcy Ribeiro), el marxismo, la sociología francesa y mexicana (Roberto Cardoso de Oliveira). En 1955 se creó la Asociación Brasileña de Antropología (ABA), la sociedad científica más antigua en el área de ciencias humanas en Brasil. En los debates que en ella transcurrían, un tema—virtualmente ignorado por la antropología realizada en aquella época en los contextos metropolitanos— ocupaba un lugar destacado: los análisis teóricos para la investigación del contacto interétnico, así como el papel ético y político del antropólogo en el destino y la continuidad de las colectividades indígenas por él investigadas.<sup>26</sup>

Un gran proyecto de investigación sobre el Brasil central, que incluía poblaciones indígenas y regionales, fue desarrollado en los años sesenta y a comienzos de la década de los setenta mediante una asociación entre David MayburyLewis y Roberto Cardoso de Oliveira, de la Universidad de Harvard y del Museo Nacional, respectivamente.<sup>27</sup> Aunque el dualismo fuera crucial para los investigadores de las sociedades Gê del Brasil central, la forma de abordarlo era claramente distinta de la de Lévi-Strauss, lo que se hizo evidente en la obra colectiva que resultó de este proyecto (1979).<sup>28</sup> El mismo Maybury-Lewis, además del estudio etnográfico de las sociedades Gê, se dedicó por extenso a la reflexión sobre las relaciones entre pueblos indígenas y Estados nacionales a escala mundial (1982), y creó el Cultural Survival, asociación de apoyo a los pueblos indígenas cuyos derechos estaban bajo amenaza.

El Lévi-Strauss que ingresó en el mercado editorial brasileño no fue tanto un practicante de la investigación etnológica en las selvas de América del Sur, sino el formulador de un nuevo método de trabajo para las ciencias humanas, un personaje de debates importantes en la filosofía y las disciplinas limítrofes. Las publicaciones en portugués de su obra no siguieron exactamente el perfil observado en los países de lengua inglesa. Sin contar su libro de viajes (publicado en Brasil en 1957), la divulgación del método estructuralista sólo tuvo lugar con la publicación de *Antropologia estrutural* (1967) y de *O pensamento selvagem* (1970), *Totemismo hoje* (1975) y *As estruturas elementares do parentesco* (1976).

Curiosamente, el reencuentro de Lévi-Strauss con el público brasileño, tres o cuatro décadas después de su partida del país, no ocurrió principalmente por la vía de la antropología, sino a través de debates y reverberaciones de su obra en la filosofía, en la teoría literaria, en el psicoanálisis, en la comunicación y en el marxismo.<sup>29</sup> Hasta el inicio de la década de los ochenta la influencia del estructuralismo en las investigaciones de la antropología brasileña era aún bastante puntual,<sup>30</sup> lo que se reflejaba en la diversidad de objetos de investigación y líneas teóricas existentes en los programas de posgrado, que ya estaban estructurados en el Museo Nacional y en la USP (ambos creados en 1968) y posteriormente en Brasilia (1972).

En las últimas décadas, en un escenario marcado por la especialización progresiva de las áreas temáticas dentro de la antropología (que operan como “subdisciplinas”), así como por la internacionalización creciente de las ciencias sociales, una parte importante de los etnólogos fue absorbida por las redes transnacionales ya consolidadas del americanismo, en las cuales la obra de Lévi-Strauss y su institucionalización en el Laboratoire d’Anthropologie Sociale y en el Collège de France desempeñan un papel crucial. Si por un lado eso contribuyó a ampliar el universo de pueblos y culturas sobre los cuales ya se dispone de datos colectados con estándares profesionales, por otro lado generó un distanciamiento de este conjunto de autores ante las preguntas y la tradición de investigación vigentes en la antropología brasileña.

Sin embargo, los estudios de fricción interétnica, liderados por Roberto Cardoso de Oliveira, que fueron una vertiente central de esta antropología en los años sesenta y setenta, tuvieron continuidad a través de una antropología histórica y de los estudios sobre procesos de etnogénesis y sobre protagonismo indígena,<sup>31</sup> nuevos ejes temáticos que dialogan con matrices teóricas muy distintas del estructuralismo. Los puntos básicos de discrepancia con el estructuralismo se expresan así: *a)* la abstracción de las condiciones concretas de funcionamiento de las culturas y de los contextos de producción de los datos etnográficos; *b)* los eventos ocurridos en una sociedad no pueden ser descritos y analizados a partir de una temporalidad y escala únicas y homogeneizadoras; *c)* las sociedades indígenas no pueden ser reducidas a estructuras inconscientes: es necesario considerar su capacidad reflexiva y argumentativa, así como la expresión de su dimensión emocional y afectiva.<sup>32</sup>

Entramos en nuestro tercer punto: ¿qué importancia tienen para nosotros, latinoamericanos, y para la antropología que aquí realizamos, las reflexiones teóricas que Alban Bensa, un estudioso del pueblo canaco de Nueva Caledonia (y por lo tanto un “oceanista”), nos presenta aquí con tanto rigor analítico, pasión por la teoría antropológica y responsabilidad por sus repercusiones prácticas?

En primer lugar, somos llevados ante una visión de la extraordinaria riqueza y

diversidad de la producción antropológica francófona contemporánea. En vez de establecer muros restringidos sobre saberes regionalizados o corrientes teóricas, aquello que mueve a Bensa es la búsqueda de la investigación en acto, como creatividad y dinamismo, aportando a los hombres y a los científicos nuevas formas de ver y de comprender el mundo. En el ejercicio de la crítica sobre los presupuestos del estructuralismo, él recupera contribuciones traídas tanto por africanistas, estudiosos del mundo árabe y oceanistas como por estudiosos de múltiples aspectos de las sociedades europeas actuales, de las ciencias y de las artes, de los grupos étnicos y de las diferentes minorías.

En su movimiento de reflexión incorpora no solamente las formulaciones de la generación que lo precedió (como Pierre Bourdieu y Jean Bazin) y de los clásicos (Weber y Marx), sino también de la producción reciente de investigadores más jóvenes y de sus propios colaboradores y estudiantes. En su actuación en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) no se circunscribió al grupo de investigación interdisciplinar sobre el Pacífico; participó activamente en la articulación del Laboratoire des Sciences Sociales (con la École Normale Supérieure) y se comprometió profundamente con el Centre d'Anthropologie des Mondes Contemporains, y más tarde en la creación y coordinación del Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les Enjeux Sociaux/IRIS. Su obra está constituida por etnografías ejemplares sobre los canacos,<sup>33</sup> y también por artículos y libros dirigidos a debates exclusivamente teóricos.<sup>34</sup>

El gran mérito de Alban Bensa en este libro es, sin embargo, el de hacer evidente un movimiento que se realiza al margen de los presupuestos del estructuralismo y que apunta hacia una nueva forma de hacer antropología. Una disciplina que, en palabras de Jean Bazin, al reivindicarse como una “anthropologie autrement”, debería hacerse de otra forma. Su síntesis de una “antropología pos-Lévi-Strauss” recupera también los amplios diálogos que estos nuevos trabajos mantienen con las reflexiones e investigaciones escritas en lengua inglesa (Talal Asad, Johannes Fabian, Homi Bhabha, James Clifford, Nicholas Thomas, entre muchos otros), retomando posiciones que sostiene en sus trabajos anteriores (Bensa, 1995, 1996 y especialmente 2006).

Aunque los diálogos teóricos entre los estudios sobre Oceanía y las Américas sean raros, la lectura de este libro es de sumo interés para los antropólogos latinoamericanos. A diferencia de la mirada distante de los viajeros y de la retórica que sólo resalta la alteridad y la diferencia, expresándose en una presupuesta ausencia de posiciones políticas en lo cotidiano, aquí estamos ante otro punto de partida —la encrucijada del etnógrafo frente a la objetivación de las poblaciones nativas impuesta por el poder colonial en sus múltiples formas y las estrategias puestas en práctica por los autóctonos para intervenir en la construcción de su propio destino—. En una entrevista realizada hace más de treinta años con Pierre Bourdieu,<sup>35</sup> el entonces joven investigador ya

exponía con extraordinario espíritu crítico y absoluta honestidad las condiciones reales de la etnografía.

La etnología de Alban Bensa se construye paralelamente a las luchas del movimiento de independencia de los canacos, cuyo más importante líder y portavoz, Jean-Marie Tjibaou (1936-1989), se convirtió en su amigo y colaborador desde 1971. Algunos años más tarde (1996) el etnólogo editó un libro (326 páginas) con numerosos textos y discursos de Tjibaou.<sup>36</sup> Alban Bensa acompañó también al arquitecto Renzo Piano en la construcción del Museo Canaco, situado en Nouméa (Nueva Caledonia), y escribió un bello libro en el que documentó ese proyecto.<sup>37</sup> Actualmente Bensa continúa trabajando con estudiantes e intelectuales canacos en la recuperación de un corpus de memoria oral sobre las acciones represivas realizadas por el ejército francés contra familias y comunidades nativas en el siglo pasado.

Buscar los caminos de la descolonización de la antropología, empleándose radicalmente en la reflexividad y en la comprensión de las formas culturales como productos históricos y dialógicos, es lo que pretende este libro, escrito en un lenguaje simple y envolvente, pero con una fundamentación sólida y erudita. Su traducción al español hace posible establecer ricas aproximaciones y paralelos con tradiciones de investigación existentes en América Latina y que ésta continúe construyendo nuevas experiencias etnográficas y teóricas.

Es necesario abandonar definitivamente las antiguas prácticas de exotización y de voyeurismo que, lamentablemente, aún aseguran prestigio científico en el multiculturalismo y en el mundo globalizado, y pasar a comprender los antiguos pueblos colonizados en su contemporaneidad y protagonismo. Aimé Césaire, con extraordinaria lucidez y poesía, en un texto dedicado a Tjibaou, enunció la pregunta sobre la cual aquel líder se volcaba y que el etnólogo Alban Bensa tomó como desafío para sus construcciones teóricas: “¿Cómo podemos ser canacos en el mundo moderno? No se trata de un arcaísmo. Es necesario hacerse cargo del mundo y, al orientarlo, intentar darle un sentido: un sentido humano”. Es decir, recuperando “la vía canac de la descolonización”.<sup>38</sup>

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA<sup>39</sup>

[Traducción al español por María Rossi Idárraga.]

- <sup>1</sup> Para estas consideraciones sigo las recomendaciones de P. Bourdieu (1966) y P. Pels y O. Salemink (1999). Véanse P. Bourdieu, “Champ intellectuel et projet créateur”, *Les Temps Modernes*, núm. 246, noviembre de 1966, pp. 865-906 [“Campo intelectual y proyecto creador”, en M. Barbut *et al.*, *Problemas del estructuralismo*, Siglo XXI Editores, México, 1967]; P. Pels y O. Salemink, *Colonial Subjects: Essays on the Practical History of Anthropology*, The University of Michigan Press, Michigan, 1999.
- <sup>2</sup> Véanse R. Jakobson, *Ensayos de lingüística general*, Artemisa, México, 1985, y F. de Saussure, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1959.
- <sup>3</sup> C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Madrid, 1969.
- <sup>4</sup> C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964, y *El totemismo en la actualidad*, FCE, México, 1965.
- <sup>5</sup> C. Lévi-Strauss, *Mitológicas*, I: *Lo crudo y lo cocido*, FCE, México, 1968; II: *De la miel a las cenizas*, FCE, México, 1972; III: *El origen de las maneras de mesa*, 9ª ed., Siglo XXI Editores, México, 2003, y IV: *El hombre desnudo*, 7ª ed., Siglo XXI Editores, México, 2000.
- <sup>6</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, I, Paidós, Buenos Aires, 1987 [1958], y II: *Mito, sociedad y humanidades*, 13ª ed., Siglo XXI Editores, México, 2004 [1973].
- <sup>7</sup> C. Lévi-Strauss, *Raza y cultura*, Altaya, Madrid, 1999; *La alfarera celosa*, Paidós, Buenos Aires, 1986; *Historia de linces*, Anagrama, Madrid, 1992; *La mirada distante*, Argos Vergara, Madrid, 1984; *El suplicio de Papá Noel*, Taller de Mario Muchnik, s. l. i., 2001.
- <sup>8</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona, 1997.
- <sup>9</sup> C. Lévi-Strauss, “La Vie Familiale et sociale des Indiens Nambikwara”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 37, 1948, pp. 1-132 [“La vida social y familiar de los indios de nambiwara”, en C. Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona, 1997].
- <sup>10</sup> C. Lévi-Strauss, “Raza e historia”, en *Raza y cultura*, Cátedra, Madrid, 1996, pp. 37-104.
- <sup>11</sup> J. Cuisinier, N. Ruwet, M. Gaboriau y P. Ricoeur, “La Pensée Sauvage et le structuralisme”, *Esprit*, núm. 322, París, noviembre de 1963; B. Pingaud, L. de Heusch *et al.*, “Lévi Strauss”, *L’Arc*, núm. 26, Aix-en-Provence, 1965 [Lévi-Strauss: *estructuralismo y dialéctica*, Paidós, Buenos Aires, 1968]; M. Delahaye y E. Rohmer, “Entretien avec Claude Lévi-Strauss”, *Les Cahiers du Cinéma*, núm. 156, París, junio de 1964; R. Bellour, “Entretiens avec Claude Lévi-Strauss”, *Les Lettres Françaises*, núm. 1165, París, enero de 1967; “Le structuralisme”, *Alétheia*, núm. 4, París, mayo de 1966; “Problèmes du structuralisme”, *Les Temps Modernes*, núm. 246, París, noviembre de 1966 [Problemas del estructuralismo, Siglo XXI Editores, México, 1967]; “La structure”, *Cahiers pour l’Analyse*, núm. 1, París, 1966; “Structuralisme, idéologie et méthode”, *Esprit*, núm. 360, París, mayo de 1967; “Antropología estructural e fenomenología”, *Aut Aut*, núm. 88, Milán, julio de 1965, y “Structuralism”, *Yale French Studies*, núms. 36-37, New Haven, 1966.
- <sup>12</sup> G. Bataille, *Madame Edwarda seguido de El muerto*, Tusquets, Barcelona, 1988 [1956]; R. Barthes, *Sobre Racine*, Siglo XXI Editores, México, 1992 [1963], y *Ensayos críticos*, Seix Barral, Buenos Aires, 2003 [1964]; M. Merleau-Ponty, *Signos*, Seix Barral, Barcelona, 1964 [1960]; G. Deleuze, *Presentación de Sacher-Masoch: lo frío y lo cruel*, Amorrortu, Buenos Aires, 1967; G. Deleuze y F. Guattari, *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Paidós Iberica, Barcelona, 1985 [1972]; L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI Editores, México, 1967 [1965]; E. Terray, *El marxismo ante las sociedades primitivas*, Losada, Buenos Aires, 1971 [1969]; M. Godelier, *Las sociedades primitivas y el nacimiento de las sociedades de clases según Marx y Engels*, Oveja Negra, Bogotá, 1969; J. Lacan, *Escritos*, Siglo XXI Editores, Madrid, 2013 [1966].
- <sup>13</sup> Entre éstos, vale la pena recordar a J. M. Auzias, *El estructuralismo*, Alianza, Madrid, 1969 [1967]; J. Piaget, *El estructuralismo*, Prometeo, Buenos Aires, 1968; Y. Simonis, autor de un cuidadoso trabajo cuyo título es *Claude Lévi-Strauss o la pasión del incesto. Introducción al estructuralismo*, Cultura Popular, Barcelona, 1969 [1968]; la compilación de textos organizada por C. Backès-Clement, *Lévi-Strauss. Presentación y antología de textos*, Anagrama, Barcelona, 1974 [1970], y el ensayo de J. Boon, *Del simbolismo al estructuralismo. Lévi-Strauss en la tradición literaria*, El Ateneo, Buenos Aires, 1976 [1972].

- Debates específicos realizaron balances de la obra de Lévi-Strauss en la filosofía: F. Wahl, *¿Qué es el estructuralismo? Filosofía: la filosofía antes y después del estructuralismo*, Losada, Buenos Aires, 1975 [1968]; en los estudios literarios: T. Todorov, *Poética estructuralista*, Losada, Buenos Aires, 2004 [1973]; en el pensamiento marxista: J. M. Auzias, *Structuralisme et marxisme*, Union Générale d'Édition, París, 1970, y en otras áreas.
- <sup>14</sup> E. Leach, *Lévi-Strauss*, Éditions Seghers, París, 1970 [*Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo/El oso y el barbero*, Anagrama, Barcelona, 1970].
- <sup>15</sup> M. Harris, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, Thomas & Cromwell, Nueva York, 1968 [*El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1978].
- <sup>16</sup> C. Geertz, “The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss”, en *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973 [“El salvaje cerebral: sobre la obra de Claude Lévi-Strauss”, en C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1977].
- <sup>17</sup> J. Boon, *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*, FCE, Buenos Aires, 1990 [1982]; J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, Nueva York, 1983; G. Marcus y M. Fischer, *La antropología como crítica cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, 2000 [1986], y J. Clifford y G. Marcus, *Retóricas de la antropología*, Júcar Universidad, Madrid, 1991 [1986].
- <sup>18</sup> H. Lefebvre, *L'Idéologie Structuraliste*, Seuil, París, 1975.
- <sup>19</sup> L. Sebag, *Marxismo y estructuralismo*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1976 [1962]; P. Ricoeur, “La estructura, la palabra, el acontecimiento”, en A. G. Haudricourt et al., *Estructuralismo y lingüística*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1971 [1967].
- <sup>20</sup> J. L. Amselle, *Le Sauvage à la mode*, Le Sycamore, París, 1979.
- <sup>21</sup> F. Dosse, *Histoire du structuralisme*, 2 vols., La Découverte, París, 1991-1992 [*Historia del estructuralismo*, I: *El campo del signo*, 1945, y II: *El canto del cisne, 1967 hasta nuestros días*, Akal, Madrid, 2004]; J. Assayag, *Penser les sciences sociales: Anthropologie, Histoire, Politique*, Lieux D'Être, París, 2008; J. Angermüller, *Le Champ de la théorie. Essor et déclin du structuralisme en France*, Hermann, París, 2013.
- <sup>22</sup> P. Descola, *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología de los achuar*, Abya Yala, Quito, 1996 [1986]; *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonia*, V. Castelló-Jorbert y Ricardo Ibarlucía (trads.), FCE, Buenos Aires, 2005 [1993], y *Más allá de la naturaleza y cultura*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012 [2005].
- <sup>23</sup> Entre otros, Robert Redfield, Sol Tax, June Nash, Eric Wolf, Sidney Mintz, Richard Price, Michael Taussig, Michel Trouillot y Joanne Rappaport.
- <sup>24</sup> O. Paz, *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, Joaquín Mortiz, México, 1967. También publicado en inglés en 1970.
- <sup>25</sup> M. I. Pereira de Queiroz, “Roger Bastide e o Brasil”, *Afroasia*, núm. 12, 1976, pp. 47-52.
- <sup>26</sup> J. Pacheco de Oliveira, “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, *Mana*, vol. 4, núm. 1, 1998, pp. 47-77 [“¿Una etnología de los ‘indios misturados’? Situación colonial, territorialización y flujos culturales”, en A. Grimson, G. Lins Ribeiro y P. Semán (comps.), *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, Prometeo, Buenos Aires, 2004].
- <sup>27</sup> Véase A. Garcia Jr., “Fundamentos empíricos da razão antropológica: a criação do PPGAS e a seleção das espécies científicas”, *Mana*, vol. 15, núm. 2, 2009, pp. 411-447.
- <sup>28</sup> D. Maybury-Lewis, *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*, Harvard University Press, Cambridge, 1979.
- <sup>29</sup> Véanse C. H. Escobar (ed.), *O método estruturalista*, Zahar, Río de Janeiro, 1967; L. Costa Lima (ed.), *O estruturalismo de Lévi-Strauss*, Vozes, Petrópolis, 1968; *Debates sobre o estruturalismo*, Documentos, São

- Paulo, 1968; E. Prado Coelho (ed.), *Estruturalismo. Antologia de textos teóricos*, Portugália Editora, Lisboa, 1968.
- <sup>30</sup> Véase J. C. Melatti, “A Antropologia no Brasil: Um roteiro”, en *O que se deve ler em ciências sociais no Brasil*, Sergio Miceli (coord.), Cortez e ANPOCS, São Paulo, 1990, vol. 3, pp. 123-211.
- <sup>31</sup> Véanse J. Pacheco de Oliveira, *Ensaio em Antropologia Histórica*, Editora da UFRJ, Río de Janeiro, 1999; J. Pacheco de Oliveira, *Hacia una antropología del indigenismo*, CAAAP/Contra Capa, Lima/Río de Janeiro, 2005; A. Ramos, *Indigenism, Ethnic Politics in Brazil*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1998.
- <sup>32</sup> J. Pacheco de Oliveira, “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, *op. cit.*
- <sup>33</sup> A. Bensa y J. C. Rivière, *Les chemins de l’alliance. L’organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, Selaf, París, 1982; A. Bensa, “Chroniques Kanak. L’ethnologie en marche”, *Ethnies*, vol. 10, núms. 18-19, 1995; A. Bensa y A. Goromido, *Histoire d’une chefferie Kanak (1740-1878)*, Karthala, París, 2005.
- <sup>34</sup> A. Bensa, “De la micro-histoire vers une anthropologie critique”, en J. Revel (ed.), *Les Jeux d’échelles. La micro-analyse à l’expérience*, Gallimard/Seuil, París, 1996; *La Fin de l’exotisme. Essais d’anthropologie critique*, Anacharsis, Tolosa, 2006, y “Champs et contrechamps de l’anthropologie”, *L’Homme*, núms. 185-186, 2008, pp. 213-228.
- <sup>35</sup> “Quand les Canaques prennent la parole”, conversación con Pierre Bourdieu, en *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 56, 1985, pp. 69-85.
- <sup>36</sup> J. M. Tjibaou, *La Présence Kanak*, A. Bensa y É. Wittersheim (ed. y pres.), Odile Jacob, París, 1996.
- <sup>37</sup> A. Bensa, *Ethnologie et Architecture. Le Centre Culturel Tjibaou, une réalisation de Renzo Piano*, Adam Biro, París, 2000.
- <sup>38</sup> A. Césaire, “Pour Jean-Marie Tjibaou”, en *La Présence Kanak*, *op. cit.*, pp. 311-312.
- <sup>39</sup> Antropólogo, profesor titular del Museu Nacional, UFRJ, Río de Janeiro.



## PREFACIO

¿Qué es la antropología? La disciplina está asociada con una impresión de desuso, e incluso, en ocasiones, con la idea de algo francamente obsoleto. Exploradores con sombrero colonial y descenso por el río Congo... ¿Es injusto esto? Sin duda. Pero esta impresión encierra a la disciplina en “el interminable siglo XIX”, del cual Philippe Muray intentó hacer la genealogía y la descendencia en 1984. ¿Por qué? Porque esta “ciencia del hombre” —en el sentido literal del término— está ligada a una época de las ciencias humanas en la que su positivismo abrazaba concepciones filosóficas y políticas poco perceptivas de la dignidad equitativa de los seres humanos y de la soberanía de los pueblos, una época en que dichas concepciones dependían de una lectura lineal y evolucionista de la historia de las sociedades —de lo simple a lo complejo— acorde con instaurar jerarquías entre razas y culturas.

Por supuesto, es imposible no tener mala fe frente a tal sentimiento: los eruditos que fundaron la disciplina fueron en algunos casos grandes espíritus cuya moralidad personal no se pone en duda. Pero eran también individuos de su época, impregnados de sus características, de sus creencias, de su entorno natural, técnico, filosófico. El problema radica en que, tratándose del hombre, y con respecto a “LA” ciencia del hombre, los presupuestos de la etnología eran capaces de engendrar mayores daños intelectuales y morales que otras ciencias humanas, enfocadas en temas menos directamente relacionados con éste, como la lingüística, la historia o la filosofía. Por otra parte, la antropología no siempre supo poner en marcha el tren de la modernidad. No digo que esto fuera suficiente, y menos aún si sólo se trata de guardar las apariencias, pero, en fin, la descolonización, el progreso de los conocimientos históricos o la reestructuración de una epistemología cientificista muy frecuentemente dejaron a la disciplina impasible, exponiéndola al riesgo de sufrir un retraso considerable. Hay en esta ciencia humana, que quiso más que ninguna otra pensarse bajo el modelo de las ciencias experimentales, algo que atañe al orgullo teórico del “demonio de la teoría”, según la bella expresión de Antoine Compagnon.

Mientras más quiso “atrapar” al hombre, más tejió sus redes de acuerdo con el modelo de aquellas destinadas a capturar a los objetos “no humanos” de la naturaleza, antes de clasificarlos, y más tarde sujetarlos con alfileres. La antropología creyó poder *objetivar*, quizá inconscientemente preocupada por tener que disertar acerca del hombre. Hay que reconocer que es intimidante.

¿No habrá sido por cierto esta inhibición la que hizo decir a Claude Lévi-Strauss que deseaba “poner un poco de orden” en la explicación del funcionamiento de las sociedades humanas? “Poner un poco de orden”: modestia y ambición conviven en este eufemismo.

En realidad, el pensador y escritor, poseedor de una mecánica intelectual impresionante, puso no poco, sino mucho orden. Y probablemente demasiado, si queremos escuchar a Alban Bensa en la siguiente conversación. Ya que poner orden significa pasar de lo denso a lo conciso, de lo confuso a lo claro, de lo complejo a lo simple, del caos a la Estructura. Entonces, como lo explica este gran conocedor del mundo canaco, director de estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, lo que llevó a cabo Lévi-Strauss fue una “generalización” que fija el estado de los comportamientos humanos, su sofisticación, su contradicción, y oculta por consiguiente su estrategia, sus razones. Así, la antropología estructural, si bien produjo magníficos juegos de formas y estructuras y aportó —sin alcanzar su riqueza concreta— conocimientos suplementarios en cuanto a las reglas del parentesco, contrarrestó estos avances con una pérdida de lo real, con un déficit de inteligencia sobre las acciones individuales y colectivas en curso.

Es entonces el derecho a realizar un análisis crítico sin concesión de la herencia de Lévi-Strauss lo que defiende aquí Alban Bensa. No hay una venganza no justificada en su trabajo, sino la necesidad de hacer oír otra voz que emana de aquí y de allá desde hace mucho tiempo, y que nunca pudo en realidad desarrollarse plenamente fuera de los laboratorios académicos. La talla del célebre antropólogo, su autoridad, la fuerza que confiere la teorización en el establecimiento del poder académico ocultaron, a los ojos de un público más vasto, otra antropología.

La postura dominante del pensador no permitía quizá reflexionar sobre las vidas minúsculas y a la vez imperiosas que constituyen los destinos humanos.

Ahora bien, ¿qué será de la antropología si decide dejar de lado esta altura de hombre, esta talla humana? Un discurso de sabios que evalúan siempre mejor que las personas mismas las causas de sus acciones, deseos y frustraciones. Además de que esto no va realmente con nuestro igualitarismo democrático (pero eso es otro tema), un discurso tal, sobre todo, no permite ya al antropólogo comprender las razones del otro, ponerse en su lugar y aceptar a cambio que la persona interrogada se ponga en el suyo: el arte de la reversibilidad es esencial en la antropología. Los cambios resultantes son muy importantes: involucran a la epistemología, a los contenidos de los conocimientos que se revelan al investigador, a un nuevo enfoque de la conceptualización en ciencias del hombre (una “conceptualización baja” según Bensa), pero también a la moral y a la política. Cercano a Jean-Marie Tjibaou, el líder independentista canaco, Bensa no busca disimular sus opciones teóricas y morales; pero lo hace movido por una erudición, un amor minucioso al laberinto de las motivaciones humanas que no están sujetas a arbitrariedades. Gran estatura, voz dulce, pero de convicciones belicosas, sigue la tradición de André-Georges Haudricourt, uno de sus maestros, y de Jean Bazin, obsesivo en su voluntad de no ver a los demás por encima del hombro. No existe una certeza de que este hombre de izquierda opte, sin embargo, de forma espontánea por una

antropología moral hecha de perfectibilidad y de irenismo, todo lo contrario: es más bien cierto tipo de humanismo pesimista el que descubrimos al escucharlo. De esta manera, Alban Bensa —a quien exasperan los discursos culturalistas que proliferan (discurso elíseo desde París, Dakar o Grenoble), la sacralización de la identidad y el totemismo de las culturas— despeja un nuevo espacio para la antropología: más abierto, más empírico, más evolutivo también, en donde la escritura toma en mayor medida la forma de la crónica que la del tratado, puesto que, según Paul Ricœur, “son los discursos particulares los que tienen sentido, son las cosas dichas y no solamente los arreglos sintácticos para un observador externo”. De ningún modo sepulcrista de su disciplina, de la cual distingue de manera precisa en el presente texto sus características de aquellas de la sociología y de la historia, constata, en la tradición de Bruno Latour, que no hay una separación hermética entre el sujeto del conocimiento y su objeto, entre el hombre y su entorno. Ni entre las culturas humanas mismas.

BERTRAND RICHARD



## DESPUÉS DE LÉVI-STRAUSS: REGRESAR A LO REAL

BERTRAND RICHARD: *Alban Bensa, ¿cómo se encuentra su disciplina veinte años después de que experimentara una crisis importante, luego de que el antropólogo Luc de Heush declarara en Le Débat [El Debate] que “la antropología [se había] tornado dudosa tanto de su objeto como de su espíritu”, y luego de la desaparición de la figura tutelar que fuera Claude Lévi-Strauss?*

ALBAN BENSA: El sentimiento de crisis proviene por una parte del desajuste entre los grandes textos fundadores de la antropología y la situación concreta del mundo contemporáneo. Más a profundidad, este desfase se explica por el distanciamiento, la ruptura progresiva, entre la antropología y la historia. Hay que recordar que la ambición fundadora de la antropología, que fue la misma de la sociología durkheimiana, fue el situarse en el campo de los conocimientos inclusivos capaces de plantear teorías que conceptualizaran acerca de las sociedades sin tomar en cuenta el trabajo del tiempo. ¡Error funesto! Las ciencias sociales del siglo XIX eran indistintamente históricas y teóricas. Cuando leemos a Karl Marx, a Max Weber, a Georg Simmel y a los pensadores de las ciencias sociales nacientes de comienzos del siglo XX, aproximadamente de antes de 1920, todos analizan el mundo a partir de su historia. Desde luego, ellos elaboran construcciones, esbozan sistemas, pero en ningún momento se imaginan el mundo social fuera de su constitución y de su carácter históricos. No les viene a la mente la idea de que se puedan obtener leyes generales independientes de toda temporalidad.

—*¿Por qué esta tentación descontextualizante de la sociología y de la antropología?*

—Sin lugar a dudas, para adquirir la solidez de la “verdadera” ciencia. Para ello, la antropología tuvo que asemejarse a las ciencias naturales, tomarlas como modelo y como referencia. Estas últimas, ciencias “duras”, “objetivas”, hacen surgir permanencias. El proceso se pone en marcha con Herbert Spencer (1820-1903) bajo la forma de lo que se ha conocido como “el organicismo social”. Las sociedades, según este esquema, están compuestas de instituciones comparables a órganos; considerándose a cada sociedad bajo la influencia del desarrollo de la medicina y, sobre todo, de la anatomía, como un gran cuerpo, como un todo. Nace en ese momento la gran ambición de poder deducir leyes sociales generales, relegando a la historia a no ser sino la superficie de las cosas, la espuma de los días.

El padre de la sociología, Émile Durkheim (1858-1917), conserva un modelo evolucionista, pero independiza la actividad del sociólogo de la del historiador, argumentando que “hay que tratar los hechos sociales como cosas”. Así pues, se instaura

un positivismo calcado de las ciencias naturales. Estas últimas clasifican, ordenan, jerarquizan, mientras que las ciencias sociales siguen sus pasos elaborando tipos sociales y grandes textos que vendrían a articular estos conjuntos. Sin embargo, de manera inversa, un pensador como Wilhelm Dilthey (1833-1911), por ejemplo, había mantenido una distinción clara entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la sociedad. Con esto buscaba mantener, contrariamente a una generalización tipológica, la atención en las interacciones en toda su especificidad e historicidad. Siguiendo la tradición filosófica del nominalismo y del empirismo, que privilegian el detalle, el suceso, la experiencia, se desarrolló asimismo, a contracorriente de una sociología de las totalidades dominantes, un pensamiento de lo social centrado en las singularidades históricas, en los sujetos en acción. Pero la primacía del global durkheimiano se extenderá sobre la ciencia histórica misma a comienzos del siglo XX: la historia de las guerras, de las batallas, de los linajes y de los reyes pasa a segundo plano mientras que aumenta el poder explicativo de las transformaciones de los datos cuantitativos, de las curvas de precio del trigo, de las lentas variaciones del clima, del mobiliario, de las técnicas, en resumen, el largo plazo que defiende Simiand desde 1903 y el cual reivindicará la revista de los *Annales*, creada en 1929. En mi opinión, esto no quiere decir que esta perspectiva no tenga sentido, por supuesto. Marc Bloch y Lucien Febvre destacan continuidades de larga duración, y esto es sumamente pertinente. Para Fernand Braudel, por ejemplo, este razonamiento no llega, con todo, hasta el punto de paralizar la historia en una estructura atemporal, como en el caso de Lévi-Strauss. Los *Annales* están teóricamente próximos al estructuralismo, particularmente durante los años sesenta, retomando por su cuenta los modelos estáticos inducidos por los estudios antropológicos de entonces sobre el parentesco y sobre el mito, pero Braudel, en un artículo de 1958 todavía famoso, titulado “Histoire et sciences sociales: la longue durée” [Historia y ciencias sociales: la larga duración], aporta un poco de razón al debate y reitera en sustancia que el ámbito del historiador continúa siendo el de la temporalidad y no el de la construcción de esquemas transhistóricos. Pero la ruptura con los privilegios acordados a una periodicidad lenta no tomará un giro verdaderamente decisivo hasta el momento en que se inicie una reflexión sobre los cambios de ritmo en la historia (Koselleck), sobre la imposición de lo contingente, por ejemplo en la Revolución francesa (Furet), y sobre las variaciones de escalas (Revel).<sup>1</sup>

—¿Quiere decir que faltó un Braudel a la antropología?

—Sin duda, si bien obras como las de André Leroi-Gourhan o Jack Goody pueden hacernos pensar en el trabajo del gran historiador. Pero la cuestión de las relaciones entre antropología e historia es compleja. En el caso de Durkheim, la búsqueda de formas sociales características oscila entre una postura claramente evolucionista, que sostiene que la razón emerge poco a poco de la confusión religiosa, y una postura más estructural, que sugiere que un mismo sentimiento religioso puede animar de igual forma el

totemismo de los aborígenes de Australia que un sentimiento republicano en un desfile del 14 de julio.<sup>2</sup> Hay ahí, en ese interés por encontrar las categorías *a priori* del raciocinio social, un enfoque kantiano que se alía con una perspectiva tipológica y comparativa. El esquema pone en relación morfología social y categorías mentales, los clanes y los orientes, la sociedad global y la idea de Dios, lo segmentario y la lógica del don, etc., al tiempo que se conserva la idea de que un mismo sustrato intelectual perdura de una sociedad a otra a través de la historia. Mauss hará más autónoma a la sociedad de la historia, considerando que un orden simbólico sostenido por valores universales (la reciprocidad, el sacrificio, la persona, etc.) engloba y sobrepasa las formas sociales concretas. Sienta así las bases de una separación total de lo simbólico y lo social. Lévi-Strauss finaliza y reivindica esta ruptura cuando comienza a tratar a la sociedad como una lengua. Su trayectoria es bien conocida: durante la segunda Guerra Mundial, Lévi-Strauss se encuentra en Nueva York, donde descubre la lingüística estructural de Roman Jakobson. Lévi-Strauss lleva al extremo esta idea de correspondencia lógica y de interdependencia estructural de los fenómenos sociales asimilados a los elementos de una lengua a partir de la cual habría que idear la fonología y la gramática antropológicas, como si lógica lingüística y lógica social pudieran ser confundidas. Este enfoque confiere un poder enorme al antropólogo, quien excluye de esta forma a su disciplina de la temporalidad y de la conciencia que pueden tener los actores de sus intervenciones en el mundo social. La ruptura con la historia se consuma.

—Sin embargo, Lévi-Strauss se negaba a reconocer esta ruptura, diciendo en *Lo crudo y lo cocido*: “Nada me apasiona más que la historia: es de hecho el objeto principal de mi actividad de lector”.<sup>3</sup> Lo que no amaba en absoluto era la filosofía de la historia fundada en la profetización de los sucesos. Lo que lo hace decir en *El pensamiento salvaje*: “La historia conduce a cualquier cosa, a condición de que se salga de ella”.<sup>4</sup>

—No niego que Lévi-Strauss se haya encontrado en aprietos viendo hacia dónde podría llegar su postura teórica, así como tampoco niego que se haya interesado profundamente por la historia. Esta ambivalencia lo condujo a distinguir particularmente una historia fría de una historia caliente, las sociedades de la lentitud y las de la aceleración. Distinciones que tenían el efecto de mantener la idea de estructura perenne en las sociedades que parecían escapar o resistir al tiempo histórico. Es verdad que, para construir invariantes, hay que ponerse a buscar pequeñas sociedades lejanas que suponemos que no han cambiado nada e insistir en aspectos como la mitología o la música, que imaginamos que, como dice Lévi-Strauss, “son máquinas para suprimir el tiempo”. Pero entonces, ¿qué hay de los conflictos y guerras en los que se ven implicadas estas sociedades supuestamente estables, qué hay de su memoria del pasado, de la descolonización, qué hacemos de los procesos de transformación social, etc.? Se

trata de objeciones mayores que formulará a la perfección Georges Balandier. En su *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*<sup>5</sup> (obra de la que por cierto Lévi-Strauss hizo una reseña), Balandier exige salir de la antropología estática para interrogarse sobre la situación colonial, el kimbanguismo, los movimientos religiosos africanos, la emergencia de nuevos poderes. De hecho, exige salir de la antropología lévi-straussiana centrada en el parentesco y los mitos. Los sobresaltos de la vida contemporánea van a ampliar la brecha existente entre estos dos enfoques. El historiador de las ideas François Dosse, entre otros, mostró que el momento triunfante del estructuralismo corresponde a los “Treinta [años] Gloriosos”, a una estabilidad económica recobrada, al pleno empleo, a un tiempo de gran confianza en los modelos viables de sociedad.<sup>6</sup> Es la época de los lienzos geométricos de Víctor Vasarely, que expresan la idea de que las sociedades están equilibradas y organizadas de manera duradera. Por el contrario, es revelador que Lévi-Strauss jamás haya tomado como tema de reflexión la Shoah o la guerra de Argelia. La mayoría de los antropólogos tampoco. Lo que preocupa, interrumpe, sacude, conmociona, se deja de lado. La antropología estructural francesa, en línea con el humanismo optimista de los años sesenta, formula opiniones cada vez más alejadas de aquellas de los actores y de la vida real.

—*¿Pero era acaso el único objetivo de la antropología el hablar de los horrores del tiempo? Ya que, después de todo, el mismo Lévi-Strauss decía que su proyecto de llevar a cabo una “física social” era un horizonte inalcanzable, y que lo que le interesaba era “poner un poco de orden” en la explicación de las acciones humanas.*

—Lévi-Strauss no dijo nada sobre los campos, ¡ni una sola palabra! Isaac Chiva, con quien montó el laboratorio de antropología social, cuenta que, luego de visitar Auschwitz, y tras relatar su experiencia a Lévi-Strauss, éste no quiso hablar sobre el tema. Es extraño pero revelador. Los campos rompen con el ideal teórico de orden y de equilibrio. Mauss, por su parte, reconoció en 1940 el fracaso para la sociología de esta generosa ilusión del pensamiento.

Al leer a David Rousset, Primo Levi, Vassili Grossman, Imre Kertész, Robert Antelme, podemos constatar en qué medida los deportados reconstruyen lo social. Ellos elaboran un sistema bursátil cuya unidad básica es el bol de sopa, fabrican lo comunitario, la lingüística, el arte. Esta capacidad de producir fenómenos sociales como respuesta a personas que (pero ¿por qué esto?) querían aniquilarlos constituye un objeto antropológico en sí mismo. Cuando nos encontramos en situaciones extremas, ¿qué hacemos? *Si esto es un hombre*<sup>7</sup> es un documento etnográfico que muestra esta fuerza social inexorable que nos lleva a darnos conscientemente reglas, códigos, a crear humanidad e historia en contextos nuevos y terribles. El horror de los campos también concierne al análisis antropológico, pero entonces debemos dotarnos de un utillaje teórico apropiado.

Ahora bien, Lévi-Strauss quería poner orden y mostrar que la vida social tenía una cierta estabilidad formal. Por ende, no se interesó en los contenidos, sino en las formas; no en los individuos concretos, sino en las totalidades: intenta mostrarnos que las estructuras formales de un mito son homólogas a aquellas de otro mito, simétricas e inversas a las de un tercero, etc. Pero, una vez expuesta de manera brillante la arquitectura de estas formas, persiste el problema de saber cuál es su *soporte*. Puesto que los mitos son relatos, hechos de palabras, de lenguaje y por lo tanto hechos históricos, jamás puramente pensamiento. Para distinguir en ellos formas que no sean figuras retóricas conscientemente elaboradas y contextualizadas, sino categorías *a priori* de la mente, Lévi-Strauss debe suponer que existe en nosotros un tipo de “pensamiento salvaje” que resiste al tiempo. El mito es sin embargo primeramente un objeto literario, la puesta en escena de un relato en un momento particular de la historia de la colectividad o del individuo que se convierte en su eco. Por el contrario, en el pensamiento del autor de las *Mitológicas* brota la idea de un universo mental preestructurado, de una mente autónoma que engloba las prácticas y que no habla de nada más que de sí misma.

—¿Que “engloba” o que “informa” las prácticas sociales sin por ello determinarlas completamente? ¿Reduce Lévi-Strauss los comportamientos sociales a no ser más que la expresión estricta de las invariantes estructurales, o esas invariantes se limitan a orientar los comportamientos humanos y esto de manera diferenciada, grupo por grupo, sociedad por sociedad?

—La concepción idealista, platónica por así decirlo, de un mundo de las ideas cuyas aplicaciones son encarnadas de maneras diversas según los lugares supone que las apariencias no son más que las sombras de verdades escondidas. Ahora bien, como demostró efectivamente Clément Rosset,<sup>8</sup> movilizar —como Lévi-Strauss y muchos otros antropólogos lo hicieron— ese esquema filosófico para documentar los hechos y los gestos de los humanos en sociedad tiene consecuencias teóricas terriblemente reductoras. Desde luego, una postura tal permite hablar en el lugar del otro y reducir la diversidad a “modelos simples”, siendo este último objetivo reafirmado incesantemente por Lévi-Strauss. Se gana autoridad y, efectivamente, inteligibilidad. Pero, en mi opinión, el repliegue sobre sí mismo rechazando el debate,<sup>9</sup> y la operación de reducción que lo acompaña, hacen que se pierda en el proceso una dimensión esencial de lo social, a saber, su historicidad, el hecho de que los individuos toman decisiones, que tienen márgenes de maniobra, que son indecisos, que cambian de opinión, en resumen, que tejen su historia al navegar entre restricciones y oportunidades. También se pierde en el camino toda la afectividad. En el modelo lévi-straussiano no hay angustia, miedo o duda en los individuos, puesto que no hacen más que ejecutar el programa previsto para ellos, pobres actores sometidos a instancias que desconocen. Queda también sin resolverse la cuestión de la transmisión de estas estructuras formales, las cuales se conciben aquí

como correspondientes tanto a la mente humana como a la sociedad (lo que ya es de por sí muy problemático). Puede ser que estos modelos no se transmitan socialmente: entonces se transmitirían de una generación a otra a través del misterio de lo biológico, y la antropología recurriría a las ciencias cognitivas. Se trata de una consecuencia posible de la obra de Lévi-Strauss que exploran algunos de sus sucesores. O bien, puede ser que estas estructuras atañan a una lógica general de orden psicológico, aquella de la mente humana (tal y como es estudiada en *El pensamiento salvaje*), que se confundiría (¿pero cómo entonces?) con una lógica de la vida en sociedad. Lévi-Strauss quiere demostrar en *Las estructuras elementales del parentesco*<sup>10</sup> que las diferentes formas de casarse son las consecuencias lógicas de un pequeño número de principios universales que se actualizan localmente en las sociedades, las cuales conforman cada una un todo. Por lo tanto, la historia pasa a un segundo plano: aunque los humanos vivan en Tierra del Fuego, en la península de Kamchatka o en Nueva York, el hombre en sociedad funciona con base en una reserva común de opciones posibles, actualizadas pase lo que pase por cada universo social singular. Las transformaciones que estos conjuntos conocen son pensadas como variaciones lógicas en el seno del dispositivo cultural que las crea. La paradoja es doble: concebir a las sociedades como realizaciones de principios generales subyacentes y constituir a estas mismas sociedades como entidades discretas en sí y para sí. ¿No existe aquí un efecto de método que amalgama las cosas de la lógica sobre la lógica de las cosas? ¿Una sociedad o una lengua se transforman por sí mismas, o se transforman más bien debido al contacto con otros grupos o lenguas, por esnobismo, imitación, obligación política, etc.? Habría entonces que abandonar la depuración estructural a favor de la historia de los contactos, de la difusión, de las influencias. Es lo que ilustra por ejemplo Norbert Elias magníficamente en *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*.<sup>11</sup> Todo es aprendido, reinterpretado, reevaluado. Nosotros no tenemos acceso más que a estos procesos de transformación, no a los orígenes de las sociedades o de las lenguas. Podemos comprender mejor, por consiguiente, cómo las formas son tomadas de acuerdo con el sentido que se les da en cada ocasión, y no con respecto a un sentido último que constituiría su esencia. No vestirse como los miembros de un grupo vecino, hacer valer que se tienen relaciones lejanas con ellos, hablar de manera diferente, componer un canto recurriendo a palabras de varias lenguas, etc. La labor del antropólogo es describir estas prácticas históricas, lo que supone hacer una historia social de las elecciones humanas. Y por supuesto estas opciones, estas “lógicas”, son políticas más que estructurales.

Ahora bien, Lévi-Strauss evacua pura y simplemente el orden de lo político. Cuestión determinante, por el contrario, para Georges Balandier pero no así para todos los africanistas. Investigadores como Alfred Adler o Luc de Heusch desarrollaron, por su parte, una corriente formalista de lo político. Sus descripciones precisas de reinos

africanos hacen surgir oposiciones estructurales subyacentes a los rituales reales. Claude-Hélène Perrot, Jean Bazin, Emmanuel Terray, Marc Augé y muchos otros demostraron, por su parte, que estas formas no eran ni más ni menos que ideologías que había que pensar con respecto a la historia política de estas instituciones africanas centralizadas.

Lévi-Strauss no se identifica con la noción marxista de ideología que hace del discurso político la expresión de relaciones de poder. Según él, las ideas, sin perversidad, son organizadoras de lo social, ya que lo social no podría por sí mismo “manipular” las ideas. Dijo estar influenciado por Marx... Tengo las mayores reservas con respecto a este punto. Pero por Kant y Platón, seguramente. La rápida generalización dirigida a afiliarse a los esquemas interpretativos que engloban una gran cantidad de casos concretos todavía tiene una gran representación en las ciencias sociales: muchos análisis actuales proyectan sobre las sociedades o situaciones ideas simples, o incluso simplistas.

—¿Un ejemplo?

—Pienso en la oposición holismo-individualismo (un debate muy franco-alemán), frecuentemente evocada sin duda a causa de su tonalidad moral (el holismo “bueno” contra el individualismo “malo” y a la inversa, según nos digamos de derecha o de izquierda). Una dualidad como ésta no explica nada. Podemos emplearla sin riesgo en cualquier nivel de la realidad social, ya que todos son más o menos individualistas o respetuosos de un orden colectivo, según las situaciones. ¿Hay que seguir pretendiendo como lo hace François Dubet<sup>12</sup> que actualmente en Francia el individualismo corroe el cuerpo social bajo riesgo de su desintegración? Es verdad que sí, de acuerdo con el punto de vista conservador de un Bonald o de un Louis Dumont, por nombrar un ejemplo, planteamos en un principio la existencia de una sociedad englobante, en la que los individuos deben trabajar para ella, entonces debemos imaginar simétricamente un individuo anterior a su universo social, lo que, sociológicamente, no tiene ningún sentido. Es sin embargo posible centrarse en el individuo sin ceder a los cantos de sirena del liberalismo. Los individuos concretos unas veces trabajan para lo que consideran como algo colectivo (y no, por cierto, para “la totalidad social”), y otras se repliegan en sí mismos, es decir, en un espacio que sigue siendo social, pero más restringido, sin que esta actitud ponga en riesgo la continuidad social y, con mayor motivo, la sociedad entera. El individuo es impensable fuera de la sociedad y viceversa. Pero: ¿podemos pensar al individuo fuera del “mundo vivido”, sin caer en una metafísica en principio diametralmente opuesta a la antropología, como lo advierte justamente Merleau-Ponty?<sup>13</sup> Wittgenstein había obligado a la filosofía a regresar a enunciados claros y en contexto. Pareciera que, en nuestra disciplina, este trabajo crítico no llegará próximamente. El problema no es entonces el de una oposición individuo contra sociedad, sino, como lo señaló Michel Foucault, el de la historia de la subjetivación como proceso social.

—¿La cuestión no es más bien aquella de la relación con la regla, ora de

*obediencia, ora de puesta en discusión?*

—Habría que evocar aquí el debate sobre la regla, debidamente planteado, que realizó Jean Bazin comentando a Wittgenstein.<sup>14</sup> En efecto, ¿qué es una regla? ¿La regla es la causa de lo que hago? ¿O es más bien la regulación de lo que hago, ya sea en mi discurso o en el medio en el que me muevo? Las reglas, tan restrictivas como sean, siempre son discutidas por aquellas y aquellos que deciden acatarlas o no acatarlas, voluntariamente o contra su voluntad. Sin duda modificarlas es con frecuencia arriesgado, pero el antropólogo, al romper con todo legalismo o esencialismo, debería abocarse más a aclarar las relaciones con las reglas que a endurecerlas, tomándolas como causas. Si consideramos que las reglas son causas, parece evidente que cuestionarlas equivaldría a destruir la sociedad. Pero las reglas no son más que convenciones que podemos modificar y que cambian por cierto durante el curso de la historia.

—*Pero entonces, ¿cómo ve usted el uso que hace Lévi-Strauss de la noción de “regla matrimonial”?*

—Con respecto a este punto, la referencia a mi parecer es el artículo de Bourdieu dedicado al “matrimonio árabe”.<sup>15</sup> En él nos muestra que se debe sustituir la búsqueda inconsciente de un equilibrio en los intercambios matrimoniales por parte de los actores, por el reconocimiento de sus estrategias políticas de alianza.

—*Bourdieu decía con crudeza que más valía casar a su hija con un rico mercader que con un pobre diablo.*

—Sí. El matrimonio árabe es un caso embarazoso en la opinión lévi-straussiana porque hace de una mujer de la familia (la hija del hermano del padre) una posible esposa. Así, ¡ningún intercambio! Lévi-Strauss vio en éste un verdadero “escándalo lógico”. Bourdieu responde simplemente que la elección hecha por un hombre de esta prima le permite unas veces conservar el patrimonio, otras encontrar esposa cuando nadie lo quiere como esposo porque es demasiado pobre. Es lo mejor o lo peor. Por lo tanto, hay que pensar las alianzas de matrimonio en el seno de estrategias políticas que engloben el parentesco y renunciar a la autonomía lógica de esta instancia. Bourdieu demuestra que los linajes pueden también jugar las “dos tiradas” al mismo tiempo: uno de los hermanos se casa con la prima hermana y el otro con la hija de un príncipe extranjero, en una lógica de conservación de la riqueza familiar por una parte, y de acrecentamiento del prestigio gracias a una alianza lejana por la otra. La insistencia de Bourdieu en la noción de estrategia es fundamental. Tira así una piedra al jardín del Edén de la antropología cuando ésta sigue todavía convencida del poder ejercido por estructuras inconscientes que determinarían los actos, incluyendo los actos de matrimonio, independientemente de la historia política.

—*¿Somete usted la prohibición negativa última, el incesto, al mismo análisis exhaustivo de la historicidad (“el incesto es la sociedad”, decía Lévi-Strauss)?*

—Digámoslo claramente: el incesto es un mito antropológico, la escena primitiva imaginada para pensar los orígenes. Lévi-Strauss afirma que no hay que pensar la prohibición del incesto en referencia, como lo hacía Durkheim, al horror que suscitaría, sino como una determinación lógica. El pensador acopla el incesto con el intercambio matrimonial. Si un hombre se prohíbe a sus hermanas, nos dice, es para poder intercambiar a estas mujeres por otras. La prohibición del incesto es una necesidad negativa que permite el intercambio y funda la sociedad. La referencia al incesto es entonces una base teórica indispensable para la construcción lévi-straussiana de la teoría de la alianza. Manda en todas las reglas de parentesco idealizando el intercambio.

—*Las aldeas de bororos estudiadas por Lévi-Strauss eran particularmente propicias para esta teorización, ya que estaban divididas en dos mitades que las mujeres atravesaban para ir a casarse del otro lado de la aldea...*

—Es verdad. El dualismo es una modalidad frecuente de organización del espacio social. Pero el establecimiento de este orden no es generado únicamente por la prohibición del incesto. La investigación de campo muestra además que el incesto es mal visto pero comúnmente practicado. Dentro de la familia bajo la forma de agresiones sexuales (esta dimensión no ha llamado suficientemente la atención de los antropólogos); dentro del grupo de parientes que no deberían ser en principio parejas sexuales ni matrimoniales. Este grupo es de geometría variable de acuerdo con las sociedades, y, dentro de una misma sociedad, de acuerdo con las épocas y las situaciones. Así, un “primo” del mismo clan o de la misma mitad matrimonial pero de otro linaje puede ser prohibido a su “prima”, mientras que este mismo “pariente” no lo estaría en otro sistema de parentesco. Si esta regla no es respetada, hay una sanción y también hay arreglos de carácter político, algo que la teoría antropológica no prevé. Sin enfocarnos en la legalización del incesto para los faraones, quienes podían casarse con sus hermanas y así acumular todos los poderes, incluido el de la transgresión, existían diversas situaciones — en la Melanesia antigua, por ejemplo— en las que el no respeto de la prohibición del incesto permitía conservar a las mujeres entre los suyos y ahorrarse así la negociación incierta de una alianza con el exterior, esta misma reemplazada entonces por la guerra y el rapto, independientemente de que más tarde se regularizara la situación. Si la prohibición del incesto funda el intercambio y la paz, su transgresión efectiva abre paso a la violencia poniendo a los grupos que se entregan a estas prácticas en posición de adversarios más que de socios. Las dos opciones siempre han coexistido. Que la transgresión de la prohibición del incesto esté finalmente ligada al ejercicio de una cierta violencia dentro de la familia nuclear, en el seno del grupo de parientes que definen el espacio de “los suyos” y, como consecuencia, en contra de los grupos con los que no se crean alianzas; que el incesto se inscriba de manera más general en juegos de poder, que sea finalmente a la vez efectivo y negado; he ahí cuestiones que me parecen más

antropológicas que la sola exploración lógica de los efectos de la prohibición.

—*¿No es usted demasiado literal con Lévi-Strauss? ¿Negaba la existencia real del incesto o no quería más bien decir que el incesto era para todos los hombres, hicieran lo que hicieran, un problema de facto? Françoise Héritier, cercana a Lévi-Strauss, a quien le preguntaban si era estructuralista, respondió que, contrariamente a Lévi-Strauss, ella creía menos en juegos formales de las estructuras que en problemas comunes al género humano, a invariantes, a “datos del mundo que son conflictuales”. ¿No es fundamentalmente el caso del incesto para Lévi-Strauss?*

—Para Lévi-Strauss la consecuencia necesaria del intercambio de matrimonio es la prohibición del incesto, verdadero mito fundador de la antropología del parentesco. Su transgresión sólo es para él un problema cuando es evaluado a la luz de sus efectos en el orden de la alianza matrimonial. Françoise Héritier y, más recientemente, Dorothee Dussy<sup>16</sup> inician una reflexión más concreta refiriendo también el incesto a sus consecuencias efectivas cuando es cometido. Si bien Lévi-Strauss no tiene la intención de abordarlo como una práctica sexual prohibida, sino como motor lógico del intercambio, podemos sin embargo preguntarnos qué sucede con el mundo social en caso de incesto constatado. En efecto, el intercambio es una posibilidad que toda sociedad explora. Sería absurdo negarlo, pero la violencia es también una posibilidad, y el incesto, que no sabría limitarse a su prohibición, participa de ambas opciones. Por ejemplo, el incesto puede ser practicado en un grupo que desea fundarse sin ponerse en una situación de dependencia respecto de un clan exterior proveedor de esposas: un hermano toma por esposa a su “hermana” de clan y establece un hogar distinto del de su padre. La maniobra será enseguida escondida, enmascarada por historias metafóricas. Para evocar un incesto disimulando su carácter culposos, los canacos pueden decir que la mujer víctima del mismo tuvo un hijo con un pájaro, o bien que pasó por un lugar habitado por espíritus... relatos que el análisis estructural, por lo demás, interpretaría de manera literal, como “mitos”, expresiones de un “pensamiento salvaje”, en efecto salvaje, pero en otro sentido... En este caso, se trata de un revestimiento destinado a enmascarar una práctica condenable. Por otra parte, la práctica sólo es reprobada hasta cierto punto, ya que en política lo que cuenta sobre todo es lo que ha tenido éxito. Si la alianza surgida de un incesto termina coronándose de éxito en el ámbito económico, político o social, entonces se mantiene fácilmente en silencio. Por el contrario, conquistar a una mujer considerada como hermana sin discutirlo previamente con los miembros del clan, cuando dicha mujer ya había sido reservada a otro grupo, y vivir con ella a la vista de todo el mundo está muy mal considerado... Los individuos involucrados son echados de la aldea, o se les infligen otras sanciones, pero es muy posible que, en la generación siguiente, sus hijos se dividan en dos grupos que a su vez van a intercambiar a sus mujeres, continuando así el incesto pero bajo la forma de la respetabilidad. El intercambio matrimonial exógamo y el

recurso legitimado del incesto son prácticas que compiten entre ellas, aplicadas según el caso, el momento, la coyuntura, lo que nos remite al divorcio dramático entre la antropología y la ciencia histórica, tema con el que comenzamos esta conversación.

—*Precisamente, ¿en qué fase estamos con respecto a la relación entre antropología e historia? ¿La disciplina se encuentra en vías de reanudar un intercambio con la historia, o —en Francia particularmente, bajo la influencia de Lévi-Strauss— el abismo que las separa se ha vuelto todavía más profundo?*

—Creo que en los últimos veinte años, sectores enteros de la antropología han optado por una perspectiva decididamente histórica. En 1991 el sociólogo Jean-Claude Passeron, en su obra *Le Raisonnement sociologique*,<sup>17</sup> reorientó claramente la labor de las ciencias sociales. Más apasionado por la historia que Pierre Bourdieu, con quien trabajó por mucho tiempo, Passeron reafirmó la dimensión histórica de las ciencias sociales. No se trata de ninguna manera de sacar los hechos sociales de su contexto, salvo a riesgo de la deriva en una interpretación excesiva y en el culturalismo. Este llamado al orden, que se aplica a la sociología sin duda, pero también y principalmente a la antropología, no era necesario para las ciencias sociales fuera de Francia y Europa. En América Latina, en los Estados Unidos principalmente, en la India, en el Magreb, en el África subsahariana, en Australia, el registro histórico de los hechos sociales ha sido durante muchos años una evidencia que no se presta a discusión más que de manera residual. Así, los etnólogos se sienten más interpelados por las transformaciones históricas, la globalización, las cuestiones identitarias o bien por los estudios coloniales o subalternos, que por la búsqueda de fundamentos hipotéticos de las sociedades humanas, una cuestión que es a decir verdad más teológica que antropológica. Esta reorientación, que parece definitiva, de la antropología no se efectuó sin fricciones, y en Francia el debate sigue abierto, aun cuando parece en ocasiones un combate de retaguardia.

—*Sin embargo, en su obra La Fin de l'exotisme,<sup>18</sup> usted intervino en el debate exaltando las tres negaciones con las que se armaría la antropología, principalmente la francesa, para mantener sus enunciados en el cielo de las ideas: negación de la historia, negación de lo real, negación de los actores. En el fondo, ¿no le reprocha usted a la antropología estructural el haber sido muy política, pese a negarlo, y el estar vinculada con el conservadurismo y la dominación de Occidente en una parte del mundo?*

—En efecto, pienso que a esta antropología le faltó ver la marcha del mundo al basarse en la inercia social, rebautizada como “estructura” con fines académicos y, por lo tanto, políticos. De esta manera, como lo subrayó Jackie Assayag,<sup>19</sup> la antropología atravesó el turbulento siglo XX en una auténtica burbuja teórica ajena a las realidades trágicas y nuevas de nuestra modernidad. En la India, por ejemplo, si el sistema de castas era efectivamente el ejemplo perfecto de un holismo bien aceptado, como lo sostenía

Louis Dumont en su obra *Homo hierarchicus*,<sup>20</sup> ¿cómo explicamos entonces su población musulmana, la creación de Pakistán y Bangladesh, así como la violencia que sacudió al país y que continúa haciéndolo? Al empeñarnos en limar lo real, y en no identificar más que repeticiones poco significativas para los involucrados, ¿no estamos impidiéndonos entender el auge de los nacionalismos, de los integristos religiosos, el del movimiento de los intocables? El reajuste de las categorías de percepción del mundo social es intrínseco a este último. Hay que situarlo en el centro de nuestras investigaciones en vez de dejarnos llevar por la ola irénica del retorno a lo mismo. Varios antropólogos franceses (Geffray, Agier, Naepels) percibieron ese riesgo de adormecimiento intelectual, y centraron nuevamente el interés de la antropología en la violencia, sus fuentes y efectos en la historia. Con respecto a estas problemáticas, en sintonía con las realidades de nuestros tiempos, el enfoque de Lévi-Strauss conserva un encanto literario que no nos ayuda nada. Como lo advierte Emmanuel Terray en un número de *Critique* de 1999 consagrado a Lévi-Strauss, “el estructuralismo de Lévi-Strauss no cuenta con los medios para reflexionar sobre la acción, con lo que ésta conlleva de incertidumbre, riesgo, invención y apuesta”.

—*Cuando lo interrogaban sobre la desigualdad entre hombres y mujeres, Lévi-Strauss respondía que ése no era su problema. Para él, ésta constituía una realidad de facto y no un objeto de reflexión. ¿No le reprocha usted, por su parte, su apoliticismo más que su conservadurismo?*

—Para Lévi-Strauss, diversas formas de intercambios de mujeres regulados por grupos de hombres garantizan la reproducción biológica y social de las sociedades. Presentada de esta manera, la cuestión no abarca, efectivamente, la problemática de la dominación masculina, y permite pasar por alto lo que podríamos llamar, de acuerdo con Eric Fassin, las “políticas sexuales”.<sup>21</sup> Para poder aplicar reglas obligatorias a los pactos matrimoniales, los hombres se esfuerzan en convencer a las mujeres de la pertinencia de dichas reglas o, si ellas se resisten, terminan por obligarlas usando la fuerza bruta. La perpetuación de los grupos pasa entonces tanto por las reglas de los pactos como por el ejercicio de la autoridad sobre las mujeres, o incluso de la violencia, principalmente masculina, aunque también puede ser ejercida por mujeres. Lévi-Strauss tomó en cuenta las reglas del pacto pero dejó de lado la violencia, simbólica o de otra especie, que su ejecución implica. No sé si debemos interpretarlo como conservadurismo o apoliticismo, o más bien una forma de androcentrismo que hace sesenta años, cuando Lévi-Strauss proponía sus análisis de parentesco, se daba por sentada. El desarrollo de los estudios de género viene hoy a hacer relativa esta ideología masculina. Y, finalmente, la obra de Lévi-Strauss puede también ser sometida al análisis de la historia desde este punto de vista.

—*Y sin embargo, ¿es necesario pasar toda la antropología por el molinillo del*

*ejercicio sociológico? Ya que, en ese caso, ¿la sociología no es suficiente?*

—¿Qué es exactamente la antropología? Desmitificarla, como intento hacerlo en *La Fin de l'exotisme*, no basta. Sobre todo tomando en cuenta que nos pueden hacer pasar por el sepulturero de la disciplina, o bien por aquel que quiere “venderla” a la historia. Lo esencial en mi opinión es, para empezar, el reconocer plenamente la dimensión histórica en cada aspecto del hecho social. A partir de ahí, dos vías metodológicas se cruzan. En primer lugar, la vía histórica e historiográfica. Ésta expone y detalla la construcción de los hechos sociales a lo largo de secuencias temporales precisas: ¿cómo sucedieron las cosas?, ¿cómo se transmitieron?, ¿cómo y en qué interacciones históricas fueron transformadas en conocimiento? Aquí es esencial insistir en las personas que hicieron posible este trabajo, y por lo tanto darles su lugar e importancia a los colaboradores de los etnólogos, a aquellas y aquellos sin los cuales los sabios certificados no hubieran escrito ni una sola línea confiable.

Los pensadores indígenas, en cuanto personalidades destacadas del proceso de conocimiento relativo a sus propias sociedades, son los grandes vetados de la antropología estructural. Ahogados en un pensamiento salvaje que hace de ellos dulces soñadores, los intelectuales de la selva, de la sabana, de las islas o del campo ¡no aparecen nunca o casi nunca, en las obras que intentan revelar la inteligibilidad profunda de sociedades lejanas, como portadores de sus propias ideas, con su propio nombre y su biografía! Y con razón: el único pensador legítimo que reconoce el antropólogo es finalmente él mismo. Existe por lo demás en Lévi-Strauss una condescendencia innegable frente al “modelo indígena”, que se intenta siempre superar reduciéndolo al modelo del sabio. En su “Introducción a la obra de Marcel Mauss”<sup>22</sup> él afirma: “Lo que creen los interesados, sean éstos fueguinos o australianos, está siempre muy alejado de lo que efectivamente hacen y piensan. Después de haber deducido la concepción indígena, había que sintetizarla a través de una crítica objetiva que permitiera alcanzar la realidad subyacente”. Finalmente el indígena nunca es admitido como interlocutor del antropólogo. Johannes Fabian evocó de manera extremadamente precisa una “negación de tiempo compartido”,<sup>23</sup> pero también hay que reconocer una negación de comunicación compartida, que produce un efecto de lectura sobrecogedor: frente al antropólogo todopoderoso, el observado se encuentra generalmente enmudecido, tan silencioso como una “estructura”. Esta privación del principio de su palabra en el texto final no deja de plantear cuestionamientos específicamente políticos. Es urgente invertir el método; partir de los actores y de la manera en la que éstos conciben sus propias prácticas, con el fin de dilucidar, junto con ellos y no de manera distanciada, la emergencia y la legitimación de los poderes, las conversiones religiosas, la construcción de los sistemas y el arte de esquivar las reglas, de aprovechar las distancias entre obligaciones e iniciativas. Por lo tanto, debemos reconstituir el tejido social en su historia

progresiva, restituir la manera en la que las personas llegan a elaborar un relato, una memoria, una regla, seleccionar con ellos dentro de su historia los elementos que ellos consideran más sobresalientes, restituir sus elecciones y la retórica a través de la cual ellos se expresan, y terminar entonces con las nociones de “representaciones colectivas” o de pensamiento mítico.

El interés por la retórica permite liberarse de la idea absurda de una adhesión plena y total de los actores a su propio mundo, sin que se examine jamás su perplejidad, su cuestionamiento, su distancia relativa con respecto a sus propias vivencias. La antropología no tiene por qué hundir la voluntad del otro en el régimen de la creencia ingenua que confundiría forma y fondo, metáfora y objeto, significante y significado. Ésta es a mis ojos una postura teórica y política previa a una verdadera seriedad de las ciencias sociales.

—¿Usted nos invita a pasar de un enfoque jakobsoniano y estructural del lenguaje a un enfoque literario y retórico de este último?

—Digamos que a un enfoque que no disocie los enunciados de la enunciación, ni los contenidos de los contextos y la elección de las formas. En cuanto portador de conocimientos, el lenguaje es tributario de sus condiciones de transmisión, decisivas para la constitución de grupos profesionales, de las comunidades e incluso de las naciones. Entonces hay que interrogar a las fuentes de nuestros documentos orales y escritos, en el sentido fuerte del término “fuentes”, es decir, de lo que ha hecho posible su advenimiento. Es por lo tanto muy importante restituir la manera en la que, sobre el terreno, tuvimos acceso a estos “datos”, que son siempre en realidad intervenciones, acciones. Todos los conocimientos relativos a las ciencias sociales están implicados. Ignorar esta verdad es alardear sin dar ningún nombre propio, ninguna fecha, olvidando a sabiendas el contexto de la investigación para finalmente fabricar un conocimiento que no tiene sentido, ya que no está inscrito en ninguna historia más que la autoproducción por parte del autor de su grandeza imaginaria de sabio. Demasiados trabajos se encuentran todavía plagados de esta irrealidad de los otros y de sí. La historización del trabajo etnográfico es entonces una necesidad absoluta tanto en el plan metodológico como en el teórico.

Un estudiante me decía recientemente que deseaba hacer un trabajo acerca de los autos de fe nazis. En contra de toda etnografía histórica y material (¿dónde?, ¿cuándo?, ¿cómo?, ¿en presencia de quién tenían lugar estas destrucciones?), ¡su profesor de antropología no había encontrado nada más interesante que incitarlo a pensar el fenómeno como la entrada de las almas de los autores de dichos libros al otro mundo! Estos reflejos interpretativos son típicos, lamentablemente, de una antropología que ha perdido el sentido de los hechos y que sustituye con una alucinación teórica a la auténtica complejidad de la violencia.

Con respecto a esta negativa a contextualizar, también hay que preguntarse por qué los antropólogos del siglo XX (con la excepción, en cierta medida, de Malinowski) no integraron la pragmática del lenguaje a su metodología, aun cuando esta disciplina proporciona todas las herramientas necesarias para historizar la investigación etnográfica. La pragmática es sin embargo conocida desde Wittgenstein y su noción de “uso” distingue la utilización de las frases por los diferentes sujetos parlantes.

—¿Ésa sería la segunda vía en la que usted piensa que la antropología podría profundizar?

—Ésta consistiría en un regreso a la relación de investigación sobre el terreno. Entiendo por ésta no las relaciones efímeras entabladas durante conversaciones dispersas, sino las relaciones más profundas que implican estadias de larga duración lejos de casa. Desde este punto de vista, la encuesta sociológica no se sobrepone a lo que los antropólogos llaman de manera un poco misteriosa “el terreno”. Esta última experiencia, muy singular, sigue siendo una de las grandes aventuras, tanto del espíritu como del cuerpo, que se pueden experimentar hoy en día.

Ya no podemos limitarnos a la idea de que la investigación es una recolección de datos dispersos a disposición del investigador como champiñones en un bosque. Miles de preguntas, de respuestas y de observaciones constituyen el lienzo vivido en el que el etnógrafo verdadero se encuentra atrapado. Esta captura del investigador por su terreno condiciona la forma y el contenido de los productos de su investigación. Ésta es primero una historia que se transforma lentamente en conocimiento científico por la alquimia de la transferencia y de la contratransferencia. Este proceso conduce al etnógrafo de lo extraño a lo familiar, y más tarde de lo familiar a lo real, a medida que recorre los lugares que le ofrecen sus anfitriones, a medida también que aprende las formas de vida del otro. La investigación etnográfica es una forma de periodo de formación en un universo social diferente del propio y el cual conocemos a lo largo de una larga prueba de despojo interior. La disolución de nuestras rigideces, la pérdida de nuestros automatismos sociales iniciales, la puesta en duda de nuestras convicciones acompañan y condicionan en efecto nuestra comprensión de lo que acontece en el lugar en el que estamos en un momento preciso. La elaboración del conocimiento etnográfico pasa por esta transformación de sí. El etnógrafo se pone voluntariamente en situación de ser influenciado. El escrutinio no de sí mismo, sino del aprendizaje progresivo al que nos sometemos, permite descubrir los requerimientos sociales específicos del mundo que experimentamos. Esta metodología, que expliqué detalladamente por mi parte, junto con Didier Fassin y un grupo de jóvenes investigadores en *Les Politiques de l'enquête* (París, 2008),<sup>24</sup> me parece mucho más racional y positiva que la que ignora el impacto de la investigación etnográfica sobre los materiales que produce. Sólo una sabia dosis de abandono y de reflexividad, de espontaneidad y de dominio de sí mismo, puede reducir o al menos controlar la

proyección sobre el terreno de problemáticas y categorizaciones que le son extrañas. Estas pantallas teóricas sirven muy frecuentemente más como argumentos de carrera para el antropólogo que como verdaderas herramientas para informar acerca de lo que se dice o se hace ante nuestros ojos.

—*Usted cuestiona la influencia del juego académico.*

—Es muy difícil escuchar y ver al otro cuando el concentrarse en su propia rutina social, el aburrimiento que suscita en muchos todo aquello que no les concierne y el conformismo intelectual exigido por el mundo universitario rodean al etnógrafo de barreras. Cruzar estas barreras significa abrirse paso a las motivaciones del otro respetando sus formas de expresarlas; es acceder, probándolos como un nuevo atuendo, a ideas y sentimientos que no eran los nuestros antes de la prueba de terreno. Es hacia esta radicalidad de una experiencia total hacia donde hay que inclinarse, con el fin de exprimir más y más la esponja inagotable de esta investigación sin fin que es la antropología en la medida en que ésta toma también al etnógrafo como objeto de meditación. La inteligibilidad que ganamos con esta inmersión reflexiva permite sobrepasar los esquemas interpretativos usuales de la antropología.

El poder, por ejemplo, no se ejerce de manera mecánica de arriba hacia abajo, sino que supone por parte de los dominados y de los dominantes ajustes constantes. Obligados a reinterpretar sin cesar sus posiciones, éstos ponen en marcha un simbolismo de las interacciones a través del cual cada uno se reserva un espacio para sí. Este proceso, que Erving Goffman describió muy bien, complica la retórica sociológica de la dominación y, por añadidura, de la denuncia, en el nombre de la igualdad, del destino de los dominados. Describir el contenido ambivalente de las relaciones sociales y el trabajo de interpretación constante que éstas exigen, es palpar un mundo diferente a aquel que articulan mecánicamente las formas de producción, de pensamiento y otras “instancias” a través de las cuales los actores se ven finalmente privados de cualquier profundidad y responsabilidad. Al profundizar la relación etnográfica, abrimos la posibilidad de un conocimiento matizado y más objetivo, que revela las determinaciones cruzadas, inciertas y desarticuladas, el cual hace falta, por su parte, a la caballería pesada del determinismo sociológico de inspiración althusseriana o lévi-straussiana. Philippe Bourgois, Loïc Wacquant, Florence Weber o, más recientemente, Marie Desmartis y Myriam Congoste demostraron que, al hacer de su propia implicación en el terreno la fuerza de refracción ejemplar de la historicidad fluctuante que ahí tiene lugar, podemos acceder a las lógicas de los actores sin reducirlos a meros efectos de estructura.<sup>25</sup> El privilegio otorgado al terreno en cuanto historia que dilucidar, que no anula, por supuesto, el indispensable trabajo de investigación bibliográfica y en archivos, termina por hacer del etnógrafo una forma de erudito local, capaz de transmitir los conocimientos que ha recibido a los descendientes de aquellas y aquellos que se los proporcionaron. Esta inversión de la

situación que, sobre el terreno, hace la transformación de aprendiz a enseñante, no es una de las paradojas menores de la profesión.

—*Es todo un régimen de cientificidad el que, sin parecerlo, hace balancear la disciplina y que debe asustar a aquellos que consideraban la elevación de la antropología a grado de ciencia como un objetivo noble. Pues ¿cómo calificar a este nuevo régimen, dado que requiere de la mayor subjetividad posible?*

—Hablo frecuentemente con respecto a este tema del principio de proximidad, en oposición al principio de alejamiento, a la “mirada alejada”, para retomar el título de una obra de Lévi-Strauss. La mirada cercana no es la del miope, sino la manera de no ceder a las facilidades de la generalización. La precisión de los datos bien situados permite elaborar corpus extensos cuya inteligibilidad es proporcional a nuestra capacidad de contextualizar sus elementos, lo que supone un trabajo que ponga en el mismo nivel al etnólogo y a las personas interesadas por estos archivos. En esta perspectiva dialógica, que rompe con la imagen del sabio aislado en su sillón oscuro, los informadores se vuelven coautores. La etnóloga africanista Marie Miran coescribió así junto con El Hadj Akan Charif Vissoh un texto en el que este beninés “cuenta la agitada historia de su vida y de su conversión”.<sup>26</sup> El artículo toma la forma “de un diálogo ‘posorientalista’ y ‘posislamista’ entre los entornos académicos, particularmente los occidentales, y los entornos religiosos musulmanes africanos”. En él podemos ver un trabajo de reflexión fundado en la reciprocidad, así como en el cruce de subjetividades en la búsqueda de una verdad de facetas múltiples.

Así, los interlocutores se convierten en generadores de conocimiento y el antropólogo los sigue en ese movimiento de producción de conocimiento. Ya no son sólo las voces mudas de una sociedad abstracta cuyas reglas pasan a través de ellos como agua a través de una presa. Concebir esta heurística de la interlocución restablece también la autoridad de un saber local en detrimento de la sacrosanta noción de “representatividad”. Se trata aquí de un cambio epistemológico radical, ya que el lector o el auditor de la antropología no está ya obligado a “consumir” sus conocimientos, sino a revivir, bajo la forma del cuestionamiento, la experiencia de la investigación. ¿Qué es lo fundamentalmente inédito que descubren acerca de los boxeadores estadounidenses descritos por Loïc Wacquant, o de un místico musulmán marroquí que ha frecuentado durante cierto tiempo Vincent Crapanzano,<sup>27</sup> o de los *dealers* y consumidores de crack de Harlem seguidos por Philippe Bourgois, si no es el hecho de que se trata de preguntas nuevas, que les permiten desconstruir y con ello afinar su relación con el mundo social, así como aprehender la parte de humanidad que tienen en común con estas personas? Esta “experiencia de conocimiento”, retomando la bella expresión de Michel Foucault, lleva al lector a una verdadera “conversión de la mirada”; éstas son las palabras que emplea Husserl cuando funda la fenomenología. Al pensarse como una ciencia histórica, al hacer

de la indagación misma un objeto de investigación, y al favorecer una metodología dialógica, la antropología es capaz de renovarse con eficacia y originalidad. Esto no significa que las obras de los autores que reivindica deban ser consideradas caducas. Más que renegar de esta herencia, se trata de repensarla y comprender por qué, cómo y en qué medida nuestros grandes ancestros mantuvieron alejadas las realidades sociales y sus actores.

—*Un derecho de inventario, entonces, pero sin ninguna concesión...*

—En efecto, pero creo que la antropología puede así responder al reto del afán de realidad que necesita la democracia. Nuestras sociedades occidentales, europeas, francesas, están cada vez más jerarquizadas. La relación entre las élites y la población se hace cada vez más lejana. Por ejemplo, los proyectos relativos a la protección del patrimonio cultural, de montañas, litorales, ríos, son frecuentemente dispositivos de gran alambicamiento y basados en una concepción etérea del paisaje, y muy raramente toman en cuenta las prácticas efectivas de las poblaciones locales, agricultores, pescadores, etc. La ruptura entre lo “alto” y lo “bajo”, París y las regiones, los expertos de toda calaña y los portadores de conocimientos transmitidos sobre la marcha entre generaciones se vuelve abismal. La incompreensión o el desprecio de los conocimientos locales, en nombre de ideas generales presentadas como universales, estructuran nuestro mundo político, judicial, escolar. La etnología ofrece, por el contrario, una posibilidad de escuchar y hacer valer los puntos de vista menos escuchados pero que no por ello son menos legítimos.

Sobre la cuestión de los suburbios, las investigaciones exhaustivas a nuestra disposición son pocas. En efecto, nos vemos bombardeados por opiniones burdas venidas de la derecha y de la izquierda, pero las prácticas reales de los actores en su propio universo permanecen poco explicadas. Hace algunos años, el sociólogo Stéphane Beaud había realizado un trabajo epistolar interesante, en conjunto con Younes Amrani: *Pays de malheur! Un jeune de cité écrit à un sociologue*.<sup>28</sup> En esta correspondencia se descubría al hijo de un trabajador inmigrante marroquí, que se está construyendo y que pasa por diferentes fases de identificaciones ideológicas, del integrismo a la laicidad. Esta descripción desde el interior era mucho más reveladora que las opiniones sobre los hermanos mayores, sobre los caídos o sobre la disgregación del mundo social. La restitución de las trayectorias, de la palabra de las personas, de su creatividad, la recopilación biográfica de sus experiencias, la atención otorgada a las condiciones de acuerdo con las cuales ellos se proyectan en el futuro son esenciales. Pero estos datos pueden ser reducidos a poca cosa por las rúbricas englobadoras que rasgan y erosionan a los individuos sin respetar su historia, su palabra y su complejidad, lo mismo para estigmatizarlos que para defenderlos.

—*¿A qué se refiere?*

—La denuncia de las condiciones de los indocumentados no hace justicia, ni siquiera cuando es bien intencionada, a lo que los indocumentados viven y dicen *realmente*, a la diversidad de sus situaciones. Es en efecto indispensable instruir sociológicamente el proceso de los mecanismos de Estado cuando fabrican categorías discriminatorias.<sup>29</sup> Pero la etnografía debe ir más lejos, estudiando también en detalle las modalidades de existencia de los migrantes, tanto si cuentan con documentos legales como si no. Las investigaciones de campo muestran así que no hay que confundir a las personas que, por ejemplo, cuentan con fuertes y antiguas redes étnicas y familiares en Francia con los afganos o tamiles que huyen de la guerra. Las ciencias sociales deben aplicarse a mostrar las diferencias, incluyendo las diferencias estadísticas, entre estas poblaciones, así como a describir los contextos efectivos y por lo tanto diferenciados de su existencia cotidiana. Con esto accedemos a las motivaciones, proyectos y sentimientos de los actores de acuerdo con su origen, su trayectoria, sus condiciones de instalación, etc. La investigación de campo puede entonces ir más lejos que simplemente lo contrario de las políticas xenófobas y segregacionistas que causan grandes estragos actualmente. El reto científico, político y ético aquí es el de apoyar justamente elecciones institucionales que abran la vía a soluciones plausibles que vayan más allá de las irreales posiciones de principio como la abolición de las fronteras nacionales, la regularización sin condiciones, el poder elegir instalarse donde sea en el mundo sin negociaciones con los Estados, etcétera.

—*Estamos muy lejos de la postura de Alain Badiou, quien en su “hipótesis comunista” hace del proletario extranjero indocumentado la figura arquetípica de la opresión.*

—En efecto, seamos serios. Hay que apostar no por los discursos mesiánicos, sino por un esfuerzo de empirismo, aun cuando este constante retorno a los hechos tenga un costo. Recientemente aún, con ocasión de un seminario en Bélgica, constaté hasta qué punto Lévi-Strauss continuaba en el centro de todos los discursos, así como en el de la legitimidad disciplinar, aun cuando su obra no proponga ninguna herramienta para comprender nuestra época. ¿Por qué? Porque hay una relación innegable entre la carrera académica y la clonación de teorías eruditas aunque estas últimas ya no correspondan a nada que podamos observar. Repetir un esquema simple (la oposición entre ellos/nosotros, oral/escrito, individuo/sociedad, suceso/estructura o la ecuación lengua = sociedad), a partir de ejemplos canónicos retomados incansablemente en los manuales universitarios, permite ocupar posiciones importantes, así como el aprendizaje del catecismo es indispensable para una carrera eclesiástica. Si su forma de practicar la investigación se centra más en estudiar minuciosamente situaciones concretas, si redacta textos más complicados, dotados de un conjunto de notas denso, engendrado por la erudición local adquirida sin eludir los problemas de traducción, etc., entonces su *cursus*

*honorum* tiene menos éxito. El CNRS [Centro Nacional para la Investigación Científica de Francia], la EPHE [Escuela Práctica de Altos Estudios de Francia], la EHESS [Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de Francia] y la ENS [Escuela Normal Superior de París] pudieron durante mucho tiempo albergar este tipo de eruditos, pero parece que la investigación de fondo ya no es tan apreciada en la actualidad. Existen así muchos investigadores muy buenos que son además grandes eruditos cuyos trabajos son poco tomados en cuenta ya que, actualmente y de manera cada vez más frecuente, la urgencia política o periodística viene a imponer otro ritmo a nuestro trabajo. La paradoja de la antropología francesa en particular reside en que su fuerte capacidad de generalización a partir de una erudición frecuentemente real la autoriza a describir de manera muy culturalista sociedades, incluso civilizaciones enteras, abriendo así la vía a banalidades desgraciadamente muy frecuentes, por ejemplo con respecto a China o Japón, incansablemente retomadas más tarde. El premio es sobre todo para intelectuales como Alain Finkielkraut, Régis Debray, Jacques Attali, Alain Minc, Bernard-Henri Lévy, etc., quienes pasan de análisis eruditos de terceros a sus propias posturas ideológicas y morales con una facilidad inquietante. Es evidente que la investigación no debe utilizar ese aspecto de la antropología, sobre todo cuando, en el espacio público de hoy, lo ético devora lo científico de acuerdo con una postura completamente religiosa que parece marcar este comienzo de siglo. Cualquier proposición es evaluada en el fondo por su grado de generosidad o ferocidad moral, independientemente de su adecuación a los hechos. En estas condiciones, la ciencia, en cuanto acumulación crítica de los conocimientos, parece fuera de lugar. Habría que protegerla más. Pero la erudición es mal aceptada. A los detalles complejos, la radio o la televisión oponen una lógica de comunicación necesariamente más rápida. La crítica de Karl Kraus, quien a principios del siglo XX fustigó cierta impostura periodística, está más que nunca de moda. Esta exigencia de claridad y rapidez puede contaminar las ciencias sociales, particularmente al exigir de éstas resúmenes en vez de amplios desarrollos. Por ello hay que continuar escribiendo libros tupidos, cuyo formato permita restituir el humus de las cosas con todos sus relieves.

Se trata de defender la especialización contra la invasión de los discursos sobre todo y nada, sin ninguna investigación previa. Los políticos están entrenados para este ejercicio. Tienen así una opinión sobre cada problema y no dudan en invocar la antropología para hablar acerca del velo, del fracaso escolar, de la poligamia, del sentido de la pena, etc., cubriendo sus posiciones ideológicas de un barniz de erudición, pero tampoco dudan en acallar a los sabios cuando éstos no van en la dirección que se espera de ellos. Hace algunos años, varios de mis colegas hicieron un trabajo de investigación notable acerca de las 35 horas, encargado y financiado por la izquierda por medio de un equipo de investigación *ad hoc*. Cuando mostraron la realidad, por lo menos contrastada, del efecto

de las 35 horas, las cuales convienen a los trabajadores más calificados pero hunden a los otros, la patrocinadora del estudio simplemente suprimió todas las subvenciones de ese grupo de investigación... ¡La relación con lo real sigue siendo un problema gigantesco!

—¿Podemos seguir esperando de la antropología, tal como usted la describe, no ya producciones de modelos globales, puesto que es precisamente contra estos modelos como usted se manifiesta, sino enseñanzas, conocimientos suficientemente sintéticos y prácticos que permitan desarrollar el conocimiento que tenemos del hombre?

—Los conocimientos muy generales no tienen nada de práctico y no permiten evaluar el peso efectivo de una decisión concreta. A la inversa, existe la preocupación de que el descenso a la escala 1/1 complique la visión de las cosas hasta la opacidad. Pero esta oposición entre lo global y el detalle parece artificial si desarrollamos lo que llamé una “conceptualización baja”, es decir, apenas por encima de las situaciones. Se trata de escudriñar una descripción concienzuda para hallar en ella convergencias con otras descripciones igualmente concienzudas del mismo universo. Es a lo que nos invita Paul Veyne.<sup>30</sup>

Así, es necesario describir en detalle una ceremonia canaca de levantamiento de duelo, para darse cuenta de que una conmemoración contemporánea fuertemente política fue construida bajo ese mismo principio. Esta analogía invita enseguida a reflexionar sobre la influencia de las puestas en escena del parentesco con otras puestas en escena. A través de la asimilación de las dos ceremonias, los canacos revelan su dificultad para dotarse de héroes nacionales que no sean únicamente locales. Este problema puede más tarde ser objeto de comparaciones y comenzar una reflexión sobre los fundadores de las naciones. Este proceso de pensamiento nunca deja de lado la artificialidad del suceso local y, sin embargo, revela una cierta universalidad —el drama de Antígona atrapada entre la familia y el Estado— sin sacrificar las actitudes canacas en el altar de una teoría del don, del poder o del parentesco. Pasando al ras del suelo de la singularidad, en vez de por el firmamento de las generalidades conceptuales, advertimos que ninguna categoría vernácula está cerrada en sí misma, que ninguna mecánica es unilateral, sino que experiencias diferentes pueden contaminarse hasta el punto de ser pensadas mutuamente. Además, los individuos movilizan conceptos, ideas, formas de pertenencias en ciertos momentos, para abandonarlos más tarde. Son sensibles a razonamientos que terminarán por descartar con el paso del tiempo o luego de evoluciones intelectuales personales... Si reconstruimos estos movimientos, lo que se hace generalizable no es ni el contenido, ni la forma de lo que así se transmite, sino el marco de la transmisión, las dinámicas de interlocución que hacen posible la comunicación. Nos interesaremos entonces en la retórica, en los géneros narrativos, en las reglas de construcción del sentido, en la pragmática de las relaciones sociales; es decir, en el mismo movimiento, en el detalle lingüístico, ritual, político y en los fundamentos que los hacen posibles.

¿Bajo qué condición, por ejemplo, podemos compartir una emoción con una persona de otro mundo social que el propio? Sólo un humanismo antropológico práctico permite alcanzar una verdad emocional común. Vemos entonces que, si queremos generalizar una invariante humana, es por el lado de la imagen que damos de nosotros mismos a los otros donde hay que buscar. La emoción no es solamente, como decía Lévi-Strauss, efecto de una contradicción, sino también y sobre todo efecto de una exposición de sí, lo que nos remite de paso a la emoción artística.

—*Lo que Rousseau expresó en su Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*<sup>31</sup> *a través de la doble noción de amor de sí y de amor propio. La antropología que usted desea es el estudio de los mecanismos del amor propio, esta manera de considerarse a través del filtro de la mirada de los otros.*

—Se trata en efecto de enfatizar la imagen social, interpersonal, de las personas singulares. Conocemos bien, como lo demostró Bourdieu, la importancia para el funcionamiento social de la distinción, de las dinámicas de diferenciación con respecto al otro.

Un sociólogo me dijo en una ocasión que uno de sus colegas había “atravesado la línea amarilla”. ¿Cuál es esta línea amarilla que no está trazada en ninguna parte? Seguramente se trata, para aquel que la evoca, de principios implícitos (no plagiar, citar sus fuentes, no frecuentar “enemigos”, respetar las creencias políticas de su partido) que constituyen lo que Didier Fassin llama una “economía moral”,<sup>32</sup> en el interior de la cual se construye el sentimiento de ser considerado. Todos los universos sociales funcionan con respecto a la consideración y a su contrario, el escándalo, pero de acuerdo con criterios que varían entre uno y otro.

Entonces, por ejemplo, aunque el anticolonialismo se aflija sinceramente al enterarse de que los canacos fueron exhibidos, en el marco de la Exposición Universal de París de 1931, en cuanto representantes de una raza particularmente salvaje, éstos declararon por su parte que habían apreciado mucho la oportunidad de visitar París, sin darle demasiada importancia a su estatus momentáneo de animales de feria. El sentimiento de dignidad que ellos tienen de sí mismos es independiente de las consideraciones humanistas por lo demás implantadas por ciertos blancos con respecto a ellos. Las modalidades según las cuales las personas fabrican su imagen en una dinámica de interrelaciones varían. El etnógrafo debe lograr entrar en esa dinámica de clasificación sin prejuicios. Este reconocimiento es igualmente necesario en psicoterapia institucional. Fernand Deligny, Jean Oury, Pierre Delion demostraron que si queremos curar correctamente a un enfermo mental, hay que comenzar por restaurar su dignidad, lo que supone tomar en serio su mundo para poder entrar en él e interpelar al paciente desde el interior mismo de su sufrimiento. Este trabajo relacional es central para mi concepción de la etnografía y de la antropología. Pero para poderlo aplicar, a veces hay que aceptar ir contra los propios

impulsos y explorar las diferentes variedades de comportamientos humanos que se encuentran en lo opuesto de nuestros propios valores.

—*Trabajar a la altura del hombre, como diría usted...*

—Sí. Martina Avanza llevó a cabo una investigación etnológica de campo acerca de la Liga del Norte, la extrema derecha italiana. En un artículo,<sup>33</sup> relata cómo debió superar su malestar moral y afectivo con respecto a su campo. Sólo cumpliendo con esa condición pudo aclarar por qué y cómo los seguidores de Umberto Bossi llegaron a asumir una utopía identitaria independentista, a primera vista inverosímil. La autora no pudo hacerlo más que respetando a sus interlocutoras e interlocutores, llevados en ocasiones a manifestar opiniones fuertemente racistas. Aprecio la etnología cuando tiene como fundamento un humanismo tal, no irénico. Hay en esta actitud una apuesta por la democracia y por lo humano, muy alejada del pesimismo lévistraussiano.

- <sup>1</sup>R. Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1993; F. Furet, *Pensar la Revolución francesa*, Petrel, Barcelona, 1980; J. Revel (ed.), *Jeux d'échelles, de la microanalyse à l'expérience* [Juegos de escalas, del microanálisis a la experiencia], Hautes Études/Gallimard/Seuil, París, 1996.
- <sup>2</sup>É. Durkheim y M. Mauss, "Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas", en *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de sociología positiva*, Ariel, Barcelona, 1996; É. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, FCE, México, 2012.
- <sup>3</sup>C. Lévi-Strauss, *Mitológicas, I: Lo crudo y lo cocido*, FCE, México, 1968.
- <sup>4</sup>C. Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964.
- <sup>5</sup>G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale* [Sociología actual del África negra. Dinámica de los cambios sociales en África Central], PUF, París, 1955.
- <sup>6</sup>F. Dosse, *Historia del estructuralismo*, t. 1, *El campo del signo*, Akal, Madrid, 2004.
- <sup>7</sup>P. Levi, *Si esto es un hombre*, Quinteto, Barcelona, 2006.
- <sup>8</sup>C. Rosset, *Lo real. Tratado de la idiotez*, Pre-Textos, Valencia, 2007.
- <sup>9</sup>En francés se usa la expresión "le repli sur son Aventin" o repliegue en su Aventino (una de las siete colinas de Roma) para expresar el rechazo a enfrentar un debate público. [T.]
- <sup>10</sup>C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 1969.
- <sup>11</sup>N. Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 2009.
- <sup>12</sup>F. Dubet, *El trabajo de las sociedades*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2013.
- <sup>13</sup>M. Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.
- <sup>14</sup>J. Bazin, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement* [Clavos en la Gioconda. La antropología de otra manera], Anacharsis, Tolosa, 2008.
- <sup>15</sup>A. Bensa, "L'exclu de la famille. La parenté selon Pierre Bourdieu" ["El excluido de la familia. El parentesco según Pierre Bourdieu"], *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* [Actas de la Investigación en Ciencias Sociales], París, núm. 150, diciembre de 2003, pp. 19-26.
- <sup>16</sup>F. Héritier, B. Cyrulnik y A. Naouri, *Del incesto*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995; D. Dussy, "Inceste, la contagion endémique du silence" ["Incesto, el contagio endémico del silencio"], *Anthropologie et Société* [Antropología y Sociedad], vol. 33, núm. 1, Departamento de Antropología de la Universidad Laval, Quebec, 2009, pp. 123-140.
- <sup>17</sup>J. C. Passeron, *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*, Siglo XXI Editores, Madrid, 2011.
- <sup>18</sup>A. Bensa, *La Fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique* [El fin del exotismo. Ensayos de antropología crítica], Anacharsis, Tolosa, 2006.
- <sup>19</sup>J. Assayag, "Le structuralisme... à rebrousse-poil" ["El estructuralismo... a contrapelo"], *Journal des Anthropologues* [Diario de los Antropólogos], núm. 120-121, Asociación Francesa de Antropología, Montrouge, 2010, pp. 335-345.
- <sup>20</sup>L. Dumont, *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Aguilar, Madrid, 1970.
- <sup>21</sup>E. Fassin, *Le sexe politique: genre et sexualité au miroir transatlantique* [El sexo político: género y sexualidad frente al espejo trasatlántico], Éditions de l'EHESS, París, 2009.
- <sup>22</sup>M. Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.
- <sup>23</sup>J. Fabian, *Le Temps et les autres* [El tiempo y los otros], Anacharsis, Tolosa, 2006.
- <sup>24</sup>D. Fassin y A. Bensa, *Les Politiques de l'enquête* [Las políticas de la investigación], La Découverte, París, 2008.
- <sup>25</sup>P. Bourgois, *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2010; L. Wacquant, *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2006; F. Weber, *Le Travail à côté: une ethnographie des perceptions* [El trabajo de lado: una etnografía de las percepciones], Éditions de l'EHESS, París, 2009; M. Desmarts, *Une chasse au pouvoir: Chronique*

- politique d'un village en France* [La búsqueda del poder: crónica política de un pueblo en Francia], Anacharsis, Tolosa, 2012; M. Congoste, *Le Vol et la Morale. L'ordinaire d'un voleur* [El robo y la moral. El cotidiano de un ratero], Anacharsis, Tolosa, 2012.
- <sup>26</sup>M. Miran y El Hadj Akan Charif Vissoh, "(Auto)biographie d'une conversion à l'islam. Regards croisés sur une histoire de changement religieux dans le Bénin contemporain" ["(Auto)biografía de una conversión al islam. Miradas cruzadas sobre una historia del cambio religioso en el Benín contemporáneo"], *Cahiers d'Études Africaines* [Cuadernos de Estudios Africanos], vol. 49, núm. 195, Éditions de l'EHESS, París, 2009, pp. 655-704.
- <sup>27</sup> V. Crapanzano, *Tuhami. Portrait of a Moroccan* [Tuhami. Retrato de un marroquí], University of Chicago Press, Chicago, 1985.
- <sup>28</sup> S. Beaud y Y. Amrani, *Pays de malheur! Un jeune de cité écrit à un sociologue* [¡País de desgracia! Un joven de barrio escribe a un sociólogo], La Découverte, París, 2004.
- <sup>29</sup> C. Benoît, V. Berthe, C. Boe, E. Fassin y A. I. Barthélémy, *Cette France-là*, vols. 1 y 2, Association Cette France-là, París, 2009 y 2010.
- <sup>30</sup> P. Veyne y C. Darbo-Peschanski, *Le Quotidien et l'intéressant* [Lo cotidiano y lo interesante], Hachette, París, 1997 (Pluriel).
- <sup>31</sup> J. J. Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Terramar, Buenos Aires, 2013.
- <sup>32</sup> D. Fassin, "Les économies morales revisitées. Étude suivie de quelques propositions" ["Las economías morales reexaminadas. Estudio seguido de algunas propuestas"], *Annales, Histoire et Sciences Sociales* [Anales, Historia y Ciencias Sociales], núm. 6, Éditions de l'EHESS, París, 2009, pp. 1237-1266.
- <sup>33</sup>M. Avanza, "Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas 'ses' indigènes" ["Cómo hacer etnología cuando no nos agradan 'nuestros' indígenas"], en D. Fassin y A. Bensa, *op. cit.*



## 2

# TÓTEMS Y TABÚES: LAS FÁBULAS DE UNA DISCIPLINA

—Esta rehabilitación de la historicidad en la disciplina antropológica, este enfoque en los actores, en el contexto, en las estrategias individuales, son todas opciones que lo ponen en tensión con cierto número de sus colegas. Se le reprocha el vaciar la antropología de su objeto y de su intención. Como mínimo, rompe usted, junto con otros, con algunos tabúes...

—Todo depende de lo que entendamos por el término *antropología*. La dificultad reside en el hecho de que la concepción francesa de la antropología, aquella que critico mayoritariamente y a partir de la cual se emitieron las críticas contra mi libro *La Fin de l'exotisme*, se remonta a un momento singular de la disciplina, cuando ésta se impuso en Francia bajo el nombre de antropología estructural en los años 1950-1970. Ésta dio lugar entonces a una cantidad de trabajos inspirados por la obra de Lévi-Strauss, de los cuales aquellos que resisten mejor el desgaste del tiempo son los menos teóricos, los más detalladamente documentados. Aun cuando tuvieron lugar entonces reacciones críticas, hubo que esperar cierto tiempo antes de que el buque estructuralista fuera frenado en su marcha. La puesta en marcha nuevamente de la antropología a través de la historia, la reflexividad, la acción, las potencialidades y la memoria de los individuos, se impuso en todo el mundo a partir de 1975 aproximadamente, menos en Francia salvo raras excepciones, como el libro de Jeanne Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage* (1977).<sup>1</sup>

Vincent Crapanzano, Clifford Geertz, Johannes Fabian, James Clifford, Paul Rabinow, Roy Wagner y, en el registro etnolingüístico, Dell Hymes descentraron la disciplina interrogándose acerca del proceso de conocimiento que supone; es decir, en resumen, acerca de las interacciones sucesivas. Al mismo tiempo, la historia llevaba también a cabo su actualización reconsiderando sus fundamentos teóricos (Reinhart Koselleck, Paul Ricoeur, Michel de Certeau, Arlette Farge, más recientemente Philippe Artières) y trabajando en restituir las palabras en contexto y los actos singulares. A lo que vinieron a hacer eco, en la tradición de Michel Foucault, los estudios sobre las mujeres y los subordinados, cuya presencia, pensamiento e iniciativas podían ser clarificados por una mirada más incisiva a los archivos judiciales o coloniales. Frente a este renacimiento intelectual, tutelado por la época de fiebre y de audacia que sacudió los entornos universitarios alrededor de 1968, la mecánica estructural aparece como modelo de pequeña glaciación al margen de un calentamiento generalizado.

Con respecto a Oceanía, por ejemplo, como lo mostró Éric Wittersheim,<sup>2</sup> mientras que los antropólogos se esforzaban enormemente por saber si las sociedades melanesias contaban con “*big*” o “*great*” *men*, los papúes, los ni-vanuatus, los canacos, los fiyianos, se ocupaban de construir Estados independientes o de obtener su independencia. Hubiera sido el momento de integrar a las tipologías dogmáticas estos movimientos políticos que las subvertían completamente, en vez de remitir —continuando con la teoría del complot del extranjero, la preocupación por el *agency*, la capacidad de iniciativa de los individuos — al ultraliberalismo estadounidense de la época de la globalización.

—*Entremos en el detalle de las objeciones que se le hacen. Éstas esconden las dificultades de la antropología contemporánea y el uso que se puede hacer de ella. Emmanuel Terray le ha formulado algunas. “La antropología —dice él— tiene como objetivo advertir y comprender las diferencias. Tiene además como objeto las relaciones entre unos y otros tal como son representadas e instituidas” en el interior de un determinado lugar social. Estas relaciones están marcadas por “una tensión entre el sentido, entendido como el conjunto de las relaciones pensables, y la libertad, definida como el espacio dejado a la iniciativa individual.” En este contexto, ¿puede usted dejar de lado las restricciones generales (reglas, mitos, usos culturales) para no interesarse más que en la acción y la libertad de los individuos como determinantes de las relaciones sociales?*

—Emmanuel Terray tuvo la cortesía de criticar mi libro como se hace muy raramente en Francia, es decir, desarrollando una argumentación bien estructurada que toma en serio los argumentos del otro.<sup>3</sup> Le respondería con respecto a ese punto que todo depende de la interpretación de las acciones y de las ideas de los individuos. Ya sea que éstas sean explicables por la referencia a una totalidad que se expresaría a través de ellas, o bien que respondan a determinaciones más complejas y aleatorias. La primera hipótesis implica hipostasiar<sup>4</sup> la sociedad, la cultura, y con ellas reglas tan significativas como inconscientes. Las adhesiones a tales conjuntos, estimados en principio como distintos porque se mantienen separados herméticamente unos de otros, establecen la existencia de “diferencias culturales” que la etnología estaría encargada de describir. Para que estas diferencias puedan ser identificadas como parte de una totalidad sistémica, hay que imaginar previamente entidades discretas que permitan decir que un hindú de la India no es un siux o un bretón. El etiquetado, el trazado de límites entre los grupos, inspirado en gran medida en imperativos museográficos, deja en la sombra los *continuums*, las “cadenas de sociedad”, como dice justamente Amselle, o las situaciones de hibridez social, de *middle ground*<sup>5</sup> a través de las cuales las poblaciones se dejan *realmente* ver. El antropólogo debe aplicarse, como una especie de aduanero, a acampar en las fronteras que imagina entre las sociedades para hacer de las diferencias no solamente su especialidad, sino también valores absolutos. Por ejemplo, ahí donde Montaigne en el

siglo XVI no veía más que variaciones poco significativas con respecto a la “humana condición”, el comparatismo antropológico, en su versión clasificatoria, pasa de una etnia o una civilización a otra como si se tratara de entidades estrictamente distintas. Para que haya franceses, normandos, hotentotes, como existen gallos, vacas y mapaches, es decir, totalidades separadas unas de otras, la dimensión histórica de las sociedades debe ser confinada a no ser más que un “lienzo de fondo”, retomando el término de Lévi-Strauss. Lo que se mantiene es la sincronía, la repetición, la reconducción, lo mismo. Pero, ¿podemos decir razonablemente que los franceses del siglo XIX eran los mismos que aquellos que vivían bajo el reinado de Luis XIV, que los franceses de hoy son idénticos a los de antes de 1945, que los colonizados y los colonizadores no forman parte en cierta manera del mismo mundo? Los nexos entre las generaciones, las transformaciones de las condiciones de existencia, los movimientos sociales abortados, las interacciones coloniales son forzosamente silenciados en el momento en que consideramos a las personas como rastros de un mundo social antiguo recurrente.

Para Durkheim, enemigo irreductible de la psicología, un individuo no es más que una especie de arcilla húmeda en la que los pasos de la sociedad vienen a plasmarse. Ese paso marcial es el de una obligación exterior que fabrica a los sujetos y determina su acción. La idea de la primacía de la obligación, esencial a la construcción de la disciplina en todos los sentidos del término, es también, de manera evidente, completamente conservadora. Sin negar su importancia, pienso que no hay que disociarla jamás de la idea de contradicción y de aquella de margen de iniciativa. Si no, *¿cómo explicaríamos las transformaciones sociales, los conflictos, las variaciones en el tiempo, las revoluciones en el interior de un mismo espacio o incluso, simplemente, el flujo cotidiano de la vida social hecha de proyectos y de intrigas? ¿Cómo explicaríamos las modificaciones de configuraciones o de situaciones día a día?*

—Para ello, ya no basta con actualizar una “partitura”.

—Sí, la metáfora musical lévi-straussiana será por cierto retomada por Pierre Bourdieu, pero con un tono más irónico, que insistirá en el papel del director de orquesta que se atribuye entonces el investigador. Ya que es él quien manda ejecutar dicha partitura, a través de un colectivo imaginario. El conocimiento suplementario que el antropólogo desarrolla brinda el sentido del sentido de las acciones de los individuos a través de un metadiscurso acerca de ítems (rito, representación, mito, identidad, etc.) de los que podríamos preguntarnos en un principio, como Marcel Detienne en *La invención de la mitología*,<sup>6</sup> cómo fueron contruidos. El antropólogo ofrece la interpretación profunda de las artimañas de los actores, asignándolos a un cierto tipo de sociedad, a un cierto tipo de lógica inconsciente, de “mentalidad” por lo tanto.

La insistencia en la obligación, que hace de los actores simples ejecutores, nos remite a una cuestión filosófica profunda. ¿Cuál es el significado general de esta obligación?

¿Qué nos dice del humano en sociedad? La respuesta antropológica dominante, al menos desde el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss (1923-1924),<sup>7</sup> es considerar que, como un solo hombre, la sociedad está a la vez fundada por el intercambio y destinada a cumplirlo de múltiples formas, siempre y en todas partes. Así, las sociedades trabajarían para lograr su propia estabilidad, ya que el intercambio aseguraría a cada quien el encontrar su propio espíritu en cada objeto que ha dado y que le es dado. El intercambio se impone puesto que crea un vínculo de sí a través de los otros. Es propio de un humano fundamentalmente bueno, ya que éste está habitado por el buen principio del intercambio. Es interesante observar que Mauss escribió su gran texto al final de la guerra de 1914-1918, como para conjurarla. Pero, poco después de 1940,<sup>8</sup> le confesó a Pierre Métais que tenía el sentimiento de haberse equivocado con respecto a la naturaleza de lo social. Se hunde entonces en la desesperanza y deja de escribir.

En el lado opuesto de esta ideología del don, que se ha convertido en la actualidad, en su versión PS (Partido Socialista), en la de un *care* bastante bonachón, otra hipótesis filosófica falta ser explorada por la antropología: el hombre está obligado al intercambio porque no logra imponerse sobre los otros. La obligación toma entonces otro significado. Ya no se trata de la “buena” obligación de preocuparse por el otro, confundida con el principio del intercambio, principio que trasciende la existencia misma de la sociedad, sino de la obligación aceptada luego de un compromiso entre beligerantes. La paz armada, que supone iniciativas, negociaciones y, en resumen, conciencia, así como *agency*, es de otra naturaleza que el intercambio idealizado, puesto que no se aplica más que al término del enfrentamiento. Lo que supone iniciativas previas y una crueldad primaria de todo ser humano con respecto a sus semejantes, aquella de intentar imponerse a ellos por la fuerza. Hacer de la obligación un principio mecánico inconsciente es suponer que el hombre es inconscientemente bueno, puesto que intercambia. Por el contrario, restaurar la parte de cálculo táctico y por tanto de responsabilidad personal de los socios es exponer que el hombre no puede ser bueno más que cuando ya no tiene interés en ser malo. Toda una antropología puede nacer de esta argumentación. Sin duda más cínica pero, en mi opinión, y con base en lo que conozco de las sociedades y, digamos, de la vida, más convincente. Un humanismo realista en definitiva.

—*Para una parte de la antropología, el intercambio es primario y no se encuentra comprometido por la violencia primaria, como es el caso según Hobbes. Pero ¿esta concepción optimista del hombre perfectible no contradice lo que usted considera como la postura típica de la antropología estructural, es decir, cierto conservadurismo?*

—La sociología y la antropología nacieron en el momento de la instauración de la Tercera República. Mauss veía en el intercambio primitivo un modelo eventual para

nuestras sociedades: el don entre clanes debía sustituirse por el don por parte del Estado-providencia a sus ciudadanos, que se lo retribuirían a través de los impuestos. Lévi-Strauss tiene una postura más nostálgica: dones y contradones de bienes, de mujeres, de palabras caracterizan a las sociedades antiguas casi desaparecidas. Para él, la historia es sinónimo de alejamiento de una edad de oro, pura pérdida. La referencia al intercambio fundador puede conllevar intenciones políticas diferentes: ya sean socialistas o conservadoras, si consideramos que, en las sociedades de Estado, el intercambio no económico no es ya un motor. Esta última opción es la de la antropología estructural, conservadora en el sentido de que acentúa la ruptura entre ellos y nosotros (la Gran División) y sostiene que el intercambio en las sociedades contemporáneas no tiene nada que ver con el ideal del intercambio primitivo. Es toda la utopía clastriana de su *Sociedad contra el Estado*: si las sociedades humanas hubieran permanecido en el intercambio primitivo, serían mejores.<sup>9</sup> Inversamente, de manera más progresista y creíble, si hacemos del intercambio la búsqueda de un equilibrio razonado entre concurrentes, nos encaminamos hacia una visión más circunstancial, ocasional, histórica de lo social, es decir, hacia una antropología contextual, transaccional e historiadora.

—*De acuerdo, ¿pero no hace usted entonces de lo real el resultado de un flujo incesante de contingencias y de azares individuales que ya no es regulado por nada tangible o perenne? ¿No se siente usted tentado a reducir al mínimo la noción de cultura?*

—“La cultura —decía Jean Bazin— es todo lo que no entendemos en el otro.” Ese vacío es llenado por la antropología, que hizo de la noción de cultura su emblema. Es sin embargo difícil distinguir la cultura de la sociedad y saber claramente lo que se entiende por ella. Cuando una persona comete un crimen pasional, ¿actúa según su cultura o en respuesta a una situación que le parece sin salida? Se dice que en Melanesia las personas se suicidaban para vengarse, pensando que después de su muerte vendrían a atormentar a sus enemigos como fantasmas. ¿La cultura consiste en esta representación, que un sobreviviente de su propio suicidio debió de dar un día a un etnólogo, sin que sepamos si sus congéneres habrían estado de acuerdo con ella? Pero entonces ¿cómo explicamos la desesperanza? ¿Se trata de una representación cultural o de una experiencia humana en el sentido amplio? Como vemos, en el trabajo de los antropólogos el recurso a la cultura favorece la elección de un género narrativo: el del gran relato explicativo que dirige los hechos en una sola dirección, y permite enseguida modelizaciones sofisticadas. A lo sumo podemos decir, en mi opinión, que la cultura es un estilo, un hábito que, ni éste ni los otros, no hace al monje.

—*Pero “construir un relato explicativo”, o podríamos decir teorías, ¿no es un componente fundamental de la actividad científica misma, encargada supuestamente de la experimentación, de probar estas hipótesis? ¿O bien usted cree que no puede haber*

*auténticas ciencias del hombre?*

—Hacer proposiciones teóricas, efectivamente, pero ¿a partir de qué tipo de materiales? Todo dependerá de la manera en que las investigaciones de campo se hayan llevado a cabo. Puede ser que unidades semánticas fuera de contexto hayan sido reunidas, inventariadas, clasificadas, e imaginamos que nuestro trabajo es articularlas en sistemas. Por ejemplo, haremos corresponder prácticas hortícolas a creencias en los espíritus, los de los terrenos cultivados, los del bosque, y buscaremos en los cuentos o los mitos “operadores lógicos” entre estos espacios, incluso dibujando esquemas que den cuenta de las “representaciones de la naturaleza” en tal o cual grupo. Es ésa una concepción muy estereotipada que no nos enseña nada de lo que las personas *hacen*, ni siquiera sobre quién dijo qué y cuándo lo dijo en este tipo de investigación, sino que pretende explicarnos lo que ellos *son*, fuera de toda historia, de toda puesta en escena de acciones situadas. A la etnología culturalista le gustan también estos modelos simples para articularlos con otros. Por ejemplo, una hermana de padre también es llamada “espíritu de los ancestros”. ¿Hay que clasificarla junto con los espacios cultivados, los campos baldíos o la maleza? Y, dado que el extranjero acogido como jefe llega de lugares incultos, ¿por qué no imaginar también que detrás de todo esto se encuentra un modelo político? Integrando unos con otros los modelos imaginados, llegamos a una tabulación, práctica gráfica bien identificada por Goody e inevitable momento de la “domesticación del pensamiento salvaje”. ¿Qué queda finalmente de estas laboriosas construcciones con respecto a las actividades humanas? Prácticamente nada más que este profundo aburrimiento que acompaña en adelante a la lectura de los artículos y obras redactados de acuerdo con los principios geométricos y estáticos.

Afortunadamente, la antropología logró sacudirse esa torpeza desde el momento en que comprendió que su trabajo consiste en primer lugar en contar historias, aquellas de las personas, aquellas que estas personas contaron, aquella de la investigación y del etnógrafo. La construcción de un relato, o incluso de una crónica, tiene el mérito de hacernos entrar en la temporalidad práctica de las acciones y, con ello, reducir a cenizas las articulaciones entre modos de producción, las correspondencias armoniosas entre representaciones, los efectos de estructura que explican todo porque no revelan nada de lo que ha hecho tal persona, tal día, a tal hora.

Para ello hay que renovar sus herramientas metodológicas, pasar por el interaccionismo de Erving Goffman, la esquismogénesis de Gregory Bateson, la etnometodología de Harold Garfinkel, el dialogismo político de Alessandro Duranti, la *microstoria* italiana de Carlo Ginzburg y sus émulos, la creación de un abismo con respecto a lo real de Éric Chauvier; en resumen, pasar por una investigación implicada y situada. Sigue tratándose de una ciencia, o al menos de objetivos científicos, pero que integran de manera más aguda el grano de lo que les ocurre a nuestros enunciados, los

cuales serán más objetivos porque no tendrán nada de definitivo.

No obtenemos en absoluto las mismas respuestas si le preguntamos a un padre acerca de las reglas de matrimonio que se siguen en su aldea, que al preguntarle “¿cómo casó usted a *su* hija el año pasado?” En este segundo caso, aflora una gran variedad de consideraciones circunstanciales que convocan en la escena social a un gran número de actores y de factores (autoridades políticas o religiosas, la belleza de los potenciales cónyuges, la historia de los clanes, etc.) que la mera “lógica de parentesco” (matrimonio de tipo iroqués u omaha) deja inevitablemente de lado. Observamos individuos concretos que fabrican lo social y que no se consideran como los “representantes” de una cultura o los actores secundarios de una regla que los sobrepasaría.

—¿Este giro copernicano en la epistemología de la disciplina remite según usted a la existencia de dos antropologías o a dos edades de la antropología?

—Es en cualquier caso una ruptura con la narración que atribuye a los actores razones para actuar externas a las situaciones o al encadenamiento de situaciones que el etnógrafo puede describir. La sentencia etnológica según la cual todo un conjunto de personas, o incluso la humanidad entera, se encuentran determinadas por una norma conductual debe ceder su lugar a la narración de modalidades según las cuales individuos singulares, por ejemplo, lograron hacer valer su derecho sobre un terreno o lograron no desprestigiarse en una contienda verbal.

La cuestión no es saber si la regla enunciada por el etnólogo es verdadera o falsa, sino comprender el uso que los individuos interesados hagan de ellas en circunstancias precisas. El antropólogo, es verdad, antepone reglas porque piensa que al hacerlo cumple con su oficio (relatar al otro leyes escondidas que él debe descubrir). Pero las personas que serían, según el investigador, animadas por estas leyes no obedecen a ellas como marionetas de hilos. Ellas se determinan en función de una evaluación del contexto, es decir, tomando en consideración numerosos parámetros, entre los que puede figurar la ventaja o desventaja —en el momento— de cumplir con una regla.

¿No hay un cambio de paradigma en el momento en que sustituyo una proposición en forma de ley (“En esta sociedad los jefes son elegidos entre los últimos que han llegado al terreno”) por la descripción de un proceso histórico local preciso, que ha sido memorizado en un poema épico en lengua vernácula? ¿Es necesario pensar que el material etnográfico viene a ilustrar la ley o, por el contrario, considerar que los sucesos locales y los comentarios de éstos por los actores deben ser escrutados como tales, para deducir de ellos no leyes, sino lógicas circunstanciales de acción y de sentido? Me parece evidente que la segunda opción abre perspectivas que la otra cierra, y que, efectivamente, estamos en presencia aquí de dos maneras muy diferentes de crear antropología. Para pasar del estatus de codificador de prácticas indígenas al de su escribano analítico, el antropólogo tuvo que efectuar una mutación que se realizó poco a

poco, a través de la Escuela de Chicago, la Escuela de Mánchester, la antropología de las dinámicas sociales promovida en Francia por Ballardier, y a través de la confluencia con la etnología y la sociología. Pero, al mismo tiempo, el esteticismo tranquilizador de la antropología estructural se impuso tanto como una visión del mundo que como una perspectiva erudita. Habría que examinar en detalle los efectos sociales y políticos del estructuralismo.

—*Philippe Descola defendió la idea de que la oposición teórica entre la corriente vinculada con Lévi-Strauss y la corriente surgida de la obra de Ballardier se entiende en gran medida debido a las diferencias de terreno, habiendo trabajado los africanistas durante la descolonización, lo que desembocó naturalmente en una mayor comprensión de las lógicas de emancipación, mientras que los americanistas estudiaron numerosas poblaciones que se mantuvieron al margen de grandes sucesos planetarios, lo que contribuyó a generar otra antropología, social y cultural, que se enfoca en estudiar los mitos, ritos y tradiciones...*

—Esto llevaría a reconducir una vez más la vieja oposición entre sociedades cambiantes y sociedades que tienen pocas iniciativas de cambio, generando cada una de éstas una antropología específica. ¡No! Si lo social es histórico, lo es para todo el mundo, tanto para los Estados africanos antes y después del colonialismo como para las pequeñas unidades forestales amerindias anteriores o posteriores a 1492. Solamente hay que restituir la historia, según el caso, que produjo estas entidades y mostrar cómo cada una de ellas, en el presente en el que las observamos, “trabaja como madera verde”, según la expresión de Marc Augé. Los amerindios son hoy brasileños, ecuatorianos, chilenos, estadounidenses, etc., por el hecho de haber sido en otra época los miembros o las víctimas de Estados precolombinos. Y los campesinos europeos no son por su parte en mayor medida vestigios de un sustrato anterior a los poderes centralizados de Europa. Nada habrá sido peor en nuestras disciplinas que las nociones de grupos aislados o que la oposición entre centro y periferia. El centro es siempre la periferia de otro centro. La geografía es en principio y siempre historia.

—*Un “escribano analítico”, decía usted hace un momento refiriéndose a la nueva labor de la antropología. Pero el escribano es mudo, lo que no corresponde realmente con el destino del etnógrafo tal como usted lo entiende.*

—Volvamos en efecto al desplazamiento epistemológico propuesto. Ya que la cuestión del “tipo” de sociedad se disuelve en el momento en que nos recentramos en el proceso de investigación. El antropólogo se encuentra, es verdad, profundamente implicado en los intercambios verbales con sus interlocutores. El etnógrafo no se interroga acerca de un objeto tan extraño o académico como “el mito”, “el parentesco” o “la magia”, sino acerca de los actos y de los conocimientos precisos. ¿Cuál es el nombre de su casa? ¿Por qué esta planta fue replantada aquí? ¿Dónde estaba usted el año

pasado? Etc. Las respuestas dependen en parte de las relaciones intersubjetivas entabladas entre las personas. Los vínculos intelectuales, políticos, afectivos específicos inducen lo que consideramos enseguida y de manera errónea como “datos”. Nada está disponible en sí. Todo es dado y recibido en condiciones particulares. No hay jamás sentido absoluto, independiente. La indexicalidad de la información es la clave de sus significados posibles. Así, los conocimientos no son accesibles más que a través de la crítica de su constitución, lo que pone en entredicho, como lo mostró James Clifford, la autoridad etnográfica en la medida en que ésta se atribuye el derecho de dar unilateralmente sentido. ¿Quién, dónde y cómo, habla de quién y de qué? Esta interrogante no debe faltarnos nunca.

—*En la época de la relatividad, la relatividad de las posturas defendidas por unos y otros se vuelve central.*

—Lo que aprendemos como antropólogos lo aprendemos en función de las posturas que se nos atribuyen y de los conocimientos que dominamos. El cuestionamiento se elabora a partir de los lugares que nuestros conocimientos nos permiten poco a poco ocupar. Nuestra capacidad de suscitar palabras depende de lo que ya sabemos: es acumulativa. Al comienzo de la investigación los estereotipos abundan, de los dos lados. Aquel que Linda Tuhiwai Smith llama “el investigado”<sup>10</sup> se esconde detrás de lo que más tarde se revelará como un discurso superficial, constituido comúnmente por sentencias generalizadoras: “los canacos pertenecen a la tierra”, “los oceánicos se sienten cercanos a la naturaleza”, “nosotros respetamos la costumbre”. Por su parte, el antropólogo cree que existen cosas como “pensamiento salvaje”, o “culto de los ancestros”, o “chamanismo”, denominaciones controladas por la disciplina pero que funcionan por sí mismas, en el vacío. El *quid pro quo* entre las máscaras de unos y las quimeras de otros puede hacerse eterno, a menos que se cuestione el fundamento mismo de estos enunciados que no dicen nada. Es por ello necesario interrogar de manera cercana al suceso. ¿De qué se murió este señor? ¿Cuáles son los derechos sobre este terreno? ¿Cree usted realmente que fue su ancestro X quien fundó el cacicazgo Y? ¿Con qué soñó esta noche? La calidad de las respuestas será proporcional a la precisión de las preguntas, que tendrán lugar de la forma más cercana a la expresión vernácula.

¿La transferencia de un objeto de una persona a otra es un don? Los canacos no hablan de dones, sino que nombran estas transferencias en función de las personas a las que ponen en relación y, por tanto, de las exigencias que dichos dones implican: ser consumidos en el lugar, no entregarse, entregarse con un sobrante, ser destruidos, etc. El objeto transmitido es menos importante que el estatus de las personas presentes y, sobre todo, que las palabras pronunciadas que califican el tipo de transferencia elegido. Partir del *don*, término cargado por lo demás de una fuerte ideología cristiana, más que de prácticas efectivas —ciertamente más complejas— de circulación de bienes, es plantear

un enigma en donde no existe ninguno, salvo, sin duda, para los avaros.

En Francia, Jeanne Favret-Saada se percata de que la etiqueta de “brujería” fue pegada al campesinado por el discurso urbano y erudito, con el objetivo de marcar mejor una distancia de clase con respecto al medio de los campesinos del oeste. Éstos, por su parte, no hablan jamás de “brujería”, pero reflexionan sobre las crisis que atraviesan cuando una serie de desgracias se abate sobre alguno o alguna de ellos. No se trata en lo absoluto de la expresión de una mentalidad “diferente”, sino de un proceso de interpretación del fracaso que sólo podemos comprender bajo la condición de experimentarlo nosotros mismos. El etnógrafo que no logra ser “capturado” por la experiencia, él que creía capturar, no puede acceder a las lógicas de las acciones. Como lo señala Jean Bazin, no se trata para el antropólogo de reconstituir una regla de juego que se habría perdido, sino de aprender a jugar y mostrar con esto la manera en la que nuestros anfitriones se las arreglan. Por mucho que esto disguste a Clifford Geertz, una situación social no es un pergamino que desciframos; se trata de una sucesión de acciones. Cuando el etnógrafo es capaz de reproducirlas él también, puede entonces comprender el sentido práctico de la práctica. Y las rejas de la antropología se funden como nieve al sol.

—*Así llega usted no a una explicación (que tiene que ver con la lógica causal de las ciencias experimentales), sino a una comprensión (más típica de las ciencias del hombre), para retomar la distinción de Dilthey. ¿Pero esto elimina la posibilidad de regularidades culturales?*

—La etnografía de campo no es una experiencia de laboratorio, sino una historia. Así, el sentido de los actos que se despliegan en ella nos remite a los contextos y a las elecciones que hicieron los actores, en momentos específicos, entre diferentes instancias; no a esas cáscaras vacías que son la mentalidad o la cultura. Cuando ocurre que unos individuos reivindican su “cultura” es porque se están dirigiendo a otros individuos a los que imaginan muy diferentes de ellos, poseedores a su vez de otra “cultura”. La cultura no es un marco de referencia en sí que se impone a las personas de un mismo grupo, siempre es en principio la mirada del otro sobre el otro. Pero cuando, por fuera de estas situaciones de alteridades supuestas, usted busca un trabajo, va de pesca o regaña a su hijo, usted no defiende su cultura y ésta, si es que existe, no le sirve de nada. A menos que se confunda el comportamiento y la acción, la forma del acto (cabecear, frotar su nariz contra la del visitante o estrecharle la mano) y su contenido (decir hola), la cultura no es más que un revestimiento, no una causa. Al cubrir la intención dentro del caparazón del estilo, la etnología corre el riesgo de dejar de lado lo esencial, es decir, la estrategia. Al introducir esta noción en la teoría antropológica, Bourdieu depositó el gusano de la conciencia en el fruto del inconsciente estructural y devolvió todo el peso de lo trágico a lo existencial. En efecto, tenemos entonces que explicar no cómo se aplica la

regla, sino el campo de los posibles, incluidas las elecciones entre las cuales, por ejemplo, la de *to be or not to be* puede ser considerada.

—*¿Quedan especificaciones locales en su mente, Alban Bensa, reglas particulares? Pues sin embargo no es cierto que cada quien pueda hacer lo que quiera con respecto a los valores y las normas comúnmente compartidos con sus semejantes...*

—Por supuesto que existen reglas, pero todo depende del estatus que les demos: osamenta social, requerimientos compartidos al mismo tiempo por un colectivo, costumbre, código jurídico escrito, obligación vaga dejada a la apreciación de los individuos, reproducibilidad previsible pero no certera de acciones, etc. Lo importante no es su aplicación, su representatividad (cuántas personas las respetan), sino su génesis y su uso aquí y no en otra parte, a veces, siempre o nunca.

Las reglas son específicas en la medida en que son pensadas localmente. Es evidente que existen usos locales de éstas. ¿Para qué calificarlas como culturales? ¡Lo local ya es suficientemente complicado de por sí para además ser envuelto en esta armadura de talla extragrande que llamamos “cultura”! Puesto que ahí donde la idea de cultura es rígida y pierde por tanto en complejidad, la de localidad es rica, ligera, mezclada, cambiante. Ésta es la concatenación de historias largas y cortas y teje así una trama de obligaciones y de posibilidades que no se puede sobreponer a ninguna otra. A la apología de la globalización (“el mundo es una aldea”) le hace falta echar un vistazo a los grumos que espesan la sopa de la globalización. Se trata de los grumos de la localidad.

Pero su pregunta se enfocaba más precisamente en la posibilidad de un núcleo cultural imputrescible. ¿Podría existir algo que resistiera completamente a cualquier desplazamiento o a cualquier cúmulo de experiencias? ¿Queda todavía algo que no sea modificable, que no sea intercambiable, que llamaríamos “cultura”?

—*“Localizar y comprender las diferencias —dice Marc Augé—, tal es la tarea de la antropología.” ¿Quedan suficientes diferencias entre las culturas tal como usted las interpreta para continuar definiendo la antropología a partir de este concepto?*

—Si considero al mundo canaco, aquello que los antropólogos culturalistas llamarían un “rasgo cultural” parece estar efectivamente presente. Una idea fuerte, recurrente y estable, aun cuando no sea en nada incompatible con otras costumbres de pensamiento o de pensamientos nuevos: todos los canacos hombres y mujeres que he conocido, o aquellos que escriben y se expresan públicamente, insisten en un punto: el respeto que se merece su tío materno. En la teoría social de la reproducción biológica, el cuerpo y el alma son transmitidos por el hermano de la madre a través de ésta a sus sobrinos y sobrinas. Su carne y su sangre son las de sus parientes maternos. El padre, por su parte, transmite el nombre, los derechos financieros, el rango, los títulos políticos. Cuando vamos a ser operados, debemos contactar a nuestro tío materno y darle un regalo como disculpa por tener que hacer derramar su sangre.

En 1985, el dirigente y pensador político canaco JeanMarie Tjibaou (1936-1989), a través de la antena de France Inter, respondió a la pregunta “¿qué es ser canaco?” con las siguientes palabras: “Yo soy la continuidad de mis tíos maternos, yo llevo su carne y su sangre; son ellos quienes me han dado la vida y voy a devolvérsela a mi muerte, yo no soy más que el locatario de mí mismo, estaré siempre en deuda con respecto a mi propietario, mi tío materno”.

Esta afirmación, recurrente en el medio canaco, no es una construcción identitaria *ad hoc*, algo que las personas reinventarían o de lo que se apropiarían de manera momentánea, como podrían hacerlo con un ancestro o con el término mismo de *canaco*. Con la referencia al hermano de la madre, estamos en presencia de una idea a la vez más inmediata y más profunda. ¿Cómo comprenderla, explicarla, sin la invocación un tanto mágica del arbitrario cultural? El comparatismo es aquí frecuentemente llamado al rescate, particularmente en el caso de Lévi-Strauss.<sup>11</sup> En el Pacífico, los tíos maternos son por todas partes importantes, a veces dominantes, a veces dominados por sus sobrinos o sobrinas. Podemos comentar con respecto a esta línea que relaciona una práctica local con otras, que construye un “sistema de transformaciones”, que clasifica pero no explica nada. Que el respeto al tío materno sea una herencia de Oceanía no nos explica mucho. Que éste tenga un papel esencial en la relación entre clanes y linajes, poniéndolos en deuda constante a unos con respecto a otros, tiene el mérito de las explicaciones funcionalistas, aún más (o menos) convincentes en la medida en que son tautológicas.

—¿Y cuál es la situación de acuerdo con los hechos?

—En la vida cotidiana local, podemos constatar que el tío materno constituye simplemente a la vez una inquietud (tiene en su poder la vida de usted y, por tanto, también su estado de salud) y un recurso (su fuerza vital y espiritual puede apoyarlo en caso de dificultades), entre muchos otros recursos de los que los canacos disponen: hablar varios idiomas, corresponder a varios cacicazgos, ser católico o protestante, ser originario de una migración específica al interior del archipiélago, tener un etnólogo en la familia, etc. Dado que los grupos de parentesco son unilineales y que distinguimos entre ellos claramente a los parientes paternos de los parientes maternos, el recurso a uno u otro polo de la identidad familiar no es una sorpresa.

Hablando con un amigo canaco acerca de que su mujer era muy depresiva, yo le proponía como primer acercamiento una interpretación vinculada con la relación con sus padres, su padre y su madre. Él matizó mis opiniones en estos términos: “Ella es depresiva porque no obtuvo suficiente apoyo por parte de sus tíos maternos”. Nos encontramos entonces con la causa general de la depresión, pero el amigo canaco insiste en el importante papel del tío materno. ¿Hay por ello entre nosotros una frontera cultural insuperable? Las diferencias son distancias relativas que no habría que endurecer

generando determinismo cultural. El antropólogo, en mi opinión, debe mostrar los usos que se han hecho de los esquemas interpretativos locales y su compatibilidad o incompatibilidad con otros.

Lo local es complejo porque agrega a las normas la jurisprudencia, a las ideas reguladoras los desórdenes de la Historia, a la invocación de la tradición la multiplicidad de los puntos de vista. Por lo tanto, la tarea del antropólogo no es la de subrayar las diferencias para encerrarlas en categorías de pensamiento (los chinos piensan de una forma, los dogones de otra), sino volverse su cronista en el seno de una historia local siempre en movimiento.

La proximidad etnográfica permite aprehender variaciones ínfimas entre los actores, la diversidad de sus actitudes y de sus conocimientos en el transcurso del tiempo. Estamos aquí próximos a las investigaciones de Michel de Certeau y a su *Invenición de lo cotidiano*,<sup>12</sup> o a Michel Foucault y a su interés por escuchar otros discursos que aquellos de las instituciones. Se trata en efecto de devolver a los actores su autonomía de pensamiento, lo que me parece fundamental en relación con una antropología cultural, que, por el contrario, los despoja de sus iniciativas.

—*Con respecto a este núcleo duro del que usted nos ha traído un ejemplo interesante proveniente del universo canaco, ¿puede suceder que éste sea tan fuerte que impida otro tipo de acciones o de evoluciones? Por otra parte, ¿en qué se convierte el comparatismo de acuerdo con su óptica? ¿Podemos comparar diferentes sociedades entre ellas en esta definición que usted proporciona del trabajo antropológico, es decir, la del antropólogo como historiador de lo local, si “todo es mutable y está próximo a lo incierto”, como dice el escritor Pierre Michon?*

—Esta frase que Pierre Michon, nuestro nuevo Julien Gracq, retoma varias veces en ese libro magnífico que es *Abades*<sup>13</sup> me preocupa efectivamente y estoy feliz de que, sin ponernos de acuerdo, usted haya pensado en citarlo. Insiste sobre los contornos indispensables de nuestra propia existencia como sujetos que, decía Pascal, no es “grande más que en la medida en que se conoce miserable” y, entonces, incapaz de encontrar algo inmutable y certero. Pero la experiencia etnográfica se distingue de esta experiencia metafísica en la medida en que no se trata de este salto rectilíneo fuera de los mundos finitos sino que, por el contrario, es curva, y se topa con la manera que tiene el otro de repetirse para conjurar su miedo. Por lo tanto, es verdad que existen topes de conocimientos no pensados. Lo no pensado, quizá eso es lo cultural, a condición de reconocer que, bajo ciertas condiciones, es quizá pensable. Si todo fuera reinventado sin cesar, estaríamos en un universo demencial, lleno de un caos permanente. Hay efectivamente “configuraciones”, retomando el término de Norbert Elias, equilibrios momentáneos que pueden modificarse, desmoronarse o perdurar por cierto tiempo.

En el caso de la Nueva Caledonia canaca, más reguladora que el poder atribuido a los

tíos maternos se encuentra, en el fondo de las actitudes y de los pensamientos, la lógica segmentaria. Compuesta de unidades divisibles y al mismo tiempo familiares, residenciales y políticas, el universo social canaco se teje y se desteje gracias a la voluntad de iniciativas que hacen, deshacen y discuten los estatus. Esto confiere a los individuos cierta profundidad, pues les hace falta incesantemente pagar con su persona para mantenerse a flote, para no hundirse. Nosotros los franceses, por ejemplo, no evolucionamos para nada en este entorno segmentario. Disponemos de poco poder sobre nuestra vida porque ese poder ha sido delegado a terceros. Si queremos cambiar una sola letra de nuestro apellido, construir nuestra casa o incluso simplemente conducir nuestra barca en una ribera, en todas partes el Estado y sus “representantes” se erigen y se oponen, atribuyéndose siempre más poderes aun cuando su conocimiento sobre nuestros problemas sea frecuentemente limitado, sobre todo el de los “expertos” que no son elegidos, sino obstáculos vivientes para el ejercicio de la democracia participativa, para la expresión de los conocimientos y habilidades locales, sean éstos naturalistas, técnicos o sociales.

Para los canacos, la capacidad de cada quien para imponerse es vital, los individuos escogen para sí mismos sus adhesiones, sus nombres, sus lugares, aunque haya que quitárselos a otros; además, tienden en la medida de lo posible a mantener estas configuraciones. Jerarquías emergen, se legitiman, se derrumban, según las relaciones de fuerza. Este marco segmentario, en el que la violencia y su rebasamiento a través del intercambio cumplen con una función esencial, cuestiona el pasaje al Estado. El Estado necesita clases y no segmentos, ciudadanos y no guerreros, peones intercambiables y no personalidades únicas que en su totalidad o casi se pretenden “jefes”. El Estado necesita impuestos y no mutualismo, obediencia y no ataques sorpresivos. Bajo un régimen segmentario o estatal, el cambio social, es decir, el desplazamiento de la violencia legítima hacia otras manos, puede tener lugar. En la India, el sistema de las castas, marco a través del cual aquellos pertenecientes a una casta se conciben a sí mismos en oposición global a los descastados (*Dalit*), no impide la emergencia de movimientos sociales, como el de los Intocables, por ejemplo. Pensemos por ejemplo en Ambedkar, líder de los Dalit, quien logró que los suyos pudieran ser empleados en las administraciones para compensarlos por su relegación en el resto del espacio social.<sup>14</sup> Tan rígidos como puedan parecer los marcos políticos, en la práctica tienen fallas, márgenes de maniobra, aun ínfimos, los cuales deben ser explorados por la antropología, que no debería conformarse con reforzar las convicciones de los poderosos.

En 1950, durante la adquisición por parte de los canacos de la nacionalidad francesa, hubo que proceder a un censo de los apellidos. En las aldeas que surcaba la gendarmería nacional, los canacos se inscribieron bajo diferentes nombres: clanes, ancestros, apodos ridículos, nombres de pila, todo sirvió para ajustarse a una administración que quería

componer familias nucleares a la manera occidental, sin tomar en cuenta las formas locales de organización social. Lo segmentario manipuló este juego de nombres manteniendo al mismo tiempo su dinámica propia, y en la actualidad los canacos están volviendo a crearse un nuevo estado civil, queriendo muchos de ellos dotarse de un nuevo nombre. Lo que interesa al etnógrafo de hoy es ver la manera en la que las personas se mueven dentro de esta particularidad.

—*Vuelvo a lo mismo: ¿qué queda por comparar? ¿La comparación sigue siendo legítima?*

—En vez de comparar tipos de sociedad de acuerdo con sus regímenes políticos y hablar de “lo” político, es más pertinente describir “la” política tal y como se hace. No limitarse a los principios y dirigirse hacia las prácticas en la medida en que éstas plantean, esquivan o pisotean los principios.

Lo que el etnólogo puede realmente comparar son las posibilidades que tienen los actores y no sus características culturales. Algunos actores disponen de una gama de posibilidades más amplia, otros de una más limitada. Lo que me interesa es saber si en situaciones comparables las personas van a efectuar o no elecciones diferentes. Cuando ellos innovan, lo hacen en función de sus recursos locales. Yo movilizaría más el comparatismo para cotejar actitudes en apariencia diferentes unas de otras, que para establecer separaciones y tipologías. Terminamos por comprender cómo, en un contexto local determinado, es posible actuar, a partir de que nos hayamos acercado suficientemente a las personas para darnos cuenta de que la barrera cultural es una ilusión sin duda necesaria para la antropología como disciplina, pero que se convierte cada vez más en un tigre de papel. Finalmente, podemos convertirnos en japonés, canaco o alemán, pues la otredad se aprende (agradezcamos al CNRS que dejaba a los antropólogos trabajar detalladamente en el mismo terreno). No hay diferencia cultural, hay diferencias de historia que tienen que ver con el tipo de recursos que los actores movilizan aquí y allá.

Por ejemplo, en Francia movilizamos la literatura. Si usted no posee conocimiento literario, pertenece a un medio social catalogado como inculto. Sin siquiera hablar de los intelectuales parisinos, la distinción se marca en nuestro país a través de la literatura. Al escuchar hablar sobre el último libro galardonado con el premio Goncourt en una farmacia en Tréguier, me percato de que estoy efectivamente en Francia. Pero lo que es esencial aquí no lo es en absoluto en los Estados Unidos...

En Kanaky, la erudición, o digamos la citación, son igualmente indispensables. No se trata ya de nombres de libros, de autores, no se trata de citar a Michon o a Bergson, sino de topónimos, patronímicos, figuras de estilo, historias, relaciones. Bourdieu habla efectivamente en *Cosas dichas*<sup>15</sup> del despliegue de referencias que fija el tono de lo que cada quien quiere parecer. Bajo la mirada del sociólogo o del antropólogo, ser es parecer.

Distinción, estrategia, negociación, compromiso momentáneo, *bluff*, relación de fuerza, la comedia humana es eso que debemos describir, aquí y allá, sin concesiones para nadie. Las personas no siguen reglas, se dan reglas, frecuentemente *a posteriori*, después de un golpe. Hay que estudiar estos golpes.

—*Sin embargo, ¿no está usted sobrevaluando la autonomía de los individuos y, simétricamente, subestimando la fuerza de coerción de toda sociedad, así como la “dureza del mundo social”, retomando las palabras del sociólogo Robert Castel, ese peso de lo real que influye en las decisiones individuales?*

—En antropología política, se dice frecuentemente que los ancianos del país acogen a los extranjeros (los mossi de Burkina Faso, por ejemplo) hasta el punto de cederles el cacicazgo. De esta oposición entre autóctonos y extranjeros se creó una regla que supone que, en estas sociedades duales, todo extranjero recibe el poder político y guerrero mientras que los amos de la tierra conservan el control de las fuerzas de la naturaleza, reactivación de la vieja oposición entre la figura del rey y la del sacerdote.<sup>16</sup> Pero esta reconstrucción es en principio una narración. Ningún etnólogo jamás vio a un jefe extranjero ser acogido por un jefe local. Lo que el investigador rápidamente fija como una “regla” es la cosificación en términos jurídicos de comentarios que cuentan una historia para justificar estados actuales. Es muy posible que el equilibrio entre extranjero-rey y autóctono-sacerdote no sea más que la apariencia de un convenio, efectuado después de golpes dados y recibidos, después de la guerra. Los extranjeros primero masacraron a una parte de los autóctonos, quienes enseguida compensaron su derrota militar otorgándose o recibiendo como regalo de consolación poderes religiosos sobre la tierra. La violencia inicial es ocultada por la glorificación del contrato final. En el principio eran la guerra y la ferocidad del Hombre, “esta horrible bestia”, decía Céline.

Frecuentemente, el estado de guerra era permanente, hasta el punto de que hubo que imaginar un “modo de producción guerrero o depredador”<sup>17</sup> para informar acerca de la expansión de algunos reinos africanos. Pero la idea de regla se conjuga con la de paz. Es necesario entonces historizar la regla para comprender su génesis y el relativismo de su eficacia. Las reglas son racionalizaciones del término de relaciones de fuerza. Y esas relaciones de fuerza no son ellas mismas absolutas. Son evaluadas. ¿Exterminamos a todo el mundo? ¿Conservamos a las mujeres y a los niños? ¿Expulsamos a las personas de sus tierras?

Hay entonces, en efecto, una dureza del mundo social a la que los individuos se enfrentan, umbrales que no se autorizan a franquear debido a su pertenencia social: “Esas cosas no son para nosotros”, murmura enfrente del antropólogo Dominique Casajus un herrero tuareg dirigiéndose a su hijo que comenzó a cursar estudios.<sup>18</sup> Así como ciertas impugnaciones del orden establecido nos pueden llevar a la cárcel. Efectivamente, pero la antropología debe también interesarse en los mundos ordinarios,

en las relaciones intersubjetivas que la etnometodología de Harold Garfinkel pone de relieve, en eso que hace que incluso bajo el yugo de los reyes o de los pudientes la vida social produzca vínculos, iniciativa popular, sentido y a veces una rabia que abre esa “brecha en el tiempo” de la que habla Hannah Arendt y por la que pasan los cambios radicales, las tomas de conciencia y la renovación de las perspectivas políticas y estéticas. No deberíamos atenernos a las confortables macroestructuras hasta el punto de olvidar la vida social misma, mucho más difícil de delimitar.

—*Es la idea de una antropología productora de conocimiento a la que usted aspira aquí. Puesto que las reglas identificadas por el antropólogo representaban el contenido mismo de su conocimiento. Ahora bien, hemos leído con respecto a su obra que ésta ya no busca encontrar conocimientos generales, sino pequeños hechos que no se pueden universalizar, objetos inútiles...*

—Es todo lo contrario. El antropólogo transmite los conocimientos especializados de las personas que pretende estudiar y los somete enseguida no ya a la maquinaria de gruesos hilos que es la generalización, que por lo general manifiesta lo evidente, sino a esta “conceptualización baja” que no se desprende de los actos y discursos locales.

¿De qué sirve recurrir a una teoría general del poder, del sacrificio, de lo sagrado o de la violencia para dar cuenta de un proceso histórico preciso? ¿De qué sirve la noción de estructura para explicar cómo un guerrero prefiere morir a rendirse, un jefe huir en vez de resistir, un hombre reír de su desgracia en vez de afligirse? Debemos pensar de acuerdo con cada caso específico, para comprender por qué tal colono fue salvado de un ataque indígena y otro masacrado, por qué los tribunales revolucionarios de Vendée fueron severos en tal cantón y clementes en otros, por qué la cabeza de ese rebelde canaco fue enterrada en el recinto de la gendarmería, por qué un pescado envenenado fue ofrecido como comida al capitán Cook por los hombres de Téâ Buumêê. No se trata ya de reducir los hechos a las reglas, sino a elecciones circunstanciales, justificadas momentáneamente. Estamos aquí lejos de los relatos de viajes y más bien del lado de los cronistas que, incansablemente, rastrean el detalle significativo, aquel que permite comprender a los actores a través de su propia expresión. Tomando esta vía, evitamos evidentemente muchas derivas y aspavientos teóricos.

En la vida social de todos los días, decimos comúnmente que podemos hacer tal cosa “como último recurso” o “en última instancia”... expresiones que muestran bien que los individuos reevalúan sin cesar su conducta en función de criterios que son ellos mismos reevaluados. Por consiguiente, las reglas que podemos sacar de esto son las de la comunicación universal: eliminar el malentendido, evitar los *quid pro quo*, llegar a un consenso, esquivar los conflictos, adaptar los usos al propio beneficio. Las maneras de conseguirlo pueden ser diferentes, pero el fondo sigue siendo el mismo. Puede haber también una forma de rentabilidad en enunciar la regla, tanto para los actores como para

los antropólogos...

—*Usted es un tipo de empirista absoluto.*

—El sentido de lo que se dice o se hace se funde con el contexto, como el carbono en el hierro para fabricar acero. Siempre podemos, con imaginación, deshacer esta aleación y preferir interpretaciones que flotan en el éter de las ideas sin contenido. Pero esto se hace al precio de la negación de lo efectivamente real, es decir, al precio de una terrible amputación. La idea de que el lenguaje no tiene sentido más que en situación disuelve a la metafísica, que hace del lenguaje una entidad en sí, un absoluto, cuando en realidad es relativo a sus condiciones de uso. Wittgenstein, presentado en Francia de manera magistral por Jacques Bouveresse, fue a este respecto para muchos esencial.

—*Se le reprocha cierto nominalismo, es decir, el rechazo de cualquier trasmundo, de cualquier generalización teórica, para no interesarse más que en las experiencias individuales y en los datos observables. Aquí nuevamente es la cuestión de la antropología como ciencia lo que se plantea, puesto que “toda ciencia sería superflua si la apariencia de las cosas coincidiera directamente con su esencia”, como decía Marx. ¿No confina usted lo real a lo observable? ¿Acepta usted esta etiqueta de nominalista?*

—Pienso que las ciencias sociales, y la antropología en particular, se construyeron con base en el paradigma que opone la esencia a la existencia. Pensemos en la teoría platónica de las ideas, en el noúmeno y en el fenómeno kantiano. De acuerdo con esta tradición de pensamiento, el erudito, sea físico o antropólogo, sería quien lograra extirpar de la variedad de las cosas cierto número de esquemas directores de una generalidad suficiente para ser puestos en marcha en universos comparables, ya sea que se trate de la estructura de la materia o de las estructuras sociales. Habría entonces que descubrir operadores escondidos en la diversidad de las apariencias. Es este dualismo, por un lado el dios escondido y por el otro lo que no sería más que la superficie de las cosas, el que yo cuestiono dentro del ejercicio de las ciencias sociales. Sostengo que hay que dejar de atribuir a los actores principios directores de acción externos a sus prácticas. No hay un *deus ex machina* ni un “motor inmóvil” que trabajarían solos más allá de las prácticas y las interlocuciones concretas. Esta división es fundamental a lo que Carlo Ginzburg, figura central de la microhistoria, llamó el “paradigma galileano”, es decir, la invención de modelos matemáticos capaces de acceder a lo real a través de la abstracción. Pero, en ciencias sociales, la postura sobresaliente que exige esta reducción de lo complejo a lo simple debe ser abandonada, porque las pérdidas de sentido que provoca son demasiado importantes. Con el fin de evitar esta fuga de lo real entre las mallas demasiado amplias de la red de la modelización, conviene reemplazar el ángulo amplio por el *zoom*. Renunciar al cuadro sinóptico y a la trascendencia de la idea permite volver a la inmanencia de las prácticas en tanto que éstas son suscitadas unas por otras.

“Be your size, small men”, aconseja el lingüista Austin. Partiendo de ahí, ¿cómo hacerlo? La complejidad de la experiencia sobre el terreno demuestra que podemos beneficiarnos en extremo al apoyarnos empíricamente en el inventario historizado de los procesos y de las configuraciones. La vista aérea o el telescopio deben ceder su lugar a la caminata, al microscopio o incluso al bisturí. Es en la horizontalidad de la mirada, contrariamente al punto de vista de Sirius, donde comprendemos en qué medida todo está interrelacionado, hasta qué punto las personas no hacen más que reaccionar unas frente a las otras, en una interacción permanente con el entorno histórico, social, natural, “una ecología del espíritu” como dice Gregory Bateson. Naturalmente, ese punto de vista va a privilegiar la singularidad, el carácter único de cada fenómeno observado. Se trata entonces de una aproximación nominalista que intenta extraer el jugo tanto de los sucesos locales como de su comentario y de su memoria, sin buscar hacer de ellos la aplicación de principios más generales. Principios que no se encuentran en las entidades sociales, sino en la idea que nos hacemos de ellas para protegernos de ellas simplificándolas.

Diferentes situaciones, tan idiosincráticas como parezcan, pueden tener entre ellas “un aire de familia”.<sup>19</sup> ¿Debemos dejarlo ahí, o bien poner de manifiesto regularidades comparables entre diferentes casos? Debemos hacerlo, sin duda, pero a condición de no confundir estos parecidos con causas. Habrá simplemente que mostrar lo que parece asemejarse sin esforzarse en fabricar conceptualizaciones que nos alejarían de los pensamientos de los actores y sobre todo de su expresión singular. Las palabras, las imágenes, los procesos interlocutorios, los juegos metafóricos y semánticos, con todos los reajustes lingüísticos que esto supone, no sabrían ser recortados por los comentarios eruditos sobre la identidad, la tradición, la cultura, lo político, etc. Yo me perco de esto claramente al constatar la distancia entre una palabra canaca pronunciada en francés y la misma expresada en lengua canaca. Estas dos lenguas de expresión no permiten los mismos comentarios por parte del antropólogo.

—*Más vale un buen reportaje que una mala novela...*

—Conoce la frase de Klee: “El pintor no trabaja en reconstituir lo visible, sino en hacer visible”. Para esto es necesario, paradójicamente, no tomar distancia, sino mantenerse paralizado frente a la palabra, la frase, la actitud, manteniendo los ojos bien abiertos de asombro, hasta lograr comprender su sentido en donde éste se manifieste, sin ir a buscarlo en otro lugar. Lo que supone desplegar una erudición local sólida y renunciar a buscar “la esencia” de los fenómenos, ya que todo está ahí, abstracto y concreto entremezclados, enfrente de nosotros. Habrá entonces que describir y describir de nuevo para eliminar por completo la tentación interpretativa. En la tradición de Wittgenstein, podemos efectivamente decir que una buena descripción vale por todas las interpretaciones.

—*Y se trata de una postura teórica que vale quizá particularmente para la*

*antropología. Una “ciencia del hombre” literalmente, “blanda” quizá, que en cualquier caso no podría ser pensada bajo el mismo paradigma que las ciencias naturales o “duras”, las cuales funcionan a través de la emisión de hipótesis puestas a prueba mediante la experimentación.*

—Voltaire afirmaba que sólo lo singular es interesante. Lo que me interesa es lo que no es previsible. Un ejemplo rápido: un relato dicho por un canaco narra la fuga de un grupo de hombres frente a la represión consecuencia de la revuelta de 1917 contra las autoridades coloniales francesas.<sup>20</sup> Los canacos piden entrevistarse con padres católicos que podrían protegerlos a cambio de su conversión. Un cura le dice al único canaco del grupo de los fugitivos que habla francés: “Van a dirigirse a Nouméa y, para ello, tú vas a conducir al grupo, pero ¿conoces la forma de vida de los franceses?” Y el canaco responde: “Un poco. Tomé una *baguette* de pan, comencé a comerla por uno de sus extremos, pero no la terminé. ¿Basta con eso?” Este ejemplo es imposible de inventar. Trae consigo una percepción hiperrealista del otro, que no es tomado por un dios, sino por lo que aporta realmente, en este caso un pan que la buena voluntad canaca no logra entender del todo... Tenemos aquí, en unas cuantas frases, toda la riqueza de una interacción colonial singular que es más reveladora que capítulos enteros de la historia de la Nueva Caledonia. El poder del nominalismo se encuentra ahí. Éste no implica romper con la generalización universalista, pero el nominalismo la designa en cierta forma “de abajo hacia arriba”.

—*En La Fin de l'exotisme, usted habla de un “universalismo librado de la alteridad”.*

—En vez de reconstruir de manera ficticia un universalismo, argumentando que los comportamientos de los hombres son variaciones de un mismo esquema humano, más vale mostrar cómo las personas entran en comunicación *en cuanto* humanos. Sin lo cual, por cierto, no podríamos hacer antropología, pues cada quien permanecería excluido en su propia esfera. Algo que nunca es completamente cierto.

—*En este enfoque interaccionista con los “encuestados”, que se convierten en amigos, ¿quedan todavía valores provenientes de su mundo de origen, es posible una evaluación moral? ¿Nos decimos que cierta forma de organización social es quizá preferible a otra? ¿O bien estas preguntas se vuelven caducas como consecuencia de su forma de practicar la antropología, que habría entonces que relacionar con un gran relativismo?*

—Pienso que esta práctica de la antropología supone en efecto, en una primera etapa, cierta indulgencia moral con respecto a las personas que nos acogen. Un cierto tipo de síndrome de Estocolmo dominado. Pero sólo en parte, porque entonces vienen a nuestra mente las voces interiores de nuestras propias creencias morales, las que nos fueron inculcadas en nuestra infancia y que reivindicamos de manera más o menos sincera.

Debo decir que el terreno ha hecho tambalear mis “convicciones” o, al menos, me ha obligado a jerarquizarlas. Habiendo sido los canacos maltratados por la violencia colonial, consideré prioritaria la denuncia de una política imperial francesa, la cual fue una villana durante demasiado tiempo. Pero, de manera interna, la violencia que la lógica segmentaria canaca autoriza en contra de los más débiles no puede ser avalada en nombre del estatus de víctimas del colonialismo que alegan los canacos. Recuerdo el momento en que Christine Salomon reveló la violencia contra las mujeres en el entorno canaco,<sup>21</sup> tomando por la retaguardia, me pareció entonces, las críticas del orden colonial en Nueva Caledonia. Dos registros de intervención, científico y político, se cruzan aquí: la denuncia de la dominación colonial impuesta por Francia sobre el pueblo autóctono del archipiélago desde el año 1853, y el repudio de la violencia doméstica canaca. Ser una mujer respetada sin dejar por ello de ser una mujer canaca es lo que la denuncia salubre de la violencia sufrida por las mujeres canacas debe también tomar en cuenta.

Entonces hay que reflexionar en dos frentes, externos e internos. En el segundo, el antropólogo, salvo que se presente a sí mismo como un sermoneador de lecciones etnocéntricas, no está solo. Ya que el mundo canaco es todo menos un bloque unificado. Se ve atravesado por corrientes diferentes de pensamiento, unas más progresistas que otras. Una inserción local fuerte permite dar la propia opinión en estos debates. Contrariamente a lo que el antropólogo profesa de manera frecuente, una sociedad no es un sistema único de valor, sino una confrontación entre sistemas de valores diferentes. Las personas no están siempre de acuerdo entre ellas con respecto a lo que conviene hacer o dejar de hacer. ¿Es normal que una viuda sea expulsada de la tribu porque no posee un terreno, dado que toda mujer es dependiente de los terrenos que le provee su marido o el clan de su marido? Algunos viejos cangrejos consideran que se debería elevar dicha actitud en regla, e intentan hacerla pasar por intangible, pero otros no. Esto desemboca en un debate moral. Los valores no son algo genético ni condicionado culturalmente, sino una apreciación según las situaciones. Existen momentos ambiguos que difícilmente se solucionan dentro de una teoría moral unilateral. Es lo que olvidan tanto el universalismo abstracto como el punto de vista metafísico proveniente directamente de los grandes monoteísmos que intentar hacer una división clara entre el bien y el mal. Un viejo canaco veía por su parte las cosas así: “Para el europeo todo es negro o blanco; para nosotros los melanesios, nada es tan claro, es más bien gris”.

Nuestras elecciones morales son apuestas por un futuro que esperamos sea mejor, sin saber demasiado cómo lograrlo: la papeleta de voto, la revolución, la petición, el movimiento de solidaridad, el arte, etc. Con referencia a Kanaky-Nueva Caledonia, aposté por la emancipación global de la sociedad gracias a los colonizados y con base en una negociación dentro de la sociedad canaca para que ésta asegure por sí misma su delicado paso del mundo segmentario al estatal. La violencia interna debe ser denunciada,

pero no puede servir como argumento a los discursos colonialistas.

- <sup>1</sup>J. Favret-Saada, *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage* [Las palabras, la muerte, las suertes. La brujería en el bosquecillo], Gallimard, París, 1977.
- <sup>2</sup>É. Wittersheim, *Des sociétés dans l'état: anthropologie et situations post-coloniales en Mélanésie* [Sociedades en el Estado: antropología y situaciones poscoloniales en Melanesia], Aux Lieux d'Être, París, 2006.
- <sup>3</sup>E. Terray, "Marc Augé, défenseur de l'anthropologie" ["Marc Augé, defensor de la antropología"], *L'Homme* [El hombre], núms. 185-186, Éditions de l'EHESS, París, 2008, pp. 65-82.
- <sup>4</sup>Considerar algo como real distinguiéndolo de lo accidental. [T.]
- <sup>5</sup>J. L. Amselle, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures* [Conexiones. Antropología de la universalidad de las culturas], Flammarion, París, 2005; R. White, *Le Middle Ground. Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815* [El middle ground. Indios, imperios y repúblicas en la región de los Grandes Lagos, 1650-1815], Anacharsis, Tolosa, 2009.
- <sup>6</sup>M. Detienne, *La invención de la mitología*, Ediciones 62, Barcelona, 1985.
- <sup>7</sup>M. Mauss, *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz Barpal Editores, Buenos Aires, 2009.
- <sup>8</sup>S. Audoin-Rouzeau, Combattre. *Une anthropologie historique de la guerre moderne (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Seuil, París, 2010.
- <sup>9</sup>P. Clastres, *La sociedad contra el Estado*, Virus, Madrid, 2010.
- <sup>10</sup>L. Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Zed Books, Londres, 1999.
- <sup>11</sup>C. Lévi-Strauss, *Palabra dada*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985.
- <sup>12</sup>M. de Certeau, *La invención de lo cotidiano: 1. Artes de hacer y 2. Habitar; cocinar*, Universidad Iberoamericana, México, 1999.
- <sup>13</sup>P. Michon, *Abades*, Alfabia, Barcelona, 2010.
- <sup>14</sup>N. Jaoul, "Les statues d'Ambedkar en Inde" ["Las estatuas de Ambedkar en la India"], *Gradhiva*, núm. 11, Musée du Quai Branly, París, 2010.
- <sup>15</sup>P. Bourdieu, *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- <sup>16</sup>N. Gagné, T. Martin y M. Salaün, *Autochtonies: vues de France et du Québec*, Presses Universitaires de Laval, Quebec, 2009.
- <sup>17</sup>J. Bazin y E. Terray, *Guerres de lignages et guerres d'états en Afrique* [Guerras de linajes y guerras de Estados en África], Archives Contemporaines, París, 2002.
- <sup>18</sup>D. Casajus, *Gens de paroles. Langage, poésie et politique en pays Touareg* [Gente de palabras. Lenguaje, poesía y política en el país Tuareg], La Découverte, París, 2000.
- <sup>19</sup>M. Naepels, *Conjurer la guerre: violence et pouvoir à Houaïlou (Nouvelle Calédonie)* [Conjurar la guerra: violencia y poder en Houaïlou (Nueva Caledonia)], Éditions de l'EHESS, París, 2013.
- <sup>20</sup>Relato traducido de la lengua cemuhi (Touho, Nueva Caledonia), por publicarse en A. Bensa, Y. Goromoedo y A. Muckle, *Les sanglots de l'aigle pêcheur: Nouvelle-Calédonie, la guerre kanak de 1917* [Las lágrimas del águila pescadora: Nueva Caledonia, la guerra canaca de 1917], Anacharsis, Tolosa, 2014.
- <sup>21</sup>C. Salomon, "Hommes et femmes. Harmonie d'ensemble ou antagonisme sourd?" ["Hombres y mujeres. ¿Armonía de conjunto o antagonismo sordo?"], en A. Bensa e I. Leblic (eds.), *En pays kanak* [En país canaco], Maison des Sciences de l'Homme, París, 2000, pp. 311-338.



## EL ANTROPÓLOGO Y EL POLÍTICO

—*Si efectivamente existen para usted formas culturales, éstas deben distinguirse dentro de lo real y en las prácticas concretas, y no como anteriores y superiores a la vida de los individuos y de las sociedades.*

—Las regularidades, las regulaciones, surten efecto por medio de ajustes sucesivos a lo largo de la vida social. Así, aun cuando algunas de ellas son más probables que otras, no todas las prácticas son previsibles. Es eso lo que conforma su historicidad, su inscripción en el tiempo. Me sitúo en este punto entonces en oposición a la óptica más bien durkheimiana que funciona por medio de cortocircuitos históricos y hace hincapié, en detrimento del cambio, en la estabilidad social.

La noción de identidad se apoya en esta hipótesis inmovilista para pronunciar sus oráculos: ellos y ellas actúan porque son polinesios, angevinos, esquimales, etc. Esta postura presenta la ventaja de hacer del especialista de estas civilizaciones, regiones o etnias su pensador ventrílocuo. Se trata de un argumento de autoridad. Pero los juicios y predicaciones se hacen a expensas de cierta forma de astrología antropológica: si usted es Sagitario o Libra tanto como si usted es francés, bretón o dogón. El “etiquetado” de los universos sociales por medio de AOC (*apellations d’origine contrôlées* o denominaciones de origen controladas) sucesivas autoriza su categorización y la constitución de determinaciones intangibles, sin pedir a los actores su opinión ni restituir los discursos identitarios en una historia.

—*Al mismo tiempo, esta antropología culturalista que usted denuncia parece funcionar por exceso de científicidad positivista, o por exceso de creencia en el isomorfismo que une las ciencias humanas y las ciencias naturales, mientras la astrología no pone en práctica más que una falsa ciencia. Pero para llegar a las mismas conclusiones fantasiosas según usted.*

—Son en realidad comparables a las influencias astrales, la “cultura”, la “etnia”, la “etnicidad”, si estas nociones son invocadas como sustancias intangibles. Con el fin de hacerles perder su aura mágica, habría que sustituirlas por una reflexión sobre la construcción de las adhesiones locales que remiten a determinaciones objetivables, a los sucesos históricos y a los encadenamientos de los mismos.

—*La concepción “fijista” de las etnias acompañó al colonialismo y a la jerarquía de la mirada sobre el otro.*

—Los poderes coloniales endurecieron las fronteras entre las poblaciones sumisas, fabricando así esencias distintas y estrictamente separadas de simples diferencias en el seno de un mosaico de transiciones graduales. Como lo demuestra el libro coordinado

por Jean-Loup Amselle y Elikia M'Bokolo, *Au cœur de l'ethnie* (1985),<sup>1</sup> la etnología contribuyó a fabricar este cercado, superponiéndose perfectamente entonces el ordenamiento científico y el político. Esta cuadrícula semántica y militar no impidió a los países explotados y por el colonialismo constituirse como Estados independientes, integrando varios de estos subconjuntos que los colonizadores habían considerado como estrictamente étnicos. Hay que admitir, sin embargo, que la deconstrucción de la etnia por la antropología crítica, particularmente africanista, va a contracorriente de sentimientos de pertenencia étnica muy fuertes hoy en todo el mundo. A veces los movimientos de emancipación política la utilizan para reforzar su legitimidad de acceder a la independencia, mientras que, en otros casos, la referencia étnica traza los contornos de comunidades que buscan simplemente marcar una diferencia cultural dentro de los Estados. La antropología constituye una referencia importante de la justificación de las etnias, aun cuando la “fabricación” de la etnia sea un tema mayor de sus corrientes deconstruccionistas. Obras antiguas y exaltaciones museográficas contribuyen a reinventarles un pasado que nutre los imaginarios actuales y recupera así gran parte de las frustraciones sociales. Sería no obstante absurdo atacar estos comportamientos en nombre de la relatividad histórica de la categoría de etnia. Sin lamentarse ni escudarse en la única postura moral, fácil y, a fin de cuentas, terriblemente etnocéntrica, de un universalismo racionalista que invoca a cada momento a “la República”, hay que aplicarse, por el contrario, al estudio de la impresionante eficacia contemporánea de la noción de etnia. Las teorías de la invención de la tradición se apoyan en la fuerza de las tradiciones, hayan sido éstas “inventadas” o no. La antropología tiene el deber de examinar este fenómeno social y político como tal, tomarlo en serio, en vez de estigmatizar la etnia o la raza.<sup>2</sup>

Las razas no existen en cuanto fenómenos sociales. La apariencia no es primaria, sino una de las consecuencias posibles de una práctica social de diferenciación o de discriminación. De ahí un afroamericano percibido como negro en su país pero como magrebino en Francia, estos judíos que comenzaron a ser percibidos como blancos haciendo eco a la racialización de los negros en los Estados Unidos, o esos blancos que se percatan con asombro de que el blanco también es un color. Pero estos argumentos eruditos van en contra del sentido común, aquel que justamente el etnógrafo debe comprender. No someterse a su examen tiene sin duda la ventaja para el investigador de poderse ofrecer a sí mismo un certificado de moralidad humanista, en el modo de “por mi parte, yo no creo en las razas”. Pero esta concesión a lo políticamente correcto se paga con una incapacidad para rendir cuentas de la fuerza de legitimación de la noción de raza en la interpretación de los actos del otro por parte de los individuos provenientes de medios sociales diversos. “Los perros no hacen gatos.” Este proverbio, que vuelve racistas las relaciones sociales, es todavía muy comúnmente utilizado en Francia...

—El politólogo Vincent Foucher, especialista en el continente africano, mostró igualmente, junto con otros, cómo la etnia terminó por sobreponerse a lógicas que eran en un principio de competencia innata.

—La repartición del espacio encuentra efectivamente en la frontera étnica un poderoso argumento. No obstante, la frontera es más un producto del imaginario estatal que del imaginario segmentario. Pensar un grupo lingüístico como un grupo étnico concierne por ejemplo a un reflejo estatal típico. En Melanesia, los conjuntos políticos operacionales son muy comúnmente multilingües: un cacicazgo canaco podía componerse de grupos que hablaban lenguas diferentes. Se puede por otra parte reivindicar su independencia en otra lengua que su lengua materna. Los canacos lo hacen en francés. La idea de que el etnólogo es el especialista en la etnia es engañosa: éste es más bien especialista en configuraciones históricas y sociales entre las que la etnia es un elemento posible, en un momento dado. Es igualmente inexacto el proyectar a la etnia sobre el Estado, reforzando así, frecuentemente por razones políticas, la noción de “identidad nacional”. Esto equivaldría a suponer, con el apoyo de una antropología espontánea y culturalista, la existencia de un sustrato nacional inmutable, cuando lo que constituye la identidad es en principio y sobre todo el documento administrativo que podemos reclamar (documento de identidad, pasaporte, etc.). Si, en ciertos periodos, en un juego de enfrentamientos territoriales por ejemplo, podemos reivindicar una identidad cultural, ésta puede ser más tarde completamente relegada a un segundo plano. La emergencia del Estado-nación en el siglo XIX va a proyectar su modelo en las etnias, las cuales van a erigirse y a pensarse de la misma manera como pequeñas naciones bien delimitadas, lo que no eran necesariamente con anterioridad.

—El “derecho de las etnias a disponer de sí mismas” podríamos decir, ampliando aún más el principio de autodeterminación de las Naciones Unidas.

—Efectivamente, pero ese derecho es el fruto de un largo trabajo. Fue necesario que en todas partes letrados indígenas, durante los siglos XIX y XX, constituyeran su patrimonio étnico y/o potencialmente nacional, por ejemplo en Finlandia, en los Balcanes, o actualmente en territorio canaco. El pasaje a la escritura de las “tradiciones” es para ello determinante. En Alemania, al disociar la cultura de las instituciones políticas nacionales.<sup>3</sup> En Francia, colocando los cimientos de la nación de otra manera, por lo alto podríamos decir, por medio del Estado central, primero real y más tarde republicano. Mientras que el modelo alemán, junto con Herder, se inspiró en los Länder, planteando una comunidad intelectual a falta de una comunidad política. Podemos decir que la noción de cultura está ligada a la consolidación de los Estados en el siglo XIX, y que la categoría conquistó al planeta a través de los imperialismos coloniales. Bajo el Antiguo Régimen, las diferencias no estaban todavía congeladas en “culturas”. La antropología debe tener en mente la influencia histórica e ideológica de la categoría de Estado. Ésta es

esencial para la comprensión de los usos de la etnia.

—*Usted dice que la antropología es “la descripción singular de procesos singulares”. Observar los sucesos de esta forma ¿no equivale a fin de cuentas a constatar que lo colectivo no puede existir? ¿Puede usted pensar lo colectivo y lo político?*

—Justamente yo no renuncio a la búsqueda de universales partiendo de la investigación microetnográfica de situaciones singulares. Ésta permite aprehender una universalidad de altura humana, a partir de un trabajo antropológico que consiste en producir, en conjunto con las personas con las que convivimos durante un momento, lo universal. Así, en el fondo, la antropología siempre está por venir, a lo largo de un proceso de interlocución que a la vez constata lo que está ahí y se inscribe en un proyecto de ampliación y de profundización de la comunicación. Con esto, el etnógrafo se convierte en una caja de resonancia de prácticas y de discursos (orales o escritos) que las jerarquías y otros sistemas de dominación aplastan. Él o ella abren un camino hacia la escucha. Podríamos decir, con un juego de palabras, que el etnógrafo se convierte en la vía no de los “sin voz”, sino de los “sin vías”.<sup>4</sup> Lo colectivo no se opone a lo individual, en la medida en que procede del acuerdo, con base en referencias comunes constantemente en renovación, por parte de los individuos en relación unos con otros. En vez de hablar de lo colectivo —no tenemos más que relaciones con personas singulares— me parece más pertinente percatarnos de lo que crea colectividad, de cómo se forjan los “nosotros” en la conciencia de sujetos singulares. Se tratará entonces de dar a conocer una geografía mental compartida pero cambiante, en expansión o en regresión según los momentos. Esta memoria fabrica y mantiene un eje esencial a la perpetuación de un sentimiento de pertenencia: una comunidad de muertos que los vivos reivindican, comunidad de extrema importancia para comprender el sentimiento de conexión con una sociedad.

Lo colectivo es una referencia en constante reconfiguración. Si los conocimientos no son retransmitidos, si no hay relaciones entre las generaciones, si no hay archivos, en el sentido amplio del término, éste no puede existir. Pasa por individuos singulares que habrán conservado ciertas herencias de acuerdo con sus lugares respectivos en la sociedad. Conviene entonces defender una etnografía del movimiento, en el tiempo y en el espacio.

—*Más allá del giro desastroso que tomó el debate en Francia, durante el invierno de 2010, en torno a la identidad nacional, ¿es legítimo discutir acerca de ésta, o se trata de un concepto únicamente fantasmal?*

—Anne-Marie Thiesse, sólida especialista en la construcción de las identidades nacionales, recordó que el término *identidad* no se instaló en nuestro paisaje intelectual y político hasta los años ochenta.<sup>5</sup> El historiador Gérard Noiriel reconstituyó el largo

recorrido que va de los primeros documentos de identidad (entregados a los trabajadores asiáticos contratados en nuestras colonias para trabajar en nuestras fábricas de armamento) al auge que cobra la cuestión de la identidad nacional cuando la inmigración se complica y se diversifica.<sup>6</sup>

A finales de la década de los sesenta, la noción de identidad no formaba parte en Francia del programa de enseñanza ni de las publicaciones de antropología. Ésta se fue instalando progresivamente con motivo del Año del Patrimonio en 1980 y con la creación, a raíz del mismo, de la *Mission du patrimoine ethnologique français* [Misión del patrimonio etnológico francés]. La publicación de un seminario colectivo sobre *La identidad* sin duda contribuyó a fortalecer los debates.<sup>7</sup> Lévi-Strauss, coordinador de este proyecto, subraya sin embargo en este trabajo hasta qué punto la noción le parece impalpable y difusa. Las preocupaciones del ámbito intelectual parecen hacer eco aquí a la escena política y al auge que cobró el Front National [Partido Frente Nacional]. Sin poder reconstituir aquí el camino que recorrieron las referencias a la identidad, que finalmente van a imponerse en todos los compartimentos del juego social, es verdad que el término vino poco a poco a competir con el de cultura, hasta arrebatarle su misterio y su gran aproximación. Como ella, la identidad se convirtió en un polo imaginario tan confuso como movilizador, verdadero término polivalente pero también paradójicamente piedra angular de lo que un país, una región, etc., podrían tener de irreductiblemente específico.

—¿Cuál es la lógica subyacente de esta evolución?

—Creo que poner por delante la identidad como recurso semántico multidimensional es coherente con una crisis del Estado. La capacidad de intervención de los Estados centralizados retrocedió para beneficio de las regiones, de las comunidades y de las empresas privadas, en los sectores evidentemente económicos pero también sociales, culturales y políticos. En Francia, la hipótesis universalista republicana (la integración de cualquier individuo a un espacio público nacional unificado a través de la escuela) se enfrentó a dificultades en el plano ideológico luego de esta debilitación. La tensión aumentó entre el polo laico, republicano y universalista, y el polo más relativista y diferencialista, el cual sostiene la idea de que tras la supresión del Estado y también de los cuerpos intermedios (sindicatos, iglesias), éstos deben ser sustituidos por otras formas de solidaridad regionales, ideológicas o comunitarias.

—Como ejemplo diferencialista del lado derecho del espectro político, podemos nombrar al GRECE de Alain de Benoît, así como, del lado izquierdo, podemos pensar en una parte del polo “progresista”, inspirado por una filosofía de inclinación comunitarista.

—Hubo en efecto una cercanía posible entre la derecha antijacobina vinculada con las regiones, ostentando un imaginario regionalista en ocasiones muy reaccionario, y una

izquierda soñadora que aspiraba al regreso de una vida colectiva inmediata y frecuentemente rural. El ideal de la “comunidad” fue suficientemente ambiguo para sumar utopías tanto conservadoras como progresistas. Y esta proximidad apareció, en la época, en publicaciones o en corrientes de pensamiento en las que los dos extremos parecieron coincidir. La situación tomó sin embargo un giro menos ideológico con la ley de descentralización de 1982, con la que el Estado francés procedía claramente a transferir competencia a las regiones. Debates de ideas, experiencias de vida y disposiciones legales que, en mi opinión, contribuyeron a dar una mejor imagen en la escena pública a la noción de identidad.

La identidad es la vestimenta más o menos adornada de una reivindicación de poder que no dice su nombre. Poder de las regiones, poder de los pequeños contra los grandes, de los débiles contra los fuertes y viceversa. El término *identidad* apareció en el momento en el que una nueva distribución de los poderes se estaba operando, y a partir de ello no dejó de fortalecerse con la emergencia de un mundo crecientemente multipolar, después de 1968, después de 1989, después del 11 de septiembre de 2001. El carrusel de las identidades sin duda no ha terminado de girar. El fin de las hegemonías unilaterales, como lo mostró Jonathan Friedman, puso en aprietos las aspiraciones de los más poderosos de encarnar lo universal.<sup>8</sup> A partir de entonces, los espacios políticos anteriormente dominados osaron apelar a su propia universalidad, la cual tomó el nombre oscuro de identidad.

En este vasto movimiento de “re-etiquetado”, llevado a cabo por las naciones, los pueblos y las minorías en lucha por su reconocimiento y su emancipación, la etnología se encontró en primera fila. Hasta ahora especializada en el estudio de las culturas más bien en vías de desaparición, se convirtió en la salvaguarda de las identidades en reconstrucción, es decir, en cierta forma, en el aval erudito del lado de la “cultura” de las ambiciones políticas de estas formaciones sociales, grandes o pequeñas.

En cuanto disciplina, en la universidad y en las instituciones francesas, no obtuvo ningún beneficio —en términos de puestos o créditos— de su entrada progresiva dentro de la arena mediática de los debates sobre el patrimonio, los orígenes o la identidad. En cambio, fue en calidad de conocimiento de apoyo o producto de reclamo de numerosos proyectos culturales como se diversificó considerablemente durante los últimos treinta años. La proliferación de los museos regionales, de museos ecológicos, de iniciativas patrimoniales que asocian la arqueología, la historia y la etnología, el nuevo auge del cine documental que valoriza las tradiciones, los pueblos primarios y su supuesta simbiosis con la naturaleza, hicieron de la etnología culturalista una infatigable máquina de sueños. La promoción de lo étnico benefició tanto a las “pequeñas naciones” en busca de poder y respeto como a los Estados sólidamente establecidos, que buscaban arraigar la legitimidad de la nación en un pasado específico poderoso, u ofrecer regalos de consolación a las

minorías poco tomadas en consideración con las que compartían su suelo.

En México, por ejemplo, los vínculos reconstruidos entre el mundo azteca y el país de hoy por medio de los indígenas se encuentran en el centro de un vasto trabajo político, museográfico e histórico de Estado. En Túnez, la arqueología también fue movilizada en una estrategia política de afirmación nacional.<sup>9</sup>

—¿Y en Francia?

—La promoción de la etnología al rango de razón de Estado encontró su paroxismo con la apertura del Museo del Muelle Branly (*Musée du Quai Branly*) en 2006. En el seno de los cuatro continentes que, sin Europa, van por su cuenta en el gran desfile de las culturas exóticas, las vitrinas expiden un mero mensaje culturalista: las etnias, aquí disociadas de los Estados, son portadoras de formas plásticas singulares, las cuales constituyen micrototalidades desgranadas por todo el mundo. Esta perspectiva fijista abandona la historia. Procede por viñetas que identifican a los pueblos fang, a los iatmul, a los jibaros, a los batik, etc., con objetos que les son atribuidos sin que sepamos por quién, ni cuándo, ni bajo qué condiciones. Para Jacques Chirac, el Museo del Muelle Branly, único proyecto arquitectónico presidencial durante los siete años de su mandato, debía sostener la idea de una equivalencia en dignidad y creatividad de las diferentes culturas del mundo, al mismo tiempo que marcaba sin embargo una clara línea de separación entre el Occidente y los otros. Su sucesor a la cabeza del Estado pervirtió esta idea en apariencia generosa. Con él las diferencias, lejos de ser reunidas dentro de la nación enriquecida así con su diversidad, se convierten en el soporte de una labor de jerarquización y estigmatización. No es sorprendente entonces que el actual presidente de la República francesa [Nicolas Sarkozy] haya pronunciado en Dakar, en 2007, un discurso violento sobre África, invitándola a entrar en la historia. Es verdad que una parte de la etnografía francesa había excluido de la historia a ese continente, así como a todos los pueblos considerados “primarios”, es decir, anteriores a cualquier movimiento histórico. El discurso presidencial retomó hipócritamente la vulgata del culturalismo antropológico más consolidado. Aquel que contribuyó al éxito del exotismo etnológico pero, como lo vemos aquí, que también fabricó “naturalezas sociales” a partir de destinos históricos singulares, con el riesgo de trazar fronteras erróneas y políticamente dudosas, o incluso peligrosas.

Es más reconfortante asignar a las personas una etiqueta a la que llamamos identidad que intentar pensarlas como reivindicadoras de ciertas posturas de poderes en un ámbito político internacional en plena competencia. El término *identidad* funciona aquí como un engaño que nos ahorra el costo de una reflexión más complicada sobre la historia del “poder sobre la escena”, según la expresión de Balandier, y sobre nuestra mirada hacia el otro o hacia nosotros mismos. La cuestión de la identidad nacional francesa se vio atrapada en esta contradicción.

—Regresemos por un momento al Muelle Branly. A la crítica que se le hizo al museo con respecto a su postura estetizante, Philippe Descola responde que podríamos criticar de la misma manera el enfoque contextualista de los museos etnográficos tradicionales, del tipo del Museo del Hombre. Estos dispositivos contribuirían a fijar los contextos en un pasado atemporal y a esencializar las culturas, argumenta. Por el contrario, “al rehabilitar la belleza formal de ciertos artefactos [...] se restituye correctamente una dignidad a los pueblos que durante mucho tiempo el Occidente se había negado a otorgarles”. ¿Qué piensa usted?

—Puede haber varias formas de asociar objetos a un contexto. Podemos insertarlos en un nicho ecológico y etnológico y, efectivamente, fijarlos a la idea de una adaptación perfecta al medio natural y de una funcionalidad unívoca. Pero también podemos insertarlos en una historia, es decir, en una circulación que va del momento de su fabricación hasta su exposición actual, pasando por todas las aproximaciones, todos los usos que se les solicitan en un momento u otro. Thierry Bonnot mostró claramente cómo una botella de sidra, por ejemplo, puede conocer diversos avatares y en cada ocasión perder o ganar sentido.<sup>10</sup> El Museo del Muelle Branly no retuvo de los objetos más que su poder de seducción a los ojos de los occidentales, quienes, lógicamente, no exhibieron sus propias creaciones. En el Museo del Muelle Branly, el continente europeo está en todas partes a través de la mirada, puesto que no está en ningún sitio dentro de las vitrinas. Es la mano invisible de la pretensión de lo universal que busca que todo se pliegue a sus exigencias. La insistencia en esta estética de lo lejano es una opción, pero habría hecho falta realizarla plenamente, poniendo de relieve a los creadores, los artistas y la historia de la adquisición de cada obra. De esta manera habríamos roto el espejo engañoso de una relación homóloga de identidad entre la etnia y su arte. El concepto museográfico fijado por el arquitecto no permite escapar, en la presentación de las colecciones permanentes, de esta cosificación de las etnias, verdadero estereotipo del exotismo. Pero las exposiciones temporales de cada año se esfuerzan en adelante en presentar mayor complejidad en la ilusión óptica que atribuye obras a colectividades, sin pasar por los individuos que las produjeron, las ofrecieron, las vendieron, las compraron, las tiraron, las extraviaron, etc., frecuentemente a lo largo de una historia política y mercantil de lo más tortuosa.

Cuando el Museo del Muelle Branly se deja subvertir por la creatividad contemporánea, cuando se abre a los artistas de hoy, se ofrece un segundo aire muy prometedor. En Nueva York podemos ver, al lado de las obras, la foto de los artistas, un mapa que los localiza, y saber por medio de qué coleccionistas el objeto llegó ahí. De esta manera, se esboza un enfoque genealógico que sugiere las influencias captadas por el creador, las relaciones de lo antiguo con lo contemporáneo, lo que explica el proceso mismo de concepción de la obra. De la misma forma, sería conveniente que en el Muelle

Branly se uniera la historia de sus colecciones con la historia del arte contemporáneo, con el fin de constituir un tipo de feria permanente de arte contemporáneo de los países del sur, en continuidad con artes más antiguos, aunque no lo sean jamás realmente, ya que rara vez sus objetos datan de periodos anteriores al siglo XIX.

—*En la filosofía original del Muelle Branly encontramos todavía la figura de Lévi-Strauss. ¿Cuál fue su evolución teórica con respecto a esta noción de identidad?*

—Lévi-Strauss, coleccionista e intérprete de arte primitivo, se declaró, para el Museo del Muelle Branly, en favor de una selección de los objetos según criterios puramente estéticos. Consideraba en efecto que los contextos locales de elaboración de las obras ya no estaban disponibles. El etnólogo de la Academia Francesa era entonces perfectamente coherente con sus concepciones del mito. Dejar de lado las condiciones de la enunciación de los relatos constituyó para él un método esencial para su fabricación de un pensamiento que pudo llamar “mítico” y “salvaje”, es decir, sin finalidad. El beneficio político de este enfoque es, sin duda, el demostrar que el “pensamiento mítico” tiene su origen en la razón. Hay que agradecer a Lévi-Strauss por haber con esto defendido un universalismo total, aun cuando, paradójicamente, haya juzgado necesario para ello liberar previamente al mito de toda determinación histórica, así como de toda intencionalidad práctica. Lévi-Strauss propone una operación del mismo tipo con respecto a los objetos reunidos en los museos conocidos como “de arte primitivo”. Separándolos de la situación de su producción, así como de las opiniones que sus creadores, receptores, comerciantes, coleccionistas y museógrafos pueden tener con respecto a los mismos, los convierte en simples juegos de signos que eventualmente descifra siguiendo el mismo método que había puesto en marcha para los mitos. Sin embargo, ni los mitos ni las principales flechas canacas, ni los objetos malangan de Nueva Irlanda, ni los tótems esculpidos por los indios kwakiutl, ni las estatuas de piedra de la isla de Nías, son manifestaciones en sí de lógicas formales cerradas en sí mismas. Los relatos y objetos les expresan algo a las personas en momentos diferentes de su historia. Y esta historia no es ni la del espíritu humano, ni la de las etnias, sino la de diferentes personas que cuentan relatos, fabrican objetos y los hacen circular.

Para bien o para mal, el Museo del Muelle Branly es el museo de la antropología estructural francesa, en la medida en que divide el mundo en pequeñas unidades separadas que deben permanecer así, corriendo el riesgo, como se sobreentiende, de un empobrecimiento de la diversidad cultural. A esta concepción algo fetichista podría oponérsele un punto de vista más crítico y deseoso de restituir la vida de los objetos.

—*Guy Sorman, al interrogar a Lévi-Strauss acerca de las polémicas que surgieron tras la publicación de “Raza e historia”,<sup>11</sup> obtuvo la siguiente respuesta: “Una de las transgresiones de “Raza e historia” fue que yo consideraba que las culturas son creativas cuando no se aíslan demasiado, pero que es necesario que se aíslen un poco*

*al menos; si las culturas no se comunican entre sí se quedan paralizadas... pero tampoco deben comunicarse demasiado pronto, para darse el tiempo de asimilar lo que toman del exterior". El pensador citaba como ejemplo de este equilibrio a Japón.*

—Sí, el comentario es sutil e introduce a una reflexión sobre la aculturación bien mitigada en términos de “contactos culturales”. Sin embargo, la idea de una ponderación posible de la apertura de las “culturas” entre ellas acredita un punto de vista demasiado formal. Tan idealista como aquello que Bourdieu señala como “el imperialismo de lo universal”, que no tolera ninguna alteridad que se resista a la exhortación del altruismo generalizado orquestado por el Occidente. Pero que presenta además el inconveniente de naturalizar las especificidades locales, y el de desconectar las construcciones culturales de las relaciones de poder. Es decir, de la historia de las interacciones muy fluctuantes que producen, ablandan o endurecen en un momento tales fronteras identitarias y, en otro momento, otras.

*—Para encontrarse con lo relativo a Europa, favor de dirigirse al Museo de la Puerta Dorada (Musée de la Porte Dorée), del otro lado de la capital...*

—La desvinculación del Museo de las Artes Primarias, rebautizado por corrección Museo del Muelle Branly, y del Museo de la Inmigración, uno en el centro y el otro en el borde de la capital, es el efecto de la desafiliación de la noción de identidad de cualquier forma de historicidad. En resumen, todo está dicho en esta dualidad sobre la manera en la que Francia aborda la cuestión de la diversidad. Las dos instituciones toman forma en el momento en que la cuestión de la inmigración legal y clandestina y la del lugar de los musulmanes en el hexágono son puestas al frente de la escena política. Y también en el momento en que las poblaciones minoritarias o dominadas, surgidas como consecuencia del imperio colonial francés, se apoyan en la noción de identidad para justificar diversos derechos a un mejor trato como francesas, y en ocasiones como no francesas. La respuesta del Estado consiste en depositar la identidad de los pueblos, comunidades o etnias en los locales de este gran buque de carga al borde del Sena que es el Museo del Muelle Branly. Al mismo tiempo, relataremos la historia compleja de las migraciones de algunos de estos mismos pueblos a Francia en otro museo, en la Puerta Dorada. Como si lo étnico y lo histórico no pudieran hacer buena alianza. Por una parte, una generosidad del imaginario que ofrece a la vista objetos acumulados principalmente durante la época colonial y que glorifica las etnias pero las despoja de su realidad, a través de un esteticismo extravagante aunque engañoso. Por la otra, una paciente restitución histórica de la formación del crisol francés a través de la inmigración que culmina forzosamente en una reflexión política. Uno ríe, el otro llora: el éxito es lógicamente para el Muelle Branly, para el sentimiento de extrañeza; el fracaso es para el Museo de la Puerta Dorada, especialmente en la medida en que el gobierno actual [2010] ama el aparato y pasa del pensamiento. Su estrategia de comunicación, rota hasta el punto de vendarnos los ojos,

no podría tolerar que la creatividad cohabite con lo político y lo histórico. Su cercanía puede efectivamente ser explosiva, ya sea que se trate del delicado problema de la restitución de los objetos que en su momento terminaron en las arcas coloniales, de aquel del regreso de los restos humanos a las poblaciones interesadas, o el del impacto político que tendría sin duda, si se presentara, una exposición de arte canaco antiguo en el momento justo en que va a decidirse el futuro de la Nueva Caledonia.

—*Jean-Marie Tjibaou salía de dicho dilema diciendo: “El regreso a la tradición es un mito. Ningún pueblo lo ha experimentado nunca. Con respecto a la búsqueda de la identidad, el modelo para mí siempre está delante de uno, nunca detrás. Se trata de una reformulación permanente [...]. Nuestra identidad está enfrente de nosotros”*.<sup>12</sup> *Ésta es una manera estratégicamente hábil y filosóficamente profunda de reconciliar la noción de identidad cultural con el proyecto de colectividad y el proyecto político.*

—Yo estaba presente en el momento de esta entrevista para *Les Temps Modernes*, entre Jean-Marie Tjibaou y Claude Lanzmann. Por medio de esta formulación, Tjibaou rechazaba la asignación de una identidad arcaica para los canacos. Reaccionaba en un principio en contra de una vulgata etnológica anticuada para la que los canacos —de acuerdo con la obra de Maurice Lévi-Strauss, fuertemente influenciada por la de Lucien Lévy-Bruhl— encarnaron durante mucho tiempo el arquetipo de lo primitivo.<sup>13</sup> Más tarde, contestaba a la izquierda sermoneadora de lecciones progresistas. La cuestión, aunque con mucho eufemismo, de Lanzmann era en efecto la expresión de la prontitud de aquellas y aquellos que sacan provecho de su apoyo a los movimientos de descolonización tomando como punto de referencia una concepción autoritaria y a veces incluso colonial del progreso: “Algunos intelectuales de izquierda se muestran dudosos con respecto a su movimiento y justifican su reserva por medio de la oposición entre tradición y modernidad”. Tjibaou sacude el esquema convenido subrayando hasta qué punto los canacos se inscriben en la historia a través de una “reformulación permanente”.<sup>14</sup> Esto constituyó, de manera más general, una verdadera anticipación del siglo XXI, un sentido muy agudo de la globalización, la convicción de que, para sobrepasar el surgimiento de las redes de relación que aseguran el funcionamiento internacional de las sociedades, había que defender un anclaje, una localización, un arraigo. De esta forma, no dejará de asociar la apertura de los canacos al mundo con la reflexión sobre su especificidad, formulando de igual manera un pensamiento de la soberanía que se construye en la relación con los otros: el mantenimiento de la imagen de sí en su transformación. Para el etnólogo, una trayectoria política tal es sobrecogedora: se trata de ser fuerte en casa para ser fuerte fuera de ella.

Finalmente, llevar la identidad por delante y no por detrás es también recordar un logro en proceso: al luchar por la independencia de la Kanaky-Nueva Caledonia, los canacos ofrecen una nueva identidad a su país. Ellos son los motores de la historia, y no

los fósiles de una humanidad extinta.

—*¿Diría usted que lo que ha hecho falta a este debate sobre la identidad nacional en Francia es esta concepción de la identidad orientada hacia el futuro?*

—Cuando se inició ese debate, se le atribuyó un objetivo único: la erradicación de los signos identitarios que no cuadraban con aquellos que los franceses consideran como universales simplemente porque son los suyos. Siguiendo un *double bind* [doble vínculo] muy característico de las divagaciones políticas actuales, se trata a la vez de pulverizar el cuerpo social en microconjuntos —en este caso hiperdiferenciados unos de otros— y, simultáneamente, hacer un llamado a una normalización de las diferencias de vestimenta, lengua y costumbres, en nombre de “la identidad nacional”. Pero, detrás de esta máscara, no se trata ya, como durante la Revolución, de hacer desaparecer los particularismos regionales, sino que esta vez se trata, principalmente, de atacar a las personas que viven en Francia pero que provienen del mundo árabe-musulmán. El debate francés sobre la identidad nacional es antes que nada un debate post-septiembre de 2001, impulsado por una rabia populista de Estado en contra del islam. Lo que se entendió en un principio con la expresión “identidad nacional” fue un llamado patético a inventariar signos identitarios franceses que se opusieran a otros signos pensados también como identitarios, pero que serían vistos como una provocación por la mayoría de los “franceses”. Es esta concepción “fijista” de la identidad la que prevaleció en este caso, en este combate de imágenes de Épinal,<sup>15</sup> orquestado por políticos mal intencionados.

—*“Fijista”, quizá. ¿No era en principio una concepción “asimilacionista”, es decir, la reactivación, efectivamente anticuada, pero históricamente fundada, de la integración a la francesa?*

—Hay que poner en relación este episodio con la ley de 2004 que buscaba reconocer los beneficios del colonialismo. La cuestión de la identidad nacional y esta ley villana marcan un regreso del imaginario colonial en el espacio político francés. Nos recuerda a George Marchais, que justificaba la invasión de Afganistán por los soviéticos con la lucha contra el “derecho de pernada”. Nos acordamos más lejanamente del Código del Indígena (1887), que prohibía a los indígenas usar sus vestimentas tradicionales, hablar sus lenguas y practicar la brujería (en efecto, ¡así fue!) en nombre de la superioridad de los valores enarbolados por el colonialismo. Las leyes acerca del uso del velo, o deberíamos decir de los velos, proceden, en mi opinión, de este regreso de la arrogancia moral del imaginario colonial al interior mismo del espacio social francés.

—*¿Existe sin embargo una diferencia de talla! Ya que esta tentativa de recuperación de las riendas tiene lugar dentro del territorio francés, mientras que el Código del Indígena tenía lugar en las colonias francesas. ¿No podemos argumentar que es entonces efectivamente una opción de filosofía política la que se expresa aquí: un republicanismo estricto? En otras palabras, ¿considera usted incompatibles la*

*“descolonización de los imaginarios”, retomando la expresión del historiador Pascal Blanchard, y el mantener este republicanismo como modelo? ¿Piensa usted que el republicanismo trae consigo un ADN filosófico de tipo colonial?*

—Yo no milito en contra de los valores republicanos que produjeron efectos emancipadores absolutamente innegables. Pero su promoción no debería convertirse en una máquina de guerra contra todo lo que no ha sido formado en el molde de la democracia occidental urbana contemporánea. Hay lugar en este planeta para otros mundos ricos en significados, no alineados con los estándares del etnocentrismo europeo que tiende siempre a hablar “del hombre”, de “la” mujer, “del” poder, de aquello que es “insoportable”, etc., evaluando con base en una experiencia social burguesa parisina o washingtoniana, como si ésta constituyera un modelo maestro de “la” verdad social y política.

Con respecto al velo utilizado por las mujeres musulmanas, dos observaciones: estas mujeres no le otorgan todas el mismo significado, como lo muestra un número reciente de *Critique Internationale*<sup>16</sup> dedicado al feminismo; el debate sobre ese pedazo de tela surge en un momento histórico particular: la cohabitación en un mismo país de costumbres diferentes, es decir, el regreso dentro de las grandes ciudades occidentales de situaciones e imágenes que fueron aquellas de las ciudades del Magreb o de Asia en la época del colonialismo. ¡Lo que era buscado por el turista como un cliché turístico (una mujer con velo en la esquina de una calle de Túnez) se vuelve intolerable en Francia! La tensión entre la vestimenta, las costumbres, las lenguas regionales y la ideología asimilacionista debería poder alimentar un debate sin que las autoridades políticas se consideren legitimadas para resolverlo votando por leyes que reanuden la peor arrogancia colonialista.

El NPA (Nuevo Partido Anticapitalista) tuvo la valentía de manejar correctamente la cuestión, inscribiendo en sus listas para las elecciones regionales a una mujer con velo. Una pequeña diferencia en las costumbres mostrada por una pieza de ropa no debería desencadenar tal histeria.

*—¿Es realmente “pequeña”? ¿No es por el contrario el punto de inflexión sobre el que se fundan grandes elecciones de sociedad, comunitarias, comunitaristas, republicanas...?*

—La comunidad, nuevamente, de la que la familia sigue siendo el esquema principal, emerge como un recurso en el momento en que los individuos no pertenecen ya a partidos políticos, a sindicatos, a iglesias o simplemente a redes sociales para formar parte del mundo. El “ciudadano del mundo” es una ficción elitista. Es dentro de un espacio social mucho más restringido donde cada persona encuentra sus referencias. La república, la nación, la humanidad se encuentran muy alejadas de lo cotidiano, cuando hace falta encontrar apoyos, vectores de sentido, normas que valoren inmediatamente.

La desintegración de los grandes esquemas obliga a cada quien ya sea a asumir su libertad y su soledad (consecuencia inesperada de nuestras democracias anónimas), o a trazar los contornos, o incluso las fronteras, de espacios restringidos con significados susceptibles de convertirse en recursos pero también, a cambio, en universos de restricción.

—*La lógica de comprensión del otro, la lógica de la empatía, la lógica de las lógicas profundas del individuo, conduce moral y prácticamente su trabajo. El político, por su parte, está obligado a actuar y a elegir. ¿Puede de cualquier manera hacer justicia a su concepción de la antropología?*

—Mi postura es el fruto de una experiencia singular, la de una etnografía de campo de larga duración, en un contexto de dominación colonial extremadamente duro y terriblemente injusto. Dos opciones guiaron esta aventura. Una de ellas científica: comprender ese mundo canaco en una perspectiva cada vez más histórica a lo largo de los años, implicándome de manera explícita. La otra política: apoyar a los canacos en su reconquista de dignidad y de poder hasta la independencia.

Pero su pregunta implica el principio de caridad que esta antropología de gran proximidad pone en marcha. Entra en contradicción con los políticos cuando estos últimos buscan imponer a las poblaciones transformaciones que éstas no quieren, o valores que no comparten. La etnología presenta los puntos de vista de aquellas y aquellos cuyas voces no son escuchadas, las lógicas de acción no acordes con las lógicas de Estado. Aporta entonces a la escena pública, e invita a respetarlos, elementos nuevos en el debate, puntos de vista desconocidos, formas de expresión particulares. Para ello necesita desarrollar una forma de escucha profesional, es decir, que no exhale una cortina de humo moral sobre las conductas y las prácticas, que no juzgue, sino que acoja al otro en su singularidad tal y como ésta se manifiesta.

Dado que el antropólogo desenmaraña los órdenes, mostrando lo que los hace a la vez posibles y siempre frágiles, siempre es potencialmente subversivo. No es en el fondo el aliado de ningún poder, si es que efectivamente trabaja en demostrar hasta qué punto el vínculo social es frágil y está en constante reconstrucción. Por supuesto, a algunos antropólogos o sociólogos les gusta apoyar ideologías conservadoras. Lo hemos visto luego de los debates sobre el PACS (Pacto Civil de Solidaridad). Pero el antropólogo, en sus relaciones de intimidad prolongada con las poblaciones, puede también encontrar cierto universalismo del vínculo humano. Esto es lo que yo quiero defender: una realidad humana, una diferencia aceptada y aceptable. La antropología puede contribuir a romper con los dispositivos jerárquicos que impiden a las personas comunicarse entre ellas.

Algunos políticos lo han entendido. Cuando Michel Rocard estableció su misión del diálogo en 1988 en el momento en que la Nueva Caledonia vivía en la angustia, supo cómo entrevistarse con las personas adecuadas dentro de la sociedad civil, magistrados,

religiosos, hombres de buena voluntad, con quienes podía sostener una discusión. Ahora bien, cómo no ver que este tipo de actitud podría sernos de infinita ayuda, por ejemplo en el caso de los ilegales errantes del Canal de la Mancha. Por el momento, se trata de una persecución. No hay ninguna negociación, ni la sombra de una humanidad, de un diálogo comprensivo, y, por lo tanto, ninguna posibilidad de negociar un contrato de inmigración con el que cada una de las partes estaría satisfecha. Francia no puede decidir acerca de su política de inmigración sin los inmigrantes, así como los migrantes no pueden imponernos la suya.

—*Usted defiende que, independientemente de la decisión administrativa (la expulsión, el recurso al derecho de asilo, etc.), no tenemos nada que perder con comprender las motivaciones de los migrantes.*

—Sí, y esto supone implicar a los individuos en las decisiones que les conciernen. Nuestras sociedades “democráticas” siempre atribuyen más poder a personas alejadas del terreno del que supuestamente deben ocuparse. La disociación entre el medio administrativo-burocrático-político y sus poblaciones va aumentando. Las jerarquías se endurecen a medida que las condiciones de diálogo se reducen. El etnólogo debería poder trabajar en la restauración de una verdadera comunicación con las autoridades. No existe ningún diálogo en el desprecio o la sujeción. Esta etnología de la proximidad, lo creo sinceramente, es auténticamente democrática.

—*“Radicalmente desjerarquizada”, decía usted... Durante la preparación de esta conversación, usted me dijo que quería ser la voz de los sin voz. ¿Se trata de un enfoque de conocimiento o de una opción moral? Lo que es seguro es que pasamos de un conocimiento sobre el otro, típico de cierta edad de la disciplina, a un conocimiento con el otro, un conocimiento del otro.*

—Se trata de eso: reconocer al otro en su ser social con una atención desjerarquizada.

—*¿Esta desjerarquización de la mirada no termina por eximir al individuo de toda responsabilidad individual?*

—En las conversaciones etnográficas, que no son conversaciones ordinarias, las personas pueden ir al fondo de su lógica y darse cuenta de que su discurso no se “sostiene” demasiado bien. El trabajo del etnólogo consiste entonces en remitir al otro la imagen que da de sí mismo. Algunos individuos serán más abiertos a esto que otros. El debate que abre el etnólogo con las personas que interroga es siempre, en el fondo, un debate político. El antropólogo puede entonces ser manipulado por sus interlocutores. Anteojos, bloqueos, opacidades se ponen en marcha en sus relaciones sobre el terreno, y su trabajo consiste en hacer de los obstáculos trampolines hacia la objetividad, el balance justo, la toma en consideración de lo no dicho. Por otra parte, los interlocutores de los etnógrafos se encuentran frecuentemente en una zona limítrofe, en discusión o incluso en

conflicto con su propio universo. La indispensable desjerarquización de la mirada etnográfica nos conduce a trabajar con seres que están en lucha contra el sistema, a veces disidentes. Por el contrario, los elegidos, o las personas que pretenden encarnar el grupo, se convierten en informantes a su pesar, puesto que podemos comprender, a través de su discurso, el funcionamiento de la ideología en un registro poco reflexivo, dado que ha sido habitado por la voluntad de poder. Obtenemos menos información crítica por parte de un alcalde, de un presidente de asociación o de un cura que al tener una conversación con una criada, una costurera a domicilio o un ladrón... La inteligencia crítica se encuentra frecuentemente del lado de los dominados, ya que los amos tienden a dormir sobre una imagen narcisista de sí mismos.

—¿No invierte usted el estigma a riesgo de caer en un miserabilismo? ¿Una antropología de la gran burguesía no es posible?

—Sí, por supuesto. Los Pinçon-Charlot lo demostraron muy bien. Llevando a cabo una investigación en la Perche, un día entré de forma imprevista en un castillo y sus ocupantes me preguntaron cuál era mi título, ya que sólo los nobles pueden entrar sin anunciarse. Me percaté de ciertas fronteras, ciertas barreras. Deshacer las jerarquías es fundamental. Cuando trabajamos con personas que se encuentran ya en crisis, acentuamos con nuestras preguntas su maduración. Por eso predico una etnología fundada en la crónica y en la biografía. Ya que un informante cambia de opinión. ¿Dónde se encuentra la “identidad cultural”? ¿En qué momento del instante presente? ¿En dónde se encuentra la permanencia, si la relación que nuestros interlocutores mantienen con su propio universo es variable? Por el contrario, podemos constatar cierres progresivos a medida que la promoción social ha cumplido con su función. Así, una verdadera etnografía debe ser a la vez indulgente y crítica, y plantearse en una perspectiva de transformación social, es decir, aceptar que el individuo cambia y está en movimiento. Y saber restituir esta historia. La apuesta de esta concepción se centra en las posibilidades de transformación o mejoramiento del género humano. A veces perdemos la esperanza, a veces no. Pero la etnografía está ahí para ser testigo de estos deslizamientos sucesivos. Si no, estamos condenados a permanecer en un colectivo imaginario, cuando lo colectivo no debe ser nunca considerado *a priori* como ya allí.

—Me gustaría terminar esta conversación, si le parece bien, con dos citas. La primera de Claude Lévi-Strauss en *Tristes trópicos*: “Para alcanzar lo real, primero hay que repudiar lo vivido, con la posibilidad de reintegrarlo más tarde en una síntesis objetiva, despojada de todo sentimentalismo”.<sup>17</sup> Y la segunda es la siguiente, extraída de *Anthropologie*,<sup>18</sup> de Éric Chauvier: “El brillo de esta mirada (la de una mujer pidiendo limosna entre los automovilistas que pasan) constituye el fundamento primero de lo que podríamos llamar —liberando esta palabra de todo academicismo para no conservar más que su valor experimental, su valor de prueba, prueba de lo genérico en

*el brillo de una aventura singular, en el dolor de encontrarse desarraigado frente a esta muchacha, quien se encuentra ella misma desarraigada en la mayor medida posible, luego en la dislocación de un vínculo habitual con el mundo, luego en la dispersión de un lenguaje que se torna injustificado, luego en la disolución de una norma que valía hasta ahora por el mero motivo de existir, luego en fin y sobre todo en el malestar de estar ahí— una antropología”. ¿Cómo reacciona usted al collage de estas dos artes poéticas?*

—Encontramos en las palabras de Lévi-Strauss una idea frecuentemente desarrollada por él, que conocemos bien. El pensador considera que lo que él nombra lo vivido, las emociones, la seducción, las interacciones, la ira, constituyen la superficie de la existencia, y no tienen verdadero valor para la ciencia. Sólo las estructuras sociales y mentales en las que los individuos son captados a su pesar constituirían un objeto legítimo de estudio. Lévi-Strauss lo dijo él mismo: no se interesa en la manera en que los hombres piensan los mitos, sino en la manera en que los mitos “se piensan a través de los hombres”. Para él, como para Pascal, el yo es odioso. Esto hace surgir de paso el problema de la filiación, tan frecuentemente mencionado entre Lévi-Strauss y Jean-Jacques Rousseau, ya que este último precisamente volvió a sacar a escena la afectividad y la subjetividad y la expresión de éstas como género literario. Hay ahí una paradoja.

*—Paradoja que encontramos nuevamente en Kant, quien también amaba a Rousseau.*

—Hay en Lévi-Strauss una búsqueda de una arquitectura social que sea también mental, una arquitectura que produce a los individuos y para la que los individuos son sólo muestras, o retoños atávicos. Se trata de una postura cientificista máxima anterior a la revolución cuántica, la cual demuestra que el experimentador, por su acto mismo de observación, modifica al objeto observado. “Cientificista” entonces, muy siglo XIX sobre todo, positivista al fin. Recolecto y clasifico.

Lévi-Strauss, ya lo dije, considera que los sentimientos y las emociones resultan de contradicción en las estructuras. En *Las estructuras elementales del parentesco*,<sup>19</sup> él sostiene la idea de que el amor fue inventado cuando los ciclos matrimoniales en la nobleza medieval desembocaron en una carencia de esposas dentro de un entorno social elevado, y que hubo que encontrar una de ellas dentro de un grado menor de elevación social; siendo el amor la justificación de la transgresión de las estructuras matrimoniales jerárquicas. Te amo porque en realidad no debería poder casarme contigo. En su obra *El totemismo en la actualidad*,<sup>20</sup> el pensador declara incluso que el sentimiento resulta siempre como efecto de una contradicción. Cuando la estructura funciona adecuadamente, no hay sentimiento.

Evidentemente, a este respecto me siento mucho más cercano de la postura de Éric Chauvier, joven investigador decididamente innovador. Chauvier funda la antropología en

un regreso a la experiencia etnográfica. Para él, la etnología nace de un problema de comprensión entre las personas, de lo que él llama una “ruptura de familiaridad”. Lo que nos parecía familiar se convierte en extraño, y en lo extraño se encuentra lo real. Se trata de un enfoque según el cual el sujeto singular es prioritario. Chauvier parte de situaciones muy concretas e intenta atestiguar la incompreensión entre las personas, haciendo de ésta el motor de una nueva comprensión. Extrae de cierto malestar del ser los componentes de una nueva inteligencia del vínculo social. Ahora bien, por supuesto, el malestar del ser es la vida social real. ¿Quién es esta persona? ¿Qué voy a decir? ¿Quién soy yo mismo? En contraste, lo que estudia Lévi-Strauss con ayuda del arma estructural, que fija todo lo que se mueve, es la lengua vaga de naturaleza simbólica y jurídica, siempre fuera de contexto.

—¿Es el rechazo del malestar que usted evoca, o un antídoto contra éste?

—Pienso que se trata de una palabra compensatoria, que pone orden en un desasosiego profundo surgido del encuentro con el otro. Ya que la etnología, por haberla practicado de lejos, suscita desasosiego. Ahora bien, contrariamente, la paradoja del trabajo de Éric Chauvier es que al final no entra necesariamente en contacto con esta persona, mostrándonos únicamente lo esperado de este encuentro, *antes de que se lleve a cabo*, me atrevo a decir. Estaría más del lado de este esfuerzo, que se encuentra también en la literatura, de Marcel Proust o Pierre Michon: un esfuerzo por describir las condiciones en las que las personas van a construirse una imagen de ellas mismas, sabiendo que esta imagen es siempre imperfecta, siempre fragmentaria, siempre por rehacer. El lenguaje, en ese momento, está minado. Una cosa puede decir otra. Una inflexión de la voz puede subvertir el sentido de lo que se ha dicho. Los intercambios tienen algo de inacabado, y la inquietud del ser social se convierte en el motor de la disciplina. Chauvier practica esta antropología apelando a una literatura que se encuentre en total ruptura con el objetivismo tradicional. En sus libros él capta las condiciones del ejercicio de la etnografía, cuando ésta se niega a ser la inscripción en mármol de un conocimiento muerto. Esta apertura de la antropología a una reflexividad máxima permite hacer que el otro diga otras cosas de las que la antropología positivista espera de él.

En nuestro diálogo, no puedo saber, cuando llego por la mañana, lo que voy a decir. ¿Por qué? Porque el contexto, la situación, las preguntas que usted plantea, en resumen, las condiciones del diálogo, influyen considerablemente. La intuición es como un quiste. Hay que abrirlo. Sabemos que lo sabemos, pero no tenemos ganas de volver al tema una vez más. Ahora bien, la conversación es un modo menor de comunicación, más íntimo, más doméstico, en un tono más bajo. No puede haber etnografía más que a condición de habitar el hogar de las personas, y en la medida en que se opere un pequeño abandono de sí. Si interrogamos a las personas únicamente en un marco social, público, la reserva persiste. En Francia, Éric Chauvier y Élisabeth Claverie, en la dirección trazada por

Jeanne Favret, y algunos otros lo han entendido. Estos investigadores reintroducen la dimensión intersubjetiva de situaciones en construcción y hacen de la relación interpersonal el soporte de una comprensión más profunda. Este alejamiento que constituía el exotismo debe ser reabsorbido para pasar de la *alteridad* a la *diferencia*. Seamos modestos, debemos aceptar también el tener una comunicación parcial, pues es vano pensar que podemos comprenderlo todo. La escritura de la antropología podría renovarse mucho en ese aspecto, gracias al contacto reflexivo con la escritura literaria. Para lograr una adecuación más grande a la realidad social que los discursos en términos de formas de producción o de estructuras de parentesco. Para ello, en el fondo, es necesario, como decía Jean Bazin, “tomar al otro en serio”.

- <sup>1</sup> J. L. Amselle y E. M'Bokolo (ed.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique* [En el corazón de la etnia. Etnia, tribalismo y Estado en África], La Découverte, París, 2005.
- <sup>2</sup> P. Ndiaye, *La condition noire. Essai sur une minorité française* [La condición negra. Ensayo sobre una minoría francesa], Gallimard, París, 2009 (Folio).
- <sup>3</sup> C. Porschlegel, *Penser l'Allemagne. Littérature et politique aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles* [Pensar Alemania. Literatura y política en los siglos XIX y XX], Fayard, París, 2009.
- <sup>4</sup> En francés es un juego de palabras entre *voix* (voces) y *voies* (vías), que se pronuncian igual. [T.]
- <sup>5</sup> A. M. Thiesse, *La creación de las identidades nacionales. Europa: siglos XVIII-XX*, Ezaro, Madrid, 2010.
- <sup>6</sup> G. Noiriel, *À quoi sert l'identité "nationale"?* [¿De qué sirve la identidad "nacional"?], Agone, Marsella, 2007.
- <sup>7</sup> C. Lévi-Strauss (ed.), *L'identité*, PUF, París, 2004; M. Avanza y G. Laferté, "Dépasser la 'construction des identités'? Identification, image sociale, appartenance" ["¿Superar la 'construcción de las identidades'? Identificación, imagen social, pertenencia"], *Genèses*, núm. 61, Belin, París, diciembre de 2005, pp. 134-152.
- <sup>8</sup> J. Friedman, *Identidad cultural y proceso global*, Amorrortu Editores, Madrid, 2001.
- <sup>9</sup> P. López Caballero, "El nacionalismo ordinario: ¿un régimen de verdad pragmático? Antropología de los signos nacionales en México", Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México. Artículo publicado originalmente en francés para el número 37 de la revista *Raisons Politiques*, 2010, pp. 79-88, y en español en G. Orobitg y G. Celigueta (eds.), *Autoctonía, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2010, pp. 325-336; C. Gutron, *L'archéologie en Tunisie (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle). Jeux généalogiques sur l'Antiquité* [La arqueología en Túnez (siglos XIX-XX). Juegos genealógicos sobre la Antigüedad], IRMC-Karthala, París, 2010.
- <sup>10</sup> T. Bonnot, *La Vie des objets* [La vida de los objetos], Maison des Sciences de l'Homme, París, 2002; "Itinéraire biographique d'une bouteille de cidre" ["Itinerario biográfico de una botella de cidra"], *L'Homme*, núm. 170, Éditions de l'EHESS, París, 2004, pp. 139-164.
- <sup>11</sup> C. Lévi-Strauss, "Raza e historia", en *Raza y cultura*, Cátedra, Madrid, 1996.
- <sup>12</sup> J. M. Tjibaou, *La Présence kanak* [La presencia canaca], Odile Jacob, París, 1996.
- <sup>13</sup> C. Salomon y M. Naepels (eds.), *Terrains et destins de Maurice Leenhardt* [Terrenos y destinos de Maurice Leenhardt], Éditions de l'EHESS, París, 2007.
- <sup>14</sup> H. Mokaddem, *Pratique et théorie kanak de la souveraineté* [Práctica y teoría canaca de la soberanía], s. e., Provincia Norte de Nueva Caledonia, 2010.
- <sup>15</sup> Las imágenes de Épinal fueron estampas de temática popular que se produjeron en Francia durante el siglo XIX. La expresión ha adquirido un sentido figurado en francés, que designa una visión tradicionalista e inocente de las cosas. [T.]
- <sup>16</sup> S. Latte Abdallah (coord.), "Le féminisme islamique aujourd'hui", *Critique Internationale*, núm. 46, Presses de Sciences Po, París, 2010.
- <sup>17</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1997.
- <sup>18</sup> É. Chauvier, *Fiction familiale, approche anthropologique de l'ordinaire d'une famille* [Ficción familiar, acercamiento antropológico del cotidiano de una familia], Presses Universitaires de Burdeos, Burdeos, 2003; *Profession anthropologue* [Profesión, antropólogo], William Blake, Burdeos, 2004; *Anthropologie*, Allia, París, 2006; *Si l'enfant ne réagit pas* [Si el niño no reacciona], Allia, París, 2008; É. Claverie, *Les Guerres de la Vierge: une anthropologie des apparitions* [Las Guerras de la Virgen: una antropología de las apariciones], Gallimard, París, 2003.
- <sup>19</sup> C. Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 1969.
- <sup>20</sup> C. Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, FCE, México, 1965.





## BIBLIOGRAFÍA

- Amselle, Jean-Loup, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Flammarion, París, 2005.
- Amselle, Jean-Loup, y Elikia M'Bokolo (eds.), *Au Cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et État en Afrique*, La Découverte, París, 2005.
- Assayag, Jackie, "Le structuralisme... à rebrousse-poil", *Journal des Anthropologues*, núms. 120-121, Asociación Francesa de Antropólogos, Montrouge, Francia, 2010, pp. 335-345.
- Audoin-Rouzeau, Stéphane, *Combattre. Une anthropologie historique de la guerre moderne (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Seuil, París, 2010.
- Avanza, Martina, "Comment faire de l'ethnographie quand on n'aime pas 'ses' indigènes?", en Didier Fassin y Alban Bensa, *Les politiques de l'enquête*, La Découverte, París, 2008.
- Avanza, Martina, y Gilles Laferté, "Dépasser la 'construction des identités'? Identification, image sociale, appartenance", *Genèses*, vol. 61, Belin, París, diciembre de 2005, pp. 134-152.
- Balandier, Georges, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, PUF, París, 1955.
- Bazin, Jean, *Des clous dans la Joconde. L'anthropologie autrement*, Anacharsis, Tolosa, 2008.
- Bazin, Jean, y Emmanuel Terray, *Guerres de lignages et guerres d'états en Afrique*, Éditions des Archives Contemporaines, París, 2002 [1982].
- Beaud, Stéphane, y Younès Amrani, *Pays de malheur! Un jeune de cité écrit à un sociologue*, La Découverte, París, 2004.
- Benoît, Catherine, Vincent Berthe, Carolina Boe, Éric Fassin y Anne-Isabelle Barthélémy, *Cette France-là*, vols. 1 y 2, Association Cette France-là, París, 2009-2010.
- Bensa, Alban, "L'exclu de la famille. La parenté selon Pierre Bourdieu", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núm. 150, París, diciembre de 2003, pp. 19-26.
- , *La Fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Anacharsis, Tolosa, 2006.
- Bensa, Alban, e Isabelle Leblic (eds.), *En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Maison des Sciences de l'Homme, París, 2000.
- Bensa, Alban, Yvon K. Goromoedo y Adrian Muckle, *Les sanglots de l'aigle pêcheur: Nouvelle-Calédonie, la guerre kanak de 1917*, Anacharsis, Tolosa,

- 2014.
- Bonnot, Thierry, *La Vie des objets*, Maison des Sciences de l'Homme, París, 2002.
- , “Itinéraire d'une bouteille de cidre”, *L'Homme*, núm. 170, Éditions de l'EHESS, París, 2004, pp. 139-164.
- Bonnot, Thierry, y Didier Fassin, *Les Politiques de l'enquête*, La Découverte, París, 2008.
- Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- Bourgois, Philippe, *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2013.
- Casajus, Dominique, *Gens de paroles. Langage, poésie et politique en pays Touareg*, La Découverte, París, 2000.
- Certeau, Michel de, *La invención de lo cotidiano: 1. Artes de hacer y 2. Habitar, cocinar*, Universidad Iberoamericana, México, 1999.
- Chauvier, Éric, *Fiction familiale, approche anthropologique de l'ordinaire d'une famille*, Presses Universitaires de Bordeaux, Burdeos, 2003.
- Chauvier, Éric, *Profession anthropologue*, William Blake, Burdeos, 2004.
- , *Anthropologie*, Allia, París, 2006.
- , *Si l'enfant ne réagit pas*, Allia, París, 2008.
- Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, Virus, Madrid, 2010.
- Claverie, Élisabeth, *Les Guerres de la Vierge: une anthropologie des apparitions*, Gallimard, París, 2003.
- Congoste, Miriam, *Le Vol et la Morale. L'ordinaire d'un voleur*, Anacharsis, Tolosa, 2012.
- Crapanzano, Vincent, *Tuhami. Portrait of a Moroccan*, University of Chicago Press, Chicago, 1985.
- Desmartis, Marie, *Une chasse au pouvoir: Chronique politique d'un village en France*, Anacharsis, Tolosa, 2012.
- Detienne, Marcel, *La invención de la mitología*, Ediciones 62, Barcelona, 1985.
- Dosse, François, *Historia del estructuralismo*, t. 1, *El campo del signo*, Akal, Madrid, 2004.
- Dubet, François, *El trabajo de las sociedades*, Amorrortu, Buenos Aires, 2013.
- Dumont, Louis, *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Aguilar, Madrid, 1970.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, FCE, México, 2012.
- Durkheim, Émile, y Marcel Mauss, “Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas”, en *Clasificaciones primitivas y otros ensayos de sociología positiva*, Ariel, Barcelona, 1996.
- Dussy, Dorothée, “Inceste, la contagion endémique du silence”, *Anthropologie et*

- Société*, vol. 33, núm. 1, Departamento de Antropología de la Universidad Laval, Quebec, 2009, pp. 123-140.
- Elias, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México, 2009.
- Fabian, Johannes, *Le Temps et les autres*, Anacharsis, Tolosa, 2006.
- Fassin, Didier, “Les économies morales revisitées. Étude suivie de quelques propositions”, *Annales, Histoire et Sciences Sociales*, núm. 6, Éditions de l’EHESS, París, 2009, pp. 1237-1266.
- Fassin, Didier, y Alban Bensa, *Les Politiques de l’enquête*, La Découverte, París, 2008.
- Fassin, Éric, *Le sexe politique: genre et sexualité au miroir transatlantique*, Éditions de l’EHESS, París, 2009.
- Favret-Saada, Jeanne, *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Gallimard, París, 1977.
- Friedman, Jonathan, *Identidad cultural y proceso global*, Amorrortu, Madrid, 2001.
- Furet, François, *Pensar la Revolución francesa*, Petrel, Barcelona, 1980.
- Gagné, Natacha, Thibault Martin y Marie Salaün, *Autochtonies: vues de France et du Québec*, Presses Universitaires de Laval, Quebec, 2009 (Mondes Autochtones).
- Gutron, Clémentine, *L’archéologie en Tunisie (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle). Jeux généalogiques sur l’Antiquité*, IRMC/Karthala, París, 2010.
- Héritier, Françoise, Boris Cyrulnik y Aldo Naouri, *Del incesto*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995.
- Jaoul, Nicolas, “Les Statues d’Ambedkar en Inde”, *Gradhiva*, núm. 11, Musée du Quai Branly, París, 2010.
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1993.
- Latte Abdallah, Stéphanie (coord.), “Le féminisme islamique aujourd’hui”, *Critique Internationale*, núm. 46, Presses de Sciences Po, París, 2010.
- Levi, Primo, *Si esto es un hombre*, Quinteto, Barcelona, 2006.
- Lévi-Strauss, Claude (ed.), *L’identité*, PUF, París, 2004.
- , *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964.
- , *El totemismo en la actualidad*, FCE, México, 1965.
- , *Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 1969.
- , *Mitológicas, I: Lo crudo y lo cocido*, FCE, México, 1968.
- , *Palabra dada*, Espasa-Calpe, Madrid, 1985.
- , *Raza y cultura*, Cátedra, Madrid, 1996.
- , *Tristes trópicos*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1997.
- López Caballero, Paula, “El nacionalismo ordinario: ¿un régimen de verdad

- pragmático? Antropología de los signos sociales en México”, en Gemma Orobitg y Gemma Celigueta (eds.), *Autoctonía, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2010, pp. 325-336.
- Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Katz Barpal, Buenos Aires, 2009.
- , *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.
- Michon, Pierre, *Abades*, Alfabia, Barcelona, 2010.
- Miran, Marie, y El Hadj Akan Charif Vissoh, “(Auto)biographie d’une conversion à l’islam. Regards croisés sur une histoire de changement religieux dans le Bénin contemporain”, *Cahiers d’Études Africaines*, vol. 49, núm. 195, Éditions de l’EHESS, París, 2009, pp. 655-704.
- Mokaddem, Hamid, *Pratique et théorie kanak de la souveraineté*, s. e., Provincia Norte de Nueva Caledonia, 2010.
- Naepels, Michel, *Conjurer la guerre: violence et pouvoir (Nouvelle-Calédonie)*, Éditions de l’EHESS, París, 2013.
- Ndiaye, Pape, *La Condition Noire. Essai sur une minorité française*, Gallimard, París, 2009 (Folio Actuel).
- Noiriel, Gérard, *À quoi sert l’identité “nationale”?*, Agone, Marsella, 2007.
- Orobitg, Gemma, y Gemma Celigueta (eds.), *Autoctonía, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía*, Universidad de Barcelona, Barcelona, 2010.
- Passeron, Jean-Claude, *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*, Siglo XXI Editores, Madrid, 2011.
- Porschlegel, Clemens, *Penser l’Allemagne. Littérature et politique aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles*, Fayard, París, 2009.
- Revel, Jacques (ed.), *Jeux d’échelles, de la micro-analyse à l’expérience*, Hautes Études/Gallimard/Seuil, París, 1996.
- Rosset, Clément, *Lo real. Tratado de la idiotez*, Pre-Textos, Valencia, 2007.
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discurso sobre las ciencias y las artes; Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres; Emilio o la educación; El contrato social*, Gredos, Madrid, 2011.
- Salomon, Christine, “Hommes et femmes. Harmonie d’ensemble ou antagonisme sourd”, en Alban Bensa e Isabelle Leblic (eds.), *En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Maison des Sciences de l’Homme, París, 2000, pp. 311-338.
- Salomon, Christine, y Michel Naepels (eds.), *Terrains et destins de Maurice*

- Leenhardt*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2007.
- Terray, Emmanuel, "Marc Augé, défenseur de l'anthropologie", *L'Homme*, núms. 185-186, Éditions de l'EHESS, Paris, 2008, pp. 65-82.
- Thiesse, Anne-Marie, *La creación de las identidades nacionales. Europa: siglos XVIII-XX*, Ezaro, Madrid, 2010.
- Tjibaou, Jean-Marie, *La Présence kanak*, Odile Jacob, Paris, 1996.
- Tuhiwai Smith, Linda, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, Zed Books, Londres, 1999.
- Veyne, Paul, y Catherine Darbo-Peschanski, *Le Quotidien et l'intéressant*, Hachette, Paris, 1997 (Pluriel).
- Wacquant, Loïc, *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 2006.
- Weber, Florence, *Le Travail à côté: une ethnographie des perceptions*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2009.
- White, Richard, *Le Middle Ground. Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815*, Anacharsis, Tolosa, 2009.
- Wittersheim, Éric, *Des sociétés dans l'état: anthropologie et situations post-coloniales en Mélanésie*, Aux Lieux d'Être, Paris, 2006.



# ÍNDICE

*Prólogo*, João Pacheco de Oliveira

*Prefacio*, Bertrand Richard

1. *Después de Lévi-Strauss: regresar a lo real*

2. *Tótems y tabúes: las fábulas de una disciplina*

3. *El antropólogo y el político*

*Bibliografía*

**E**ste volumen ofrece una generosa conversación entre Bertrand Richard y el reconocido antropólogo francés Alban Bensa, en la que destaca la postura crítica de este último ante las principales ideas de teóricos sociales de la talla de Claude Lévi-Strauss, Émile Durkheim y Marcel Mauss. Bensa realiza un agudo análisis de la renovación metodológica, epistemológica e incluso ontológica necesaria en la antropología contemporánea –discusión que no es ajena a otras disciplinas– y defiende la especialización contra la invasión de los discursos superficiales que hablan de todo y nada a la vez. Para el entrevistado, el trabajo del etnólogo consiste en reconocer al otro como ser social con una mirada despojada de jerarquizaciones y en devolverle la imagen que da de sí mismo. Su apuesta es por una ciencia social en que se asuma que el individuo cambia y se encuentra en movimiento –concepción centrada en las posibilidades de transformación o mejoramiento de las personas–: la tarea es poner en práctica una antropología de escala humana.

Alban Bensa (París, 1948) es antropólogo, especialista en el pueblo canaco de Nueva Caledonia. Es director de estudios en la École des Hautes Études en Sciences Sociales y director adjunto del Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les Enjeux Sociaux. Su obra más reciente es *La Fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique* (Anacharsis, 2006). También ha publicado *Nouvelle-Calédonie, vers l'émancipation* (Gallimard, 1998) y *Ethnologie et architecture: le Centre Culturel Tjibaou, Nouméa, Nouvelle-Calédonie* (A. Biro, 2000).



# Índice

Prólogo, João Pacheco de Oliveira	7
Prefacio, Bertrand Richard	19
1. Después de Lévi-Strauss: regresar a lo real	23
2. Tótems y tabúes: las fábulas de una disciplina	49
3. El antropólogo y el político	73
Bibliografía	95