

DE PADRES, FILIACIONES Y MALAS MEMORIAS. ¿QUÉ HISTORIA DE QUÉ ANTROPOLOGÍA?¹

Verena Stolcke*

*Hay un cuadro de Klee que se titula **Angelus Novus**. Se ve en él un ángel al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desencajados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su cara está vuelta hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que acumula sin cesar ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero una tormenta desciende del Paraíso y se arremolina en sus alas y es tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. Esta tempestad lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas sube ante él hacia el cielo. Tal tempestad es lo que llamamos progreso. (BENJAMIN, 1970).*

En cela consiste la tragédie de l'esprit moderne que résolut 'l'enigme de l'universe', mais seulement pour le remplacer par l'enigme de lui-meme" (KOYRÉ, 1968).

La coutume est une seconde nature qui détruit la première. Mais qu'est-ce que nature, pourquoi coutume n'est-elle pas naturelle? J'ai grand peur que cette nature ne soit elle-mesme qu'une première coutume, comme la coutume est une seconde nature (PASCAL, 1658).

Can one divide human reality, as indeed human reality seems genuinely divided, into clearly different cultures, histories, traditions, societies, even races, and survive the consequences humanly? (SAID, 1985).

*Verena Stolcke é catedrática aposentada de Antropología Social da Universidad Autónoma de Barcelona, na Espanha. Doutora pela Universidad de Oxford, Reino Unido.

Comprender el mundo es comprenderlo en cuanto capaz de transformarse (B. Brecht).

Ethnographers as authors are not primarily concerned with factual truth; they convince by the way they write (LEACH, 1989).

1 REFLEXIONES INTRODUCTORIAS: SITUANDO EL PROBLEMA HISTORIOGRÁFICO

Programar una historia de la antropología es un empeño nada sencillo. Tal proyecto suscita de inmediato formidables incertidumbres conceptuales y metodológicas. ¿Qué historia habría que hacer de qué antropología? Debería ser obvio, aunque no siempre lo es, que una historia de cualquier disciplina requiere antes que nada una definición de esa disciplina como precondition para poder delimitar su campo de investigación, fijar el punto de partida de esta historia y decidir sobre su periodización. Hay, no obstante, casi tantas definiciones de la antropología como gustos y miradas antropológicas y la mayor parte de ellas son más o menos triviales y/o circunstanciales. El nuevo Plan de Estudios de la Titulación de Historia, por ejemplo, describe a la antropología como “el estudio científico del hombre y de sus creaciones culturales”. Aparte de androcéntrica y trasnochada, esta concepción resulta inservible por su generalidad ahistórica. Se ha definido a la antropología también de modo instrumental por su objeto, como el estudio de los pueblos primitivos, simples o de pequeña escala; o por el método de investigación, el “trabajo de campo”, que supuestamente la caracteriza. Pero estas propiedades no dejan de ser circunstanciales y confinan así a la disciplina a una época histórica específica y limitada. Otros, desalentados ante la complejidad definitoria han propuesto, con un espíritu pragmático, que la antropología no es ni más ni menos que lo que hacen los antropólogos. Pero, cuándo y en qué circunstancias han hecho qué y cómo? En efecto, para saber lo que hacen y hacían los antropólogos/as haría falta primero conocer su historia. He aquí uno de los dilemas de una historia de la antropología. Si, por una parte, para poder escribir una historia de la antropología habría que tener una idea clara de en qué consiste la disciplina, por otra, sólo el hacer su historia puede proporcionarnos esa idea. Y no se acaban aquí las dificultades. Está también la incertidumbre

acerca del método historiográfico a adoptar. Qué tipo o enfoque histórico - una historia de las ideas o intelectual, un enfoque presentista o historicista - nos permitiría aproximarnos de modo más eficaz a esta historia?

Son escasas las historias de la antropología, al menos hasta los años setenta. Unos aseguran que ello se debe a la juventud de la disciplina, lo cual ya implica, no obstante, un juicio de valor histórico. Otros lo atribuyen, con algo más de acierto, a que hasta una época relativamente reciente los antropólogos se mostraron positivamente reacios a reflexionar sobre su propio quehacer científico. Y otros más lo achacan precisamente a las dificultades inherentes a un proyecto historiográfico antropológico. Comenzaré esta conferencia haciendo un repaso crítico de las historias de la antropología de que disponemos. Esto me servirá no sólo para distinguir y caracterizar las diversas tradiciones historiográficas y las distintas concepciones de la disciplina que las han condicionado. Me permitirá sobre todo aproximarme a una definición alternativa de la empresa antropológica en términos problemáticos que a su vez implicará un modo específico de situar y periodizar una historia. En lugar de adoptar una definición formalista presentista o substantiva historicista de la disciplina procuraré diseñar y estructurar mi programa en torno a una tensión constitutiva nunca superada que ha sido inherente a las reflexiones antropológicas, a saber la que se da entre la idea unitaria de la especie humana y la realidad de su manifiesta multiplicidad socio-cultural. Se suele decir que en todos los tiempos les ha inquietado a los seres humanos la diversidad de usos y costumbres entre los pueblos. Yo quiero defender, no obstante, que esta problemática se enfoca de un modo nuevo (modo que aún hoy inspira el quehacer antropológico), a partir del inicio en Occidente de la modernidad. Lo que ha variado desde entonces han sido las maneras de dar solución a esta tensión, condicionadas por las formas de concebir en Europa el “problema” de la alteridad. Propongo así tratar a la historia de la antropología en sí como un problema etnográfico. Desde esta perspectiva, la antropología no es más ni menos que un sistema simbólico y se ocupa de la diferenciación de identidades entre los grupos sociales que la disciplina reifica y estudia (HERZFELD, 1987).

1.1 ¡Qué historias!

Se ha dicho que se ha escrito historia de la antropología prácticamente desde que la disciplina posee una historia (WEBER, 1974). Esto no deja de ser una tautología precisamente porque ni existe acuerdo sobre lo que ha de entenderse por antropología ni tampoco, por lo tanto, sobre sus orígenes.

1.1.1 Buscando al padre

Los primeros historiadores contemporáneos de las ciencias sociales en general y de la antropología en especial tendieron a escoger sus antepasados según la medida en que anticiparon los métodos o conceptos de la antropología moderna privilegiando a unas corrientes intelectuales pero postergando a otras.

Thomas Bendyshe fue probablemente el primero en escribir una historia moderna de la antropología, en su **The History of Anthropology** publicada en Londres en 1863. Se trata de un estudio que tiene muy especial interés historiográfico pues está marcado por los posicionamientos y las controversias intelectuales y políticas en la antropología de la época que se reflejarán en las retrospectivas históricas posteriores. Su publicación es, de hecho, contemporánea a la fundación de la Anthropological Society of London, una escisión de la Ethnological Society of London que a su vez había sido creada en 1843 como organización alternativa a la Aborigines Protection Society de 1837. Los desacuerdos científicos que provocaron estas sucesivas divisiones son sintomáticos de una reorientación intelectual. La Sociedad de Protección de los Aborígenes tenía como mandato, por cierto paradójico, el velar por la “libertad civil” y “el progreso moral e intelectual” de los nativos de los territorios colonizados, pero ello de acuerdo con los valores británicos metropolitanos. La Sociedad Etnológica nace, en cambio, del deseo de separar la investigación etnológica de esas inquietudes más humanitarias, definiendo su objetivo exclusivo como “la promoción y difusión de la rama más importante del conocimiento, a saber aquella que versa sobre el hombre, la etnología”. Un grupo disidente liderado por James Hunt, su primer presidente, crea, finalmente, la Sociedad Antropológica a imagen de la Société d'Anthropologie de Paris fundada poco antes por el antropólogo físico Paul Broca, como marco institucional para la investigación exclusiva de los aspectos anatómicos de la etnología considerados básicos para el verdadero estudio científico del hombre. La aspiración de Hunt era establecer así un forum para difundir su propia doctrina de cunio biologista y racista (STOCKING JR, 1987).

En su historia, Bendyshe pretende demostrar que la antropología habría surgido de las ciencias naturales de principios del siglo diez y nueve, para enfatizar el papel de la disciplina precisamente como puente entre éstas y el estudio de la historia. Quería disociar así a la antropología en especial de la divulgada por el racista anti-liberal y anti-cristiano James Hunt, para dotarla de este modo de una genealogía respetable.

El interés de Bendyshe por situar los orígenes de la antropología en el con-

texto más amplio de las investigaciones en el campo de la anatomía comparada y de la etnología - por aquel entonces entendida como el estudio de las razas humanas - a inicios del siglo pasado, así como de las orientaciones biológicas en la segunda parte del siglo, fue, sin embargo, una excepción².

Los historiadores posteriores de la antropología, salvo raros casos, adoptaron, en cambio, una perspectiva disciplinaria más estrecha proyectando sobre el diez y nueve su propia visión contemporánea positivista y fragmentada. Vinculan los inicios de la disciplina con las tradiciones históricas alemana, de la Ilustración francesa y escocesa, o más recientemente con la antropología evolucionista socio-cultural del diecinueve, omitiendo, sin embargo, cualquier mención y/o negando cualquier afinidad original con la etnología y la antropología física y sus inconfesables connotaciones racistas. Así, en lugar de interrogarse sobre el abanico de modos distintos de estudiar la diversidad socio-cultural humana en distintos momentos históricos, estos autores inventaron tradiciones antropológicas a imagen y semejanza de sus propias perspectivas y prácticas personales y nacionales con inclusiones y omisiones altamente sintomáticas.

Los antropólogos del ámbito anglo-norteamericano escriben las primeras retrospectivas históricas modernas de la disciplina en los años treinta. La obra de L.H. Lowie, *Historia de la Etnología*, publicada en 1937³, se convirtió no sólo en un clásico historiográfico sino, en cierta manera, también en modelo de lo que ha sido la historia de la disciplina al menos hasta finales de los años sesenta. La historia de la etnología de Lowie resulta hoy idiosincrásica y limitada pero es representativa de un enfoque genealógico que caracteriza a buena parte de las historias de la disciplina posteriores.

Para Lowie (1946, p 13), la etnología es “la ciencia que trata de las culturas de los grupos humanos”. Entiende por cultura

la suma total de lo que el individuo adquiere en sociedad, es decir, aquellas creencias, costumbres, normas artísticas, hábitos alimenticios y artes que no son fruto de su propia actividad creadora, sino que recibe como legado del pasado, mediante una educación regular o irregular (LOWIE, 1946, p 13).

Así opta por iniciar su historia con los pensadores alemanes Meiners y Klemm por ser, en su opinión, los primeros que tuvieron una idea bastante clara de la cultura como concepto clave de la etnología, con lo cual trivializa, no obstante, el contenido racista de la obra del último⁴. Aparte de estos antecedentes más distantes su héroe cultural es, sin embargo, Tylor que “durante el período heroico

de la moderna civilización británica... representó más dignamente el campo de la etnología, ante colegas y profanos” (LOWIE, 1946, p.88). De entre los evolucionistas del diez y nueve repudia, en cambio, explícitamente a Morgan cuya fama considera injustificada y la minusvalora atribuyéndola en exclusiva al azar del interés que la obra de éste despertó en Marx y Engels⁵. Una vez desbrozado el terreno de esas impurezas materialistas presenta una trayectoria de la antropología inspirada por una noción acumulativa progresiva de la ciencia en la que se articulan avances empíricos y teóricos en el campo del estudio de la cultura.

Coherentemente con esa concepción culturalista de la antropología, Lowie no menciona la antropología física ni la etnología, ni a Bendyshe. Se distancia así mismo de Haddon (1934)⁶ por haber incluido éste en su historia a la prehistoria, la antropología física, la lingüística y la etnología sin prestar, en cambio, según Lowie, la debida atención al desarrollo de las ideas centrales a esta última, concretamente a la cultura. Y descarta, por otra parte, la obra de Penniman (1935), *A Hundred Years of Anthropology*⁷, por centrarse exclusivamente en cuestiones de tipo biológico y, en cambio, tratar de aspectos de la etnología sólo de forma arbitraria e incompleta. Es decir, Lowie consagra a “padres” fundadores e inventa una tradición genealógica depurada de sus antecedentes en la antropología física y así acorde con su propia práctica antropológica cultural y particularista, característica de la orientación dada a la disciplina a comienzos del siglo durante su institucionalización en Estados Unidos por su maestro Boas.

Durante la segunda guerra mundial da la impresión de que los antropólogos se dedicaron sobre todo a hacer antropología y a consolidar las tradiciones nacionales antropológicas en la academia más que a historiar su disciplina.

La primera historia de la antropología en la post-guerra aparece significativamente en Alemania donde muchos antropólogos se habían comprometido a fondo con la doctrina racista que legitimó el exterminio masivo de judíos y gitanos por el régimen nacional-socialista. Se trata de la *Geschichte der Anthropologie* de W.E. Mühlmann, publicada en 1948⁸. Mühlmann era antropólogo físico a la vez que etnólogo. Aunque quiso introducir una perspectiva biológica en la etnología, rechazaba, por otra parte, interpretaciones estrictamente raciales: “La vida del hombre no es tan sólo una vida biológico-hereditaria, es también una convivencia. Solamente la teoría de la herencia junto con la sociología conducen a una biología plena del hombre” (MÜHLMANN, 1936, p. 39)⁹. Aunque defendía su independencia científica, la afinidad política de los trabajos de Mühlmann con el ideario nacional-socialista es innegable.

Mühlmann representa una reacción contra las escuelas difusionista e histó-

rico-cultural alemanas inspiradas en sus orígenes tanto en la idea romántica del *Volksgeist* de Herder, y en la filología alemana, como en la obra de F. Bastian y desarrolladas posteriormente, por un lado, por F. Ratzel y su discípulo L. Frobenius que ya sostenían ideas racistas antes de la llegada al poder del régimen nacionalsocialista, y por F. Gräbner, B. Ankermann y H. Baumann, por otro. Mühlmann, por su parte, da continuidad a la corriente etno-sociológica de análisis de las funciones y procesos culturales del etnólogo austríaco R. Thurnwald de marcada orientación psicológica. A pesar de sus enfoques distintos, tanto Baumann y Thurnwald, como el propio Mühlmann, se hicieron culpables de complicidad con el nacional-socialismo pero esto no les impidió que ejercieran su profesión en la pos-guerra. Thurnwald, por ejemplo, ocupó la cátedra de etnología en Berlín hasta su muerte en 1954 (MÜHLMANN, 1948)¹⁰.

Evans-Pritchard, en un ensayo cuya primera versión formó parte de una colección de charlas radiofónicas de divulgación de la antropología social, dio por su parte otro ejemplo, más reciente y moderno, del estilo historiográfico genealógico ensayado por Lowie, aunque su marco de referencia paradigmático sea otro. Utilizando como criterio de definición del enfoque antropológico la idea estructural-funcionalista de las sociedades como sistemas orgánicos de instituciones internamente coherentes, que aún prevalecía en Gran Bretaña en la época, Evans-Pritchard sitúa los inicios de la disciplina en las obras de Montesquieu, Turgot y Adam Ferguson y sus historias evolucionistas de la sociedad civil (EVANS-PRITCHARD, 1962, p. 13-29)¹¹. Del mismo modo que Lowie, Evans-Pritchard corre un tupido velo sobre la tradición etnológica, filológica y de la antropología física de la primera parte del diecinueve. Redescubre la mirada antropológica a mediados de ese siglo en las obras evolucionistas sociales de Spencer y en la antropología evolucionista socio-cultural clásica de autores como Maine, McLennan, Morgan y Tylor cuya perspectiva estructural socio-cultural culminó en opinión de Evans-Pritchard en la antropología estructural-funcionalista a través de la influencia que Durkheim ejerció sobre Radcliffe-Brown, ya depurada de sus deficiencias evolucionistas.

Otro ejemplo tardío de la primera época historiográfica - que va aproximadamente hasta finales de los sesenta -, tan ambicioso como personal y provocador, es la gran síntesis histórica de Marvin Harris, **The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture**, que fue publicada en 1969. En contraste con la aparente neutralidad y objetividad histórica de un Lowie o un Evans-Pritchard, Harris hace una clara declaración de principios. Más que ofrecer un inventario enciclopédico de todos aquellos precursores que de una manera u

otra se han referido a las posibles causas de los fenómenos socio-culturales se propone formular en esta obra una teoría materialista de la causación socio-cultural. Define la antropología como ciencia nomotética que tiene como objeto de investigación la diversidad socio-cultural. Concibe la cultura como fenómeno extra-somático y, en un lance retrospectivo de más largo alcance, ve en Locke al padre de la criatura, identificando los antecedentes de una teoría de la cultura en la Ilustración, cuando “los filósofos sociales por primera vez abordaron... de forma decidida aunque sin éxito la formulación de las leyes que gobiernan el curso de la historia humana y la evolución de las diferencias y similitudes socio-culturales” (HARRIS, 1969, p. 9). A partir de este momento fundador, Harris traza con singular claridad de propósito una trayectoria de la antropología que va desde los evolucionistas clásicos, en especial Spencer (a quien destaca como el autor que comprendió mejor los fenómenos socio-culturales como sistemas evolutivos), hasta los neo-evolucionistas y evolucionistas ecológicos norteamericanos, descalificando por el camino no sin lucidez analítica, todas aquellas otras escuelas incompatibles con su propio proyecto materialista cultural.

En contraste con la tradición historiográfica anglo-norteamericana, sorprende que en Francia la primera historia de la antropología no aparezca hasta entrados los años sesenta. Se trata de la *Histoire de l'Anthropologie* de Paul Mercier (1966). Para Mercier la antropología se caracteriza por las preguntas que se hacen los antropólogos, que estarían estrechamente relacionadas con las inquietudes del hombre común, preguntas que conciernen a la naturaleza y al origen de las costumbres y de las instituciones sociales propias y de otras culturas, interrogantes éstas que serían universales. La antropología social o cultural como disciplina científica dotada de una mirada propia y un instrumental conceptual y metodológico específico, no obstante, tuvo sus comienzos sólo a mediados del siglo XIX, cuando se separa de la antropología física. Tiene como objeto el estudio de la mayor gama posible de modos de vida, formas de organización social, conductas y creencias diversas. Por lo tanto, aunque los antropólogos han dado prioridad a la investigación empírica de “sociedades primitivas”, aspiran simultáneamente a formular teorías generales sobre la conducta humana como tal en todas sus dimensiones. Así, los padres fundadores para Mercier (y en ello sigue a Lowie), son los evolucionistas del diecinueve, aunque él concede a Morgan mayor importancia que la que le atribuye Lowie. A partir de ese momento fundacional pueden distinguirse tres etapas metodológicas y teóricas sucesivas, si bien Mercier hace hincapié en la interdependencia entre estas etapas y resalta la diversidad de tradiciones nacionales a la vez que las influencias recíprocas entre corrientes.

Lo que sobre todo llama la atención en esta primera historia francesa de la antropología es su acentuado sesgo anglo-norteamericano. En un capítulo inicial Mercier repasa de forma sucinta la “prehistoria” de la antropología desde el siglo quince, mencionando apenas la Ilustración inglesa y francesa tan caras, por otra parte, a sus colegas anglo-norteamericanos. Y disocia de modo explícito la antropología física de la antropología social o cultural, como si históricamente nada tuvieran que ver la una con la otra. El resultado de este procedimiento selectivo es una genealogía que carece prácticamente de aportaciones francesas hasta los años treinta, cuando se publican las primeras investigaciones de Marcel Griaule, Paul Rivet y ya en los cuarenta las de Lévi-Strauss. Sólo hace una excepción con el grupo de científicos sociales en torno a la *Année Sociologique*, cuya relevancia para Mercier reside, por otra parte, en la influencia que ejercieron en la antropología social británica¹². Como opina Copans, no sin razón, pocos años más tarde:

Las historias de la antropología y de la sociología de que disponemos son decepcionantes. En efecto, se limitan todas a la presentación de doctrinas teóricas, su secuencia y sus críticas recíprocas. Raramente responden en la forma de concebirlas a uno de los principios fundamentales establecidos por estas mismas disciplinas, a saber, la posibilidad de una sociología del conocimiento y de una explicación social de la producción intelectual de la humanidad (COPANS, 1971).

Lo mismo se aplica también a Poirier (1968) que dos años más tarde edita la *Ethnologie Générale* que contiene como introducción un extenso, minucioso y sugerente ensayo del propio editor sobre la historia del pensamiento etnológico occidental¹³. Aunque se trate de una disciplina muy joven, según Poirier la etnología ha alcanzado entre tanto una madurez metodológica y técnica que exige que se defina su lugar entre las ciencias sociales mediante un inventario sistematizado de la disciplina. Para Poirier la etnología se convirtió en una de las “ciencias del hombre” tan sólo a mediados del siglo diez y nueve. Con todo, el autor remonta sus inicios a lo que considera una suerte de pensamiento pre-etnológico de la antigüedad clásica. La Edad Media occidental, en cambio, significa para él una ruptura en esa reflexión en la medida en que el dogmatismo teológico y la escolástica impiden la observación y el estudio científico de la realidad histórica aunque en el mundo islámico e incluso en China y en la India, por otra parte, ya se producen obras etnológicas de envergadura. En Occidente sólo en el siglo catorce nace una etnología consciente de sí misma. El humanismo renacentista,

la revolución cosmológica junto con la expansión del mundo conocido por los europeos y la reforma crean las condiciones para una reflexión sistemática sobre el ser humano en que se incluyen los propios europeos, tarea estimulada por la inquietud que provoca la enorme diversidad humana que ponen de manifiesto las crónicas etnológicas que se van acumulando, redactadas por viajeros y eruditos de la época en su afán por dar sentido a ese mundo cada vez más grande y ajeno. A pesar de ello, Poirier identifica, no obstante, la historia natural del hombre (en la que se conjugan una incipiente antropología física y una psicología entendida como el estudio de su vida mental y de sus capacidades intelectuales con una interpretación de sus costumbres), en la transición a la sociedad moderna que según este autor tiene lugar con la Ilustración de la segunda mitad del siglo diez y ocho, como la verdadera “prehistoria” de las ciencias humanas actuales y entre ellas de una etnología propiamente dicha. La etnología contemporánea, es decir el estudio de la organización del hombre en sociedad que desplaza las especulaciones evolucionistas predominantes en la segunda mitad del diez y nueve se configura, en cambio, tan sólo a partir del comienzo del presente siglo.

Me he detenido en cómo Poirier periodiza la historia del pensamiento etnológico para hacer hincapié en su metodología historiográfica, indudablemente presentista, como muy típicamente francesa. A pesar de resaltar esa larga tradición, el autor sitúa los inicios de la etnología francesa tan sólo a principios de este siglo destacando como sus fundadores a Durkheim, Lévy-Bruhl y Mauss que desarrollaron el estilo y el aparato conceptual de investigación etnológica modernos. En 1926 la etnología se institucionaliza con la creación del Institut d’Ethnologie de la Universidad de París por M. Mauss, L. Levy-Bruhl y P. Rivet, aunque el término etnología continua abarcando las investigaciones tanto en el campo de la antropología física y de la lingüística descriptiva como en el de la antropología socio-cultural en el sentido anglo-norteamericano. La primera cátedra de etnología en ese sentido actual no se establece hasta 1943. Su primer titular fue Marcel Griaule al cual sucedió Leroi-Gourhan; con ellos, Paul Rivet y Maurice Leenhardt son considerados como los primeros representantes de una etnología profesional¹⁴.

Todos estos antropólogos historiadores de su propia disciplina, en efecto, al escoger sus antepasados, crear mitos de origen e inventar tradiciones honorables expurgadas de afinidades inconfesables y a la vez ajustadas a criterios de eficacia teórica y respetabilidad profesional contemporáneos, no se comportaron de modo muy distinto a los pueblos (primitivos o no) que pretendían describir. Como bien apunta Stocking no sin ironía, para acotar su campo intelectual y profesional emplearon como marco de referencia su propia experiencia antropológica. Al

menos hasta los años sesenta, siempre que los antropólogos se han interesado por el pasado de su disciplina, han tendido a interpretarlo desde la perspectiva conceptual y teórica que orientaba sus propias actividades antropológicas. Estas incursiones esporádicas en la historia de la disciplina no dejan de ser así más que intentos de legitimar, mediante linajes cuidadosamente seleccionados, sus propias predilecciones intelectuales para dotarlas de autoridad, para consolidar aquello que podría resultar controvertido o para desprestigiar lo que se rechazaba o simplemente para establecer como alternativa válida lo que podía resultar polémico, evocando padres fundadores u otras figuras ancestrales reconocidas o de reciente descubrimiento (STOCKING Jr, 1982, p. 15).

El historiador Burrow - que como historiador no debía tener intereses disciplinarios tan acentuados como estos antropólogos historiadores - señaló además, aparte de la voluntad legitimadora del presente que se intuye en estas reconstrucciones, lo inadecuado e insatisfactorio de este estilo historiográfico genealógico complaciente:

Todo lo que es relevante en (la historia de la teoría social) para el científico social moderno puede ser descrito como una serie de 'descubrimientos', algunas veces, es cierto, malentendidos o mal utilizados, pero otras veces inexorablemente conducentes a la sociología o la antropología moderna... La impresión que se saca es la de que la historia de las ciencias sociales ha de ser escrita aislando las 'anticipaciones' de los conceptos y métodos modernos de las teorías irrelevantes, por anticuadas, de que formaban parte... Naturalmente, una búsqueda de amigos de esta índole, que pueden o no ser antepasados o precursores, es legítima e interesante y debe formar parte de una historia adecuada de la disciplina; por sí sola no constituye, sin embargo, tal historia y tampoco puede convertirse en una simplemente ordenando los retratos de los antepasados en una secuencia cronológica. Hacer esto puede equivaler a trazar el curso de la antropología social; pero no lo explica (BURROW, 1966, p.19)¹⁵.

Las deficiencias de estas historias evolucionistas genealógicas no residen, sin embargo, tan sólo en que suelen ser idiosincrásicas, en que no expliquen las circunstancias históricas y las formas de concebir las diferenciaciones en el género humano que dieron origen a los conceptos y paradigmas que sus autores reivindicaban como patrimonio antropológico: sino en que excluyen además de la historia modos de abordar e interpretar la diversidad humana en el pasado que

están en desacuerdo con las modas que predominan actualmente y/o que les resultan incómodos políticamente.

1.1.2 Afinidades inconfesables

En los tiempos pos-modernos que corren debería resultar obvio que el contexto presente influye en la exploración del pasado. Menos evidentes son, en cambio, las razones por las cuales ciertos antecedentes teóricos se han dejado de lado y/o se han inventado tradiciones nacionales específicas pues tales razones van más allá de la mera estrechez disciplino-céntrica presentista¹⁶. La historia no está sólo hecha de los logros que se admiten sino también de los acontecimientos que se omiten.

Para acercarnos a una explicación de estas amnesias historiográficas selectivas voy a sostener que es necesario tener en cuenta cómo incidieron en la “ciencia del hombre” las circunstancias políticas nacionales que se configuran en el siglo diez y nueve, tanto en lo que se refiere a los objetos preferidos de estudio antropológico como a los enfoques que se adoptan para ello.

Aunque la fertilización cruzada internacional que exhiben los linajes antropológicos que Lowie y Evans-Pritchard reconstruyeron refleja un cierto espíritu cosmopolita intelectual, sus perspectivas antropológicas son nacionales en el sentido teórico como en el empírico. Mientras que Lowie reivindica al británico Tylor como principal precursor de un particularismo culturalista que se nutre y consolida en los Estados Unidos a inicios del siglo a partir de una etnografía indígena indigenista, Evans-Pritchard vincula al estructural-funcionalismo al estructuralismo evolucionista de un Morgan intermediado por Durkheim, que se desarrolla y prospera en Gran Bretaña en el marco de una antropología social ejercida en sus colonias, exteriores cuyos aborígenes se ven como compactos socio-institucionales carentes de historia propia, como si se encontrasen al margen del proceso de consolidación colonial con su política de gobierno indirecto.

Para Poirier, la antropología social francesa comienza, en cambio, a principios del presente siglo. Tanto Poirier como Mercier omiten así de sus historias la antropología física como modo predominante de interpretar la diversidad humana en la Francia del siglo diez y nueve. Es cierto que Poirier dedica algunas páginas a la antropología física decimonónica como la “ciencia de síntesis de los resultados parciales de la raciología, de la prehistoria, la lingüística y la etnografía”, inspirada en la anatomía comparada organicista desarrollada por Cuvier en su controversia con Lamarck sobre las causas inatas o ambientales de las diferen-

cias anatómicas, y consolidada por Broca y sus discípulos en la segunda mitad del siglo, empresa teórica a la que dieron continuidad Quatrefages, Verneau, Hamy y Rivet (POIRIER, 1968, p.29-33). Los pioneros de la antropología Broca y Quatrefages consideraban a la disciplina como la ciencia global del hombre. Quatrefages fue el primer profesor de antropología en Francia y le siguieron Hamy y más tarde su discípulo Verneau. Nótese que Quatrefages y Hamy serán los promotores y este último el fundador del Musée d’Ethnographie du Trocadéro en 1879 del que fue director (BENDER, 1965)¹⁷.

El Musée d’Ethnographie fue precursor del Musée de l’Homme creado en los años treinta, proyecto al que también estaba vinculado Georges Montandon. Poirier menciona, por ejemplo, a Montandon que en Francia en los años treinta retoma las tesis difusionistas emprendiendo una reinterpretación del conjunto de las culturas humanas dentro de un esquema evolucionista y racista cuya orientación contribuye a dotar a las aberraciones antisemitas y racistas de la segunda guerra mundial de una justificación pseudo-científica; pero alude a este hecho tan sólo de paso del mismo modo que pasa por alto las aportaciones que hicieron antropólogos alemanes a la doctrina nacional-socialista. Más allá de estas breves referencias para estos autores la antropología física aparenta ser irrelevante para una historia de la etnología.

Podría atribuirse esta omisión de la antropología física en la historia de la etnología francesa a que ésta estudiara una dimensión de la experiencia humana ajena a la etnología moderna al ocuparse, por ejemplo, exclusivamente de la diversidad morfológica anatómica humana. Pero como he indicado, de hecho no fue éste el caso. Por el contrario, aquella antropología física subsumía el estudio de las culturas humanas bajo su estudio físico. El que la historia antropológica francesa sea concebida como tan corta se debe al predominio que en el siglo diez y nueve tuvo en Francia este determinismo biológico.

El clima intelectual que se configura en Francia en el siglo pasado, una vez derrotadas las ilusiones ilustradas, derrota que se repite en 1848, es solidamente conservador. A diferencia de Gran Bretaña y Estados Unidos, en la Francia decimonónica la antropología física adquiere una posición de privilegio indiscutible. Incluso los antropólogos físicos británicos en lugar de desarrollar una teoría propia, tendían a orientarse en Francia.

A principios de siglo el clima intelectual en general y los interrogantes antropológicos y las respuestas que se daban a ellos en especial cambian en Francia radicalmente. El optimismo universalista y progresista de la filosofía natural ilustrada es desplazado por una anatomía comparada esencialmente estática y ra-

cista que no sólo predominará en la biología sino que imprimirá una marca específica a los estudios de la cultura de las décadas siguientes. Sintomático de cómo se transforma la manera de enfocar el “estudio del hombre” es la suerte que corre la Société des Observateurs de l’Homme fundada en París en 1799, que entre sus socios cuenta tanto a naturalistas como a filósofos humanistas. Esta sociedad científica tenía como objetivo no sólo la “clasificación sistemática de las razas” mediante la anatomía comparada sino también una antropología comparada de las costumbres y usos de los pueblos, así como la creación de un museo etnográfico. Este proyecto humanista ilustrado fue, no obstante, muy pronto eclipsado por la restauración. En su lugar, se difunden, por una parte, interpretaciones reaccionarias providencialistas teológicas de la historia y del orden en el mundo como las de de Maistre (1810) y de de Bonald (1826) al mismo tiempo que se acometen intensas actividades misioneras en lugares distantes, que son seguidas por los planteamientos positivistas de Saint Simon y su colaborador Comte que consideraban la vida social como parte del mundo natural gobernado por leyes naturales y aspiraban a formular una “ciencia del hombre” objetiva y sintética. En la versión de Saint-Simon esta nueva ciencia que él denominó “fisiología social” era una rama de la fisiología mientras que Comte concibió su modelo teórico como una “física social”, una “sociología”. En lo que se refiere al estudio de pueblos lejanos y culturas distintas, por otra, se difunde y adquiere una posición hegemónica a lo largo del siglo una ciencia racial inspirada por la anatomía comparada (de la que fueron pioneros Cuvier y sus asociados) e influenciada por el romanticismo alemán.

Diferencias entre grupos humanos en el color de la tez y la textura del cabello habían sido constatadas con anterioridad. El anatomista holandés Camper ya había demostrado que existían diferencias raciales en el ángulo facial y el alemán Blumenbach había iniciado la comparación de cráneos de diferentes “naciones”, estableciendo límites de variabilidad de las razas. El interés de Cuvier se centraba en las “razas”, lo que equivale a decir, en las diferencias hereditarias inmutables que distinguen grupos humanos, dando por supuesto que la “raza” era un factor determinante de características culturales particulares. Diferentes estructuras craneanas debían estar correlacionadas con facultades morales e intelectuales diferentes (STOCKING Jr, 1968); véase también Copans (1978). Se difunde así una suerte de “bio-sicología de los pueblos” que consiste en comparar la estructura craneana y cerebral correlacionándolas con la inteligencia de las distintas “razas” que se ordenan de modo jerárquico según el supuesto grado de inteligencia reflejado en la complejidad del sistema nervioso. La diversidad de

costumbres y temperamentos, real o inventada, se atribuye a dotes síquico-mentales innatas en lugar de procurar vincularla a diferencias ambientales y/o socio-culturales. La primera etapa del racismo científico francés culmina con los escritos de Gobineau, enemigo acérrimo de la doctrina de la perfectibilidad humana tan celebrada por la Ilustración (GOBINEAU, 1853).

Hacia 1859, el año en que Darwin publica su *Origen de las Especies* en Gran Bretaña, el médico poligenista francés Paul Broca actualiza la investigación antropológica en términos anatómicos comparados¹⁸. Según Broca, las diferencias culturales entre los seres humanos eran el producto directo de diferencias en su estructura físico-racial y una de sus ambiciones era demostrar que las “razas” humanas constituían de hecho especies distintas.

En las décadas siguientes, la antropología física promovida por Broca y sus discípulos elabora lo que en aquella época más se aproximaba a un paradigma científico unificado para el “estudio del hombre”. Un indicio del papel predominante que desempeñó este paradigma es la creación de la *Ecole d’ Anthropologie* por el propio Broca en 1876. Y aunque la tradición etnológica más antigua sobreviviera en la *Société d’ Ethnographie*, la antropología francesa estuvo dominada casi hasta finales de siglo por la antropología física y su expresión más extrema, la craneología racial empleadas para des-caracterizar tanto a las peligrosas clases laboriosas metropolitanas como a los salvajes en los territorios colonizados¹⁹. La romántica imagen ilustrada del “noble salvaje” cedió así lugar al “bruto primitivo” irrecuperable.

Al subrayar el papel hegemónico que jugó la antropología física en el “estudio del hombre” en Francia en el siglo diez y nueve no pretendo implicar que el evolucionismo socio-cultural anglo-norteamericano hubiese estado exento de determinismos biologists y racistas. Como indiqué antes, la historiografía anglo-norteamericana inventa una tradición depurada sobre todo de los antecedentes etnológicos de comienzos del siglo diez y nueve²⁰. Pero además, la forma de situarse ante esta tradición fue también distinta en los tres países.

En Francia fue sólo Durkheim quien repudió de modo categórico todo tipo de determinismo racial porque, como argumentaba, ningún fenómeno social puede atribuirse de forma indiscutible a la raza: “las formas más diversas de organización se encuentran en sociedades de la misma raza, mientras que pueden observarse sorprendentes similitudes en sociedades de razas distintas”(DURKHEIM, 1938, p. 108).

Para la historiografía antropológica francesa el determinismo biológico resulta, en efecto, impresentable en el contexto en que se escriben estas historias y consecuentemente lo borran de su memoria. Si añadimos a ello la contradictoria

vivencia francesa de la ocupación alemana y del nacional-socialismo durante la segunda guerra mundial, por una parte, y la mitología republicana universalista francesa, por otra, no ha de sorprender que hasta hoy no parezca existir una exploración crítica más profunda de la antropología decimonónica francesa. Aunque en años más recientes se ha comenzado a recuperar la tradición de la Ilustración francesa, el reduccionismo racista típico del siglo diez y nueve continúa sumido en las tinieblas (DUCHET, 1971; COPANS, 1978). En la primera mitad de este siglo los etnólogos y etnógrafos franceses más bien se inspiraron en y adoptaron la metodología de observación participante y los modelos funcionalistas y estructuralistas y el relativismo cultural británicos e incluso norteamericanos²¹.

Detrás de un pretendido cosmopolitismo científico se esconde, de hecho, una visión y práctica muy nacionales de la antropología, que, no obstante los historiadores de la antropología desconocen. Una razón para ello es, sin duda, el considerar la antropología como si fuera, en definitiva, una empresa científica positiva que como tal no conoce ni fronteras ni circunstancias políticas. Es significativo a este respecto que no existan prácticamente estudios comparativos de las tradiciones antropológicas nacionales salvo algún compendio de ensayos monográficos sobre trayectorias nacionales²².

A diferencia de ese inconfesable pasado antropológico francés, los antropólogos historiadores del ámbito anglo-norteamericano disponían, por un lado, de una tradición más liberal en la cual inspirarse. En Gran Bretaña a mediados del siglo pasado se delinearon tres orientaciones intelectuales en la antropología, a saber, una corriente 'etnológica' en el sentido clásico, que recurría a un vasto cuerpo de datos etnográficos para solucionar el problema histórico de cómo conectar todos los grupos humanos con un tronco original único; una 'antropológica' de tipo francés, que daba prioridad a la diversidad física entre los seres humanos para clasificarlos en tipos distintos en el marco de la anatomía comparativa pre-darwiniana; pero también una corriente 'evolucionista' que, como es sabido, interpretaba evidencias etnográficas y arqueológicas desde la perspectiva difundida por la revolución darwiniana (STOCKING Jr., 1991). La antropología socio-cultural evolucionista fue en cierta manera una solución de compromiso cuya sutil y ambivalente amalgama entre etnocentrismo - que incluso rayaba en el racismo - y progresismo proporciona antecedentes metodológicos y conceptuales en los cuales pueden reconocerse, con reservas, los antropólogos historiadores contemporáneos²³. Por otro lado, Boas, quien seguramente más que nadie moldeó la antropología cultural norteamericana (emparentada, por otra parte, al menos institucionalmente con la arqueología, la antropología física y la

lingüística), y sus discípulos, rechazaron abiertamente la supuesta superioridad de la civilización occidental blanca con respecto a los pueblos “primitivos” de tez oscura, implícita en la orientación evolucionista, a la vez que denunciaron como pseudo-científicas las teorías racistas en su pugna con sus colegas antropólogos físicos²⁴. La crítica del determinismo biológico racial fue así formativa de la antropología cultural norteamericana, incluso si ésta, más que interesarse por la penuria de los indios en las reservas tendía a estudiar indios muertos y sus culturas (MINTZ, 1975, p. 463-470)²⁵. Los antropólogos sociales británicos, por su parte, habían consolidado, a partir de fines de los años veinte, el enfoque funcional-estructuralista relativista concebido como paradigma científico autónomo y alternativo al evolucionismo socio-cultural, del que denunciaron el carácter especulativo e intelectualista, lo que les permitía esquivar cualquier referencia a sus implicaciones biológicas.

A finales de los años sesenta concluye una etapa en la historiografía antropológica. Hasta ese momento los antropólogos historiadores habían enfocado sus historias de la disciplina básicamente desde una perspectiva genealógica presentista y además nacional, se tratara de historias de ideas o intelectuales. Dada la linealidad positivista de estas reconstrucciones no cabía indagar acerca de posibles transformaciones y contradicciones conceptuales, metodológicas y/o ideológicas en la forma de abordar la diversidad humana como problema, y menos aún explicarlas. De hecho, cuanto más genealógicas eran estas primeras historias, tanto más corta e inequívoca era la memoria que recuperaban.

1.1.3 OTRA HISTORIA: la inocencia perdida

Aunque en esta primera etapa el interés por reconstruir la historia de la antropología reflejase la institucionalización de la disciplina, pero esto no dejaba de ser episódico. Como señaló Stocking, una preocupación más sistemática por el desarrollo de la disciplina, basada en la investigación monográfica y de archivo sólida, apenas estaba en sus inicios en los años sesenta (STOCKING Jr., 1982, p.xi). Pero a partir de entonces se multiplican no sólo los trabajos historiográficos. Ello ocurre en un contexto en que los antropólogos comienzan a interrogarse críticamente sobre su propia disciplina, lo cual provoca también una mayor sensibilidad retrospectiva. No debe despreciarse el papel que jugó el eminente historiador de la disciplina Stocking en estimular la investigación histórica y la influencia que tuvo su vasta obra. En un inicio las nuevas perspectivas historiográficas se conjugaron, además, con una serie de circunstancias políticas

que trascendían la academia y que propiciaron esos replanteamientos históricos.

En los años sesenta, en especial en el gremio antropológico norteamericano, se propaga una sensación de crisis de identidad profesional. El célebre Simposio sobre la Responsabilidad Social de la Antropología de 1967 es una manifestación de esta crisis. Sus organizadores y los participantes en el debate posterior denuncian, por un lado, la complicidad de los científicos sociales con la política imperialista norteamericana y su colaboración en actividades contra insurgentes del gobierno en América Latina y Asia y, por otro, ponen en tela de juicio las pretensiones científicas asépticas de la antropología clásica relativista en un mundo globalmente pos-colonial, una postura crítica que fue además alentada por el clima político radical que la revuelta estudiantil, la oposición a la guerra del Vietnam y la lucha por los derechos civiles de los negros propaga en las universidades norteamericanas.

Esta no fue, por cierto, la primera vez en que se debatía la responsabilidad profesional de los antropólogos. Pero en esta ocasión ya no se discute tan sólo el rigor científico profesional de la investigación antropológica, sino el compromiso socio-político de sus practicantes. La denuncia, en 1919, por Boas de tres antropólogos que trabajaban en México al servicio del gobierno norteamericano, por contravenir los cánones de objetividad científica, había provocado un duro enfrentamiento en el interior de la comunidad antropológica entre boasianos, por una parte, y arqueólogos y antropólogos físicos, por otra, en que concluyó por establecer el predominio indiscutible, a partir de los veinte, de la antropología cultural²⁶. El Simposio sobre la Responsabilidad Social de la Antropología puso de manifiesto un malestar más profundo entre los antropólogos norteamericanos, que no se limita a una reflexión sobre los principios científicos que debían orientar el quehacer antropológico. Ahora se plantean y denuncian las implicaciones ético-políticas de cómo y con qué motivos se han estudiado los objetos tradicionales de la antropología, los pueblos “primitivos” y las sociedades campesinas. Un sector más militante, aunque minoritario, reivindica una nueva antropología políticamente comprometida y socialmente relevante a la vez que se replantea la propia historia de la disciplina²⁷. Las agrias y prolongadas controversias sobre la responsabilidad social de los antropólogos obligan a la comunidad antropológica a cuestionarse más a fondo y posicionarse ante la complicidad consciente o inconsciente de la disciplina en el pasado con el colonialismo y con el imperialismo actual. Así, esta ofensiva crítica pone en entredicho también la trayectoria histórica de la antropología al difundirse una mayor sensibilidad intelectual ante cuestiones que atañen a la propia producción del conocimiento y el poder

(STOCKING Jr., 1982, p.xi-xxi)²⁸. Un ejemplo y producto de este esfuerzo crítico por renovar la antropología es el libro editado por Dell Hymes con el sugerente título de *Reinventing Anthropology* (HYMES, 1974). Ante la crisis de propósito se trata de “reinventar” la antropología, de comenzar de nuevo, y para ello hace falta también repensar el pasado. La antropología tendría futuro tan sólo si lograra trascender la academia y dotarse de conciencia crítica y relevancia social. El libro recoge una colección de escritos del grupo de antropólogos “radicales” en que se combinan replanteamientos de la disciplina con reflexiones históricas críticas. En una extensa introducción retrospectiva a la vez que prospectiva, en la que el autor pretende sugerir lo que la disciplina debería ser, Hymes vuelve a abordar la cuestión de qué es la antropología (HYMES, 1974, p. 3-79). En su repaso histórico sitúa los orígenes de la antropología en el pasado lejano de la Grecia clásica, época en que un grado de distanciamiento intelectual de las tradiciones habría permitido ya una reflexión sistematizada sobre la diversidad humana. Para Hymes, el modelo de antropólogo comprometido es Boas, para quien la antropología era el estudio “del problema general de la evolución de la humanidad” (HYMES, 1974, p. 10). La preocupación última de la antropología sería con la humanidad común y la diversidad cultural, teniendo como meta contribuir a la creación de una cultura mundial que constituyera a la vez una comunidad moral (HYMES, 1974, p. 12; 53). Esta intención humanista fue desvirtuada, no obstante, en la práctica por las circunstancias políticas en que se desarrolló la disciplina y la complicidad de los antropólogos con ellas. Como señala Hymes, citando la resolución propuesta por el Radical Caucus - es decir, los antropólogos radicales - en la reunión anual de 1969 de la American Anthropological Association:

Desde sus inicios la antropología ha abarcado una herencia doble y contradictoria. Por un lado, descende de una tradición humanística de preocupación con gentes. Por el otro, la antropología es una disciplina que se ha desarrollado paralelamente y dentro de la expansión de las potencias coloniales e imperiales. Por lo que han estudiado (y lo que no han estudiado) los antropólogos han colaborado con, o al menos han consentido, los objetivos de las políticas imperialistas. Resulta cada vez más aparente para muchos que estas dos tradiciones son contradictorias (HYMES, 1974, p. 50-51).

Si, por un lado, la antropología tiene como objetivo estudiar la humanidad común en su diversidad cultural, el etnocentrismo occidental de sus practicantes, por otro, subvierte históricamente estas buenas intenciones humanistas.

A diferencia de Estados Unidos, ni en Gran Bretaña ni en Francia el proceso de descolonización, en especial en África, provocó un examen de conciencia entre antropólogos ni una revisión crítica de la trayectoria de la antropología comparable con la norteamericana. En Gran Bretaña, la escuela de Manchester y a su cabeza Max Gluckmann, de origen sud-africano y de afinidad política de izquierdas, ya en los años cuarenta intentaba desarrollar instrumentos de análisis de los procesos de “detrribalización” y los conflictos socio-políticos provocados por el impacto del colonialismo sin abandonar, no obstante, el paradigma estructural-funcionalista. Este proyecto renovador queda limitado, en consecuencia, a elaboraciones metodológicas y teóricas académicas y no plantea una crítica a fondo de la antropología británica practicada en el marco colonial (TEEFFELEN, 1978)²⁹. Un continuismo similar se constata también en la historiografía antropológica británica que, por lo demás, seguía gozando de un interés marginal en la profesión³⁰. En Francia, finalmente, continúan siendo muy escasas tanto la auto-reflexión crítica como la historiografía antropológica³¹. Una excepción temprana fue Michel Leiris quien desde los años treinta mantuvo la postura más lúcida e intransigente de condena del colonialismo y de la complicidad de la antropología (LEIRIS, 1934; 1950).

Pero volvamos a las historias de la antropología. Es, de hecho, en Estados Unidos donde se desarrolla y prospera a partir de los setenta una nueva historiografía antropológica. A.I. Hallowell fue probablemente el antropólogo que inicialmente jugó el papel más destacado en darle impulso a un nuevo estilo historiográfico. En 1962 Hallowell promueve la primera Conferencia sobre la Historia de la Antropología patrocinada por el Social Science Research Council de Nueva York. En la ponencia que presenta en esta conferencia sostiene que una historia de la antropología debería encararse propiamente como un problema antropológico, es decir etnográfico. Hallowell desecha una definición formalista de la disciplina y una historia centrada únicamente en la investigación sistematizada pues esta perspectiva estrecha disocia de forma arbitraria el desarrollo de la disciplina de sus raíces en contextos culturales y en circunstancias históricas específicas más amplios, que son los que dieron origen a los interrogantes antropológicos que predominaron en cada época. Una historia etnográfica de la antropología de este tipo debería sustituir esas cronologías lineales simplonas salpicadas de nombres de precursores célebres escogidos a gusto del historiador. Es decir, una historia propiamente dicha debería abordar las circunstancias que condujeron a la formulación de los interrogantes antropológicos como un problema en si mismo antropológico (HALLOWELL, 1960; 1965)³².

Dos décadas más tarde, gracias en buena parte a la labor de investigación y

de estímulo a jóvenes estudiantes de Stocking, la historia de la antropología se había convertido en Estados Unidos en un campo de investigación específico con una publicación periódica propia para la divulgación de sus resultados, la *History of Anthropology Newsletter* que el mismo Stocking había fundado en 1973 (STOCKING Jr., 1983, p. 3)³³. En 1983 se inicia además la publicación de la serie monográfica *History of Anthropology* creada también por Stocking con la intención de establecer un forum para la exploración y el debate de cuestiones históricas antropológicas de interés tanto para antropólogos como para historiadores³⁴.

Si por una parte el clima académico-político de los sesenta creó las condiciones y propició este replanteamiento historiográfico, hubo también influencias intelectuales y metodológicas específicas que contribuyeron a esta revisión. Acabo de destacar el papel pionero que jugó Hallowell ya a inicios de los años sesenta³⁵. En 1964 M. Hodgen publica **Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**³⁶. En esta historia la autora critica de forma explícita a todos aquellos historiadores de la antropología que desde una perspectiva genealógica “creacionista” atribuyen los orígenes de la antropología a algunos selectos precursores, como si el pensamiento antropológico hubiese surgido plenamente formado de las mentes preclaras de éstos fundadores. Destaca, no obstante, a Hallowell y su ensayo “The beginnings of anthropology in America”, como una excepción cuya metodología historicista le sirvió de inspiración. Hodgen rechaza el método cientifista genealógico convencional y escribe una historia del pensamiento antropológico basada en una definición problemática de la disciplina que le permitirá una periodización distinta y que redunde, a pesar de su propia modestia, en una auténtica renovación historiográfica. Como Hodgen explica en la introducción de su historia:

Aunque el presente ensayo pretenda superar la situación (de las historias convencionales) al relacionar el estudio de las culturas humanas con otros temas que enfocan al hombre y al presentar alguna evidencia fiable sobre una herencia humana extremadamente antigua, debe tomarse por lo que es, a saber una exploración y nada más. Todo lo que el lector puede esperar encontrar son unos pocos y amplios delineamientos del método o cuerpo de ideas organizadoras mediante las cuales problemas y soluciones de naturaleza antropológica en un sentido amplio han sido planteados durante una pequeña parte del pasado, junto con algunos de los raciocinios en que se apoyaban (HODGEN, 1964, p.7).

Es un estudio fascinante por la sensibilidad con que trata el denso y contradictorio tejido de ideas y de representaciones sobre los “otros” en el período que analiza.

Hodgen propone una definición substantiva de la antropología. El “estudio de las cultura humanas” constituye la preocupación característica de la disciplina. Pero, y esto pienso que es su aportación principal, enfoca la historia de la antropología desde los modos de plantear los problemas antropológicos y las soluciones metodológicas y conceptuales que se les han dado en distintos momentos históricos. Esta concepción “problemática” le conduce, además, a localizar los orígenes de la antropología moderna, así como también del estudio comparado de las religiones y de la antropogeografía, en el siglo diez y seis que es precisamente cuando puede identificarse un método científico moderno de estudio de la cultura y de la sociedad inspirado por interrogantes y problemas igualmente modernos.

Después de un breve repaso de lo que denomina el “prólogo medieval”, Hodgen analiza detenidamente cómo se conceptualizan y cómo se solucionan teóricamente mediante contradictorias y contestadas doctrinas sobre el orden en el mundo los problemas planteados por la diversidad cultural a lo largo de los siglos diez y seis y diez y siete. En una extensa conclusión muestra que, a partir de la Ilustración, la visión básicamente estática del orden de las cosas se convierte en una jerarquía histórica de la diversidad cultural. Aunque haya cambiado el modo de interpretar la multiplicidad cultural, el problema de fondo y el método de abordarlo continúan siendo aquellos ya apuntados en el Renacimiento.

Cuatro años más tarde Stocking publica **Race, Culture, and Evolution**, una compilación de ensayos sobre el desarrollo de los conceptos de raza, cultura y evolución en el siglo diecinueve. Estos ensayos tienen su origen en su tesis doctoral y los redactó en su forma definitiva siendo profesor en el campus de Berkeley de la Universidad de California (STOCKING Jr, 1968). Stocking era profundamente escéptico ante la historiografía antropológica que se practicaba en la época. Durante la preparación del manuscrito, Stocking se decanta, seguramente bajo la influencia de Hallowell, que fue quien en Berkeley le introdujo al mundo de la antropología, al concepto de cultura y de su historia, hacia una perspectiva más historicista. Allí fue también colega del antropólogo radical Hymes con quien mantuvo un animado intercambio intelectual sobre el estado crítico de la antropología y de su historia que debía marcar el debate historiográfico posterior (STOCKING Jr, 1974). Aunque **Race, Culture, and Evolution** refleja ese enfoque más historicista, al tratarse de una historia de ideas clave del pensamiento social de una época determinada Stocking no se plantea ni el problema de una definición de la antropología ni de su periodización.

Teniendo en cuenta la postura historiográfica crítica de Stocking y su intención innovadora sorprende que parezca desconocer la obra de Hodgen, al igual que él mismo influenciada por Hallowell. Ello probablemente se debe tanto a que Hodgen trataba de un período anterior al estudiado por Stocking como a posibles diferencias de perspectiva política. Stocking no trata del problema de la periodización y, por otra parte, simpatiza con la antropología crítica cuyos replanteamientos son posteriores a la historia de Hodgen.

Pero lo que llama más la atención es que Stocking desconociera la concepción de la antropología problematizada de Hodgen de la que ésta fue, sin duda, pionera³⁷. Queda planteado el interrogante de por qué Stocking ignora esta aportación.

No es éste el lugar para hurgar más a fondo en el tejido de influencias intelectuales en la época en que se configura la nueva historiografía de la antropología en Estados Unidos. Estos breves apuntes sirven más bien para contribuir a ubicar histórica e intelectualmente este impulso innovador y para dejar más claras las cuestiones conceptuales y metodológicas que una historia crítica más reflexiva y contextualizada de la antropología plantea. Aunque ya en las aportaciones historiográficas de Hallowell, de Hymes, de Hodgen e inicialmente de Stocking se vislumbra una forma distinta de concebir una historia de la antropología, continúa pendiente una conceptualización de la disciplina que al mismo tiempo solucione la cuestión de la periodización de su historia.

1.2 ¿Qué Antropología?

En última instancia, como señaló Wolf, una disciplina deriva su energía de las preguntas que plantea (WOLF, 1980). Una vez que perdieron la inocencia antropológica en los agitados y contestatarios años sesenta disminuye también la auto-complacencia intelectual entre los antropólogos/as - especialmente en Estados Unidos. Una antropología crítica más consciente de sus orígenes y de sus límites condujo a una concepción más problematizada de la disciplina entre sus historiadores. Los antropólogos críticos eran evidentemente una minoría. Pero los conflictos en el seno del gremio sobre el papel ético y político de la antropología ocurren en un momento de expansión institucional y de creciente fragmentación y especialización de la antropología en subdisciplinas según distintas orientaciones metodológicas, conceptuales, temáticas y regionales, que generan divisiones intelectuales y tensiones profesionales más generales³⁸. La emancipación, por relativa que sea, de los “objetos” tradicionales de la antropología se manifiesta, además, en el desarrollo en las regiones periféricas del llamado Tercer Mundo

de otra antropología crítica aunque ésta esté marcada, a veces a regañadientes, por la tradición anglo-norteamericana (FAHIM 1982)³⁹.

En este contexto antropológico de voces múltiples y fragmentadas y de enfoques diversificados y contestados resulta obviamente bastante más problemática que en el período clásico de las conciencias tranquilas una definición formalista y consensuada de la antropología aunque sea precisamente esa diversificación la que por otra parte exige de quien quiera reconstruir esa historia una definición de la disciplina.

En los años ochenta se difunde una nueva corriente crítica en la antropología, en especial en Estados Unidos. Se habla otra vez de crisis en la disciplina. Tras una fase tibia de “antropología simbólica” en las décadas de los sesenta y setenta y después de un falso arranque fenomenológico, los antropólogos interpretativos norteamericanos, y en su vanguardia Geertz, hallaron en el pos-modernismo su marco de referencia más afín⁴⁰. No es este el lugar para analizar en detalle los presupuestos y los replanteamientos metodológicos que se desarrollan con el surgimiento de la antropología pos-moderna más allá de las consecuencias directas e indirectas que tuvieron para la historiografía antropológica.

Bajo la influencia del post-estructuralismo francés (Foucault, Derrida, Baudrillard, Jean-Francois Lyotard), se difunde, en especial en la antropología norteamericana, un clima declaradamente anti-positivista de oposición militante a los grandes sistemas de pensamiento consagrados por Occidente, a la ciencia y a la razón. El instrumento metodológico por excelencia del post-estructuralismo primero y de la crítica posmoderna después es la desconstrucción. Donde antes se decía “criticar” ahora se suele decir “desconstruir”. La desconstrucción es una actividad crítica mucho más radical que la mera exposición de los errores que puedan achacarse a los razonamientos de determinado autor. La mayor parte de los trabajos antropológicos desarrollados en clave pos-moderna especialmente en Estados Unidos son trabajos de desconstrucción. Lo que se desconstruye es, en general, el marco global, la ciencia social convencional, la antropología anterior al advenimiento del pos-modernismo. Toda una corriente de la antropología contemporánea funda su aportación en una prolija desconstrucción de la obra de otros antropólogos, a veces bajo el disfraz de un interés por los aspectos literarios de la escritura etnográfica. Este giro metodológico repudia el “realismo etnográfico” convencional y tiene como problema clave y tema central la relación entre el antropólogo y su “objeto”, entendido como un momento en sí mismo histórico. Donde los antropólogos críticos norteamericanos de los sesenta reclamaban una antropología políticamente reflexiva y crítica con

clara intención constructiva⁴¹, la desconstrucción pos-modernista pone en tela de juicio la propia autoridad antropológica para “representar” a los “otros”, la autenticidad de las “representaciones” etnográficas tradicionales y, en su forma más radical, la validez de la propia antropología. Donde los antropólogos críticos clamaban por una antropología comprometida que mediante la auto-reflexión política contribuyese a una auténtica comprensión y comunicación entre culturas diversas, los pos-modernos se enredan en una introspección individual y subjetivista que en su manifestación más extrema resulta disolvente al proclamar la crisis de la ciencia occidental en general y con ello la imposibilidad de formular una teoría unificada. Como sostuvo Tyler: “Confirmamos en nuestras etnografías nuestra conciencia del carácter fragmentario del mundo pos-moderno, pues nada define a nuestro mundo tan bien como la ausencia de una alegoría sintetizadora” (Tyler, 1986, p. 132). Si la antropología convencional pretendía describir la diversidad de las culturas diversas vistas con una “mirada distante”, la “nueva etnografía” pos-moderna pone de manifiesto su propio sentido de fragmentación y desaliento mirándose a sí misma. Al proclamar su propia carencia de autoridad niega, sin embargo, también a otros/as diversas la condición de sujetos dotados de poder de opinar, crítica a la que contribuyó de modo importante la antropología feminista⁴².

En lo que atañe a posibles aportaciones a una historia de la antropología cabe distinguir, sin embargo, entre distintas corrientes pos-modernas⁴³. Una línea involucra la situación de la escritura etnográfica como problema, otra la práctica o el programa de nuevas modalidades de escritura y por último está el estallido de los géneros literarios académicos. Es la primera corriente que tiene relevancia para la historiografía antropológica en la medida en que enfoca el quehacer etnográfico desde una perspectiva crítica reflexiva y contextualizada.

En la gestación del movimiento pos-moderno la obra de James Clifford ha resultado esencial (CLIFFORD, 1983). La aportación de Clifford no sólo radica en su acto fundacional de una especie de antropología de la antropología sino en la instauración de un trabajo de recuperación de figuras ejemplares de la historia antropológica. La búsqueda de antecedentes es una de las constantes de la elaboración pos-moderna⁴⁴. A partir de los años setenta ha habido una literatura creciente sobre las circunstancias históricas y políticas de las prácticas antropológicas. Hubo también bastantes intentos de describir el propio proceso de hacer antropología, de retratar la forma en que se va constituyendo el conocimiento etnográfico como resultado de una interacción compleja en la que el antropólogo y sus “informantes” tratan de establecer bases de comprensión comunes, viéndose obligados a poner de manifiesto todas sus preconcepciones⁴⁵.

Y hay un género aún más reciente que investiga la recepción que han tenido distintas ficciones etnográficas, es decir, que analiza la relación entre el antropólogo como autor y su público⁴⁶.

Dejando de lado la crítica pos-moderna más disolvente y los experimentos literarios más obtusos y egocéntricos, hay que reconocer, no obstante, que la antropología pos-moderna influyó en la historiografía de la disciplina en la medida en que puso de manifiesto, después de medio siglo de descripciones etnográficas sincrónicas y realistas, que los datos etnográficos son en sí mismos históricos, contribuyendo así a una mayor sensibilidad para las dificultades de comunicación y traducción inherentes al encuentro entre el antropólogo y sus “objetos” y para la diversidad cultural como problema central de la disciplina.

Volvamos al historiador mayor de la antropología, George W. Stocking. Aunque Stocking no se adhiriera a los planteamientos auto-referidos y experimentales pos-modernos más extremos, que por lo demás harían imposible un proyecto historiográfico, el que Clifford haga parte del comité editorial de **History of Anthropology** y que el primer volumen de la serie publicado en 1983 tenga como tema la práctica etnográfica y contenga sendas contribuciones de Clifford y Rabinow es indicio de la existencia de un diálogo entre algunos de los que problematizaban la escritura etnográfica y Stocking⁴⁷.

Stocking introduce el primer volumen de la serie **History of Anthropology** publicado en 1983 con una declaración de intenciones para salir al paso de la historiografía genealógica formalista clásica. Según Stocking el problema que ha orientado de una manera u otra las inquietudes antropológicas occidentales es el de la unidad humana en su diversidad. El “estudio sistemático de la unidad humana en su diversidad” ha estado configurado en todos los momentos por la experiencia histórica acumulativa de encuentros y percepciones entre Europeos y los “otros”. La historia de la antropología ha de ser por lo tanto la historia de una disciplina inevitablemente enredada en los procesos y las estructuras históricas mundiales (STOCKING Jr., 1983, p.4-6)⁴⁸. Aquí tenemos una primera declaración explícita de cómo el autor entiende la empresa antropológica. Lo que define la antropología es su preocupación con la unidad humana en la diversidad.

En 1991 Stocking publica lo que hasta el momento es su última obra historiográfica, **Victorian Anthropology** en que elabora esta definición cuando analiza el evolucionismo clásico y lo caracteriza como sólo uno de los modos históricos de enfocar la diversidad cultural, haciendo alusión al maestro de la antropología interpretativa Geertz. Como Stocking señala:

Desde una perspectiva más amplia, la preocupación del evolucionismo clásico con lo irracional puede ser considerada simplemente como una variante de una inquietud antropológica occidental general. Pues, a un nivel etnográfico o de experiencia directa de confrontación cultural, la pregunta ‘por qué hacen algo tan local?’, a pesar de ser fundamentalmente etnocéntrica, constituye al mismo tiempo tal vez la pregunta antropológica fundamental: ‘Por qué estos Otros humanos hacen cosas que a Nosotros nos parecen patentemente irracionales?’. Está implicado en ello de modo inmediato lo que Geertz ha calificado como el dilema antropológico teórico más profundo: cómo puede compaginarse la manifiesta variedad de formas culturales humanas con la unidad biológica de la especie humana? (STOCKING Jr., 1991, p.313)⁴⁹.

Es decir, según Stocking, siguiendo a Geertz, lo que caracteriza la empresa antropológica no es el estudio del hecho de la diversidad cultural sino el dilema de cómo reconciliar la unidad de la especie humana con la manifiesta diversidad cultural.

Me he detenido en reconstruir cómo Stocking fue aproximándose a una definición problemática de la antropología que trasciende las concepciones formalistas clásicas de la disciplina, pues esta concepción es la que más se acerca a la que yo quisiera proponer como apoyo para el diseño de una historia de la antropología.

Quedan, sin embargo, pendientes algunas cuestiones fundamentales que no carecen de conexión con éstas, a saber la de cómo entender esa noción de la unidad de la especie humana y la de cómo periodizar una historia de la disciplina. Geertz alude a unidad de la especie humana como hecho biológico y como tal presumiblemente transhistórico. Stocking parece recoger esta misma idea naturalista. Es bien sabido, no obstante, que en diferentes momentos históricos y contextos culturales no sólo el origen sino también la propia “naturaleza” de la especie humana han sido conceptualizados de modos diversos. Como señaló Dumont unos años atrás al poner en cuestión la visión occidental universalista de la humanidad, “nosotros mismos estamos obligados a volver nuestra mirada atrás sobre nuestra propia cultura y sociedad moderna como una forma particular de humanidad que es excepcional en cuanto se niega a sí misma por su profesión de universalismo” (DUMONT, 1986, p.207).

1.2.1 ¿Cuándo comienza esta antropología?

Pero, si lo que define a la antropología como empeño intelectual es el pro-

blema de la unidad humana en la diversidad cultural, a partir de cuándo percibe la sensibilidad occidental europea este fenómeno como problemático? En otras palabras, a partir de cuándo se interrogan los europeos acerca de este “problema” y se esfuerzan por darle sentido? En suma, cuándo pueden identificarse los inicios de la reflexión antropológica moderna?

Ya comenté antes el estilo presentista de la historiografía antropológica clásica que se caracterizó por la búsqueda de antecedentes conceptuales y teóricos y que situó los inicios de la disciplina de acuerdo con sus intereses y prácticas antropológicas contemporáneos. Hodgen, en cambio, inició su historia, pienso que con acierto, con las preguntas que inspiraron la reflexión antropológica, ubicando los comienzos de la reflexión antropológica moderna en la época de los viajes de exploración y colonización europea del planeta. Stocking se ha dedicado esencialmente a describir un episodio en la historia de una disciplina específica y más generalmente en la historia del pensamiento antropológico occidental europeo, el evolucionismo clásico del siglo diecinueve, que eventualmente confluyó en la antropología socio-cultural moderna. Nunca parece haber tratado de la periodización historiográfica antropológica como problema que requiere ser abordado per se, y ello, a pesar de sus críticas al presentismo, no deja de dar a su obra un cierto aire presentista.

Apoyándome en parte en la opción temporal y metodológico de Hodgen yo quiero argumentar que el problema clave que ha impulsado las reflexiones antropológicas modernas, la unidad humana en la diversidad cultural, se plantea de modo característico con las grandes transformaciones geopolíticas, sociales, intelectuales y científicas que se producen en el Renacimiento europeo. Con ello no quiero sugerir que diversidades culturales no hayan inquietado a los humanos de otros lugares y en otros tiempos. Pero es a partir del Renacimiento y de modo decisivo con la conquista de América y el proyecto de apropiación de esas nuevas tierras y sus gentes que se configura en el proceso, cuando los europeos se posicionan intelectual y políticamente ante la abrumadora diversidad cultural de ese nuevo mundo de una manera distinta y típicamente moderna⁵⁰. Una historia del pensamiento antropológico no debería ajustarse a representaciones teóricas elaboradas para ordenar las cosas en el mundo, sino que tendría que partir del problema específico que va vislumbrándose y las interrogantes a que éste da lugar y que son las que tendrán como resultado una nueva representación del orden en el mundo. Más que de una historia de teorías, conceptos o temas se trataría así de una historia de ese problema y de las soluciones que suscita⁵¹.

La concepción occidental moderna de la humanidad fue introducida por los humanistas renacentistas que separaron el estudio de los seres humanos de aquel

de los asuntos divinos y profesaron un nuevo interés por las actividades humanas y por el conocimiento de su historia y del mundo susceptibles de ser investigados científicamente. Al contraponer la investigación científica al modo escolástico medieval, los humanistas se aproximan a las culturas como creaciones históricas. Contribuye a ello, pero no lo explica, la recuperación del saber clásico. El humanismo como movimiento filosófico y literario tiene su origen en Italia y se difunde en otros países europeos constituyendo uno de los factores que configuran la cultura occidental moderna. Los humanistas exaltan la dignidad del hombre y hacen de él la medida de todas las cosas. Conciben así una nueva noción activa del individuo, la idea universalista moderna del sujeto, un individuo igual a sus semejantes y libre de cualquier imposición natural o divina para forjar su propio destino⁵². Esa noción de la igualdad está, sin duda, inspirada en la doctrina judeocristiana de la igualdad de todos los seres humanos ante Dios pero trasciende la atribución teológica medieval de la experiencia humana al pecado original y a la divina providencia. El humanismo, que nació en las ciudades y en las comunidades que habían luchado por su autonomía rechazando el orden jerárquico tradicional como obstáculo para obtener los bienes indispensables al hombre (desde el pan de todos los días hasta la verdad), defendía la libertad del hombre para proyectar su vida de modo autónomo. Esa idea de la libertad del hombre fue, sin duda, uno de los temas centrales tratados por los humanistas. La libertad de que hablaban es aquella que el hombre podía y debía ejercitar en la naturaleza y en la sociedad. Se inicia así la transición, por cierto prolongada y contestada, de la interpretación teológica del mundo y de la realidad humana a su análisis científico. Un cosmos jerárquico finito es substituido por un universo físico homogéneo e infinito (KOYRÉ, 1958).

Una de las más bellas imágenes de este nuevo individuo es aquella descrita por el humanista italiano Pico de la Mirandola en su célebre “Discurso u oración sobre la dignidad del hombre”, en que expresa su fe en el hombre con esas famosas palabras que atribuye a Dios:

Oh, Adán, no te he asignado ningún lugar fijo, ni una imagen particular ni un quehacer específico. Por propia decisión y opción detendrás y ocuparás un lugar, tendrás una imagen y desempeñarás aquellas tareas que tu desees. A los otros les he prescrito una naturaleza gobernada por ciertas leyes. Tu diseñarás tu naturaleza de acuerdo con la libertad de la que te he dotado porque tu no estás sujeto a ningún camino estrecho. Te he puesto en medio del mundo para que mires alrededor

tuyo con placer y contemples lo que hay en él. No te he hecho ni celestial ni terrenal, ni mortal ni inmortal. Tu mismo debes forjar la forma que prefieres para ti mismo pues eres el árbitro de tu honor, el que lo configurará y lo diseñará. Podrás decidir degradarte hasta llegar a ser como las bestias y podrás elevarte hasta las cosas divinas (Pico de La Mirandola. Discurso u oración sobre la dignidad del hombre, 1463-1494).

Aunque Pico de la Mirandola atribuye la libertad del hombre a la bondad divina, esa concepción del individuo autónomo ya contiene las simientes del desafío de la doctrina teológica creacionista abriendo el camino a la búsqueda de las leyes naturales que dictan el destino del hombre.

Surge así una concepción secular universalista de la unidad humana en igualdad de condiciones que de inmediato es fragmentada por la postulada libertad individual. La idea de la libertad individual significa también que el individuo es responsable por sus actos con lo cual se hace posible achacarle a la diferencia que está en los “otros” la culpa por su condición diversa. Ese sujeto libre de forjar su destino se ve al mismo tiempo confinado por su cultura particular. Esta visión secular moderna de la unidad humana en la libertad evidentemente no se generalizó en Occidente sino muy gradualmente. Pero es a partir de esta concepción moderna del individuo libre e igual, que por lo demás hace posible concebir la cultura como creación humana, que la manifiesta multiplicidad cultural cada vez más patente a medida que los Europeos conquistan y colonizan el planeta, se convierte en uno de los principales desafíos teológicos, intelectuales y políticos modernos. Como apuntó Sider con referencia a la relación contradictoria entre uniformidad y diversidad, inclusión e exclusión social en el contexto colonial americano, las estructuras de poder coloniales están situadas “en una contradicción entre la imposibilidad y la necesidad de definir el otro como otro - el diferente, el ajeno - e incorporar al otro en un único sistema social y cultural de dominación”(SIDER, 1987, p.7). La diversidad cultural se torna un problema para los Europeos debido a que la noción moral de la igualdad y unidad humana queda puesta en entredicho en la medida en que la dominación de los “otros” culturalmente diversos y colonizados es legitimada mediante su descalificación moral y/o natural. Como se preguntaba Said en su análisis del Orientalismo “Puede dividirse la realidad humana, como por cierto la realidad humana parece estar genuinamente dividida, en culturas, historias, tradiciones, sociedades, incluso razas diferentes, y sobrevivir las consecuencias de forma humana?” Al decir sobrevivir las consecuencias de forma humana quiero preguntar si hay alguna manera de

evitar la hostilidad expresada por la división, por ejemplo, de los hombres en “nosotros” (occidentales) y “ellos” (orientales)” (SAID, 1985, p. 45).

Las polémicas sobre el origen divino de la diversidad cultural perduran hasta el diez y nueve, pero ya a partir del siglo quince se hacen oír voces disidentes escépticas que rechazan el dogma teológico tradicional buscando explicaciones materialistas de la diversidad cultural. Si inicialmente las diferencias culturales de los “otros” se traducen en descalificaciones morales, en otro contexto intelectual-político se interpretan como discriminaciones “naturales”. Pero paralelamente prevalece, desde el principio una actitud relativista cultural.

No cabe duda de que, como se ha dicho con frecuencia, la antropología como reflexión más a menos sistematizada sobre la diversidad cultural humana, que adquirió nueva urgencia con la expansión del mundo conocido por los europeos, es una disciplina típicamente occidental. Lo que la define finalmente como proyecto intelectual no es simplemente la curiosidad por conocer esa diversidad sino esa formidable tensión, nunca aún resuelta, entre una idea universalista de la unidad humana y la manifiesta multiplicidad y por lo tanto particularidad cultural aunque, por otra parte, la idea de la unidad humana hace, de hecho, posible una solución. Pero ello hace falta que “conociendo” la diversidad cultural no se la “reconozca” como fuente de descalificación⁵³. El contexto social y las estructuras de poder no proporcionan por sí solas una explicación de cómo se ha interpretado la diversidad cultural, pues los ojos que la ven no son ingenuos. La mirada está velada precisamente por estos contradictorios pre-juicios occidentales. Esta orientación problemática de la antropología está asimismo en el fondo de la diversidad histórica de las definiciones de la disciplina y de los paradigmas desarrollados por ella.

Aunque la antropología reivindica la “mirada distante” ante los “otros”, vista detenidamente, ella practica algo más que la simple observación de la sociedad y, incluso cuando explora culturas muy insignificantes en el marco de la gran historia, en realidad siempre pone en cuestión y desafía algún aspecto del universo del que proviene. De este forma, mientras investiga a los “primitivos” está reflexionando también siempre sobre “nosotros” mismos (REMOTTI, 1990). Es precisamente el humanismo renacentista europeo el que pone los cimientos, cierto que todavía tímidamente y con muchas incertidumbres, de “nuestra” visión moderna del mundo, con esa concepción particular del individuo y universalista de la unidad humana, planteando así el problema típicamente moderno de la antropología, el dilema de la unidad humana en la multiplicidad cultural. El que la formidable tensión entre la unidad humana y la diversidad cultural constituya el problema antropológico no se debe, por tanto, ni a la unidad biológica de la especie

humana ni tampoco a que los seres humanos en todos los tiempos se hayan inquietado supuestamente ante culturas ajenas y se hayan interrogado a su respecto, sino a una visión histórica singular de la humanidad. Los modos de pensar este dilema y las soluciones que se le han dado han variado desde interpretaciones religiosas morales, deterministas naturalistas, racionalistas y relativistas humanistas. La constante ha sido, no obstante, el problema de la diversidad cultural. La reconstrucción de la historia del pensamiento antropológico ha de consistir precisamente en trazar esos distintos modos de abordar y de intentar solucionar ese “problema” moderno, a medida que nuevas circunstancias culturales, intelectuales y socio-políticas históricas configuraron el dilema que define a la antropología en nuevos términos. En otras palabras, la historia de la antropología, como empresa científica típicamente occidental, sería así la historia de los distintos modos y métodos de dar sentido a la multiplicidad cultural según parámetros intelectuales y presupuestos culturales occidentales, con el fin de crear un “orden” que la encuadre conceptual y políticamente. No se trata de desenterrar padres fundadores insignes ni de buscar antecedentes conceptuales del quehacer antropológico contemporáneo en un pasado más o menos distante sino de hacer una antropología histórica de la antropología como proceso social de producción de saber desde una cultura, la occidental, históricamente situada sobre otras culturas con el afán de dar respuesta al problema, por ella misma “inventado”, de la unidad humana en la diversidad (HILL, 1992)⁵⁴. Pero, como señalaba Affergan, la antropología se construye teóricamente y se desarrolla empíricamente con una extraña y ciega tarea: el problema de la alteridad. Debido a una doble supresión o a un doble olvido, esta alteridad en la mayor parte de los casos fue reducida a una simple diferencia. El primer olvido es aquel de la calidad en beneficio de la cantidad de alteridad. Con el término diferencia esa alteridad cuantificada se convertirá en el único y eficaz objeto de la antropología (AFFERGAN, 1987, p.7.). Al representar la alteridad como diferencia se oculta y neutraliza la relación que la constituye y con ello su carácter político-histórico.

1.3 ¿Qué historia y para quiénes?

Last but by no means least, el problema del método historiográfico. Ya he comentado los diversos estilos historiográficos y aludido indirectamente a las dificultades metodológicas. Estas extensas reflexiones introductorias pretendían simplemente desbrozar el camino hacia una historia de la antropología entendida ésta última como problema. No entraré aquí en las enormes dificultades que

suscitan la historia y la filosofía de la ciencia. La literatura al respecto es vasta aunque en este momento el debate epistemológico y de método muestra señales de agotamiento⁵⁵. Delinearé tan sólo brevemente mi propia opción de enfoque historiográfico. Mi objetivo al diseñar este programa de la historia de la antropología es a la vez más concreto y pedestre. En lugar de una historia presentista (que pretende ratificar y dotar los logros teóricos actuales de autoridad presentándolos como el resultado del empeño científico de precursores insignes en el pasado), pero también de un enfoque historicista (que analiza cada conceptualización particular en el pasado en términos de sus propios méritos), yo propongo una historia de lo que concibo como el problema antropológico típicamente moderno reconstruyendo los modos diversos como se encaró este problema y las soluciones que se le han dado. Para ello deberé tener en cuenta las presiones contextuales socio-políticas y las visiones de la humanidad y de la diversidad cultural que han suscitado, las configuraciones teóricas e ideológicas de conceptos clave así como las elaboraciones teóricas a que han dado lugar. Es evidente que no podemos escapar de nuestros propios códigos culturales y de nuestra manera de ver el mundo y la historia. Mi concepción histórica problemática de la antropología está así influenciada por los problemas conceptuales, éticos y políticos que está suscitando la politización de la diversidad cultural en el mundo actual. Asumo esta influencia, es decir mi preocupación como ciudadana y enseñante de antropología ante los formidables problemas generados por un mundo globalizado y a la vez fragmentado por crecientes desigualdades, en el que la cultura ha pasado de ser una obsesión peculiar de los antropólogos/as a convertirse en una temática ubicua, y en el que la diversidad cultural juega un papel perverso en la retórica política.

NOTAS

1 Published in: Joan Bestard i Camps (ed.), **Después de Malinowski**, Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español y Asociación Canaria de Antropología, Tenerife, 1993.

2 Los tres términos etnología, etnografía y antropología datan de fines del siglo diez y ocho. Etnología se refería a la historia del progreso de los pueblos hacia la civilización tanto como a la clasificación de las razas según sus diversas características; por etnografía se entendía el inventario étnico en función de las lenguas de los pueblos y antropología era un término utilizado por los naturalistas referente a la historia natural del “hombre” y que fue vulgarizado a continuación en el sentido de la ciencia del “hombre” en general (del cuerpo, del alma o del género humano). Los tres fueron incorporados con estas connotaciones al lenguaje científico la primera mitad del diez y nueve. J. Poirier (1968, p. 25-26); ver también al respecto Bastian (1881); Mühlmann (1948); Rohan-Csermak (1967). La historia etimológica, aunque no explique la historia de una disciplina, no obstante fornece indicios útiles para periodizar su desarrollo.

3 Otros trabajos historiográficos anteriores y de menor envergadura son Boas (1904); Radin (1929); cabría incluir aquí tal vez también la monumental obra de Kroeber (1923), que apesar de ser un manual presenta una concepción más amplia de la antropología que incluye las cuatro sub-disciplinas: antropología cultural, física, lingüística y arqueología.

4 C. Meiners es el autor de los **Grundrisse der Geschichte der Menschheit**, publicados en 1785 y G. Klemm el de **Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit**, publicado en Leipzig en 1843. De hecho Lowie minimiza los componentes racistas contenidos en la historia de Klemm de la misma manera que desecha tales ingredientes en la obra del contemporáneo de éste T. Waitz, **Anthropologie der Naturvölker** (1859-72) al que caracteriza además como distinguido precursor de **The Mind of Primitive Man** de Boas (HARRIS, 1969, p.102).

5 Ya en 1921 Lowie había publicado **Primitiva Society** en que intentaba descalificar a **Ancient Society** de Morgan.

6 En su retrospectiva histórica Haddon refleja aún la tradición antropológica más inclusiva del siglo diez y nueve. Haddon había sido formado como zoólogo darwiniano y consideraba que el enfoque socio-cultural constituía sólo una parte de la disciplina.

7 En esta obra de uno nitidamente evolucionista el período de formación de la antropología como disciplina unificada comienza con la publicación del **Origen de las especies**, en 1859.

8 El autor inicia esta historia en la Grecia clásica repasando los relatos de viaje, el pensamiento sociológico-histórico del espacio lingüístico alemán del siglo diez y ocho y concluye la obra en los años veinte.

9 El concepto biológico-hereditario de “raza” lo consideraba demasiado estrecho pues era insuficiente cuando “razas aparecieran como conjuntos de emociones, de conciencia, de acción y como fuerzas políticas” (p.12.). No existían razas originarias ni las razas se habrían mantenido puras. La selección progresiva mantenía las razas (p. 96 y 215). Mühlmann defendía una “concepción dinámica de la formación de razas” (p. 213). Aunque fuera escéptico con respecto a la vinculación de la raza con el mérito, los tests y la sicología racial, parece ser que consideraba demostrado el carácter hereditario del seelischen Rassentypus (tipo racial espiritual). La aversión ante razas distintas no era un resultado de la educación y por ello artificial sino que se constataba ya en la temprana infancia y se trataba de sentimientos de fuga instintivos (p. 440). Naturalmente se debía evaluar las razas de modo distinto. Cada pueblo valoraba su raza como la superior (MÜHLMANN, 1937, p. 108-113). Para apreciar debidamente el alcance de los trabajos de Mühlmann es fundamental tener en cuenta que datan de la época en que se consolida el régimen nazista aunque Fischer haya insistido en que Mühlmann distinguía sus trabajos científicos de valoraciones raciales que descalificaba científicamente a pesar de que las considerara justificadas. Por ello, como señalo este autor, y debido a una serie de formulaciones sobre grupos marginales y minorías y la “higiene racial” Mühlmann, no obstante, coincidía con la línea de los nacional-socialistas (FISCHER, 1990, p. 41-42).

10 Ver también Mühlmann (1964); Thurnwald (1931-1934 y 1951). Cabe resaltar que es aún muy escasa la historiografía crítica de la antropología alemana bajo el nacional-socialismo; uno de los trabajos pioneros a este respecto es W. Dostal. *Silence in the Darkness. An Essay on German Ethnology during the National Socialist Period*, a ser publicado en Stolcke (1994) del que he

tomado la información sobre estas complicidades inconfesadas. Según Dostal la tesis doctoral de Winkelmann (1966) expone las ideas racistas que prevalecían en la etnología alemana en ese período; Jell-Bahlens (1985) es uno de los primeros tratamientos de los principios teóricos de los etnólogos alemanes y su vinculación con el nacional-socialismo. Otra contribución breve es la de Hauschild (1987). Están, finalmente, los trabajos de Fischer (1988; 1990 y 1991) que Dostal considera, sin embargo, superficiales y de cierta manera apologeticos. Llama la atención que Poirier tampoco hiciera mención de este período oscuro, por lo demás aún no superado, en la antropología alemana a pesar de lo prolijo e inteligente de su *Histoire de la pensée ethnologique* (POIRIER, 1968). con respecto a la Alemania de pos-guerra ver también Mühlmann (1960); Westphal-Hellbusch (1959). Puede ser útil aquí un repaso, aunque suscito, de las corrientes antropológicas alemanas. Le debo al Prof. Valdés la información al respecto.

A. Bastian era médico. En 1860 publica en Leipzig sus dos tomos sobre **Der Mensch in der Geschichte**. Bastian reacciona contra las especulaciones de la filosofía idealista pretendiendo dotar de un fundamento físico, científico-natural a la noción de *Gesellschaftsgedanken* (ideas culturales) influido, precisamente, por la noción romántica inmanente del *Volksgeist* (genio nacional) de Herder (**Otra filosofía de la historia**, 1774). Se trata de una entidad psico-social que Bastian determina y explica etnográficamente. Atribuye su configuración a la idea indiferenciada de raza o *Volk* (pueblo) más que a la difusión. Su perspectiva histórica está más próxima a la psicología evolutiva que a las secuencias evolucionistas anglo-sajonas que considera en exceso especulativas mientras que, en cambio, suscribe las conclusiones de Darwin. Ratzel y Frobenius recogen de Bastian la noción de “provincias geográficas” inspirada por su doctrina de la determinación estructural pueblo-medio omitiendo, no obstante, su aspecto biológico. Ratzel (p.ej. **Anthropologiegeographie**, Stuttgart, 1912-1921) fue el primero en formular hipótesis difusionistas sistemáticas y sus continuadores son el americanista y oceanista G. Frederici (**Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Europäer**, 1924-1927) y L. Frobenius que tras doce expediciones entre 1904 y 1935 trazó los círculos culturales de Africa. Frobenius anadió a la idea del *Kulturkreis* la de las culturas como organismos independientes con su propio crecimiento, que pueden estudiarse con métodos parejos a los de la anatomía y la fisiología. Frobenius construye con estos elementos conceptuales su *Kulturmorphologie* (morfología cultural). F. Gräbner y B. Ankermann contraponen a ese enfoque su método cultural-histórico rechazando el que las culturas sean invenciones independientes. Conscientes de las migraciones e imitaciones culturales estimaron necesario, antes de utilizar los datos etnográficos sobre creencias y costumbres específicas, recurrir en etnología a una crítica de origen uniendo los procedimientos de la etnología con los de la historia. El método cultural-histórico utilizó especialmente la clasificación cronológica de las civilizaciones o tipos de cultura (*Kultureinheit*) para determinar el *Kulturkreis*, es decir la extensión de territorio abarcada por un mismo tipo cultural.

11 Algunos artículos consagrados a la antropología británica contemporánea son Beattie (1955), M. Firth (1951); y dos artículos complementarios, el primera agresivamente crítico de Murdock(1951) y la respuesta incisiva de R. Firth (1951). Hay que mencionar aquí también Javie (1964). Aunque no se trate de una historia en el sentido estricto trata de la antropología estructural-funcionalista británica. Es un libro que en su momento parece que produjo considerable controversia al desafiar el modelo funcionalista por su carácter cerrado al cambio desde una perspectiva liberal popperiana.

12 Las simpatías anglo-norteamericanas de Mercier y su énfasis en el desarrollo de la teoría antropológica socio-cultural se reflejan en la poca atención que presta a la obra de M. Griaule y P. Rivet a los que considera como etnógrafos más que etnólogos. La tradición etnográfica de Griaule ofrecía, de hecho, una elaborada alternativa al modelo anglo-americano de observación-participante intensiva. El estudio de Griaule del sistema de pensamiento y creencias de los Dogon mediante entrevistas prolongadas en profundidad de una variedad de sujetos “nativos” recibió, además, una acogida fría por parte de la comunidad antropológica francesa de inclinaciones más sociológicas. Para una reacción de Griaule al respecto ver Griaule (1948). Esta discriminación es ilustrativa también del hecho de que la historia clásica de la antropología ha tendido a ser una historia de la teoría antropológica más que de la investigación de terreno a pesar de que la disciplina moderna se definiera precisamente con referencia a este “método” característico. Ver la reciente biografía de M. Griaule de J. Clifford, **Power and dialogue in ethnography. Marcel Griaule's initiation** y Stocking Jr (1983, p. 121-156).

13 Poirier utiliza el término francés “*etnologie*” que se aproxima a la concepción moderna anglo-norteamericana de antropología social o cultural.

14 Ver la reciente biografía de M. Leenhardt de J. Clifford (1982) para un tratamiento más detallado de las inquietudes y estilos antropológicos de la época. Cabe notar aquí que en Gran Bretaña, en contraste, la primera plaza universitaria en antropología fue creada en Oxford en 1884, ocupada por Tylor, que en 1896 fue transformada en cátedra mientras que en Cambridge se creó una plaza de lector en etnología en 1909, cargo que desempeñó Haddon. No debe tomarse, sin embargo, la institucionalización académica de una disciplina como medida única de su destaque y reconocimiento intelectuales. En el estilo irónico e irreverente que le caracterizó, Leach (1984) rectificó hace unos años la importancia indebida que se le había atribuido a esos primeros puestos académicos. En Estados Unidos se institucionalizó la antropología en gran parte gracias a los esfuerzos de organización de la disciplina de Boas en lo costa este y de Kroeber en California a inicios de este siglo.

15 Otro ejemplo del procedimiento que Burrow denuncia es Kardiner y Preble (1961) que contiene las biografías intelectuales de algunos de los que consideran importantes innovadores en la disciplina.

16 Como Stocking ha señalado con acierto, en lugar de interpretar la estructura del conocimiento y el surgimiento de las disciplinas como un proceso de fisión a partir de un tronco común sería probablemente más acertado ver a la antropología no como una de las ramas de las ciencias sociales sino más bien como la confluencia de una serie de tradiciones históricas y conceptuales distintas - la anatomía comparada, la sicología comparada, la arqueología, el folklore etc. que en el siglo diez y nueve compartían un tema específico, a saber el “salvaje”. La diversidad de tradiciones nacionales problematizan aún más una visión unitaria de la antropología. Evidencia de ello son las distintas manifestaciones nacionales del “espíritu científico”. Francia fue la cuna de la anatomía comparada lo cual se reflejó en el predominio de la antropología física hasta principios de este siglo. La filología comparada nació en Alemania y aunque la tradición alemana estuvo influenciada también por la antropología física, las raíces de la antropología lingüística se encuentran en la esta tradición filológica. Y aunque la tradición antropológica británica no puede vincularse directamente con la economía política británica, podría interpretarse como la anti-ciencia a la economía política en la medida en que pretendía encuadrar la conducta aparentemente irracional de los salvajes en una explicación utilitarista. Stocking, no obstante, no ofrece ninguna explicación para estas tradiciones

nacionales más allá de conectarlas con diferentes desarrollos nacionales y coloniales y las diferentes formas de concebir al “otro”. Queda, de hecho, por investigar más a fondo este entramado de influencias (STOCKING Jr., 1984). Ver también Stocking Jr. (1973); Merz (1904); Trigger (1980).

17 Según yo sepa, esta es la única descripción detallada de la antropología francesa que trate del siglo diez y nueve. Nótese que su autor es norte-americano. Aunque la antropología francesa en este época abarca otros campos domina la perspectiva biológica: “El objeto de la antropología era describir poblaciones humanas según sus características físicas y culturales. Pueblos o razas debían ser comparadas según su tipo físico, sus características intelectuales, morales y sus lenguas. Antropólogos como Broca y Quatrefages opinaban que al estudiar “razas” debía estudiarse todas las características, no sólo el tipo físico. De todas las características que diferencian a los pueblos entre sí, las características físicas eran consideradas las más importantes al permanecer relativamente constantes mientras que características culturales cambian... De todas las características que no fueran el tipo físico, la lengua era la más importante. Al comparar poblaciones los resultados obtenidos al comparar tipos físicos por un lado y lenguas por otro rara vez se contradicen. Broca, al discutir la importancia del uso de la lengua en la antropología indicaba que en la comparación de poblaciones el uso de la lengua es indispensable aunque nunca debería ser utilizada por sí sola. El tipo físico, como sostenía, es siempre de importancia principal” (BENDER, 1965, p.142).

18 Como uno de los miembros fundadores de la Société des Observateurs de l’Homme, Broca, de hecho, opinaba que había sido precipitado atraer a la Sociedad, cuando ésta aún carecía de solidez, figuras ajenas al proyecto naturalista tales como filósofos y literatos (COPANS, 1978, p.26-27); resulta irónico que Broca considerara, por ejemplo, a de Gérando, que había preconizado precisamente el estudio de los símbolos y del lenguaje de los pueblos primitivos y que había recomendado que se prestara tanta atención a los sistemas de pensamiento y de organización sociales de los “salvajes” como a su morfología, su anatomía y su entorno natural, uno de los nobles precursores de la Société d’ Anthropologie cuyo programa era, en cambio positivista y naturalista (BROCA, 1870, p. 26).

19 Carecemos aún de una buena etnografía de la antropología/etnología francesa anterior a este siglo. En la amplia obra de Stocking se puede encontrar alguna información dispersa. Véase también Bender (1965).

20 Historiadores de las ciencias sociales británicos como J. Burrow en su **Evolution and Society** minimizaron indebidamente el impacto que tuvo la etnología como estudio de las razas y el darwinismo en el evolucionismo socio-cultural británico. Así Burrow sostuvo que las disciplinas que conjuntamente dieron origen a la antropología moderna debían metodológicamente más a la geología y a la filología comparada que a la biología evolucionista (p.110). Stocking inicialmente recogió este sesgo anti-darwiniano (STOCKING Jr., 1973, p. ix-cx) pero lo corrigió más adelante en (STOCKING Jr., 1973, p. xix); aunque el tema de **Victorian Anthropology** sea el “evolucionismo clásico”, es decir el evolucionismo que se pretende socio-cultural, y no trata del evolucionismo biológico, Stocking (1991, p. xv) insiste en las interrelaciones entre ambas corrientes.

21 Los Durkheimianos nunca realizaron investigación de campo y Mauss sostenía que ya que la objetividad de los estudiosos tendía a estar influenciada por ideas preconcebidas, la mejor solución para obtener dato sobre culturas “primitivas” era preparar a los funcionarios coloniales y los misionarios como etnógrafos. El gobierno colonial debía organizar expediciones etnográficas de la misma manera que promovía misiones botánicas y zoológicas. Mauss modificó su posición más adelante contribuyendo a

la creación de la etnología basada en trabajo etnográfico pero él mismo nunca lo realizó. Al crear la etnología como el estudio específico de culturas “primitivas” Mauss paradójicamente contribuyó a eclipsar la sociología de su maestro Durkheim (BENDER, 1965, p.146-148); Salemink (1991).

22 Las dos comparaciones, por cierto muy iniciales y esquemáticas, que yo conozco, son Mintz (1975) y Copans (1971). Copans atribuye la oposición entre las escuelas británica y francesa de las primeras décadas de este siglo a circunstancias ideológicas y teóricas locales vinculadas a las respectivas políticas coloniales pero deja de interrogarse sobre las tradiciones historiográficas distintas. Podría añadirse a estos ensayos también la introducción de *La Construction du Monde*, de Marc Augé (1974) en que el autor resalta las diferencias de perspectiva entre una antropología británica de cuño más pragmático y una más metafísica francesa en lo que se refiere al lugar que se asigna a las cosmologías y a cómo se interpretan los vínculos de éstas con la práctica social; está el compendio editado por Diamond (1980) que recoge las contribuciones presentadas en un simposio sobre tradiciones antropológicas celebrado en Estados Unidos en 1968 bajo los auspicios de la Wenner-Gren Foundation. Ver, en este volumen en especial, L. Krader (**Anthropological traditions: Their relationship as a dialectic**, p. 19-51); B. Scholte (**Anthropological traditions: Their definition**, p. 54-87) y A. Hultkrantz, (**Anthropological traditions: Comparative aspects**, p. 89-105). Por motivos que trascienden el interés estrictamente antropológico y que tienen que ver con el reciente resurgimiento nacionalista la comparación entre tradiciones nacionales resulta más que nunca fundamental. Stepan (1982) sostuvo que Gran Bretaña había sido, en el siglo diez y nueve, la cuna de la ciencia racial moderna, un planeamiento que no deja de ser discutible. No se trata de asignar “culpas” nacionales sino de entender en qué contextos socio-políticos se configuran qué teorías sobre la diversidad humana.

23 La biologización de la historia humana y la explicación de la diversidad cultural en términos declaradamente racistas que se dió en la primera mitad del siglo diez y nueve tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos es, no obstante, igualmente omitida en las historias clásicas de la antropología, excepción hecha de **The Rise of Anthropological Theory** (HARRIS, 1969) a de la obra posterior de Stocking.

24 En su ensayo de una historia de la antropología de 1904 F. Boas se disocia, por una parte, del pensamiento especulativo evolucionista del diez y ocho y principios del diez y nueve y, por otra, delimita el campo de investigación específico de la antropología repudiando el reduccionismo biológico racial de la diversidad cultural (STOCKING Jr, 1974).

25 No obstante, el enfrentamiento con los antropólogos físicos condujo a los antropólogos culturales norteamericanos ya en los años veinte a ampliar su radio de investigación hacia el Pacífico y algo más tarde hacia África (STOCKING Jr., 1976).

26 A inicios de 1943 más de la mitad de los antropólogos profesionales trabajaban para organismos del gobierno en actividades relacionadas con la guerra, hecho que redundó en fomentar la antropología aplicada (STOCKING Jr., 1976 e 1986, p.270-307).

27 Social Responsibilities Symposium. **Current Anthropology** 9 (5) 1968; el simposio tuvo lugar en 1967; el dossier publicado por **Current Anthropology** contiene las contribuciones de G.D. Berreman, **Is anthropology alive? Social responsibility in social anthropology**, G. Gjessing, **The social responsibility of the social scientist** y de K. Gough, **New proposals for anthropologists**. Ver también Weaver (1973) que recoge tanto análisis críticos de la práctica

antropológica como denuncias de la implicación de antropólogos y científicos sociales en proyectos de contra-insurgencia norteamericanos en América Latina y Asiy Gouldner (1970).

28 Ver también Hymes (1969), una antología de textos sobre el estado contemporáneo de las orientaciones a preocupaciones de los antropólogos 'radicales' norteamericanos. El libro de Llobera (1980) escrito desde una perspectiva marxista es también producto de esa actitud escéptica y crítica ante la antropología. En el capítulo introductorio sobre "La historia de la antropología como problema epistemológico", publicado originalmente en 1976 bajo el título "The history of anthropology as a problem" en **Critique of Anthropology** 7 (2), Llobera denuncia el caso omiso que se ha hecho del marxismo en las ciencias sociales. Para identificar las dificultades historiográficas antropológicas opta por una definición formalista de la disciplina apoyándose en los trabajos de Voget (1967 y 1975) y Becker (1970 y 1971). Plantea el problema de la periodización rechazando el Renacimiento como momento fundacional pero no lo resuelve. Como lo indica el título se trata de un trabajo epistemológico. Ver también J.R. Llobera, "Algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología", en Llobera (1975, p. 373-388). Cabe destacar la importante tarea de divulgación de la antropología clásica y crítica que Llobera ha realizado a lo largo de los años en este país.

29 Véase Teeffelen (1978) que muestra que las propuestas teóricas de la escuela de Manchester no constituyeron una solución de continuidad con el funcionalismo y por lo tanto no implicó una crítica del propio contexto colonial.

30 En la primera mitad de los años setenta se publican algunos estudios históricos menores de la antropología británica en el viejo estilo genealógico y descontextualizado. Henson (1974) y Kuper (1973) que, por una parte, sitúa los inicios de la antropología social británica en la consolidación del estructural-funcionalismo y, por otra, presenta una visión más bien 'light' de su complicidad con el colonialismo. P. Worsley, profesor de sociología en Manchester, en los años sesenta había adoptado una postura abiertamente crítica de la antropología y el colonialismo que, sin embargo, encontró escaso eco en Gran Bretaña; ver, por ejemplo, P. Worsley, "The end of anthropology?", ponencia presentada en el grupo de trabajo de Sociología y Antropología del 6. Congreso Mundial de Sociología en 1964; otra voz solitaria es Asad (1973) que contiene una serie de análisis monográficos críticos del 'encuentro colonial' de la antropología británica; ver también Asad (1991, p. 314-324), en que el autor señala que aunque la real contribución de la antropología a la consolidación colonial fue limitada la dominación colonial europea propició decisivamente la tarea antropológica de explorar y analizar las formas de vida de poblaciones sometidas. Por lo demás, es desde fuera de la antropología, desde la nueva izquierda, que se hacen sentir voces críticas: Goddard (1969) y Banaji (1971). Cabe mencionar aquí también la crítica muy temprana del antropólogo alemán publicada poco antes de verse forzado a ir al exilio por el nacional-socialismo Lips (1932), hecho que contrasta con, por ejemplo, la trayectoria antes mencionada de Mühlmann que en la pos-guerra publica con notable cinismo *Die Verantwortung der Anthropologie* (1951).

31 Ver Copans (1974 y 1975), que recoge básicamente el debate norteamericano e internacional. El propio autor lamenta la ausencia de estudios críticos sobre la experiencia francesa señalando que en el caso de Argelia, por ejemplo, científicos sociales liberales "al servicio del desarrollo económico y de la planificación social... como G. Tillion, P. Bourdieu, Y. Gousault, J. Bugnicourt estaban próximos a la extrema derecha de J. Soustelle ("Ce que la recherche scientifique peut faire pour l'Algérie française", **Revue Politique**, n. 45, 1956)... y que había una forma sutil de hablar de los efectos de la guerra sin mencionar sus causas reales...", p. 10-11.

32 Hallowell había sido secretario del comité editorial del **American Anthropologist** de 1927 a 1930 en pleno auge de la antropología cultural boasiana. Hay que notar, sin embargo, que apesar de su sensibilidad para el contexto histórico de las ideas Hallowell tiene una postura racionalista progresiva y un tanto etnocéntrica del desarrollo de la ciencia moderna a diferencia de los antropólogos críticos de fines de los sesenta. Así sostiene que “Como disciplina científica, la antropología como la conocemos constituye un logro reciente y muy característica de la civilización occidental moderna” (p.1).

33 Kemper y Phinney (1977) recoge más de dos mil títulos; y en 1973 el propio Stocking funda la *History of Anthropology Newsletter*. Lamentablemente no he podido acceder a la *Newsletter*.

34 Aunque últimamente no se mantuvo el ritmo de un número anual planeado al principio, entre tanto la University of Wisconsin Press ha editado siete volúmenes de **History of Anthropology**, todos coordinados por Stocking: n.1, **Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork**, 1983; n.2, **Functionalism Historicized. Essays on British Anthropology**, 1984; n.3, **Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture**, 1985; n.4, **Malinowski, Rivers, Benedict and Others. Essays on Culture and Personality**, 1986; n.5, **Bones, Bodies, Behaviour. Essays on Biological Anthropology**, 1987; n. 6, **Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility**, 1991 y **Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge**, 1991.

35 Me centraré a seguir especialmente en la evolución de la historiografía antropológica norteamericana por dos razones. La amplitud del interés historiográfico en la comunidad antropológica de EEUU y lo novedoso de algunas de las aportaciones es indudable. Ello no quiere decir que en otros contextos nacionales no se hayan realizado retrospectivas sobre la disciplina. Estas obras historiográficas suelen ser, no obstante, de más difícil acceso habiendo, por otra parte, al parecer, poca influencia mutua. Habrá que prestar más atención en el futuro a la antropología italiana incluyendo su producción historiográfica. Ver, p. ej. Puccini (1991), obra que contiene una extensa y sugerente bibliografía sobre la literatura italiana; Remotti (1990). Llama en cambio la atención la poca reflexión histórica que al parecer continua habiendo en Francia. Ver Descola et al. (1988), que como ya lo sugiere el título, es una colección de ensayos críticos sobre conceptos y métodos antropológicos seleccionados que no tienen una intención historiográfica.

36 Ver también de la misma autora **The Doctrine of Survivals**. Londres, 1936, que contiene un análisis del papel que jugó la doctrina de “sobrevivencias” en el método comparativo de Tylor.

37 En **Race, Culture, and Evolution** (1968, p. 97), Stocking menciona de paso un estudio bien anterior de Hodgen (1936) sobre la doctrina de las sobrevivencias del diez y nueve pero no su historia así como tampoco se refiere a ella en el breve repaso de la historiografía que hace en “History of Anthropology: Whence/Whither” (STOCKING Jr., 1983, p. 3-12), ni en **Victorian Anthropology** (STOCKING Jr., 1991).

38 El propio concepto unificador de “cultura” como marca de identidad antropológica es puesto en cuestión al ser traducido en el debate norteamericano de delimitación con la sociología en “valores, ideas y sistemas de significados” al mismo tiempo que el estructuralismo levi-straussiano suprime la noción substantiva de la diversidad cultural entendida como generada por la acción humana orientada hacia fines prácticos y se enfrentan los materialistas culturales con los defensores de una antropología interpretativa (WOLF, 1980). Aunque esta tendencia centrífuga no fuera tan pronun-

ciada en Gran Bretaña, a partir de la crisis del modelo estructural-funcionalista también se da una reorientación en que influyen los replanteamientos culturalistas interpretativos norteamericanos y de forma más acentuada las corrientes estructuralistas francesas.

39 Ver también Vidyartha (1975) y Fortes (1975). Disponemos entretanto de algunas historias del desarrollo de la reflexión antropológica en el Estado español. Pioneros aunque episódicos son los trabajos de C. Lisón Tolosana (1971), Una gran encuesta de 1901-1902 (Notas para la historia de la Antropología Social en España); “Un aragonés en China” (LISÓN TOLOSANA, 1973); otras retrospectivas sobre un período concreto, o regionales son Puig-Samper y Galera (1983); Aguilar (1989); Mauleón (1981); Prat (1980 y 1988); Prats (1982); Rodríguez (1991); Cátedra (1991); finalmente están los volúmenes coordinados por Aguirre (1991 y 1992). También en Brasil existe una incipiente historia de las ciencias sociales y en especial de la antropología en el país. Ver los trabajos históricos recientes de la antropóloga brasileña Mariza Correa. El ibizenco A. Palerm ha escrito una historia de la etnología diseñada como herramienta didáctica para la enseñanza de la disciplina en México que parte de la Grecia clásica y se centra en la tradición evolucionista anglo-norteamericana del siglo diez y nueve (PALERM, 1974, 1976, 1977). Asimismo, en las últimas décadas se han escrito también algunas historias incipientes de la antropología en países europeos periféricos. Ver, por ejemplo, Belaj (1975), Nemeskéri (1975) y Sozan (1975).

40 Para una revisión crítica de la antropología pos-moderna útil en que el autor sistematiza lo que es un campo de auto-reflexión tan complejo como críptico en muchas de sus elaboraciones ver Reynoso (1991). Me basaré en este texto para tratar de la influencia de la antropología pos-moderna en su historiografía.

41 Ver, por ejemplo, Scholte (1969) según el cual “los paradigmas intelectuales, incluyendo la tradición antropológica, están mediados culturalmente, es decir, están situados contextualmente y son relativos... Si la actividad antropológica está mediada culturalmente, es a su vez sujeta a la descripción etnográfica y el análisis etnológico.” (p.431). Esta postura auto-reflexiva y crítica no conduce a Scholte, sin embargo, a tirar la toalla sino que el autor sugiere que, por el contrario, debería basarse firmemente en una práctica dialéctica y emancipadora: “Tan sólo una apreciación empática y comparativa de la solidaridad humana en su diversidad cultural puede posiblemente producir una comprensión compartida y un consenso sobre las posibilidades y normas de estar en el mundo” (p.449).

42 A partir de fines de los años sesenta se desarrolla una antropología feminista que reclama una postura consciente y reflexiva hacia las mujeres que estudia y hace una crítica de las pretensiones positivistas de la etnografía anticipando los planteamientos críticos pos-modernos. Es desde la antropología feminista que se han hecho, no obstante, algunas de las críticas más severas del subjetivismo pos-moderno tanto por ignorar las aportaciones feministas como por negar la posibilidad de una teoría y práctica política emancipadora. Como sugirió Harding, en el momento en que investigadoras feministas comienzan a abordar las experiencias de mujeres, están implicadas necesariamente cuestiones de poder y de lucha política. Esto se debe a que “las cuestiones que desea aclarar un grupo oprimido rara vez tienen que ver con una llamada verdad. Son cuestiones sobre cómo cambiar sus condiciones; sobre cómo fuerzas fuera de su control configuran su mundo; sobre cómo, superar, derrotar o neutralizar estas fuerzas opuestas a su emancipación, crecimiento y desarrollo” (HARDING, 1987, p.8). Algunas críticas del pos-modernismo desde la antropología

feminista son Masia-Lees (1989); Haraway (1988). Ver para una crítica más reciente que ante el efecto desmobilizador de la moda pos-moderna se decanta irónicamente por una antropología histórica de enfoque “neo-moderno”, Comaroff (1992).

43 Me baso en Reynoso (1991) para determinar qué han aportado los antropólogos posmodernos a la historiografía antropológica.

44 Clifford, curiosamente, impulsó en los Estados Unidos la rehabilitación de figuras de la historia antropológica francesa despreciadas por sus propios compatriotas. Ver, por ejemplo, la biografía intelectual de M. Leenhardt (CLIFFORD, 1982). Según Reynoso (1991), está haciendo un trabajo semejante con Marcel Griaule presentando los textos de Griaule cuando puede como precursores de la ‘dialógica’, la ‘polifonía’ y la ‘autoría dispersa’ como técnicas etnográficas pos-modernas. Ver también el ensayo metodológico de Marcus (1982); otra biografía en clase pos-moderna es Geertz (1988), un tratamiento textual de la autobiografía de C. Lévi-Strauss (1961), **Tristes Trópicos** y de las construcciones etnográficas de Evans-Pritchard, Malinowski y de Ruth Benedict.

Ya con anterioridad se escribieron biografías intelectuales de célebres antropólogos e incluso autobiografías. Pero mientras la intención del género pos-moderno consiste en identificar supuestos antecedentes metodológico del proyecto etnográfico pos-moderno, aquí se trata de historias intelectuales puntuales de antropólogos en las que se presentan de modo crítico sus aportaciones teóricas y conceptuales a la disciplina, Característicos del estilo biográfico tradicional son Lukes (1973); Kuper (1977); Kroeber (1970); Dole (1960); Firth (1957); y también obras más recientes como Lipset (1980); Mark (1981); Sylverman (1981); Langham (1982); Howard (1984); Bateson (1984); Caffrey (1989). La más célebre y controvertida autobiografía es, sin duda, la de B. Malinowski, **A Diary in the Strict Sense of the Term**, Londres, 1967. La re-edición de Stanford University Press recoge en sucesivas introducciones de R. Firth parte de la polémica que suscitó la publicación posthuma del diario de Malinowski. Y está también la autobiografía de Lévi-Strauss (1961).

45 Algunos de los autores de estas etnografías de la etnografía eran discípulos de C. Geertz influenciados por su antropología interpretativa y que realizaron investigación de campo en Marruecos. Ver, por ejemplo, Rabinow (1977); Dwyer (1982), Crapanzano (1980); una obra muy temprana y lamentablemente en general olvidada que describe con enorme sensibilidad las peripecias reales de investigación de campo de una antropóloga es la de Laura Bohannan que en su época la consideró profesionalmente impropia y la publicó bajo el pseudónimo de Eleonor Bowen Smith, (SMITH, 1954); otras etnografías que configuran esta corriente auto-reflexiva e experimental son Dumont (1978); Favret-Saada (1977); Nash (1980); Shostak (1981); Rosaldo (1980);. Ver también Okely y Callaway (1992); Hastrup y Elsass (1990).

46 Strathern (1987) se trata de una comparación entre la obra de Frazer y Malinowski.

47 Stocking Jr. (1983); Clifford (1983); Rabinow (1983), que es un artículo reseña del libro de la biografía intelectual de M. Leenhardt escrita por Clifford.

48 A fines de los cincuenta Kluckhohn había sostenido ya que la “humanidad compartida y la diversidad de las culturas” constituía la preocupación última de la tradición antropológica, noción que, sin embargo, no fue recogida por los historiógrafos en la época (Kluckhohn, 1959).

49 Aunque Stocking ha estado escribiendo y publicando sobre la historia de la antropología desde los años sesenta, esta es su única obra extensa publicada. Sus trabajos iniciales consisten en historias parciales de las ideas centrales a la antropología norteamericana. **Victorian Anthropology** es el producto de un proyecto de estudio de la trayectoria que va del evolucionismo clásico hasta el funcionalismo británico. Cabe notar que inició el trabajo para este proyecto en ocasión de su participación en un seminario sobre “historia y ciencia” organizado en 1969 en Cambridge por el historiador de la ciencia Robert Young al que también asistió Burrow. Pienso que es en esta oportunidad cuando, bajo la influencia de Young y su visión más política y externalista del pensamiento científico, Stocking comienza a cuestionar la disociación que estableció Burrow entre la etnología y el darwinismo y las ciencias sociales decimonónicas y empieza a prestar más atención a la incidencia de factores externos en la configuración de los paradigmas científicos.

50 Difiero en ello de Foucault (1973). Foucault no pretende excavar los códigos fundamentales de una cultura que para cualquier individuo establecen el orden empírico ni tampoco las teorías científicas o interpretaciones filosóficas que explican el por qué se ha establecido ese orden y las leyes universales a que responde, sino descubrir un dominio intermedio distinto de esas otras instancias, una región media de la pura experiencia del orden y sus modos de ser para redescubrir en qué base se ha hecho posible el saber y la teoría. Identifica así dos grandes discontinuidades en el ‘epistema’ de la cultura occidental: la primera introduce la época clásica a mediados del siglo diez y siete, la segunda marca a comienzos del diez y nueve el inicio de la era moderna. Sitúa así las ciencias humanas a fines del Renacimiento y los comienzos de la modernidad tan sólo a principios del siglo diez y nueve que es cuando, según el autor, se modifican radicalmente las representaciones de las cosas y “penetra una profunda historicidad en el corazón de las cosas, las aísla y define en su propia coherencia, les impone las formas de orden implícitas en la continuidad del tiempo”. Es entonces cuando se abandona el espacio de la representación y el hombre, invento muy reciente, surge en el campo del saber occidental (p. xv-xxiv). Mis intenciones son más modestas. Quiero explorar cómo a medida que Occidente se percata de la formidable diversidad cultural en un mundo en expansión se plantea un problema nuevo y trazar las soluciones ordenadoras que se elaboran no como un proceso continuo de acumulación de saber sino como soluciones discontinuas.

51 Para, por ejemplo, Gliozzi (1977) para otro tratamiento de los siglos de transición.

52 No cabe aquí una reflexión en profundidad sobre la controversia que persiste sobre las continuidades y discontinuidades en el humanismo renacentista como filosofía. Pero, si bien, como ha señalado Ferrater Mora, no hay un conjunto de ideas filosóficas comunes a autores como Erasmo, Montaigne, Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino, Pico de la Mirandola, etc., hay un aspecto de su actividad, la ‘filosofía moral’, a la que no puede negarse importancia filosófica. Así, “el humanismo renacentista no es reducible a la concepción de Burckhardt del ‘descubrimiento del hombre como hombre’ - o como ‘individuo’ -; es cierto que muchos humanistas trataron de destacar lo que se llamó ‘la dignidad del hombre (por lo menos del ‘hombre educado liberalmente’) y con ello suscitaban ciertos cambios en la ‘antropología filosófica’ de la época. Así, el humanismo renacentista no es ni una filosofía ni una ‘época filosófica’, pero es en parte uno de los elementos de la ‘atmósfera filosófica’ durante el final del siglo XIV y gran parte de los siglos XV y XVI.” Ferrater Mora (1971); ver también “Humanism”, P. Edwards (ed.) (1967).

53 Pienso que ello es posible a pesar de las afirmaciones contrarias de algunos célebres antropólogos como Lévi-Strauss (1952) y L. Dumont (1986).

54 Para una reflexión sobre la historia de la antropología y de la arqueología en ocasión de las celebraciones del V. Centenario de la Conquista de América. Ver también Herzfeld (1987) donde el autor analiza la producción etnográfica sobre Grecia concibiendo las ‘representaciones’ antropológicas como sistemas simbólicos de creación de la ‘alteridad’.

55 Se ha consolidado, por una parte, la escuela foucaultiana de historia de ideas y conceptos, por otra está la corriente iniciada por Kuhn, cuyas limitaciones histórico-contextuales están entre tanto bien establecidas y finalmente está una historia de la ciencia que articula cuestiones de la historia socio-política e institucional. En lo que se refiere a la historia de la antropología ver G.W. Stocking, Jr., “On the limits of ‘presentism’ and ‘historicism’ in the historiography of the behavioral sciences”, (Stocking, Jr., 1982, p. 1-12) y del mismo autor **Victorian Anthropology** (1991, p. xi-xvii). Stocking se decanta por una perspectiva historicista interpretativa. En ambas obras se trata de historias del pensamiento antropológico en una época determinada que pretende interpretativamente sugerentes sin forzar las particularidades históricas. En lugar de grandes generalizaciones históricas el autor aspira, en particular en **Victorian Anthropology**, a realizar un “experimento en contextualización múltiple”, método que, sin embargo, no conceptualiza. Para el panorama francés ver, por ejemplo, Foucault (1985) que es un número monográfico sobre el filósofo de la ciencia G. Canguilhem; Foucault (1973). Canguilhem (1988 y 1989); Kragh (1989) que revisa el debate anglo-norteamericano. Ver también Llobera (1980).

REFERÊNCIAS

- AFFERGAN, F. **Exotisme et Alterité**. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- AGUILAR, E.. Los orígenes de la Antropología en Andalucía. **Boletín de Historia de la Antropología**. v. 2, 1989, p.7-16.
- AGUIRRE, A.. **La Antropología Cultural en España**. P.P.U.: Barcelona, 1991.
- _____. **Historia de la Antropología Española**. Barcelona: Editorial Boixareu Universitaria, 1992.
- ASAD, T. (Ed.). **Anthropology and the Colonial Encounter**. Londres: Ithaca Press, 1973.
- _____. From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony. En: STOCKING Jr., G.W. (Ed.). **Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge**. **History of Anthropology**. v. 7. The University of Wisconsin Press, 1991, p. 314-324.
- AUGÉ, M. (Ed.). **La Construction du Monde**. Paris: François Maspero, 1974, p. 5-30.
- BANAJI, J.. The crisis of British anthropology. **New Left Review**. n. 7, 1971.
- BASTIAN, A.. **Die Vorgeschichte der Ethnologie**. Berlin, 1881.
- BATESON, M.C.. **With a Daughter’s Eye: a memoir of Margaret Mead and Gregory Bateson**. Nueva York: William Morrow and Co., 1984.
- BEATTIE, J.H.M.. Contemporary trends in British social anthropology. **Sociologus**. v. 5, 1955.
- BECKER, E.. **Sketch for a Critical history of anthropology**, 1970.

- BELAJ, V.. Modern theoretical views of a Croatian ethnologist in the late nineteenth century (Antun Radic, 1868-1919). En: THORESEN, T.H.H. (Ed.). **Toward a Science of Man**. Chicago: Aldine Publishing Company, 1975, p. 131-136.
- BENDER, D.. The development of French anthropology. **Journal of the History of Behavioral Science**. 1, 1965, p. 139-151.
- BENJAMIN, W.. **Angelus Novus**. Barcelona: La Gaya Ciencia, 1970.
- BOAS, F.. The history of anthropology. **Science**, n.20, 1904.
- _____. The history of anthropology. En: STOCKING Jr., G.W. (Ed.). **Reshaping of American Anthropology, 1883-1911. A Franz Boas Reader**. Nueva York: Basic Books, Inc., 1974, p. 23-41.
- BONALD, L. de. **Sur les Premiers Objects des Connaissances Morales**, 1826.
- BROCA, P.. **Histoire du progrès des études anthropologiques depuis la fondation de la Société**. Paris, 1870.
- BURROW, J.W.. **Evolution and Society. A Study of Victorian Social Theory**. Cambridge University Press, 1966.
- CAFFREY, M.M.. **Ruth Benedict: a stranger in this land**. University of Texas Press, 1989.
- CANGUILHEM, G.. **Idéologie et Rationalité dans l'Histoire des Sciences de la Vie. Nouvelles Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences**. Paris: Librairie Philosophiques J. Vrin, 1988.
- _____. **Études d'Histoire et de Philosophie des Sciences**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.
- CÁTEDRA, M.. **Los españoles vistos por los antropólogos**. Gijón: Júcar, 1991
- CLIFFORD, J.. **Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World**. University of California Press, 1982.
- _____. On ethnographic authority. **Representations**. v. 1, n. 2, 1983, p. 118-146.
- _____. Power and dialogue in ethnography: Marcel Griaule's initiation. En: **Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork**. The University of Wisconsin Press, 1983, p. 121-156.
- COMAROFF, J.; J.. Ethnography and the historical imagination. En: COMAROFF, J.; J.. **Ethnography and the Historical Imagination**. Boulder: Westview Press, 1992, p. 3-48.
- COPANS, J.. Pour une histoire et une sociologie des études africaines. **Cahiers d'Études Africaines**. v. 11, 1971, p. 422-447.
- _____. **Critiques et Politiques de l'Anthropologie**. Paris: Francois Maspero, 1974.
- _____. (Ed.). **Anthropologie et Impérialisme**. Paris: Francois Maspero, 1975.
- COPANS, J.; JAMIN, J.. **Aux Origines de l'Anthropologie Française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII**. Paris: Le Sycomore, 1978.
- CRAPANZANO, V.. **Tuhami: Portrait of a Moroccan**. Chicago University Press, 1980.

- DESCOLA, P. et al. **Les Idées de l'Anthropologie**. Paris: Armand Colin, 1988.
- DOLE, G.E.; CARNEIRO, R.L. (Eds). **Essays in the Science of Culture in Honor of Leslie A. White**. Nueva York, 1960.
- DUCHET, M.. **Anthropologie et Histoire au Siècle des Lumières**. Paris: Francois Maspero, 1971
- DUMONT, J.. **The Headman and I**. University of Texas Press, 1978.
- _____. The anthropological community and ideology. En: DUMONT, L.. **Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspectiva**. The University of Chicago Press, 1986.
- DURKHEIM. E., **The Rules of Sociological Method**. Nueva York: The Free Press, 1938.
- DWYER, K.. **Moroccan Dialogues: Anthropology in Question**. John Hopkins University Press, 1982.
- EDWARDS, P. (Ed.). **The Encyclopedia of Philosophy**. v. 3, Londres, 1967, p. 69-72.
- EVANS-PRITCHARD, E.E.. Social anthropology - Past and present. En: **Essays in Social Anthropology**. Londres, 1962, p. 13-29
- FAHIM, H. (Ed.). **Indigenous Anthropology in Non-Western Countries**. Carolina Academic Press, 1982.
- FAVRET-SAADA, J.. **Deadly Words: Witchcraft in the Bocage**. Cambridge University press, 1977.
- FERRATER MORA, J.. **Diccionario de Filosofía**. tomo I. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1971, p. 875-878.
- FIRTH, M.. Social Anthropology at Cambridge since 1900. En: **Scientific Thought in the XXth Century**, Londres, 1951.
- _____. Contemporary British social anthropology. **American Anthropologist**. v. 53, 1951.
- _____. **Man and Culture: an evaluation of the work of Bronislaw Malinowski**. Londres: Humanities Press, 1957.
- FISCHER, H.. **Völkerkunde im National-Sozialismus. Aspekte der Anpassung, Affinität und Behauptung einer wissenschaftlichen Disziplin**. Dietrich Reimer Verlag: Berlin, Hamburg, 1990.
- _____. Ethnologie und Nationalsozialismus. Probleme bei der Untersuchung eines gemiedenen Themas. **Kölner Museums-Bulletin**. v. 2, 1988, p. 28-39.
- _____. Völkerkunde in Hamburg 1933 bis 1945. E. Krause, L. Huber, H. Fischer (Eds). **Hochschulalltag im 'Dritten Reich', die Hamburger Universität 1933-1945**. 3/II, Berlin-Hamburg, 1991.
- FORTES, M.; PATTERSON, S. (Eds). **Studies in African Social Anthropology**. Londres, 1975.
- FOUCAULT, M.. **The Order of Things. An Archeology of the Human Sciences**. Nueva York: Vintage Books, 1973.

- _____. La vie: l'expérience et la science. **Revue de Metaphysique et de Morale**. v. 90, n. 1, 1985.
- GEERTZ, C.. **Works and Lives: the Anthropologist as Author**. Stanford University Press, 1988.
- GLIOZZI, G. **Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)**. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1977.
- GOBINEAU, J.A. de. **The Moral and Intellectual Diversity of Races**, 1853.
- GODDARD, D.. Limits of British anthropology. **New Left Review**. n. 58, 1969.
- GOULDNER, A.. **The Coming Crisis of Sociology**. Londres: Basic books, 1970.
- GRIAULE, M.. **Dieu d'Eau: Entretiens avec Ogotemmel**. Paris: du Chêne, 1948, (Introducción).
- HADDON, A.C.. **History of Anthropology**. Londres, 1934.
- HALLOWELL, A.I.. The Beginnings of anthropology in America. LAGUNA, F. de (Ed.). **Selected Papers from the American Anthropologist 1888-1920**. Illinois: Evanston, 1960.
- _____. The history of anthropology as an anthropological problem. FOGELSON, R.D. (Ed.). **Contributions to Anthropology: Selected Papers of A. Irving Hallowell**. Chicago, 1965, p. 21-35.
- HARAWAY, D.. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. **Feminist Studies**. v.14, n.3, 1988.
- HARDING, S., Introduction: Is there a feminist method. HARDING, S., **Feminism and Methodology**, Indiana University Press, 1987.
- HARRIS, M.. **The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture**. Londres: Routledge & Kegan, 1969.
- HASTRUP, K.; ELSASS, P.. Anthropological Advocacy. **Current Anthropology**. v. 31, n. 3, 1990, p. 301-311.
- HAUSCHILD, T.. Ethnology in the Third Reich. H. Gerndt (Ed.). **Volkskunde im Nationalsozialismus**. Münchner Beiträge zur Volkskunde. v. 7, Munich, 1987, p. 245-259.
- HENSON, H.. **British Social Anthropologists and Language. A History of Separate Developments**. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- HERZFELD, M.. **Anthropology Through the Looking Glass. Critical Ethnography in the Margins of Europe**. Cambridge University Press, 1987.
- HILL, J. D. Contemporary Issues Forum - Contested Pasts and the Practice of Anthropology. **American Anthropologist**. v. 94, n. 4, 1992, p. 809-859.
- HODGEN, M.. **Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries**. University of Pennsylvania Press, 1964.
- _____. **The Doctrine of Survivals**. Londres: Allenson, 1936.
- HOWARD, J.. **Margaret Mead: a life**. Nueva York: Simon and Schuster, 1984.

- HYMES, D. (Ed.). **Reinventing Anthropology**. Nueva York: Vintage Books, 1969.
- JARVIE, I.C.. **The Revolution in Anthropology**. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1964.
- JELL-BAHLSSEN, S.. Ethnology and Fascism in Germany. **Dialectical Anthropology**. v. 9, 1985, p. 313-333.
- KARDINER, A.; PREBLE, E.. **They Studied Man**. Cleveland: The World Publishing Company, 1961.
- KEMPER, R.V.; PHINNEY, J. (Eds). **The History of Anthropology: A research bibliography**. Nueva York, 1977.
- KLUCKHOHN, C.. Common humanity and diverse cultures. En: LERNER, D. (Ed.). **Human Meaning of the Social Sciences**. Nueva York: Meridian Books, 1959, p. 245-284.
- KOYRÉ, A.. **From the Closed World to the Infinite Universe**. Nueva York: Harper Torchbooks, 1958.
- _____. **Études Newtoniennes**. Paris: Gallimard, 1968.
- KRAGH, H.. **Introducción a la Historia de la Ciencia**. Barcelona: Editorial Crítica, 1989.
- KROEBER, T.. **Anthropology**. Londres, 1923
- _____. **Alfred Kroeber: A personal configuration**. University of California Press, 1970.
- KUPER, A.. **Anthropologists and Anthropology. The British School, 1922-1972**. Londres, 1973.
- _____. **The Social Anthropology of Radcliffe-Brown**. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1977.
- LANGHAM, I.. **The Building of British Social Anthropology: W.H.R. Rivers and his Cambridge disciples in the development of Kinship Studies**. Dordrecht, 1982.
- LEACH, E.. Glimpses of the unmentionable in the history of British social anthropology. **Annual Review of Anthropology**. v. 13, 1984, p.1-23.
- _____. Writing anthropology. **American Ethnologist**. v. 16, n.1, 1989.
- LEIRIS, M.. **L'Afrique Fantome**. Paris: Gallimard, 1934.
- _____. L'ethnologue devant le colonialisme. En: LEIRIS, M.. **Brisées**. Paris, 1950, p. 125-145.
- LÉVI-STRAUSS, C.. **Race et histoire**. Paris: UNESCO, 1952.
- _____. **Tristes Tropiques**. Nueva York: **Criterion Books**, 1961.
- LIPS, J.. Ethnopolitik und Kolonialpolitik. **Koloniale Rundschau**. v. 24, 1932, p. 530-538.
- LIPSET, D.. **Gregory Bateson: the legacy of a scientist**. Nueva York: Beacon Press, 1980.
- LISÓN TOLOSANA, C.. **Antropología Social en España**. Madrid: Editorial Siglo XXI, 1971.
- _____. **Ensayos de Antropología Social**. Madrid: Editorial Ayuso, 1973, p. 11-39.
- LLOBERA, J.R. (Comp.). **La Antropología como Ciencia**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1975, p. 373-388.

- _____. The history of Anthropology as a problema. En: **Critique of Anthropology**. v. 7, n. 2, 1976.
- _____. **Hacia una Historia de las Ciencias Sociales**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1980
- LOWIE, R.H.. **A History of Ethnology**. Nueva York: Farrar and Rinehart, 1937.
- _____. **Historia de la Etnología**. Fondo de Cultura Económica. México: Luque Baena, 1946.
- LUKES, S.. **Emile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study**. Londres: The Penguin Press, 1973.
- MAISTRE, L. de. **On God and Society. Essay on the Generative Principle of Political Constitutions**. 1810.
- MARCUS, G.E.; CUSHMAN, D.. Ethnographies as texts. **Annual Review of Anthropology**. v.11, 1982, p. 25-69.
- MARK, J.. **Four Anthropologists: an American science in its early years**. Nueva York, 1981.
- MASIA-LEES, F.E.; SHARPE, P.; BALLERINO COHEN, C.. The postmodernist turn in anthropology: cautions from a feminist perspective. **Signs**. v. 15, n.1, 1989.
- MAULEÓN, J. A.. Notas para una historia de la Antropología Vasca: Telesforo de Aranzadi y José Miguel de Barandiarán. **Ethnica**. v. 17, 1981, p. 63-84.
- MERCIER, P.. **Histoire de l'Anthropologie**. Paris: P.U.F., 1966.
- MERZ, J.T.. **A History of European Thought in the Nineteenth Century**. Londres, 1904.
- MINTZ, S.. Le rouge et le noir. En: COPANS, J.. **Anthropologie et Impérialisme**. Paris: François Maspero, 1975, p. 463-470.
- MÜHLMANN, W.E.. **Rassen und Völkerkunde. Lebensprobleme der Rassen, Gesellschaften und Völker**, Braunschweig: Fried, Vieweg & Sohn. 1936.
- _____. Das Problem der rassistischen Begabung bei den Naturvölkern. In: **Tagungsberichte der Gesellschaft für Völkerkunde**, II. Tagung. Leipzig, 1937, p. 108-113.
- _____. **Geschichte der Anthropologie**. Bonn: Athenaeum, 1948 (re-editada en 1968).
- _____. Die Verantwortung der Anthropologie. **Homo**, v. 2, 1951, p. 2-4.
- _____. L'Ethnologie contemporaine en Allemagne. **Cahiers de l'ISEA**. serie M, n. 8, julio 1960.
- _____. **Rassen, Ethnien, Kulturen**. Neuwied /Berlin: Luchterhand, 1964.
- MURDOCK, G.P.. British social anthropology. **American Anthropologist**. v. 53, 1951.
- NASH, J.. **We Eat the Mines, the Mines Eat Us: Dependency and exploitation in Bolivian Tin Mines**. Nueva York/Guildford, Surrey: Columbia University Press, 1980.
- NEMESKÉRI, J.. The history of physical anthropology in Hungary. En: THORESEN, T.H.H.. **Toward a Science of Man**, 1975, p. 137-142.

OKELY, J.; CALLAWAY H. (eds). Anthropology and Autobiography. **ASA Monographs**. v. 29. Londres: Routledge, , 1992.

PALERM, A.. **Historia de la etnología**: los precursores. Centro de Investigaciones Superiores, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 1974.

_____. **Historia de la etnología**: los evolucionistas. Centro de Investigaciones Superiores, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 1976.

_____. **Historia de la etnología**: Tylor y los profesionales británicos. Centro de Investigaciones Superiores, Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 1977.

PASCAL, B. **Pensées**. 1658.

PENNIMAN, T.K.. **A Hundred Years of Anthropology**. Londres: Duckworth, 1935.

POIRIER, J. (Ed.). **Ethnologie Générale**. Encyclopédie de la Pleiade. Paris: Editions Gallimard, 1968, p. 3-179.

_____. Histoire de la pensée ethnologique. En: POIRIER, J. (Ed.). **Ethnologie Générale**. Encyclopédie de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1968, p.29-33.

PRAT, J.. Els estudis etnogràfics i tenològics a Catalunya. **Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia**. v.1, 1980, p. 30-63.

PRATS, LL.. Els precedents dels estudis etnològics a Catalunya. Folklore i Etnografia (1853-1959). **Ciència**. v. 15, 1982, p. 20-27.

PUCCHINI, S. (Cord.). **L'Uomo e Gli Uomini. Scritti di Antropologi Italiani dell'Ottocento**. Roma: CISU, 1991.

PUIG-SAMPER, M.A.; GALERA, A.. **La Antropología Espanola del siglo XIX**. Madrid: CSIC, 1983.

RABINOW, P.. **Reflections on Fieldwork in Morocco**. University of California Press, 1977.

_____. Facts are a word of God. An essay review. En: **Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork**. The University of Wisconsin Press, 1983, p. 196-207.

RADIN, P.. History of ethnological theories. **American Anthropologist**. v. 31, 1929.

REMOTTI, F.. **Noi, Primitiva. Lo Specchio dell'Antropologia**. Torino: Bollati Boringhieri, 1990.

REYNOSO, C. (Comp.). **El surgimiento de la antropología posmoderna**. Buenos Aires: Gedisa Editorial, 1991.

RODRIGUEZ, J.. La etnografía clásica de Galicia: ideas y proyectos. **Antropología de los Pueblos de Espana**. Madrid: Taurus, 1991.

ROHAN-CSERMAK, G. de. La première apparition du terme 'ethnologie'. **Ethnologie Europaea I**. 1967.

ROSALDO, R.. **Ilingto Headhunting, 1883-1974**. Stanford University Press, 1980.

- SAID, E.W.. **Orientalism**. Harmondsworth: Penguin Books, 1985.
- SALEMINK, O.. Mois and Maquis. The investigation and appropriation of Vietnam's Montagnards from Sabatier to the CIA, STOCKING Jr, G.W. (Ed.). *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, **History of Anthropology**, v. 7, The University of Wisconsin Press, 1991, p. 243-284.
- SCHOLTE, B.. Toward a reflexive and critical anthropology. En: HYMES, D. (Ed.). **Reinventing Anthropology**. Nueva York: Vintage Books, 1969.
- SIDER, G.M.. When parrots learn to talk, and Why they can't: Domination, deception, and self-deception in Indian-white relations, **Comparative Studies in Society and History**. 29, 1987.
- SHOSTAK, M.. **Misa: The Life and Words of a Kung Woman**. Harvard University Press, 1981.
- SMITH, E. B.. **Return to Laughter: An Anthropological Novel**. Nueva York, 1954.
- SOZAN, M.. The magyirization of Hungarian ethnography (1889-1919). En: THORESEN, T.H.H.. **Toward a Science of Man**. 1975, p. 143-157.
- STEPAN, N.. **The Idea of Race in Science**. Oxford: St. Antony's/Macmillan, 1982.
- STOCKING Jr., G.W.. Ideas and institutions in American anthropology. Thoughts toward a history of the interwar years. **Selected Papers from the American Anthropologist, 1921-1945**. American Anthropological Association, 1976.
- _____. **Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology**. Nueva York: The Free Press, 1968.
- _____. French anthropology in 1800. En: **Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology**. The University of Chicago Press, 1968, p. 13-41.
- _____. **Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology**. The University of Chicago Press. 2. ed., 1982.
- _____. Preface to the Phoenix Edition. STOCKING Jr., G.W.. **Race, Culture, and Evolution. Essays in the History of Anthropology**. The University of Chicago Press, 1982, p. 11-21.
- _____. The scientific reaction against cultural anthropology, 1917-1920. STOCKING Jr., G.W.. **Race, Culture, and Evolution**, 1986, p. 270-307.
- _____. **Victorian Anthropology**. Nueva York, 1987. Evolutionary ideas and anthropological institutions (1835-1890), p. 238-283. (Cap. 7).
- _____. **Victorian Anthropology**. Nueva York: The Free Press, 1991.
- _____. **Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork**. *History of Anthropology*. v. 1, The University of Wisconsin Press, 1983.
- _____. From chronology to ethnology: Some thoughts on an enduring tension in anthropology: James Cowles Prichard and British anthropology, J.C. Prichard. **Researches into the Physical History of Man**. Chicago: University of Chicago Press, 1973.

_____. **American Social Scientists and Race Theory: 1890-1915**, (Tesis) Universidad de Pennsylvania, 1960.

_____. **The Shaping of American Anthropology, 1883-1911: a Franz Boas Reader**. Nueva York: Basic Books, 1974.

_____. **Funcionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology**, History of Anthropology 2, The University of Wisconsin Press, 1984, p. 3-9.

STOLCKE, V. (Coorda.). **Reassessing Anthropological Responsibility**. Londres: Routledge, 1994.

STRATHERN, M.. Out of context: the persuasive fictions of anthropology. **Current Anthropology**. v. 28, n. 3, 1987, p. 251-270.

SYLVERMAN, S. (Ed.). **Totems and Teachers. Perspectives in the History of Anthropology**. Nueva York: Columbia University Press, 1981.

TEEFFELEN, T. van. The Manchester school in Africa and Israel: a critique. **Dialectical Anthropology**. v. 3, 1978, p. 67-83.

THURNWALD, R.. **Die menschliche Gesellschaft, 1931-1934**.

_____. **Des Menschegeistes Erwachen, Wachsen und Irren**. Berlin: Duncker & Humblot, 1951.

TRIGGER, B.. **Gordon Childe: Revolutions in Archeology**. Nueva York: Columbia University Press, 1980.

TYLER, S.A.. Post-modern ethnography: From document of the occult to occult document. CLIFFORD, J. y MARCUS, G. (Eds). **Writing Culture**. University of California Press, 1986.

VIDYARTHI, L.P. The rise of social anthropology in India (1774-1972). En: THORESEN, T.H.H. (Ed.). **Toward a Science of Man. Essays in the History of Anthropology**. La Haya: Mouton, 1975, p. 159-182.

VOGET, F. Forgotten forrunners of anthropology. **Bucknell Review**. 15, 1967, p. 78-96.

_____. **A History of Ethnology**. Nueva York, 1975.

WEAVER, T. et.al. (Eds). **To See Ourselves. Anthropology and Modern Social Issues**. Illinois: Glenview, 1973.

WEBER, G. Science and society in nineteenth century anthropology. **History of Science**. xii, 1974, p. 260-283.

WESTPHAL-HELLBUSCH, S.. The present situation of ethnological research in Germany. **American Anthropologist**. v. 16, n. 5, parte 1, oct. 1959.

WINKELMANN, I.. **Die bürgerliche Ethnographie im Dienste der Kolonialpolitik des Deutschen Reiches - 1870-1918** (Tesis). Humboldt-Universität, Berlin, 1966.

WOLF, E.. They divide and subdivide, and call it anthropology. **The New York Times Sunday**. 30.nov. 1980.