

El propietario particular del sitio de Wounded Knee, quien ostenta tal título sobre los 40 acres del lugar desde 1968, lo quiere vender por 3.9 millones de dólares. Si los ogalas de Pine Ridge no lo compran para el 1 de mayo de 2013, saldrá a remate.

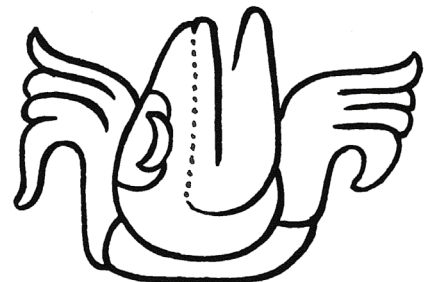
La Reservación Indígena de Pine Ridge es uno de los lugares más pobres en los Estados Unidos, y los ogalas, que están endeudadísimos, se verían muy apretados para llegarle al precio. Muchos de nuestros mayores se preguntan por qué habría que pagar. El gobierno federal debería comprar esta tierra y el presidente Barak Obama debería entonces conservarlo como un monumento nacional —tal y como lo hizo en marzo con cinco sitios de propiedad federal por todo el país, incluyendo uno en Maryland en honor de Harriet Tubman y el Ferrocarril Subterráneo.

El sitio de la masacre tiene un gran significado no sólo para los lakotas sino para todas las Naciones Primeras, y para todo estadounidense. Wounded Knee debe conservarse como un sitio sagrado en el que las voces de los Danzantes Fantasmas, que hace más de un siglo danzaron por el regreso de nuestra vieja manera de vivir, se siguen escuchando entre los pinos, donde los espíritus de nuestros mayores siguen recorriendo las colinas, y donde *takini* aún tiene significado: la sobrevivencia de nuestra memoria colectiva.

## Etnología e historia

### Johannes Fabian

Miembro destacado del Departamento de Antropología Social y Cultural de la Universidad de Amsterdam desde 1980, Johannes Fabian nació en Glogau (hoy Polonia) en 1937. Estudió filosofía, teología, antropología, lingüística e historia de las religiones en Austria. En 1963 continuó sus estudios antropológicos tanto en la Universidad de Chicago como en Northwestern University. En 1973 dio clases en la Universidad de Zaire y fue titular de su Departamento de Sociología y Antropología. Al año siguiente volvió a Estados Unidos y hasta 1979 dio clases

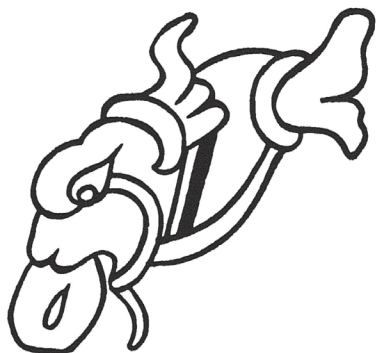


de antropología en la Wesleyan University en Middltown, Connecticut. Entre sus libros más destacados está *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object* (Columbia University Press, 2002). Este ensayo fue tomado del libro *Anthropology with an Attitude. Critical Essays* (Stanford University Press, 2001). Traducción de Antonio Saborit.

**C**UANDO LA SOCIEDAD ETNOLÓGICA ALEMANA me solicitó abordar este tema ofrecí dos de las razones por las que dudé aceptar la invitación. En primer lugar, les comenté, no tengo ni la competencia ni el ánimo para intentar una síntesis o sinopsis general de un tema tan amplio y profundo como el de las relaciones entre la historia y la etnología. Es cierto que buena parte de mi trabajo como antropólogo ha tenido que ver con la historia, teórica y etnográficamente. Pero en realidad no he participado en los debates relativos a la etnologización de la escritura de la historia o en los de la historización de la antropología.<sup>1</sup> En segundo lugar, me preguntaba, ¿no es presuntuoso que les hable a los etnólogos alemanes sobre la etnología y la historia, o peor, sobre la necesidad de que la etnología se vuelva histórica, es decir, que asuma aproximaciones históricas a su objeto de estudio? Quien quiera que esté un poco familiarizado con la historia de la etnología en los países germano-parlantes sabe que se le ha dedicado una buena reflexión a las relaciones con la historia desde que la etnología surgiera como una disciplina académica.

### **Etnología e historia. La larga sombra de Bernheim**

Primero una nota sobre el título, “Etnología e historia”. Por mera conveniencia seguiré empleando esta fórmula aun cuando en términos conceptuales resulta vaga. En otros contextos discursivos “etnología” puede ser sinónimo de *Völkerkunde*



<sup>1</sup> Hace unos años, David W. Cohen, un historiador estadounidense de África (con un puesto tanto en historia como en antropología) ubicó su propia obra crítica en el contexto de una serie de mesas redondas sobre historia y antropología, organizadas por el Max-Planck Institut für Geschichte en Gotinga, iniciadas en 1978. Ya habían pasado seis reuniones para cuando Cohen escribió su relato retrospectivo (David W. Cohen, *The Combining of History*, Chicago, Chicago University Press, 1994, pp. 1-23). Aunque conocí en diversos contextos a la mayoría de los principales participantes (David Cohen, Hans Medick, David Seban y Gerald Sider, entre otros), mi propio trabajo no me llevó ni a participar de manera directa en estos debates ni me dejó tiempo para estudiar con el cuidado que merecen los resultados publicados.

y “antropología”. Los esfuerzos por dotar de precisión a la “etnología”, por ejemplo, al distinguirla de la “etnografía”, se remontan mucho tiempo atrás, pero nunca han logrado erradicar el uso de estos dos términos como sinónimos. Una confusión similar afecta a “historia”. Hablando en términos estrictos, debemos reconocer que cuando empleamos el término nos referimos a la historiografía o a algo como *Geschichtswissenschaft*. Por otra parte, sería acusar cierta cortedad de miras, a mi juicio, pasar por alto esta confusión por una mera convención o dejadez conceptual. Este no es lugar para desarrollar tal discusión, pero no cabe duda que el no distinguir entre hacer y escribir historia tiene sus razones históricas y políticas. ¿Sostendríamos que la reciente voz alemana *Historikerstreit* tiene que ver con la historiografía, no con la historia?

La cultura es lo que estudia la etnología, sólo que en alemán desde hace tiempo existe una especie de conexión obligatoria entre cultura e historia (*Kulturgeschichte*), comparable con el predecible “patrón” o “sistema” que los antropólogos estadounidenses se sintieron obligados a juntar con cultura. La historia de la etnología alemana, podemos afirmar, es la historia de las relaciones entre la historia y la etnología. Sin embargo, pensándolo mejor, de contarse esa historia, me temo que sería una historia triste. Tal y como la veo, la etnología pagó por su reconocimiento como disciplina científica y académica al sacrificar una concepción poética de la historia (hermenéutica, procesal) heredada del pensamiento romántico a cambio de una empresa prosaica, básicamente positivista y taxonómica. Para decirlo de manera sintética, Herder y Humboldt le tuvieron que hacer espacio a Comte y a Bernheim.

Con su *Methode der Ethnologie*, Fritz Graebner, quien se formó originalmente en historia medieval, jugó un papel decisivo en este catastrófico desarrollo —animado por W. Foy y seguido por W. Schmidt—. Ahí decía que “nuestra disciplina puede y debe contar, sustancial como formalmente, como una rama de la ciencia de la historia (*Geschichtswissenschaft*)”.<sup>2</sup> En la frase siguiente Graebner nos dice lo que obtuvo la etnología de esta sumisión a la historia: “La historia pertenece a las ciencias que cuentan con los métodos más probados; con frecuencia tuve ocasión de apoyarme en el excelente libro de Bernheim sobre el método histórico”.<sup>3</sup> Las consecuencias fueron muy importantes y no sólo académicas. El metodologismo tomó el lugar de la epistemología; la *Quellenkritik* (crítica de las fuentes)

*La historia de la etnología alemana, podemos afirmar, es la historia de las relaciones entre la historia y la etnología.*

<sup>2</sup> Fritz Graebner, *Methode der Ethnologie*, Heidelberg, Carl Winters universitäts Hovchhandlung, 1911, p. 3.

<sup>3</sup> *Idem.*

evitó la crítica política. Esto hizo que la etnología, si no olvidara, al menos sí pusiera entre corchetes sus apoyos coloniales; aún más trascendental, de poco ayudó a inmunizar a la disciplina en contra de ideologías racistas y fascistas. Claro que las recomendaciones teóricas y metodológicas planteadas en el libro de Graebner no fueron la sola causa de desarrollo en la etnología alemana.

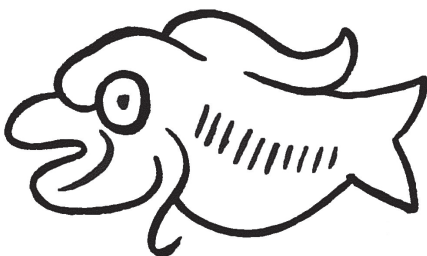
¿Por qué invocar a Bernheim? ¿No está completamente olvidado y no se le ignoró en buena medida aun en la época en la que su obra era una referencia obligada?<sup>4</sup> Puede ser, pero hay rutas en la sinuosa historia de las relaciones entre la historia y la etnología que nos regresan a él. Quisiera explorar una de ellas ensayando un segundo punto de partida, por así decirlo, a mis reflexiones. En esta ocasión abordaré el tema desde uno de los ángulos que ofrecen los estudios africanos. A diferencia de muchos países europeos, en los que la lingüística (o filología) sirvió de núcleo de lo *Afrikanistik* o *africanistique*, en Estados Unidos los estudios africanos se desarrollaron como una empresa multidisciplinaria: llevaron la mano los antropólogos y los politólogos, no los lingüistas, seguidos por los economistas, unos cuantos psicólogos y sociólogos. Sólo hasta la década de 1970 aparecieron en escena las humanidades, sobre todo los estudios literarios, pero antes de que eso pasara vimos emerger una nueva disciplina cuya designación en algún tiempo se percibió como una contradicción: la historia africana. Jan Vansina, quien puede reclamar el haber sido uno de sus fundadores, nos ha dado una relación interesante de este desarrollo.<sup>5</sup>

Dos razones hacen del trabajo de Vansina un buen punto de partida para reflexionar sobre las relaciones interdisciplinarias entre la etnología (aquí tomada como sinónimo de antropología)<sup>6</sup> y la historia. En primer lugar, él fue pionero

<sup>4</sup> No se cita a Bernheim en ninguna de las historias de la antropología que empezaron a aparecer en Estados Unidos hacia el final de la década de 1960 (por ejemplo, Harris, Honigman, Voget, Stocking); hasta las referencias de Mühlmann a la influencia de Bernheim en Ratzel y Graebner (Wilhelm E. Mühlmann, *Geschichte der Anthropologie*, Frankfurt, Atheneum, 1968, p. 123), y su conexión con Durkheim (*ibidem*: 168) son curiosamente someras. Mi impresión de que se le citó pero que no se le leyó se basa en lo que recuerdo cuando recibí mi primera introducción a la etnología basada en el paradigma de la *Kulturkreis*.

<sup>5</sup> Jan Vansina, *Living with Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1994.

<sup>6</sup> Se puede objetar que los dos no son meros sinónimos y de que estoy cambiando los referentes y que por lo tanto invalido cualesquiera discusión que yo esté planteando. A lo que digo que el tema a la mano aquí es la influencia de Bernheim; cuando Bernheim, como se verá, nos lleva a Vansina, esto también lleva a la etnología como se la practica en el contexto en el que Vansina trabajó y enseñó, esto es, la antropología de Estados Unidos.



del trabajo de campo etnográfico en el estudio de la historia africana; la práctica se ha conservado como una parte de la formación de los historiadores de África, muchos de los cuales realizan investigaciones de una manera tal que calificarían también como antropólogos. En otras palabras, dentro del contexto indicado, las relaciones entre la historia y la antropología no han sido meramente teóricas o programáticas; han sido una práctica establecida. Una demostración posterior de la cuestión de las relaciones entre la antropología y la historia podría hacerse estudiando críticamente la práctica poniendo un ojo, digamos, en cómo afectó las fronteras disciplinarias y las carreras académicas: no son infrecuentes los puestos dobles y los cambios de afiliación de la antropología a la historia, y viceversa. En segundo lugar, por medio de la obra que acaso representara el más relevante primer paso en el establecimiento de la historia africana como un campo especial —su libro *La tradición oral*, publicado originalmente en 1961, traducido al inglés en 1965—<sup>7</sup> la influencia de Vansina llegó más allá de los estudios africanos.

En *Living With Africa (Viviendo con África)* Vansina recuerda los días en los que estudiaba historia medieval en Lovaina con Albert de Meyer y Jozef Desmet, en un seminario fundado por Ernest Cauchie, discípulo del “gran metodólogo Ernst Bernheim a finales del siglo XIX”.<sup>8</sup> Aunque recuerda con obvio encanto cómo él y sus condiscípulos “se burlaban de estos maestros de método”, admite: “Nos convertimos, sin darnos cuenta, en positivistas históricos de pies a cabeza”.<sup>9</sup> No se detecta burla alguna —aunque esto tal vez sea perdonable en una tesis— cuando en *La tradición oral* Vansina se apoya en Bernheim para presentar su metodología histórica.<sup>10</sup> Me pregunto cuántos de los que adoptaron *La tradición oral* como un texto acreditado se dieron cuenta de que Vansina había abierto una puerta trasera hacia el espíritu de Graebner y la muy difamada o ridiculizada *Kulturgeschichte*.

Vansina se sintió atraído hacia Bernheim debido a los argumentos de este último para admitir las tradiciones orales como fuentes históricas. Que las fuentes orales, en el esquema de Bernheim, se convirtieran en molienda para el molino metodológico sólo en “forma publicada”, esto es, sólo una vez que hubieran sido trasladadas a la escritura, Vansina lo reconoce

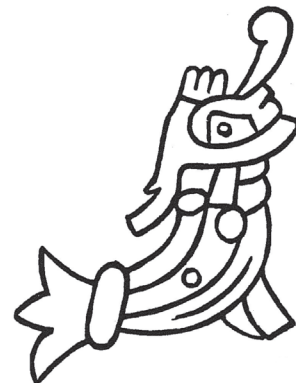
Cuando más adelante siga hablando sobre etnología será a manera de deferencia al público alemán que me invitó a que les hablara.

<sup>7</sup> Jan Vansina, *La tradición oral*, Madrid, Labor, 1968, 226 pp. (N. del T.)

<sup>8</sup> Jan Vansina, *op. cit.*, 1994, p. 6.

<sup>9</sup> *Idem.*

<sup>10</sup> Jan Vansina *Oral Tradition: A Study in Historical Methodology*, Harmondsworth, Penguin University Book, 1973, pp. 3-4.



*En La tradición oral Vansina estaba preparado para hacer que los recuentos orales fueran validados esencialmente por los mismos procedimientos que Bernheim recomendaba para fuentes literarias y de archivo.*

apenas de paso.<sup>11</sup> En *La tradición oral* Vansina estaba preparado para hacer que los recuentos orales fueran validados esencialmente por los mismos procedimientos que Bernheim recomendaba para fuentes literarias y de archivo. Graebner, como si presintiera lo que haría que Vansina llevara a cabo una revisión radical de *La tradición oral* (en lo que abundaré más adelante), toma cierta distancia de Bernheim cuando afirma: “Existe un amplio hueco en su obra, el cual tiene que ver con el punto en el que los métodos [de la etnología y de la historia] parecen separarse significativamente; Bernheim dirige su atención de manera hartamente exclusiva a la parte de la historia que se basa en fuentes escritas”.<sup>12</sup>

El propio Bernheim reconoce la existencia de relaciones entre la historia y la etnología.<sup>13</sup> Cuando abordó explícitamente esta cuestión salió con aseveraciones que acaso sean predecibles, pero que aun así vale la pena ponderar. Empieza con la terminología. *Anthropologie* es la etiqueta que abarca “*die Ethnographie oder Ethnologie oder Völkerkunde*” (la etnografía o la etnología o *Völkerkunde*);<sup>14</sup> siguiendo a Bastian, Bernheim distingue la etnología (una disciplina teórica, general) de la etnografía (la descripción de pueblos específicos pertenecientes a las “etapas más bajas de la cultura”). Esta última es de gran utilidad para la historia. De hecho, la etnografía “participa del trabajo de la ciencia de la historia”,<sup>15</sup> mientras los servicios que realizan las otras dos disciplinas en favor de la historia son “indirectos”.<sup>16</sup> Lo que Bernheim dice sobre los usos de la etnografía de entrada pueden parecer como las aseveraciones que reflejan la actual popularidad de la antropología entre los historiadores; una lectura cuidadosa de este y de otros pasajes muestra que él defiende el que el conocimiento etnográfico se haga parte de la historia porque la etnografía informa sobre “situaciones y logros [*Zustände und Leistungen*] [...] que por ningún motivo se deben excluir del horizonte del historiador”.<sup>17</sup> En otras palabras, lo que la etnografía lleva a la historia es sustantivo; afecta (aumenta y cambia) el alcance o el horizonte del historiador. Uno queda con la impresión de que Bernheim consideraba que esta aportación era más relevante que los servicios metodo-

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 205, n. 7.

<sup>12</sup> Fritz Graebner, *Methode der Ethnologie*, Oosterhout, Anthropological Publications, 1966, p. 191, n. 3.

<sup>13</sup> La edición de 1914 de este libro todavía no muestra la conciencia de las deudas de Foy y Graebner; al llegar a la etnología, Bernheim se refiere a Bastian, Ratzel, Waitz, Schurtz y otros.

<sup>14</sup> Ernst Bernheim *Lehrbuch der Historische en Methode under Geschichtsphilosophie*, Leipzig, Duncker und Humblot, 1908, p. 99.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>16</sup> *Idem*.

<sup>17</sup> *Idem*.



lógicos que podría realizar la etnología, la cual puede ser una “ciencia auxiliar [*Hilfswissenschaft*]” en la medida en la que informa sobre la historia de otros pueblos de manera indirecta, “por medio de la analogía”.<sup>18</sup> En el primer caso (el que llamé una aportación relevante) la etnología/etnografía abastece la historia al revelar analogías que, presumiblemente, confirman las inferencias y las explicaciones históricas.

Incidentalmente, cuando Bernheim habla de la aportación relevante de la etnografía designa sus “tiempos y sus pueblos” como “prehistóricos [*prähistorisch*]”.<sup>19</sup> Pero obsérvese que lo hace en un movimiento opuesto a las tendencias alocrónicas en la antropología reciente; el “pre” *incluye* a estos pueblos dentro del “horizonte” de la historia. La aseveración es lo suficientemente importante para citarla completa:

Podemos aceptar la designación de tiempos y pueblos como prehistóricos en el sentido de que el historiador se lo deja al etnógrafo para que lo explore, mas no si esto quiere decir que quede fuera del horizonte de la ciencia de la historia. Debemos rechazar incondicionalmente la visión limitante que quiere excluir ciertos tiempos y pueblos como ahistóricos de la contemplación científica.<sup>20</sup>

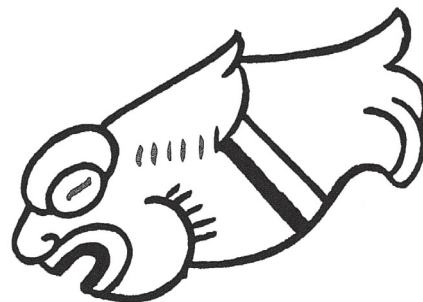
### Un vistazo al actual estado de la cuestión

Lo que se dice actualmente sobre la antropología rehistorizada tiene diversos cimientos/motivaciones. Uno de ellos es la idea de que la antropología sólo necesita volverse nuevamente histórica tras un periodo de teorización que ignoró a la historia. Hasta cierto punto eso tiene sentido, pero la historia puede gobernar hasta la teoría que profesa desinterés en la historia. En ese sentido, el funcionalismo y el estructuralismo —ejemplos destacados de etnología sin historia— fueron cualquier cosa menos ahistóricos. Es menos posible leer estos acercamientos como defensas teóricas en contra de las violentas realidades de la colonización y de la incipiente descolonización. La celebración de una etnografía “sincrónica”, ¿estuvo presente y se dirigió contra el presente colonial por medio del cual la historia tanto ha crecido y amenaza con revolver los nítidos modelos científicos de estructura y función?

<sup>18</sup> Bernheim (*ibidem*, p. 46) toca la oposición entre los modos analógicos y dialógicos de producción de conocimiento en antropología tal y como los discute la crítica de Dennis Tedlock del cientificismo en antropología (1983, capítulo 16).

<sup>19</sup> *Idem*, p. 46.

<sup>20</sup> *Idem*.



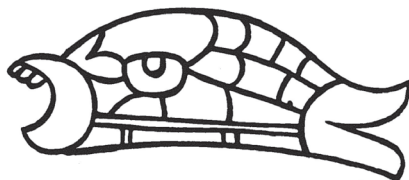
Sea como sea, aparte de la auténtica colaboración entre historiadores y antropólogos y el derrame desde el trabajo histórico realizado en el marco de los estudios zonales (Vansina fue nuestro ejemplo para los estudios africanos), entre las razones más obvias que deben considerarse en la reciente “historización” de la antropología fueron la necesidad de llegar a entender la historia de la expansión de Occidente y el surgimiento de conexiones y procesos globales. En este sentido, el trabajo de Terence Ranger y sus alumnos y colaboradores ha sido más importante que el de Vansina para vincular la historia y la antropología, especialmente en tanto que ayudó a los antropólogos a conocer el acercamiento de la “historia social” abogado por E. P. Thompson y el *history workshop*, lo que nos hizo incluir también la obra de Peter Burke y Carlo Ginzburg en nuestras lecturas.<sup>21</sup>

Revistas como *History and Anthropology* y *Culture and History* ofrecen un espacio para trabajos críticos sobre la historia de la antropología y la historia colonial. Los antropólogos ven la necesidad de respaldar el trabajo etnográfico con estudios históricos y ahí está el notable desarrollo en la historiografía de nuestra disciplina, iniciado en la década de 1960 por G. W. Stocking. No seguiré esta línea —pues de por sí las cosas han de resultar muy complicadas— y sólo puedo sugerir otra conexión entre la historia y la antropología, poco vista y menos explorada: la de historia y autobiografía. Si las etnografías se han vuelto cada vez más autobiográficas, esto sólo puede ser sintomático del gusto de mirarse el ombligo; ¿dónde y de qué otra manera estamos conectados con las realidades históricas que estudiamos que por medio de nuestras experiencias personales?<sup>22</sup> ¿Y qué otra cosa puede volver más urgente la necesidad de volverse “histórico” que la pérdida de confianza en la objetividad transubjetiva?

En respuesta al trabajo de Marshall Sahlins, las discusiones sobre historia y antropología se apoderaron brevemente

<sup>21</sup> Véanse Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Farnham, Ashgate, 1978; Carlo Ginzburg, *Il Formaggio e i verme: Il cosmo di un mugnaio del '500*, Milán, Giulio Einaudi, 1976. Vansina se opuso con firmeza —en ocasiones con saña— al “rangerismo” como ciegamente izquierdista (véase Vansina, *op. cit.*, 1994, el índice bajo “Ranger”). La víctima de tales ataques es a fin de cuentas el mejor entendimiento de las relaciones entre la historia y la antropología.

<sup>22</sup> Un ejemplo de escritura basada en esta percepción es el *Ensayo en el método antrohistórico*, de Paul Friedrich (*The Princes of Naranja: An Essay in Antrohistorical Method*, Austin, University of Texas Press, 1986), un libro que merecía más atención de la que al parecer ha recibido. Otro conjunto de conexiones —entre la antropología, la etnografía, la historia y la arqueología— se explora en las extraordinarias “crónicas” de Carmel Schrire (*Digging through Darkness*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1995).





del centro de los debates teóricos.<sup>23</sup> Con la decadencia del estructuralismo hubo que llenar un vacío teórico, y en breve aparecería otro más cuando por lo menos hace una década las formas más rígidas del marxismo perdieron su posición. Según mi lectura, el de Sahlins fue un intento ingenioso por salvar tanto al estructuralismo como al marxismo, combinándolos. Pero ambos movimientos intelectuales habían madurado, al menos en la antropología, en oposición uno del otro. El extraer sus construcciones teóricas de sus contextos discursivos y luego combinarlas puede ser posible lógicamente; pero eso no garantiza una síntesis práctica entre la historia y la antropología.

*El extraer sus construcciones teóricas de sus contextos discursivos y luego combinarlas puede ser posible lógicamente; pero eso no garantiza una síntesis práctica entre la historia y la antropología.*

### **El final de la dupla. Hacia un modelo triádico**

Menciono debidamente estos desarrollos puesto que tocan la relación entre la etnología y la historia, pero aquí quisiera ofrecer para su discusión una visión del estado de la cuestión la cual, si bien mucho le debe a todo lo anterior, toma una postura distinta. Quiero adelantar la tesis de que pensar en las relaciones entre la etnología y la historia como una díada —y ciertamente cualquier imagen de una dupla comfortable— es algo obsoleto. En retrospectiva, encuentro que formulé una primera noción de un modelo triádico en un ensayo titulado “Language, History and Anthropology” (“Lenguaje, historia y antropología”).<sup>24</sup> Este ensayo fue una reflexión sobre la tesis doctoral que escribí unos años antes; la inspiró la etnografía del habla de Dell Hymes y la crítica al positivismo de Jürgen Habermas en *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967).<sup>25</sup> “Language, History and Anthropology” señaló un punto de inflexión en mi pensamiento y, a lo largo de los años, he vuelto a él varias veces, ya sea para revisar y ampliar algunos de sus puntos o para explorar las implicaciones que antes no percibí

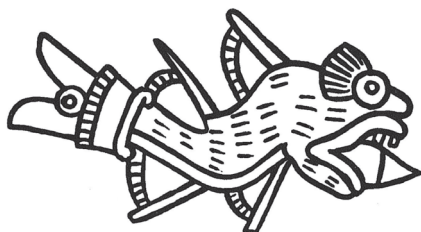
<sup>23</sup> Véase Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago, Chicago University Press, 1985; véanse Jonathan Friedman, “No History Is an Island”, en *Critique of Anthropology*, vol. 8, núm. 3, 1988 y Nicholas Thomas, *Out of History and Evolution in Anthropological Discourse*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1989, para respuestas críticas tempranas, y mi reseña de este último (Johannes Fabian, *Languaje and Colonial Power*, Berkeley University of California Press, 1991), en la que anticipo algunos de los puntos formulados en estas páginas.

<sup>24</sup> Véase Johannes Fabian, “Languaje, History and Anthropology”, en *Philosophy of Social Sciences*, núm. 1, 1971, pp. 19-97; reimpresso en Johannes Fabian, *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays 1971-1991*, Amsterdam, Harwood Academic Publishers, 1991, cap. I.

<sup>25</sup> Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Tecnos, 2009, 509 pp. (N. del T.)

—como la de la relación entre la antropología y la historia, un asunto que en cierto modo pasó a un segundo término por la atención que le presté al lenguaje, el cual aparece en primer lugar en el título pero que conceptualmente fue un término medio que metí para expandir los otros dos.

Aquí quiero volver a una percepción que, me parece, tiene que ver con nuestro asunto. El tema de mi investigación etnográfica doctoral fue un movimiento religioso al sureste del Congo, el Jamaa. Por razones que no hace falta volver a mencionar, este movimiento no se presentaba como una de esas entidades que los métodos de la antropología socio-cultural están equipados para estudiar —como los clanes, los linajes, las tribus, los grupos de edad, o hasta ciertas asociaciones rituales—. Como lo dije en otro lugar, me topé con un fundador que negaba haber fundado un movimiento; con un movimiento cuyos miembros negaban pertenecer a un movimiento o a cualquier tipo de organización; y con enseñanzas que se decía no diferían de la doctrina católica. O sea que me vi en una situación en la que la misma entidad a estudiar no se podía presumir como algo dado. Primero, su forma y sus límites había que identificarlos históricamente (ese fue el término que usé). Dado entonces el reciente origen de la Jamaa, este caso en particular no parecía exigir un gran trabajo histórico, pero esa no es la percepción teórica que derivé de la situación. En casos como el que enfrentaba, la etnografía exigía recurrir a la historia, y eso necesariamente no sólo como un asunto de profundizar o de apuntalar los hallazgos que yo pudiera reportar. El que me volviera hacia la historia no fue resultado que adoptara un acercamiento interdisciplinario, no ciertamente en el sentido de tomar prestada la metodología de la historia; fue el resultado de una crítica al positivismo en la antropología. Esto me llevó a enfatizar la naturaleza comunicativa y eventualmente centrada en el texto de la etnografía. En otras palabras, lo que hay que considerar no es, por así decirlo, recurso directo de la historia como una disciplina aparte sino una necesidad mediada para “volver histórico” —mediada por la comprensión de que tenemos acceso a las realidades que estudiamos sobre todo por medio de la interacción y la comunicación con otros, a quienes simplemente no se les puede someter como objetos dados a los procedimientos de la antropología o de la historia—. Esto, creo yo, nos obliga a introducir en nuestra reflexión sobre las relaciones entre las dos disciplinas un modelo triádico, compuesto de los siguientes elementos: la etnología académica, la historia académica y los otros, donde “los otros” sirve como el término conveniente para aquellos a los que estudiamos, nuestros “objetos de investigación” que nos son accesibles por medio de sujetos que son



agentes en la misma arena. Ellos están metidos en relaciones con nosotros que ya no se pueden concebir como meramente transitivas —como objetos de descripción, análisis o explicación—. Los otros no se consumen, por así decirlo, por la etnología o por la historia; están presentes y nos confrontan.

Quizás existan otras maneras de arribar a tal postura y otras formas de verla; pero no hay duda de que hoy esta visión es ampliamente compartida. Vansina, quien sirve de poco para el vocabulario crítico posmoderno al que pertenece el “otro” y a quien no le gusta decir las implicaciones políticas de las posturas científicas, se vio obligado a realizar una revisión radical de su aproximación a la “tradición oral” por medio de percepciones sacadas de la etnografía del habla y de estudios sobre representación verbal.<sup>26</sup> El que él también empezara a tomar en cuenta lo que yo llamé “confrontación en la misma arena” se expresa en su proposición de que se reconozcan en las tradiciones orales niveles de reflexión, artes de la memoria y formas de presentación que califican como *historiología* en oposición a la historiografía.<sup>27</sup> Este término, el cual hasta donde sé no se ha adoptado ampliamente, bien señala el fin de una era durante la cual la escritura se consideró la marca de distinción entre pueblos con y sin historia (o siempre que la historia se igualó con historiografía).<sup>28</sup> Esto nos permite reformular el modelo triádico así:

etnología académica	historiografía académica
	historiología popular

Se puede objetar el contraste “académico-popular”. ¿No debiéramos ser más precisos y hablar de etnología e historia académicas occidentales y reconocer el desafío que proviene de los etnólogos e historiadores que son académicos pero que no se identifican con lo que sea que caracterice lo “académico” como occidental? Hay más de una manera de responder. Una puede ser la cínica y señalar que muchos académicos no-occidentales, si no es que todos, se forman y luego trabajan en instituciones

<sup>26</sup> Jan Vansina, *Oral Tradition as History*, Madison, University of Wisconsin Press, 1986.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>28</sup> Revisiones análogas, desde luego, están vencidas en relación con la etnografía. En otro lugar (Johannes Fabian, *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*, Stanford, Stanford University Press, 2001, p. 53; Johannes Fabian, *History from below. The “Vocabulary of Elizabethville”*, Amsterdam, John Benjamins, 1990, p. 165) recuerdo a partir de mi propio trabajo lo tenaz que puede ser la convicción de que “nosotros escribimos y ellos hablan” hasta en la presencia manifiesta de alfabetismo entre aquellos a los que estudiamos —una especie de ceguera que, al menos temporalmente, pudo verse reforzada por acercamientos hermenéuticos, enfocados en el texto.

*La única posición desde la cual puedo pensar y escribir es la de un académico occidental en funciones, dispuesto a encarar los desafíos provengan de donde sea.*

occidentales, y aun cuando no sea así se tienen que someter a patrones occidentales si buscan el reconocimiento internacional. Aquellos cuya confianza positivista en la unidad de las ciencias esté impertérrita considerarán esto “natural”. Yo no opino esto, lo digo enfáticamente. La única posición desde la cual puedo pensar y escribir es la de un académico occidental en funciones, dispuesto a encarar los desafíos provengan de donde sea. Uno de ellos lo encuentro en la historiología popular y creo haber dejado en claro que lo que eso desafía incluye nuestras ideas sobre la naturaleza o el status de la etnología y la historia académicas.<sup>29</sup>

Prefiero el adjetivo “popular” a “tradicional” por varias razones. Enfatiza el contraste con “académico” y afirma la naturaleza contemporánea de otras historiologías, y eso vuelve a tener dos implicaciones profundas. Afirmar la co-temporaneidad radical de tres elementos en nuestro diagrama nos lleva, en primer lugar, a pensarlos como tres prácticas que, por diferentes que sean, ya no es posible seguir evaluando o colocando en términos de un *status* que podríamos llamar “disciplinariedad”. En segundo lugar, dado el cambio de visión de la constelación, debemos identificar denominadores comunes o más bien las tareas comunes que enfrentan las tres prácticas.

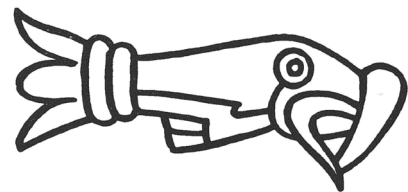
### **Consecuencias: el desafío de la disciplinariedad**

Los cambios en la constelación expresados en el modelo triádico no surgieron de ensayar simplemente una lógica de relación diferente; son el resultado de desarrollos históricos, y a fin de cuentas políticos, que nos obligan a repensar nuestras relaciones con aquellos a quienes estudiamos y con aquellos a quienes importa lo que estudiamos. Consecuencia de tales revisiones, acaso imprevista pero inescapable, es que las relaciones entre la etnología y la historia ya no es posible evaluarlas (tan sólo) en términos de “disciplinariedad”. Si el ser disciplinas fuera la mayor cualidad que hace que las dos prácticas se relacionen entre sí (o bien: si las dos pudieran y debieran relacionarse sobre todo como disciplinas), la relación excluiría a la historiología popular, una práctica que a duras penas se puede calificar como una disciplina.

<sup>29</sup> Johannes Fabian, *Remembering the Present. Pointing and Popular History in Zaire*, Berkeley, University of California Press, 1996, cap. 5; Johannes Fabian, “Crurios and Curiosity: Notes on Reading Torday and Frobenius”, en Enid Schilddkrout y Curtis A. Keim (eds.), *The Scramble for Art in Central Africa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

Por la misma razón, la disciplinabilidad es un problema para el cual la interdisciplinabilidad es enfáticamente una no solución. Si pertenecer a una disciplina significa “estar entre los nuestros”, ¿la interdisciplinabilidad no debería ser algo como “estar entre los nuestros con aquellos que están entre los suyos”? Aún antes de que ponderemos la composición de inseguridad conforme las fronteras de las disciplinas se vuelven más permeables debemos preguntar a quién se excluye cuando estamos “entre los nuestros”. Todo lo que he dicho hasta ahora sugiere que la respuesta obvia —otras disciplinas, o bien otros arreglos interdisciplinarios— ya no es suficiente.

Las cosas aparecen bajo una nueva luz en el momento en el que consideramos la posibilidad de que la emergencia de las disciplinas académicas pueda no ser tan sólo una especie de diferenciación —una suerte de natural proceso evolutivo— inherente a la historia de la ciencia. Las relaciones entre la etnología y la historia, acaso más que otras, apuntan hacia las conexiones entre la disciplina y el imperio, entre las divisiones académicas y coloniales, divisiones que separan prácticas de investigación junto a las líneas que separan a los colonizadores de los colonizados, a la alfabetización de la oralidad, y así sucesivamente. En la medida en la que el mundo en el que operamos se vuelve poscolonial, debemos esperar que nuestras prácticas se vuelvan no inter sino pos-disciplinarias. Lo que esto entraña acaso sea muy difícil de reconocer o de predecir, pero para mí no hay duda de que tales procesos avanzan, no nada más en el nivel de discurso en el que el paso de las fronteras y la hibridez hoy ya parecen ser norma, sino también en el terreno, en las instituciones y en las organizaciones con las que nos ganamos la vida. Los cruces entre la antropología y la historia de los que hablamos antes afectan las historias de empleo de las personas involucradas, y lo mismo los cambios que ya nadie confunde con meros pleitos sobre nombres. Este es el caso, por citar un ejemplo, cuando toda una disciplina, el folclor, se llama a sí misma “etnología europea” (en Europa) o columbra con seriedad el fundirse con la antropología (en Estados Unidos). Agrupar a la historia y la antropología (con la sociología, ciertos tipos de psicología y geografía, y economía) bajo el paraguas de las “ciencias sociales”, una vieja práctica en Estados Unidos, acaso asuma un nuevo significado y tenga consecuencias impredecibles si, y en la medida de que, llegue a responder a condiciones poscoloniales de investigación, enseñanza y publicación. La amenaza de que la antropología se divida en varias disciplinas se volvió realidad hace poco cuando se dividió en dos el departamento de la Universidad de Stanford, uno sociocultural y el otro biológico. Con frecuencia se cita este caso en los recientes debates como expresión de una lucha por el po-



*En resumen: la constelación modificada en las relaciones entre la etnología y la historia que señalé por medio de un modelo triádico expresa una convergencia de desarrollos histórico-políticos y de revisiones epistemológicas que tienen que ver con las condiciones de producción del conocimiento.*

der entre concepciones “humanísticas” y “científicas”<sup>30</sup> (un punto ideológico que acaso también entre en los debates sobre las relaciones entre la antropología y la historia) pero es posible que tenga esas más profundas causas que identifiqué como la crisis poscolonial de la disciplinariedad.

En resumen: la constelación modificada en las relaciones entre la etnología y la historia que señalé por medio de un modelo triádico expresa una convergencia de desarrollos histórico-políticos y de revisiones epistemológicas que tienen que ver con las condiciones de producción del conocimiento. Como resultado, cualquier discusión sobre las relaciones entre las dos disciplinas debe incluir el cuestionamiento de la propia disciplina. Es probable que las concepciones más antiguas —el modelo feudal, *Wissenschaft-Hilfwissenschaften* (ciencia-ciencias auxiliares), o el modelo democrático/comunitario: *Wissenschaft-Nachbarwissenschaften* (ciencias-ciencias vecinas)— las acepten los que no tienen el estómago para un cuestionamiento radical. De hecho hay incluso señales de la misma interdisciplinariedad que se envían a la disciplina cuando se pone a reclamar un estatus académico para la especialización regional (“Estudios africanos”) o aún más dramático, y al parecer más exitoso, para los “Estudios culturales”. Es precisamente este último el que, con mayor acumen histórico que el que ahora tenemos, pueda revelar el precio de disciplinar la interdisciplinariedad. Uno de los fundadores reconocidos de los estudios culturales fue Raymond Williams. ¿Cuánto de su intento original —una crítica marxista de la teoría y de la crítica literaria— sobrevivirá la actual moda de esta nueva “disciplina” y su consolidación académica?

### **Tareas: el desafío de la memoria**

El modelo triádico se propuso como una manera de abordar el tópico de estas páginas desde el nivel actual de la crítica antropológica al positivismo. Esto, como lo acabo de tratar de demostrar, abre la noción misma de disciplinariedad a un serio cuestionamiento. También vuelve imposible aferrarse a una visión según la cual las dos disciplinas pueden sencillamente compartir un objeto común. Una vez que reconocemos (o al menos tenemos razones para discutir) que las tres prácticas —la etnología académica, la historiografía académica y la historiología popular— confrontan una arena común, aún se pueden trabajar los arreglos y “acuerdos” entre la etnología y la historia que excluyan al tercero; pero ya no trabajan bajo condicio-

<sup>30</sup> Véanse los intercambios publicados en los dos últimos años en el *Newsletter* de la Asociación Antropológica Americana.



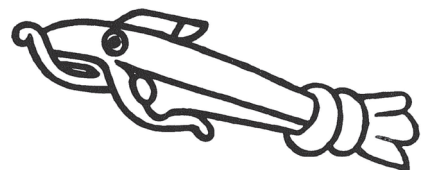
nes poscoloniales. En su lugar debemos buscar ahora el identificar los terrenos de conflicto y las tareas que comparten las tres partes en nuestro modelo triádico. Entre ellos están los muchos asuntos sin resolver que han sido el centro de debates poscoloniales: la identidad nacional y étnica, la democratización y los derechos humanos, la justicia económica, el acceso a los medios de comunicación y demás. Aquí me quisiera concentrar en un tema que en años recientes ha recibido mucha atención académica y política y que claramente tiene que ver con estas reflexiones sobre la etnología y la historia: la memoria.

Otra vez quisiera introducir el tema informando brevemente cómo fue que me llegué a enfrentar a la memoria en mi propio trabajo.<sup>31</sup> Ya boceté una “ruta hacia la historia” que se impuso por sí misma epistemológicamente cuando realicé una investigación sobre un movimiento religioso en los años noventa. El lenguaje se convirtió en un tema crucial pero no me di cuenta cabal de sus implicaciones hasta que me empezaron a caer en el desarrollo de otro proyecto de investigación que realicé durante la década de 1970. Se titulaba “Lenguaje y trabajo entre trabajadores hablantes de suajili” y se planeó como una etnografía centrada en el lenguaje. Ya se había acumulado una gran cantidad de documentación, pero de alguna manera no cobraba forma como una monografía —y aún no ha sucedido—. Dos cosas me quedaron claras: que mi aproximación etnográfica (fundamentalmente sociolingüística y etno-semántica) requería, en primer lugar, una mayor profundidad histórica que la que usaba normalmente la etnografía y, en segundo lugar, una amplitud mayor a la que ofrecía el concepto conductor de la antropología, la cultura.

Para empezar con la profundidad histórica, era imposible entender, o siquiera describir adecuadamente, las prácticas lingüísticas entonces en uso sin tomar la historia social, y, ciertamente, la historia colonial del lenguaje que se estaba investigando. Esto me hizo emprender un estudio histórico, *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo: 1880-1935*.<sup>32</sup> En esencia, este estudio sostenía que el suajili local, como un medio y una práctica de la comunicación, había emergido en un espacio de libertad que el lenguaje y las políticas educativas coloniales habían dejado inadvertidamente vacante. Al mismo tiempo empecé a entender que el proceso por el cual se había desarrollado el lenguaje estaba íntimamente conectado, e involucrado profundamente con,

<sup>31</sup> Como ejemplo de pesquisas interesantes sobre el tema de la memoria quisiera citar una colección de ensayos que editó Richard Werbner (*Memory and the Postcolony*, Londres, Zed Books, 1998).

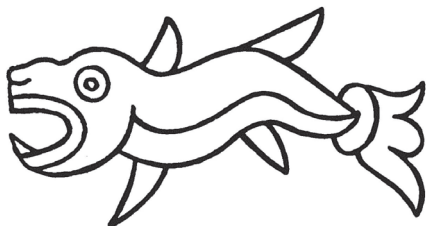
<sup>32</sup> Nueva York, Cambridge University Press, 1986.



el ascenso de una cultura urbana vital en cuyo centro estaba la experiencia compartida de la vida bajo un régimen colonial. Esto ayudó a ampliar el rango de mis pesquisas y entonces me empecé a dar cuenta de que mis trabajos anteriores sobre religión y las posteriores pesquisas sociolingüísticas como incursiones parciales en las numerosas expresiones de la *cultura popular* que en breve incluyó a la pintura popular, el teatro y la historiología. A partir de entonces, el tiempo, la historia y la memoria como partes constituyentes de las prácticas culturales se convirtieron en una gran preocupación.

El comienzo fue el descubrimiento de un régimen de recuerdo —una arquitectura de la memoria encadenada y estructurada internamente— que encontró su expresión en el género de pintura Saba.<sup>33</sup> Una experiencia compartida y, en ese tiempo, aún principalmente colonial se hizo visible y se desplegó en espacios privados y públicos en un amplio número de pinturas de género producidas por artistas locales (por lo general sin ninguna formación) para consumo local exclusivamente. Lejos de ser objetos meramente decorativos (aunque no habrían sido producidas si no hubiera habido muros en salas que requerían de “decoración”), estas pinturas eran piezas conversacionales, o mejor dicho, narrativas. Ellas hicieron posible el contar historias del pasado cuya narración, toda vez que articulaba un régimen subyacente de memoria, siempre se levantaba por encima del nivel de la anécdota personal y sin embargo no se podía confundir con, o reducir a, el tipo de material que a los historiadores les servía como “tradiciones orales”.

Fue sólo cuando pasé a un documento escrito con el intrigante título de *Vocabulary of the Town Elizabethville* [*Vocabulario del pueblo de Elizabethville*] que me empecé a dar cuenta lo lejos que había llegado la gente de Shaba/Katanga en darle forma a memorias compartidas de un pasado traumático por medio de una historiografía a la que ya no se podía tratar como mera molienda para los molinos de la etnología o de la historia. Las percepciones que este documento me impuso, cuando eventualmente lo edité, traduje e interpreté en *History from below*,<sup>34</sup> fueron las que confirmaron las visiones que había empezado a columbrar en el modelo triádico aquí expuesto. Por último, pude combinar la crítica epistemológica de la etnografía y los hallazgos más recientes en relación con la historiología popular cuando enfrenté el desafío de escribir una relación antropológica de un logro en verdad sorprendente, una



<sup>33</sup> Ilona H. Szombati-Fabian y Johannes Fabian, “Art, History and Society: Popular Paintings in Shaba, Zaïre”, en *Studies in the Anthropology of Visual Communications*, núm. 3, 1976, pp. 1-29.

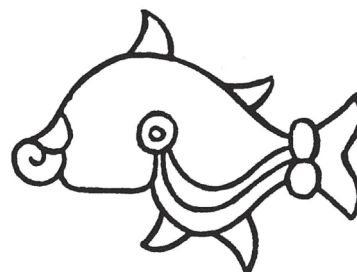
<sup>34</sup> Johannes Fabian *op. cit.*, 1990.

historia de Zaire por el pintor local Tshibumba Kanda Matulu. El “material” etnográfico de este proyecto consistía de 101 pinturas, la narración realizada por el pintor de la historia de su país, y nuestras conversaciones sobre cada una de las pinturas, sobre la historia de vida del pintor, sus ideas sobre el arte y la política, y de hecho, sus reflexiones meta históricas o historiología. En la obra que resultó de eso, dediqué un amplio espacio a lo que puede ser la afirmación más desconcertante que hago con mi modelo, a saber: la necesidad de pasar de la interpretación (hasta donde tenga que ver la historiología popular) a la confrontación.<sup>35</sup> Lo que quiero decir con esto aparece evocado, aunque desde luego no bien resumido o argumentado, en las últimas frases del libro:

Tshibumba, consciente de los discursos conflictivos [de la etnología y de la historia] dejó en claro desde el comienzo que su ambición era pintar y contar la historia, *tout court*. He tratado de desarrollar el argumento de que no es necesario un escape relativista cuando le conferimos a la Historia de Tshibumba el mismo status que debemos darle a una historiografía académica: el de un proceso dialéctico, en sí mismo histórico y por lo mismo contingente. Semejante proceso por necesidad (con necesidad epistemológica) se topa con *pièces de résistance*, islas de material no transformado. La verdad es un asunto de emancipación de una ideología impuesta, de una opinión irreflexiva y de imágenes seductoras, no sólo el resultado de embonar hechos con patrones transhistóricos de verificación.<sup>36</sup>

Al mero final, se podría concluir, el *Denkmodell* (modelo para pensar) triádico nos obliga a tomar en serio la memoria cultural. Digo “en serio” porque quiero apartarme de la novedad y la moda; sería triste que el florecimiento actual de los estudios de la memoria en el mercado académico fuera la única razón por la que nosotros le prestamos atención a la historiología popular. “En serio” asimismo señala que yo pienso que debiéramos ser recelosos ante los empeños por domesticar las memorias, por así decirlo, declarándolas culturales y por lo tanto integrándolas a teorías existentes sobre la cultura y la identidad. En mi opinión, esto vacía el potencial de memoria al apartarnos de los trillados caminos de la teoría de la cultura.

No me resisto a cerrar esta parte sobre la memoria con un apunte tangencial. En la lógica del modelo triádico subyace que



<sup>35</sup> Johannes, Fabian, *op. cit.*, 1996.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 316.

*La historiografía ausentista parece casar con el colonialismo ausentista que va con el periodo poscolonial.*

lo que descubrimos sobre la memoria en la historiología popular —en especial también sobre experiencias políticas y personales traumáticas— debe ser asimismo un elemento esencial en las prácticas de la etnología y de la historia académicas. Colegas bien informados me han dicho que, en la actual etnología alemana, “etnología e historia” es también una especie de código para proyectos de *Vergangenheitsbewältigung* (entender el pasado nazi) en esta disciplina. Sin tratar de evitar una discusión sería quiero consignar dudas sobre las posibilidades de los empeños por alcanzar esto por medio de la denuncia (selectiva) de complicidad, o, para el caso, de empresas por recapturar ancestros respetables para la etnología alemana. El blanco de la crítica deben ser los fundamentos teóricos y metodológicos de la etnología alemana que permitieron su complicidad con la ideología racista y fascista, y sospecho que el positivismo histórico —la larga sombra de Bernheim— que facilitó la profana alianza, sigue siendo ese blanco.

### **Conclusión: a fin de cuentas, ¿Hegel?**

Ya expuse mi tesis e indiqué algunas de sus implicaciones. Para terminar quisiera volver a un terreno más familiar —familiar pero no por eso menos traicionero, como lo saben quienes me han seguido hasta aquí—. Empecé con algunas observaciones sobre la colaboración entre la etnología y la historia. Mostré cómo el caso de la historia africana —hasta no hace mucho tiempo un oxímoron— finalmente se hizo. En *Living with Africa*,<sup>37</sup> Jan Vansina informa cómo emergió esta nueva disciplina y logró establecerse. Pero permanece el hecho de que buena parte de la historiografía publicada sobre África está escrita por, y la leen, no africanos. La historiografía ausentista parece casar con el colonialismo ausentista que va con el periodo poscolonial. Tal y como parecen ir las cosas —hacia la ampliación de la información, las fuentes, las publicaciones y demás—, cualquier idea de que la disparidad será temporal —una idea que al parecer motivó a Vansina y en especial a los patrocinadores británicos de izquierda de los departamentos de historia en las universidades que se fundaron en las ex colonias— se vuelve cada vez más difícil de creer.

A la vez que lamentamos la situación, no podemos gozar las comodidades del relativismo cultural cuando afirmamos algo como “los africanos no son un pueblo sin historia; son un pueblo que tiene su propio tipo de historia”. Sabemos que Hegel se equivocó al negar la historia a África. Pero tal vez tuvo

<sup>37</sup> Jan Vasina, *op. cit.*, 1994.

razón, a fin de cuentas. Si por un momento pudiéramos suspender nuestra ira ante sus escandalosos pronunciamientos y consideráramos que Hegel se refirió a la historia y a África sólo de manera incidental, podríamos considerar que lo que dijo sobre África nos dice más sobre lo que él pensaba sobre la historia que lo que sabía de África. En ese caso podemos plantear de nuevo la pregunta que probablemente tenía en mente, o mejor dicho, podemos invertirla: ¿qué tipo de historia es la que estamos persiguiendo si debemos, si no excluir a África de que la tenga, insistir para todo efecto práctico que sea producida desde fuera e importada a África?

Esta pregunta saltó a la palestra desde el subtítulo de una colección de ensayos críticos sobre historia africana: ¿Qué historia para qué África?<sup>38</sup> Tras ensayar explicaciones en términos de vínculos ideológicos entre el (pos) colonialismo y la etnología/historiografía académicas, nos seguimos quedando con un problema inquietante: aún si fuera posible imaginar una historiografía académica libre de requiebros ideológicos, intereses propios y enredos políticos, ¿cómo podríamos justificar la historiografía africana como una praxis llevada a cabo en buena medida “a nombre” de su propio sujeto?

La respuesta sólo puede ser algo como esto: África no es un sujeto “separado pero igual” de la etnología/historiografía. El campo y la praxis actuales de los estudios africanos, en donde la etnología y la historia parecen destinados a colaborar, sólo se justifican si asumimos que sólo hay un sujeto sobre el cual la historia puede predicar: la humanidad. Pero eso quiere decir que contar con una historia “como la que nosotros hacemos” —como productores y exportadores— no es realmente historia. Es otro cuento. En otras palabras, en tanto persistamos en el marco relativista nosotros tampoco tenemos historia. Necesitamos, lo digo como muchos ya lo hicieron en el pasado, una historia universal —una tarea que, como lo muestra el ejemplo de Hegel y también el de nuestros predecesores en la etnología y la historia, permanece siempre como un proyecto.

Lo que aún podemos aprender de Hegel y de Marx es que el establecimiento de una historia universal es en sí mismo un proceso histórico y político —que no hay que confundir, por cierto, con la “globalización”, la cual se puede concebir sin un sujeto hegeliano—. Cuando hacemos historia africana no nada más realizamos aportaciones a una historia mundial ya existente; estamos metidos en prácticas en favor de establecer una historia universal. Eso nos lleva a un nuevo tipo de “relativismo”, no a gratuitos pronunciamientos sobre la diversidad de

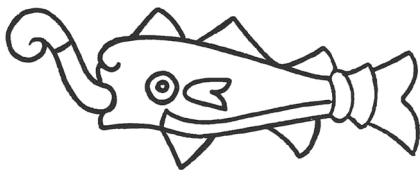
*Lo que aún podemos aprender de Hegel y de Marx es que el establecimiento de una historia universal es en sí mismo un proceso histórico y político —que no hay que confundir, por cierto, con la “globalización”, la cual se puede concebir sin un sujeto hegeliano—.*

<sup>38</sup> Bogumil Jewsiewicki y David Newbury (eds.), *African Historiographies: What History for Which Africa?*, Beverly Hills, Sage, 1986.

los sistemas de valores sino a reconocer la interrelación de las prácticas en la construcción de la historia en un proceso que las abarca a todas ellas. Esa es la idea detrás del método triádico y ahí es donde la historiología popular o vernácula —la historia por la gente para la gente, la historia desde abajo— entra en escena: sus discursos y sus imágenes no son meramente fuentes (tradicción oral) para la historiografía académica. Tampoco la historiología popular debe apreciarse fundamentalmente como una reacción a la opresión colonial y poscolonial —esto es, como discursos de identidad y resistencia—. Como yo la trato de ver, y como sé que la ven numerosos autores, la historiología popular es parte de prácticas universales (y universalizantes) que no se pueden reducir a meras representaciones de las relaciones de poder.

## El historiador J. Benedict Warren

Rodrigo Martínez Baracs



**T**IENE PARTICULAR significado el homenaje que hoy le rendimos al historiador J. Benedict Warren, organizado por el Grupo Kw'anískuyarhani de Estudiosos del Pueblo Purépecha y la Dirección de Estudios Históricos del INAH, porque se trata de un homenaje realizado en la ciudad de México. Los dos grandes homenajes importantes que se le habían hecho se realizaron en Michoacán, en Morelia el primero, en la Universidad Michoacana, y en Pátzcuaro el segundo, en una sesión del Grupo Kwanis en el Antiguo Colegio Jesuita. J. Benedict Warren es un historiador muy leído y querido por todos los amantes de la historia michoacana, de Michoacán, México y el resto del mundo, quienes afectuosamente le decimos Ben. Felizmente Ben vive hace años en la ciudad de Morelia, con la amorosa compañía de Patricia, primero, y de Viqui, ahora, muy queri-