



Ciencia Ergo Sum

ISSN: 1405-0269

ciencia.ergosum@yahoo.com.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Korsbaek, Leif

La antropología y la historia: la historia de las mentalidades y la antropología en la actualidad

Ciencia Ergo Sum, vol. 7, núm. 2, julio, 2000

Universidad Autónoma del Estado de México

Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10401815>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA ANTROPOLOGÍA Y LA HISTORIA: LA HISTORIA DE LAS MENTALIDADES Y LA ANTROPOLOGÍA EN LA ACTUALIDAD

LEIF KORSBAEK*

Recepción: 26 de agosto de 1999

Aceptación: 28 de septiembre de 1999

La antropología y la historia son disciplinas vecinas, en varios aspectos muy similares, su similitud es tal que en ocasiones se han confundido o invadido mutuamente sus campos y territorios, y en cada periodo histórico se han manifestado nuevas maneras de articular ambas disciplinas. Sus puntos de contacto son tan numerosos que la siguiente relación —una discusión de la relación entre la antropología en general y un tipo particular y específico de historia, la historia de las mentalidades— no es más que una de las múltiples facetas de su interdisciplinariedad. El punto de partida es que no obstante su cercanía y similitud, las dos disciplinas han tenido en general, una relación poco cordial y de mutua desconfianza, lo que subraya lo extraordinario en la relación aquí tratada: la de la antropología y la historia de las mentalidades.

I. La confusión terminológica

Uno de los primeros obstáculos encontrados en la discusión de la relación entre la antropología y la historia es la confusión terminológica que aqueja (y enriquece) a ambas disciplinas. De ambas contamos con una auténtica avalancha de diferentes definiciones; algunas de ellas son compatibles —se trata más bien de matices— mientras que en otras las diferencias son de fondo.

La historia (que etimológicamente proviene de una palabra que significa algo así como *cuento*) ha sido definida por Otto von Ranke dentro del marco positivista, como “lo que realmente sucedió” (*wie es eigentlich gewesen ist*), mientras que un antipositivista como Benedetto Croce la define como “el pasado visto a través de las gafas del presente”. La distancia entre las dos definiciones es auténticamente abismal —una se refiere a un supuesto

conocimiento totalmente objetivo, mientras que la otra tal vez peca por exceso de subjetividad— y no cuesta mucho llenar el abismo con una abrumadora cantidad de definiciones intermedias.

Si buscamos la definición de la antropología como disciplina, podemos tomar como punto de partida la declaración de uno de sus notables practicantes, el antropólogo británico Evans-Pritchard: “nada humano me es ajeno”, lo que evidentemente nos deja cierto espacio, un espacio también abismal. Así que de definiciones de la antropología

* Antropólogo de la Universidad de Copenhague. Profesor de Tiempo Completo, Facultad de Antropología, Universidad Autónoma del Estado de México. Teléfono: (7) 219 46 15. El presente artículo se basó en una clase impartida en el curso “Corrientes no antropológicas en la antropología” en la Facultad de Antropología de la UAEM, y se complementó con una conferencia impartida por el historiador Clemente Villanueva Arriaga. Aprovecho la oportunidad para agradecerle su disposición.

podemos presentar, como *botones de muestra*, las siguientes: para Radcliffe-Brown (1936 y 1949) la antropología es “la rama de la sociología que se ocupa de las sociedades «primitivas» o sin escritura”; define la sociología como “el estudio de sistemas sociales” compuestos por “individuos humanos que se relacionan recíprocamente dentro de determinadas asociaciones continuadas”; para S. F. Nadel (1956: 159) “el objeto fundamental de la antropología social es comprender los pueblos primitivos, las culturas que han creado, y los sistemas sociales en que viven y obran”; según Evans-Pritchard (1951: 5) la antropología social estudia “el comportamiento social, generalmente en sus formas institucionalizadas, con la familia, los sistemas de parentesco, la organización política, los procedimientos legales, los cultos religiosos, las relaciones entre tales instituciones; y las estudia ya sea en sociedades contemporáneas o en sociedades históricas de las que haya información adecuada y del tipo que permite hacer esta clase de estudios”. Ralph Piddington (1950: 3) declara que “los antropólogos sociales estudian las culturas de las comunidades primitivas contemporáneas”.

Ya en esta pequeña selección de definiciones se nota un alto grado de amplitud; sin embargo, vale la pena agregar la noción de antropología cultural propuesta por su mismo fundador, el inmigrante alemán Franz Boas (1911): la antropología es el estudio no determinista de la manera de pensar de los pueblos primitivos, y de acuerdo con su alumna Ruth Benedict (1934: 1) “la antropología es el estudio de los seres humanos en cuanto criaturas de la sociedad, dirige su atención hacia aquellas características físicas y técnicas industriales y hacia aquellas convenciones y valores que distinguen una sociedad de todas las demás que pertenecen a una tradición diferente”.

Esta rica terminología se puede entender como la pura confusión y una notable falta de identidad en las dos disciplinas, principalmente en el caso de la antropología, ya que la historia ha llegado a ser considerada como algo “natural”, mientras que la antropología aún es vista como algo inherentemente “exótico”. Pero, como dice Shakespeare, hay método en la locura, y la condición para captar la coherencia es que veamos las diferentes definiciones de las dos disciplinas y las relaciones entre ellas en una perspectiva histórica. Tenemos que aceptar que tanto la historia como la antropología, en cuanto disciplinas con sendos métodos y tradiciones históricas, en última instancia son productos de la historia.

II. La historia de los saberes

Últimamente ha surgido un interés por la historia de los saberes (la carrera de las diferentes disciplinas más o menos científicas), interés que ha desenterrado un hecho de primera importancia para la tarea de comparar dos disciplinas como la historia y la antropología. Según Pomian (1984: 94), “sólo a fines del siglo pasado y principios del nuestro, comienza la historia de las ciencias a convertirse en una disciplina aparte”, pero “el entorno social de la ciencia y las relaciones sociales en el interior del medio científico sólo tienen, en esta perspectiva, un interés absolutamente secundario, incluso resueltamente anecdótico”, carácter que ha cambiado dramáticamente en años posteriores, sobre todo con los estudios de Alexandre Koyré, J. C. Crombie y Thomas Kuhn, entre otros.

El descubrimiento más importante es que la división de las disciplinas no es ni constante ni “natural” a través del tiempo. Prueba y ejemplo de esta variabilidad de las definiciones de las disciplinas y de las fronteras interdisciplinarias se encuentran en la carrera histórica de la

antropología. No obstante la supuesta juventud de ésta, es sabido que se encuentra tanto en el pensamiento de Platón y Aristóteles como en las diferentes “escuelas” del helenismo: los epicúreos, los estoicos, los cínicos, los escépticos, los neoplatónicos, entre otros; según la lógica expuesta por Samuel Ramos (1940: 57): “creo que en todas las direcciones fundamentales del pensamiento está implicado un concepto del hombre”.

Una antropología filosófica todavía existe y tiene vigencia, pero surgieron otros significados del vocablo *antropología*, y en uno de sus usos contiene una referencia anatómica. Diderot mantiene este sentido en su artículo sobre la “anatomía” en la *Enciclopedia*: “La anatomía humana, a la que absoluta y propiamente se la llama anatomía, tiene como objeto, o, si se prefiere, como sujeto, al cuerpo humano. Es el arte que muchos llaman antropología”. Y se mantiene también, en relación con el término antropología, una referencia teológica: en el artículo sobre antropología Diderot explica que es una “manera de expresarse mediante la cual los autores sagrados atribuyen a Dios partes, acciones o afecciones que no convienen más que a los hombres”. Este sentido teológico de la antropología también se encuentra, por ejemplo, en la *Antropología* publicada por Drake en Londres en 1707, y en otra *Antropología* publicada por Teichmeyer en Ginebra en 1739. El sentido hoy generalmente aceptado de esta disciplina surge hacia el final del *Siglo de las Luces*: “En efecto, fue en 1788 cuando un tal Chavanne, profesor de teología en Lausana, publicó una *Anthropologie ou science generale de l'homme*, distribuida en nueve partes: antropología física, etnología, noología, glosología, etimología, lexicología, gramatología, mitología. En pleno siglo XVIII, la palabra antropología forma parte aún del vocabulario de la anatomía y significa estudio del cuerpo humano” (Duchet, 1988: 13-14). Kant publicó su *Antropología*

en 1798, y generalmente es considerada parte de sus obras menores y menos importantes. El título y la distribución de las partes muestra, sin embargo, una comprensión de la problemática todavía relevante: la primera parte se titula “De la manera de conocer el interior así como el exterior del hombre”, y la segunda: “De la manera de conocer el interior del hombre por el exterior”, problema vigente en la antropología (y las demás ciencias sociales) de hoy (Kant, 1991: 13, 229).

En su discusión sobre el fundamento de la antropología de Boas, Stocking (1990: 712) concluye que “el hecho de que su principal ejemplar practicante consideraba la unidad de la antropología como históricamente contingente más que epistemológicamente determinada sugiere que ninguna relación histórica de aquella «ciencia» puede suponer como dada su unidad” y, en consecuencia, tampoco sus fronteras ni relaciones con otras ciencias que evidentemente sufren el mismo destino.

Así, tenemos hoy una antropología filosófica y especulativa, y otra científica y empírica, pero existen dos problemas particulares relativos a las relaciones entre la antropología y la historia: uno que tiene que ver con sus respectivas *actas de nacimiento*, y otro con su enfoque y objeto de estudio.¹

III. Las actas de nacimiento

Es conocido que la historia es una disciplina antigua, mientras que siempre se saca a la luz la escasa edad de la antropología. Herodoto es invariablemente conocido como *el padre de la historia*, “el encargado de separar la historia de la épica” (Vázquez, 1973: 19). Sin embargo, es cierto que, no obstante la insistencia de Chatelet (1985) de colocar el nacimiento del *espíritu historiador* en el mundo griego y helénico, falta la coincidencia de dos elementos para poder confirmarlo: por un lado, la concepción particular del

tiempo de los hebreos y los griegos; y por otro, la idea secular de un mundo temporal regido por leyes naturales, si bien “la cultura renacentista fue la primera en conjuntar concientemente ambos orígenes” (Heller, 1980: 66).

La fecha del nacimiento de la antropología es igualmente borrosa; la mayoría la coloca en la segunda mitad del siglo XIX (por ejemplo Ángel Palerm en su *Historia de la teoría etnológica*). Los candidatos a ser padres fundadores son los evolucionistas que operaron dentro del marco del positivismo científico: Bachofen, Maine, McLennan, Morgan y Marx, por mencionar solamente a los clásicos. Sin embargo, en años recientes la atención ha ido dirigida hacia el Romanticismo, periodo que, por otra parte, dio nacimiento a una lingüística científica y a la idea del Estado-Nación.

Otros tantos invocan a la Ilustración como la cuna de la antropología: “nuestra ciencia es, pues, hija de la Ilustración, y conserva a lo largo de su historia muchas de las características de ese periodo”, “en Francia su linaje deriva de Montesquieu, de autores como D’Alembert, Condorcet, Turgot, de los enciclopedistas en general, hasta Saint-Simon”, y “nuestros precursores fueron los filósofos moralistas escoceses, cuyos escritos son típicos del siglo XVIII: David Hume, Adam Smith, Thomas Reid, Frances Hutcheson, Dugald Stewart, Adam Ferguson, Lord Kames y Lord Monbodde”, precisando que “los autores que he mencionado, de Francia y de Inglaterra, fueron filósofos en su época, y así se consideraban ellos mismos” (Evans-Pritchard, 1951 y 1978). Evans-Pritchard coincide en cada detalle con Marvin Harris: “El desarrollo de la teoría antropológica empezó durante aquella gloriosa época de la cultura occidental conocida como la Ilustración —el periodo que coincide *grosso modo* con los cien años entre el ensayo de John Locke *An Essay Concerning Human Understanding* y La

Revolución Francesa (Harris, 1979: 7), de 1690 a 1789.

No obstante los argumentos y ejemplos esgrimidos, considero que ninguna de las anteriores opiniones hacen justicia a la antropología. Con la notable nebulosidad de la palabra *crónica* y del título *cronista* en mente, quisiera proponer cinco candidatos a ser titulados *antropólogos*. Tanto la obra como el método de Bernardino de Sahagún se comparan, y a veces favorablemente, con las monografías antropológicas de hoy, y también con los métodos más o menos científicos de los antropólogos actuales, igual que las observaciones de Alonso de Zurita llegan a las normas antropológicas de hoy. Si incluimos a Bernal Díaz del Castillo, a Bartolomé de las Casas y a Thomas Gage, tenemos, aparte de lo confiable de sus observaciones, un dilema que sigue aquejando al gremio antropológico: es difícil siquiera imaginarse una antropología sin un compromiso político. El objetivo de Bernal Díaz del Castillo era presentar pruebas que fundamentaran las demandas de los encomenderos. Los propósitos de Bartolomé de las Casas pueden convertirlo en el primer antropólogo radical, mientras que Thomas Gage fue el primer antropólogo al servicio del imperialismo anglosajón (una especie de precursor del Proyecto Camelot). Tampoco Bernardino de Sahagún ni Alonso de Zurita escapan de las motivaciones prácticas y políticas, pues promovieron y fomentaron, respectivamente, la visión milenarista de los franciscanos y una versión crítica de la política de la Corona de España. Finalmente, José de Acosta

1. En la denominación de los diferentes tipos de antropología hay tan poca claridad y precisión que para evitar crear confusión es necesario subrayar que la antropología aquí tratada es la social y cultural que ocasionalmente se autoproclama *científica* y siempre se deslinda de la antropología filosófica.

es el que más se acerca al único criterio que se puede invocar para diagnosticar la existencia de una antropología científica: la presencia de un marco teórico unificado acerca del hombre, su relación con la naturaleza y su origen temporal.

Si los anteriores argumentos son sostenibles, tenemos entonces la situación curiosa de que al mismo tiempo nacen una ciencia considerada antiquísima (la historia) y otra considerada muy joven (la antropología).

IV. Una antropología antihistórica

El otro problema tiene que ver con la definición de las dos ciencias. Se nota en las definiciones de la antropología que todas ponen un extremado énfasis en la palabra *instituciones*; encontramos también historias de las instituciones —la historia de la democracia, la historia del parlamento y hasta la historia del seguro social—, pero son especializadas y sectoriales, forman parte de una totalidad mayor que es, supuestamente, la *historia* a secas. A diferencia de estas historias especializadas de varias instituciones, el estudio antropológico de las instituciones es la *antropología* a secas. ¿Qué se esconde detrás de esta asimetría?

La antropología es el estudio de las instituciones dentro de las cuales los miembros de las comunidades y sociedades actúan el drama de sus vidas. Un ejemplo es el estudio de la institución llamada “estructuras de parentesco”: al conocer estas estructuras relegamos el

estudio de los casos individuales hasta considerarlos únicamente “ejemplos ilustrativos” del funcionamiento de dichas instituciones, de manera que se presupone la existencia de ellas y se considera irrelevante investigar sus orígenes históricos. De esta manera, surge una antropología doblemente ahistórica o antihistórica: en primer lugar, las instituciones que rigen la actuación individual no tienen origen o desarrollo histórico; en segundo lugar, los individuos que actúan dentro de ellas realmente no tienen historicidad: no ejercen su libertad humana, solamente siguen reglas preestablecidas, así que no son sujetos, son netamente objetos (con lo que se prestan excelentemente a un estudio científico, pues la ciencia estudia exactamente objetos con el propósito de llegar a conocimientos objetivos).

La situación es diferente en la historia: aquí también se acepta la existencia de instituciones, pero sirven solamente como trasfondo de la actuación individual en la cual se ejerce la libertad del individuo que, de esta manera, se convierte en sujeto histórico.

Abundan los testimonios de la actitud generalmente antihistórica de los antropólogos. En una evaluación global de la antropología norteamericana, Kroeber (1935: 558) opina que “a pesar de las apariencias, la antropología en los EU ha sido en términos generales de una tendencia antihistórica”, y según Clyde Kluckhohn (1936: 166-167) “aún la escuela de la Kulturkreis en Alemania y Austria, aunque de forma histórica, adquirió en gran medida sus conceptos de las ciencias naturales y no de la historia, como por ejemplo su concepto básico de *Schichten* (yacimientos)”. En Europa, Evans-Pritchard (1978: 44) señala que “Durkheim, aunque tal vez no antihistórico, había sido ahistórico, por lo menos en el sentido de que sus estudios de desarrollo se inscribieron en el campo de la tipo-

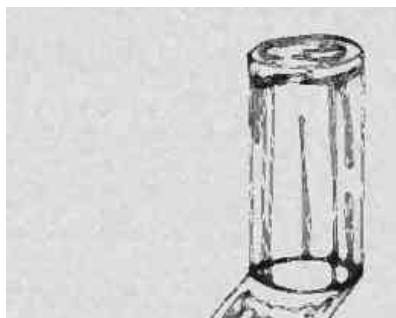
logía evolucionista, más que en la historia propiamente. Su actitud para con la historia era ambigua y en mi opinión inaceptable”, y en Inglaterra, donde “la influencia de Malinowski y Radcliffe-Brown, ambos extremadamente hostiles a la historia, dominaba todavía”. Es notable que en el impresionante índice analítico de una nutrida y bastante completa biografía de Durkheim no encontramos la entrada *historia* (Lukes, 1984: 653-669).

Pero esta diferencia no es ni fortuita ni gratuita: tiene su origen histórico, y éste obedece a su propia lógica histórica. No fue Hegel quien introdujo la idea de pueblos sin historia, pero sí la formuló contundentemente: “¿Qué es la India?”, pregunta, “esta vasta comunidad cuyas diferencias no pueden transformarse en oposiciones, que está petrificada en su desorden y que a pesar de la variedad de sus manifestaciones religiosas, artísticas e incluso jurídicas, no tiene conocimiento de sí misma. En ella una fantasía profunda, sin duda, pero inculta, se arrastra por el suelo, incapaz de historia, privada como está de un fin propio a la realidad como a la libertad sustancial”.

A la luz de esta distinción entre pueblos con y sin historia, nada es más lógico que establecer una división social del trabajo, de tal manera que los antropólogos se ocupen del estudio de los pueblos sin historia, mientras que los historiadores estudien y plasmen la historia de los pueblos que sí la tienen; y así se hizo. Los antropólogos se dedicaron, con notable celo, a estudiar a los pueblos sin historia.

V. La antropología se vuelve histórica

Pero, no obstante las declaraciones antropológicas acerca de la inexistencia de una historia, la inutilidad de una perspectiva histórica y la inaccesibilidad de los datos históricos, en el trabajo práctico



de los antropólogos se introdujo la misma historia, como de contrabando. Aun en las monografías antropológicas más alejadas de una visión histórica encontramos un capítulo, o por lo menos un apartado, dedicado al desarrollo histórico de la comunidad en cuestión (comunidad supuestamente sin historia).

En los años sesenta la situación se puso peor. Los antropólogos habían trabajado típicamente en una situación colonial: el antropólogo era blanco, tenía su origen, su formación profesional y sus raíces en la metrópoli y, detalle que no carece por completo de importancia, recibía instrucciones y financiamiento de la metrópoli, pero trabajaba en una colonia de la misma metrópoli; los ejemplos son legión.

Con el proceso de descolonización, en la década de 1960 cambió la situación. El antropólogo aún era típicamente europeo o norteamericano, y seguía trabajando fuera de la metrópoli, en uno de los *satélites*, como dice Gunder Frank. Pero el satélite ya no era una colonia, sino una república, lo que llevaba consigo dos consecuencias: primero, el antropólogo ya no recibía su financiamiento de la metrópoli, el apoyo lo recibía en forma de sueldo por el gobierno de la república anfitriona; segundo, los gobiernos de estas jóvenes repúblicas tenían una legítima ambición de estudiar su propia historia, de manera que el antropólogo ya difícilmente podía mantener la ilusión de trabajar en una sociedad sin historia.

Los nuevos problemas se ilustran perfectamente en las quejas de un historiador africano, Bethwell A. Ogot, quien escribió sobre su propia tribu, los luo de Kenya y Uganda, y dice: “cuando yo decidí en 1958 estudiar la historia precolonial del África Oriental, muchos de mis amigos y profesores se rieron de mí, ya que no es posible estudiar lo que no existe. Me recordaban que no hay documentos sobre este periodo, y sin do-

cumentos no puede haber historia alguna. Pero yo insistí porque no me parecía perturbador el hecho de que tenemos que depender en grado considerable de las tradiciones orales de ciertos periodos de la historia del este de África”. Refiriéndose a Gordon Childe y Jan Vansina, Ogot (1967: 13-14) juzga que “el problema de la evidencia oral no le es peculiar a África. Como evidencia histórica, ni la tradición oral ni las palabras escritas pueden dar una evidencia fidedigna y desprovista de pasiones del pasado”.

En el campo antropológico surgió una nueva disciplina híbrida, la *etnohistoria*, definida como “el estudio de la historia de los pueblos que no tienen historia”. Como puede esperarse, la etnohistoria es de origen reciente, “se ha establecido como una bien fundamentada disciplina en los estudios de América Latina durante los últimos cuarenta años”, escribió Ochiai en 1982 (1989: 227), remitiendo así el nacimiento de la etnohistoria en América Latina a principios de los años cuarenta. En México se inició un poco después, a juzgar por las palabras de Carlos Martínez Marín (1976: 39): “Hace poco más de dos décadas se empezó a utilizar en México el término etnohistoria para identificar trabajos interdisciplinarios de antropología e historia que se habían hecho con anterioridad, y a los que con el mismo tono y contenido se investigaban entonces en ese campo intermedio” trasladándonos aparentemente de los años cuarenta a los cincuenta, mientras que Carlos García Mora (1978: 65) coloca su nacimiento un poco antes, escribiendo también en 1976 que “en México el término etnohistoria se ha usado desde hace más de tres décadas para identificar estudios interdisciplinarios de antropología e historia”, lo que nos devuelve a la década de los cuarenta.

La historia está estrechamente relacionada con la política, es decir, con el juego alrededor del poder, lo que es

manifiesto en el caso de la etnohistoria, ya que en los Estados Unidos tiene un origen directamente relacionado con los asuntos de los derechos de los grupos étnicos en el país: “Durante 1946, con motivo de la proclamación de la ley de reclamaciones de los pueblos americanos nativos de los Estados Unidos de Norteamérica, la cual otorgó a estos pueblos el derecho a reclamar indemnización por la pérdida de sus tierras, se hizo preciso indagar sobre la existencia de tratados antiguos. Entonces surgió la etnohistoria estadounidense” (García Mora, *op. cit.*: 66).

Ya se ha mencionado que la antropología tiene su origen en la historia, y con esta serie de presiones dentro de su praxis profesional y del ambiente que envolvía esta praxis, la antropología volvió a su punto de origen: se volvió historia, y esa es la situación de la antropología hoy. La antropología actual es forzosamente una antropología histórica (véase, Korsbaek, 1992 y 1995).

VI. La historia se vuelve antropológica

La disciplina histórica transitó por un camino diferente para llegar al mismo lugar. Podemos tomar como nuestro punto de partida la queja de Voltaire: “Ya bastan las historias de los reyes y de los grandes hombres, ya queremos la historia de los pueblos”, y seguir las palabras de Legrand d'Aussy (1792) quien dice, hablando de la historia, que “obligada, por los grandes acontecimientos que debe narrar, a escuchar cuanto carece para él de determinada importancia, no admite en escena más que a los reyes, los ministros, los generales de los ejércitos y toda clase de hombres famosos cuyos talentos o defectos han causado la desgracia o la prosperidad del Estado. Pero al burgués en su ciudad, al campesino en su choza, al *gentilhombre* en su castillo, al francés, en fin, en medio de sus trabajos, de sus placeres, en el seno de su familia y de sus

hijos, eso es lo que nunca nos puede representar”.

En el campo histórico se sigue la inspiración tanto de Voltaire como de Legrand d'Aussy, y empezó a gestarse un movimiento dirigido contra la historia dominante, oficial y oficialista, un movimiento que posteriormente se cristalizaría en la *historia de las mentalidades*. “En efecto, la historia de las mentalidades no es nueva. Nació inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial entre un grupo de historiadores como los franceses Lucien Febvre y Marc Bloch, el belga Henri Pirenne, geógrafos como A. Demangeon, sociólogos como L. Lévy-Bruhl, M. Halbwachs, entre otros, grupo que inspiró, a partir de 1929, los famosos *Anales de Historia Económica y Social*. A menudo se le denomina *Escuela de los Anales*” (Ariès, 1988: 461-462); a ellos, Ariès agrega unos francotiradores de fuera de los centros de conformación de esta “primera generación de historiadores de las mentalidades”: el célebre e ilustre historiador holandés Johan Huizinga, el alemán Norbert Elias, Elias el desconocido, y el italiano Mario Praz, historiador de la literatura maldita y del género mórbido.

2. La tesis de 1960 es publicada en una versión abreviada: Goubert, 1968.
3. La relación histórica propuesta por Ariès sobre la historia de las mentalidades es claramente francesa y hace, con el clásico separatismo gálico, caso omiso de desarrollos en otras naciones. Es curioso que no mencione a Eric Hobsbawm, historiador con características que muy claramente lo colocan en la misma banda, y tampoco a dos representantes de un tipo de historia que claramente los relaciona con la historia de las mentalidades, probablemente los más importantes de hoy: Michail Bajtín y Peter Burke (Ariès, 1988). Sin embargo, es importante recordar que la nueva historia de las mentalidades ha desbordado ampliamente el marco nacional, ya es un asunto internacional, más allá de la historiografía francesa.

Para Huizinga (1929: 39), la esencia de la historia incluye de manera explícita un estudio de lo imaginario: “la historia de la civilización debe ocuparse lo mismo de los sueños de belleza y de ilusión novelesca que de las cifras de población y de los impuestos”, y la subjetividad: “la ilusión misma en que vivieron los contemporáneos, tiene el valor de una verdad”.

Después de los padres fundadores de la historia de las mentalidades sigue una segunda generación que hizo caso omiso de algunos temas que habían sido la preocupación original, sobre todo a los que tuvieron que ver con lo imaginario y lo fantástico, prestando mayor atención a los aspectos económicos del proceso histórico. Sin embargo, en su historia económica se distanciaron de las tendencias en boga en otras partes del mundo, por ejemplo en Estados Unidos, creando “una historia económica de ambición humanista, que permitía alcanzar la vida de las masas, la multitud de los pequeños, de los oscuros” (Ariès, *op. cit.*: 464). Así como el inicio de las actividades de la primera generación de historiadores de las mentalidades coincidió con el fin de la Primera Guerra Mundial, el inicio de las de la segunda coincidió con el fin de la Segunda Guerra Mundial, en 1945.

Uno de los integrantes de esta segunda generación es J. Meuvret, quien funda una nueva tendencia introduciendo dos nuevos temas: el estudio regional y el demográfico, en su artículo sobre las crisis de subsistencia y la demografía de 1946, que es “consagrado a la relación entre hombres y epidemias, entre coyuntura económica y mortalidad” (*ibid.*: 465; Meuvret, 1946); además, está P. Goubert, alumno de Meuvret, quien siguió el estudio de la región en su tesis sobre Beauvais, escrita en los años cincuenta pero presentada en 1960 como “una contribución a la historia social de la Francia del siglo XVII”.²

Philippe Ariès participó en este movimiento demográfico, y escribe acerca de su experiencia durante los años cuarenta: “Desde el comienzo de mi investigación, a diferencia de los historiadores de la economía, no me interesaban tanto la demografía propiamente tal, ni sus mecanismos, ni siquiera sus efectos políticos y sociales, como las actitudes psicológicas secretas que ella revelaba a quien supiera leer sus estadísticas. Partía ciertamente de los datos demográficos, pero tenía prisa por abandonarlos, para pasar —tal vez antes de tiempo— a las realidades que ocultaban. De estas realidades sobre las actitudes ante la vida, la edad, la enfermedad, la muerte, no les gustaba hablar a los hombres de otros tiempos y, las más de las veces, ni siquiera tenían conciencia de ellas. Varias series numéricas en la larga duración hicieron aparecer modelos de comportamiento que de otro modo eran inaccesibles y clandestinos. Así, las mentalidades surgían al término de un análisis de las estadísticas demográficas” y acerca del proceso de adaptación del hombre a las subsistencias y a la economía, que “pronto vimos, sin embargo, que esta adaptación no era automática ni inmediata, que entre el comportamiento demográfico y el nivel de recursos había como un sistema óptico que modificaba la imagen real: el sistema de las mentalidades” (Ariès, *op. cit.*: 466-467).

Una tercera generación surge en la década de 1960, y luego está la actual generación que continúa lo que Peter Burke ha llamado “la revolución historiográfica francesa”, que es al mismo tiempo un proceso específicamente francés y un proceso que extiende sus tentáculos más allá de aquel país³ y, lo que es más importante en el presente contexto, llega a conformar una historia de las mentalidades que se aleja de la historia de los eventos para dirigir su atención hacia las “mentalidades”, lo que le confiere un carácter muy distinto del de la historia tradicional.

En la mayor parte de las formulaciones de esta nueva historia colinda el concepto de “mentalidad” con el de “cultura”, y se plantea “cómo a la exploración de la Cultura deben concernirle el contenido tanto como el contexto, el trabajo lo mismo que el juego, el espacio y el tiempo, la religión e igualmente la tecnología, la comunicación en la misma medida que la expresión, el abastecimiento y la participación tanto como el espectáculo, lo visual y lo musical como lo oral” (Briggs, 1990: 4).

Asa Briggs opina que los problemas relacionados con una definición proviene de lo difícil que es definir el concepto de cultura: “Es más fácil gozar, deplorar, explorar o participar en la cultura popular que definirla. Esto no se debe sencillamente a las dificultades que implica relacionar la cultura popular con la Cultura (y las subculturas) o con la cultura folklórica —algunas de estas dificultades conciernen al quehacer del historiador, en particular al del historiador marxista—, sino a problemas inherentes a la definición de la «cultura» misma” (*ibid.*: 3).

Pero se nota que ahora no solamente se habla de “cultura”, sino de “cultura popular”, consecuencia de que “decidimos estudiar la historia de los excluidos, los dominados, los grupos y clases subordinados (a quienes rehusamos llamar «las masas»), y no sólo su nivel de vida, su cultura también” (*ibid.*: 4).

Eso lleva consigo nuevos problemas: “los lectores se habrán dado cuenta de que lo anotado define la cultura popular por lo que no es. Una definición que lo diga es mucho más difícil, pues esta locución contiene dos graves ambigüedades: la «cultura» y «lo popular» son conceptos problemáticos” (*ibid.*: 4-5); además, está la herencia del concepto de la cultura elitista: “cultura es lo que tendría tu carnicero, de ser tu cirujano” (Weber, 1992: 13). El mismo problema enfrenta Peter Burke: “Su definición de

la cultura popular es un tanto tradicional; la resume a base de negaciones: es la cultura de la gente que no es de élite; la de aquellas personas no doctas, no letradas, que pertenecen a la «pequeña» tradición del conocimiento y la literatura más que a la «grande»” (Browne, 1992: 24).

Pero los historiadores de las mentalidades se han dado cuenta de un fenómeno histórico desapercibido por los antropólogos: la respectiva heterogeneidad y homogeneidad de la sociedad en determinadas situaciones históricas: “al decir «cultura popular» los estudiosos de la modernidad temprana proponen comúnmente algo fundamental. El argumento implícito es: ya que la mayoría de la población estaba aún aislada y era semiautónoma, sus costumbres y creencias antiguas pueden mirarse como un profundo depósito de tradiciones, agitado por remolinos de la diminuta minoría letrada sólo a intervalos, en superficie se ha trabajado mucho sobre aspectos de esta cultura tradicional —mitos populares, rituales, artesanías, lenguajes, canciones, crímenes, juegos y sociabilidad—; sin embargo los trocitos, las piezas todavía no han sido colocados en su verdadero contexto histórico. Nuestros autores intentan completar el cuadro espacioso mostrando que la supresión gradual de la cultura popular tradicional a manos de la «cultura de élite» de una minoría dominante fue uno de los sucesos más importantes en el periodo que va de 1500 a 1800” (Beik, 1992: 8-9). Creo que los historiadores de las mentalidades han dado un paso adelante con el descubrimiento de la distinción entre las dos culturas —la fina y la popular— y su articulación dialéctica, aunque inicialmente plantea más preguntas que respuestas: ¿cuál es la relación entre estas dos culturas en diferentes momentos históricos?

La cultura popular y la religiosidad popular, que conforman una parte del objeto de estudio de la historia de las

mentalidades, pertenecen plenamente al mundo tradicional, tan diferente del mundo moderno, donde “hay una experiencia vital —la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida— que comparten hoy los hombres y las mujeres de todo el mundo; llamaré a este conjunto de experiencias la «modernidad». Ser modernos es encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que somos” (Berman, 1992: 1). Creo que estas palabras expresan de una manera bastante exacta la experiencia de la modernidad, pero creo que es la manera de sentir la modernidad que es solamente la suerte de una parte de la humanidad. La otra parte, muy grande, siente solamente las amenazas de esta modernidad. Es indiscutible que la modernidad está presente, y es también indiscutible que la modernidad es de alguna manera la fuerza dominante en el mundo. Los que viven dentro de la modernidad la experimentan exactamente de esta manera, mientras que los demás —que viven fuera de la modernidad, pero son dominados por ella— sienten solamente sus amenazas, y no sus promesas. Y es el destino de esta gente —invocando la definición de la CEPAL de la población marginada: “los que contribuyen a la producción de la riqueza, pero no toman parte en la distribución de esta riqueza”, podemos llamarlas “los marginados de la modernidad”— y son ellos que los constituyen el objeto de estudio de la historia de las mentalidades, en la actualidad y en periodos anteriores: “la orientación mágica en el combate desesperado de los campesinos por sobrevivir es el hecho básico” (Muchembled, 1978: 133).

La historia de las mentalidades, entonces, es una historia que trata más

instituciones que eventos “históricos” – eventos intencionales que difícilmente se repiten en el proceso temporal. Es una historia que se coloca principalmente en la larga duración, es una historia de lo inconsciente; de protesta, anónima, sin sujeto explícito; finalmente, en apariencia es una historia netamente superestructural, pero es más bien una historia global, en el sentido de que es una historia de la cultura, pero no de cualquier cultura: es más precisamente una historia de la cultura popular.

En pocas palabras, es una historia que se ha hecho antropología, nada más y nada menos, y además antropología comprometida. El sueño de la democracia nunca está lejos de la historia de las mentalidades. Acerca de Rabelais leemos que “es también indudable que fue el más democrático de los maestros literarios. Para nosotros, sin embargo, su cualidad principal es la de estar más profundamente ligado a las fuentes populares; el conjunto de estas fuentes determinaron su sistema de imágenes tanto como su concepción artística” (Bajtín, 1990: 8). Hablando de la historia de las mentalidades del primer periodo, Aries comenta que “con todo, el comportamiento de las mentalidades no estaba aún bien separado, en esta primera generación de los *Anales*, del de la economía o de lo socioeconómico. Entre ambos, constituían la historia total o que se creía total”, también indica que “una y otra eran igualmente la historia de los humildes y de lo colectivo” (Ariès, *op. cit.*: 462).

VII. El tiempo en la historia y en la antropología

La situación es, entonces, que después de una larga (y en muchos sentidos artificial) separación de las dos discipli-

nas, encontramos hoy una antropología que es histórica y una historia que es cada día más antropológica.

Otro problema que comparten la antropología y la ciencia es el del tiempo, fundamental en la historia, mientras que ha recibido un tratamiento muy diferente en la antropología. Exactamente en la historia de las mentalidades ha sido introducido como la problemática de las duraciones, en la conocida distinción de Fernand Braudel (1984): la duración corta, la mediana y la larga. Utilicé una metáfora para caracterizarlas: “la corta duración corresponde en el mar a las crestas blancas de las olas, que se caracterizan por ser conspicuas y fácilmente observables, de alta velocidad y de un impacto relativamente limitado; la mediana duración corresponde a las olas, que son menos conspicuas y se mueven con menor rapidez, pero tienen un mayor impacto; finalmente, la larga duración corresponde en la metáfora marina a las corrientes que se mueven por debajo de la superficie del mar, que son invisibles, que se mueven muy lentamente pero cuyo impacto es tremendo” (Korsbaek, 1995: 181-182). Esta división nació en la historia, pero creo que tiene mayor relevancia en la antropología.

La antropología social, especialidad británica, trata específicamente los actos realizados en la actualidad (los antropólogos han inventado el término *presente etnográfico*) y que corresponden a las crestas blancas: actos cortos y rápidos que se prestan a ser observados en el campo en un breve lapso de tiempo, pero que solamente acumulándose a través de un periodo más largo logran cambiar los cimientos de la sociedad. Lo más importante de esta dimensión temporal es que se lleva a cabo bajo los auspicios de la racionalidad instrumental y puede investigarse su racionalidad, pertenece plenamente al dominio de la acción y de lo consciente.⁴

La antropología cultural, especialidad norteamericana, se ocupa del trasfondo cultural que a través de un conjunto de valores inconscientes, o sea la cultura, delimita el espacio permitido para la acción consciente. Esta antropología no se contenta con observar, clasificar y analizar lo observable, sino busca algo relativamente eterno detrás de las acciones conscientes, búsqueda que se indica claramente en algunos de los títulos, como por ejemplo *México profundo* (Bonfil, 1990), igual que Michel Vovelle (1988: 367) habla de “las mentalidades, campo privilegiado de la larga duración”.

Se nota que en ambas antropologías estamos trabajando con tres niveles de realidad: por un lado tenemos la realidad inmediata y observable, con sus acciones intencionales y racionales; por otro lado tenemos una construcción teórica que se llama la *estructura social* que conforma el armazón institucional y de manera directa dirige las acciones, y que surge de la acumulación de éstas; por último tenemos otra abstracción que es la *cultura*, un conjunto de ideas y valores que constriñe las acciones y, de manera indirecta, las dirige.

La mediana duración, que corresponde a las olas del mar, trata el cambio del armazón a través del tiempo, un cambio menos rápido que el de las acciones cotidianas, pero más veloz que el cambio inmensamente lento de los sistemas de valores culturales. Este estudio antropológico del cambio de las instituciones es el dominio de la etnohistoria como la entiende Pedro Carrasco (1961), notablemente ejemplificada en su artículo acerca del sistema de cargos alrededor de la Conquista.

Aunque la última interpretación del papel del tiempo es específicamente antropológica, coincide notablemente con las preocupaciones temporales de los historiadores. Fernand Braudel ha dicho en alguna ocasión que lo que

4. Así ha sido analizado en la obra de Robert Ulin: *Antropología y teoría social* (1990).

realmente le interesaba en la historia eran las maneras de combinar los diferentes tiempos en el proceso histórico y, en consecuencia, no veo más que una aparente diferencia entre la historia y la antropología, por lo que considero que es también el problema principal en la antropología.

VIII. La unidad del conocimiento

En un notable artículo, Carlos García Mora (1978) se preocupa por la unidad de las diferentes subdisciplinas antropológicas, y si no se mantiene esta preocupación creo que terminaremos como los seis hindúes ciegos que agarraron su parte de un elefante —uno la trompa, uno la cola y los restantes una pierna— y cada uno sacó un resultado muy diferente, resultados que de ninguna manera sumaron un elefante.

Se nota que en la mayor parte de las definiciones propuestas de la etnohistoria se coloca como una actividad interdisciplinaria que se mueve entre la antropología y la historia, lo que permite esperar un alto grado de creatividad e innovación en la etnohistoria, ya que “la innovación en las ciencias sociales aparece con mayor frecuencia, y produce resultados más importantes, en la intersección de las disciplinas. Este fenómeno constituye a la vez causa y efecto de la fragmentación ininterrumpida de las ciencias sociales en especialidades limitadas y de la recombinación transversal de dichas especialidades al interior de eso que nosotros llamamos campos híbridos” (Dogan y Pahre, 1993: 11).

En los dos campos se ha efectuado un movimiento que acerca una disciplina a la otra o, más bien, reduplica en el territorio propio las actividades de la otra, con lo que contrarresta la insalubre separación entre los diferentes saberes científicos, separación fomentada por el positivismo.

IX. La ciencia pura y la ciencia aplicada

Existe la idea de que primero hay una ciencia pura (en este caso la antropología teórica) y luego llega a ser aplicada a problemas concretos, con lo que nace una ciencia aplicada (en nuestro caso una antropología aplicada o, más específicamente en México, el indigenismo).

Estoy convencido de que es al revés: primero se presenta un problema práctico y se inventan soluciones igualmente prácticas *ad hoc*, luego estas soluciones se sistematizan hasta finalmente convertirse en ciencia.

Se ha establecido la distinción entre las ciencias puras o teóricas y las ciencias aplicadas, que es la misma que existe entre la física teórica y la física nuclear aplicada o entre la antropología teórica y la antropología aplicada (indigenismo), pero nunca escuchamos una distinción entre la historia teórica y la historia aplicada. ¿Qué sería la historia aplicada? (si es que existe tal disciplina).

Me parece que los cronistas y sus crónicas merecen más atención en la discusión acerca de la fecha de naci-

miento de la antropología. Los cronistas llegaron a estas tierras sin mucha preparación “científica” para enfrentarse a una problemática que hiciera necesaria alguna sistematización. Jonathan Friedman es, en este contexto, el más categórico y el más constructivo. Para él, “hacer historia es una manera de producir identidad, hasta donde produzca una relación entre lo que supuestamente ocurrió en el pasado y la situación actual” (Friedman 1992: 837). Si complementamos esta definición de la historia con dos mecanismos de crucial importancia y de un sabor decididamente antipositivista, entonces tenemos una posibilidad de conceptualizar la historia en su justa perspectiva general y en su relación con la producción de identidad (ya sea étnica, minoritaria o nacional).

El primer mecanismo: el olvido selectivo en la historiografía. “Tal vez haya sido Ernest Renan quien afirmó del modo más vigoroso el papel que tiene la amnesia en la formación de las naciones: *L’oubli et, je dirais même, l’erreur historique sont un facteur essentiel de la création d’une nation*” (Gellner, 1993: 17, citando a Renan, 1987). Igual que el



equipo de Ernesto Zedillo que olvidó por completo, en sus libros de texto de 1992, la historia reciente de México, muchos detalles incómodos son olvidados en la escritura de la historia.

El segundo: la creatividad historiográfica que algunos llamarían imaginación. Como señala Eric Hobsbawm, “tradiciones que aparecen o proclaman ser antiguas, con frecuencia tienen un origen reciente y algunas veces son inventadas[...]. El término «tradición inventada» se usa en un sentido amplio pero no impreciso. Incluye tanto a las tradiciones realmente inventadas, construidas e instituidas de manera formal, y a aquellas que surgen de un modo menos rastreable dentro de un periodo breve y fechable

—un asunto de unos cuantos años tal vez— y que por sí mismas se establecen con gran rapidez” (Hobsbawm, 1988: 3).

Un caso que comprueba que el conocimiento científico es al mismo tiempo una solución práctica a problemas prácticos, y que la historia aplicada posee un carácter de proyecto social, es la *Historia de México* de Francisco de Clavijero (publicada alrededor de 1780): se piensa siempre que primero existe un país y luego viene algún sabio a escribir la historia de este país. Es notable que Clavijero escribió su *Historia de México* unos cuarenta años antes del nacimiento de México, con la Guerra de Independencia que terminó en 1821. La obra de Clavijero no fue una descripción

retrospectiva del proceso histórico, al contrario, fue un programa político que planteó el proyecto social de la creación de un México mestizo. Otro asunto es, entonces, que Clavijero quitó a los indígenas su pasado para dotar a los mestizos de una historia, lo que lleva nuestra atención al hecho de que la historia tiene carácter de un proyecto social “autóctono”, mientras que la antropología tiene un fuerte olor a proyecto social impuesto. Una cuestión abierta que merece una discusión aparte es, en consecuencia, ¿cuáles son las perspectivas de convertir este proyecto social impuesto en un proyecto de liberación, convirtiendo la antropología en etnohistoria? 



BIBLIOGRAFÍA

- Ariès, P. (1988). “La historia de las mentalidades”, en Le Goff & Alt. (comps.). *La nueva historia*. Mensajero, Bilbao.
- Bajtín, M. (1990). *La cultura popular en la Edad Media y en el renacimiento*. Alianza, México.
- Beik, W. (1992). “La cultura popular y la represión de la élite en la Europa moderna temprana”, en *Historias*. No. 28: 8-13.
- Benedict, Ruth F. (1934). *Patterns of Culture*. Houghton Mifflin, New York.
- Berman, M. (1992). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. Siglo XXI, México.
- Boas, F. (1911). *The Mind of Primitive Man*. Macmillan, New York.
- Bonfil Batalla, G. (1990). *México profundo. Una civilización negada*. Grijalbo/CNCA, México.
- Braudel, F. (1984). *La historia y las ciencias sociales*. Alianza, Madrid.
- Briggs, A. (1990). “¿Qué es la historia de la cultura popular?”, en *Historias*. No. 23: 3-12.
- Browne, R. B. (1992). “Las columnas de Hércules”, en *Historias*. No. 28: 24-27.
- Burguière, A. (1988). “La antropología histórica”, en Le Goff & Alt. (comps.). *La nueva historia*. Mensajero, Bilbao.
- Burke, P. (1991). *La cultura popular en la Europa moderna*. Alianza, Madrid.
- Carrasco, P. (1961). “La jerarquía cívico-religiosa en las comunidades de Mesoamérica: antecedentes precolombinos y desarrollo colonial”, en Llobera (comp.) (1979). *Antropología política*. Anagrama, Barcelona.
- Chatelet, F. (1985). *El nacimiento de la historia*, T. I-II. Siglo XXI, México.
- D'Aussy, L. (1792). *Historia de la vida de los franceses*, T. I-III. París.
- Darnton, R. (1994). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. FCE, México.
- Dogan, M. y Pahre, R. (1993). *Las nuevas ciencias sociales. La marginalidad creadora*. Grijalbo, México.
- Duchet, M. (1988). *Antropología e historia de las luces*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Evans-Pritchard
 _____ (1951). *Anthropology*. Oxford University Press, Oxford, London.
 _____ (1978). *Ensayos antropológicos*. Siglo XXI, Madrid.
- Fernández, J. (1991). “Los historiadores

- cuentan cuentos: de gatos cartesianos y peleas de gallos gálicas”, en *Historias*. No. 25: 46-58.
- Friedman, J. (1992). “The Past in the Future: History and the Politics of Identity”, en *American Anthropologist*. Vol. 94: 837-859.
- García Mora, C. (1978). “La etnohistoria y la unidad de la antropología”, en Pérez y Pérez (comps.) (1987). *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*. INAH, México.
- Gellner, E. (1993). *Cultura, identidad y política*. Gedisa, Barcelona.
- Gibson, C. (1967). *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*. Siglo XXI, México.
- Goubert, P. (1968). *Cent mille provinciaux: du XVII^e siècle*. Flammarion, París.
- Gruzinski, S. (1986). “Normas cristianas y respuestas indígenas: apuntes para el estudio del proceso de occidentalización entre los indios de Nueva España”, en *Historias*. No. 15: 31-41.
- Harris, M. (1979). *El desarrollo de la teoría antropológica*. Siglo XXI, México.
- Heller, A. (1980). *El hombre del Renacimiento*. Península, Barcelona.
- Hegel, F. (1946). *Lecciones sobre filosofía de historia universal*. Alianza, Madrid.
- Hobsbawm, E. (1988). “Inventando tradiciones”, en *Historias*. No. 19: 3-15.
- Huizinga, J.
 ——— (1929). “Problemas de historia de la cultura”, en Huizinga, J. *El concepto de historia*. FCE, México. 1946: 7-83.
 ——— (1946). *El concepto de la historia*. FCE, México.
 ——— (1972). *Homo ludens*. Alianza, Madrid.
 ——— (1981). *El otoño de la edad media*. Alianza, Madrid.
- Kant, I. (1991). *Antropología*. Alianza, Madrid.
- Kluckhohn (1936). “Some Reflections on the Method and Theory of the Kulturkreis Lehre”, en *American Anthropologist*. Vol. 38: 157-196.
- Korsbaek, L.
 ——— (1990). “La religión y la política en el sistema de cargos: una comparación de tres comunidades mayas en los Altos de Chiapas”, en *Cuicuilco*. No. 23-24: 115-132.
 ——— (1992). *El sistema de cargos en la antropología chiapaneca: de la antropología tradicional a la moderna*. CNCA/Gobierno de Chiapas. Tuxtla Gutiérrez.
 ——— (1995). “La historia y la antropología: el sistema de cargos”, en *Ciencia ergo sum*. Vol. 2, No. 2: 175-183.
 ——— (comp.) (1996). *Introducción al sistema de cargos*. UAEM, Toluca.
- Kroeber, A. L. (1935). “History and Science in Anthropology”, en *American Anthropologist*. Vol. 37: 15-22.
- Kuper, A. (1977). *Antropología y antropólogos. La antropología británica, 1922-1972*. Anagrama, Barcelona.
- Lukes, S. (1984). *Émile Durkheim. Vida y obra*. Siglo XXI, Madrid.
- Martínez Marín, C. (1976). “La etnohistoria en México”, en Pérez Zevallos y Pérez Gollán (1987). *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*. INAH, México.
- Meuvret, J. (1946). “Les Crises de subsistence et la Démographie de la France de l’Ancien Régime”, en *Population*. Vol. 1.
- Muchembled, R.
 ——— (1978). *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne, XVe-XVIII^e siècles: Essai*. Flammarion, París.
 ——— (1992). “En busca de la cultura popular”, en *Historias*. No. 28: 5-8.
- Nadel, S. F. (1956). *Foundations of Social Anthropology*. Cohen & West, London.
- Ochiai, K. (1989). “The Form of Deep History: A Review of Some Ethnohistorical Studies in Mesoamerica”, en *Meanings Performed, Symbols Read: Anthropological Studies on Latin America*. Tokyo University of Foreign
- Studies, Performance in Culture No. 5, Tokyo.
- Ogot, B. A. (1967). *History of the Southern Luo. Vol. I: Migration and Settlement, 1500-1900*. East African Publishing House, Nairobi.
- Pérez Zevallos, J. M. y Pérez Gollán, J. A. (1987). *La etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*. INAH, México.
- Piddington, R. (1950). *A Hundred Years of Anthropology*. London.
- Pomian, K. (1984). “Historia de las Ciencias”, en Le Goff & Alt. (comps.). *La nueva historia*. Mensajero, Bilbao.
- Radcliffe-Brown
 ——— (1936). *The Development of Social Anthropology*. University of Chicago Press, Chicago.
 ——— (1949). “White’s View of Culture”, en *American Anthropologist*. Vol. 51, No. 3.
- Ramos, S. (1940). *Hacia un nuevo humanismo. Programa de antropología filosófica*. La Casa de España en México, México.
- Renan, E. (1987). *¿Qué es una nación?* Alianza, Madrid.
- Rutsch, M. (1984). *El relativismo cultural*. Línea, México.
- Stocking, W. G. (1990). *A Boas Reader*. University of Wisconsin Press, Madison.
- Tyler, S. (1968). *Cognitive Anthropology*. Holt, Rinehart & Winston, New York.
- Ulin, R. C. (1990). *Antropología social y teoría social*. Siglo XXI, México.
- Vázquez de Knauth, J. (1973). *Historia de la historiografía*. SEP/70, México.
- Vovelle, M. (1988). “La historia y la larga duración”, en Le Goff & Alt. (comps.). *La nueva historia*. Mensajero, Bilbao.
- Wachtel, N. (1990). *Le retour des ancêtres: Les indiens urus de Bolivie, XX-XVI^e siècle. Essai d’histoire regresive*. Gallimard, París.
- Weber, E. (1992). “Culturas separadas”, en *Historias*. No. 28: 13-23.