

# **Bensa, Alban, 2015, *Después de Levi–Strauss. Por una antropología de escala humana. Una conversación con Bertrand Richard*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, Colección Umbrales, 145 p., ISBN 978-607-16-2550-2**

Luis Rodríguez

CIMSUR, Universidad Nacional Autónoma de México, Chiapas, México

[lurodri@unam.mx](mailto:lurodri@unam.mx)

## **Introito**

Este libro es la publicación de una larga entrevista al etnólogo Alban Bensa en la que reflexiona en torno al legado de Claude Levi–Strauss para la teoría antropológica. El autor no solo es reconocido como académico, sino por su cercanía al líder independentista Jean-Marie Tjibaou y su compromiso contra las políticas colonialistas francesas que imperaban en la región de Nueva Caledonia.

Richard Bertrand, su entrevistador, condensa en su prefacio la crítica central a la escuela dominante en la antropología francesa cuando destaca que si bien el estructuralismo de Levi–Strauss “aportó –sin alcanzar su riqueza concreta– conocimientos suplementarios en cuanto a las reglas del parentesco, contrarrestó estos avances con una pérdida de lo real, con un déficit de inteligencia sobre las acciones individuales y colectivas en curso” (p. 29). La propuesta de Bensa será, entonces, una nueva forma de hacer antropología en la que se recupere el sentido de las acciones concretas a través de lo que llama una “conceptualización baja”. Los tres ejes discusión de esa propuesta son los capítulos que integran al libro.

Cuadernos de Antropología

Enero-Junio 2016, 26(1), 121-127

DOI: [10.15517/cat.v26i1.25196](https://doi.org/10.15517/cat.v26i1.25196)

Recibido: 24-08-2016 / Aceptado: 08-09-2016 / Publicado: 13/12/2016

Revista del Laboratorio de Etnología María Eugenia Bozzoli Vargas

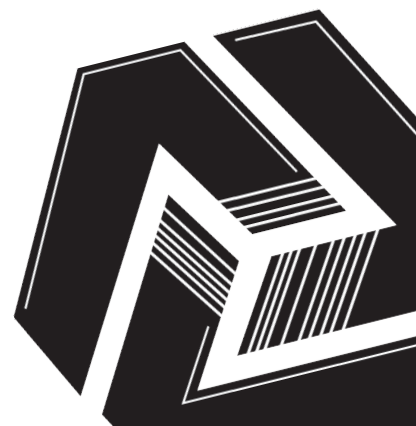
Escuela de Antropología, Universidad de Costa Rica

<http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/antropologia>

ISSN 2215-356X



Cuadernos de Antropología está bajo una licencia  
Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0



## El contenido del libro

El capítulo primero, “Después de Levi–Strauss: regresar a lo real” examina el supuesto de una crisis de la antropología luego de la muerte de Levi–Strauss, crisis que atribuye, por una parte, al “desajuste entre los grandes textos fundadores de la antropología y la situación concreta del mundo contemporáneo” y, por la otra, al “distanciamiento, la ruptura progresiva, entre la antropología y la historia” (p. 31).

En torno a esa ruptura, señalará que la tradición iniciada por Durkheim y su búsqueda de formas sociales características lleva a un enfoque kantiano que se alía con una perspectiva tipológica y comparativa. Eso sienta las bases, afirma el autor, para “una separación total de lo simbólico y lo social” (p. 34). Tarea que Levi–Strauss finaliza cuando comienza a tratar a la “sociedad como una lengua” (p. 35), lo que le otorga al antropólogo el poder de excluir la temporalidad y la conciencia de los actores en su análisis. Esto implica mantener la idea de una estructura perenne en ciertas sociedades que parecen escapar o resistir al tiempo histórico.

Frente a la tarea levistraussana de la búsqueda de la lógica cultural sustentada en un pequeño número de principios universales, Bensa propone que la “labor del antropólogo es describir (...) prácticas históricas, lo que supone hacer una historia social de las elecciones humanas. Y por supuesto estas opciones, estas “lógicas”, son políticas más que estructurales” (p. 41). Es en este sentido que considera irrelevante el debate holismo–individualismo y –retomando a Foucault– aboga por el análisis “de la historia de la subjetivación como proceso social” (p. 43).

La crítica es que la aplicación de ese modelo llevó a la antropología estructural francesa a “opiniones cada vez más alejadas de aquellas de los actores y de la vida real” (p. 37), en donde, prima el modelo con “consecuencias teóricas terriblemente reductoras” (p. 39). Como ejemplo de esto, el entrevistado conduce a Alban Bensa a una reflexión en torno a la regla del incesto que se convierte más en un asunto de juegos formales de las estructuras que en problemas concretos del género humano, a lo que Bensa propone “pensar las alianzas del matrimonio en el seno de estrategias políticas que engloban el parentesco para renunciar a la autonomía lógica de esta instancia” (p. 44). Afirma que el problema antropológicamente atractivo es, justamente, explicar cómo dicha regla es violentada, es efectiva (en ambas formas, cuando se sigue –como regulación del comportamiento- y cuando se viola –como vía para establecer alianzas-) y a la vez negado, y no sólo retomar el postulado que es el motor del intercambio.

En “Tótems y tabúes: las fábulas de una disciplina”, el segundo acápite del libro, amplía su mirada sobre las transformaciones de la antropología mundial y el diálogo académico con Emmanuel Terray a partir de la publicación de su libro *La fin de l'exotisme*. Aquí plantea su argumento a partir de los supuestos epistemológicos que subyacen a la interpretación de las acciones e ideas de los individuos: ya sea “por referencia a una totalidad que se expresaría a través de ellas, o bien que respondan a determinaciones más complejas y aleatorias” (p. 73).

Además, señala que “la primera hipótesis implica hipostasiar la sociedad, la cultura y con ellas reglas tan significativas como inconscientes” (p. 73), a fin de identificar entidades discretas y la existencia de diferencias culturales como parte de una “totalidad sistémica”. Desde este punto de vista el antropólogo hace “de las diferencias no solamente su especialidad, sino también valores absolutos” (p. 74). Bensa considera que esta perspectiva es conservadora ya que implicaría que “las sociedades trabajarían para lograr su propia estabilidad” (p. 76). La segunda hipótesis conduce a lo que llama un “humanismo realista”, el cual significa “restaurar la parte de cálculo táctico y por tanto de responsabilidad personal de los socios” (p. 77) y conduce “hacia una antropología contextual, transaccional e historiadora” (p. 78).

En consecuencia, lo que llama una “conceptualización baja”, implica renunciar al “gran relato explicativo que dirige los hechos en una sola dirección, y permite enseguida modelizaciones sofisticadas” (p. 79); lo cual no implica renunciar al estatuto científico ni a la ambición generalizadora y comparativa de las ciencias antropológicas. La crítica es cuando se parte de un modelo para recolectar datos dispersos y darle coherencia a la narración etnográfica a partir de la coherencia de dicho modelo. Por el contrario, sugiere identificar a partir de la etnografía “una gran variedad de consideraciones circunstanciales que convocan en la escena social a un gran número de actores y factores” (p. 83). Esto requiere de una renovación de la metodología que este literato sugiere se realice a partir de:

el interaccionismo de Erving Goffman, la esquimogénesis de Gregory Bateson, la etnometodología de Harold Garfinkel, el dialogismo político de Alessandro Duranti, la *microhistoria* italiana de Carlo Ginzburg y sus émulos, la creación de un abismo con respecto a lo real de Éric Chauvier, en resumen, pasar por una investigación implicada y situada (p. 81) [...] pasar del estatuto de codificador de prácticas indígenas al de su escribano analítico (p. 82).

Considera que la cultura, ese concepto tan caro de la antropología, “no es un marco de referencia en sí que se impone a las personas de un mismo grupo, siempre es en principio la mirada del otro sobre el otro” (p. 87). Destaca entonces que las categorías vuelven rígidas las diferencias y ocultan las intenciones, con lo que se deja de lado lo esencial: la estrategia. En ese sentido, señala que nuestra labor científica no es describir cómo se aplica la regla, sino el campo de los posibles, la “confrontación entre sistemas de valores diferentes”; esto “en el seno de la historia local siempre en movimiento” (p. 91); pero reconociendo la existencia de configuraciones culturales.

“El antropólogo y el político”, título del tercer acápite, sirve para abordar temáticas como la autoridad etnográfica y reforzar su crítica a las políticas del conocimiento del culturalismo, pues subyace a la noción de identidad, la ventaja de requerir especialistas. Asimismo a problemas contemporáneos como la etnicidad, que es usada por los movimientos de emancipación política o para marcar diferencias al interior de los Estados; frente a lo que recomiendo avocarse al estudio de la impresionante eficacia contemporánea de dicha noción. Luego de considerar engañoso identificar a la antropología como especialista en estudio

de las etnias, el entrevistador le conduce a reflexionar sobre el problema de la identidad en Francia. Bensa recuerda que el interés en el tema emerge en una coyuntura específica: “cuando la inmigración se complica y se diversifica” (p. 113) que “es coherente con una crisis del Estado” (p. 114), la supresión de otros cuerpos intermedios como los sindicatos que “deben ser sustituidos por otras formas de solidaridad regionales, ideológicas o comunitarias” (p. 115); panorama que se complementa con los ataques “a las personas que viven en Francia pero que provienen del mundo árabe–musulmán” (p. 126).

Observa que la “promoción de la etnología al rango de razón de Estado encontró su paroxismo con la apertura del museo del Muelle Branly” (p. 117), en donde se observa la herencia fijista del estructuralismo de Lévi–Strauss; es decir, la presentación de las etnias disociadas de los Estados y como totalidades singulares diseminadas por el mundo; marcando –además– una clara separación entre Occidente y los otros.

### **Elogio a la etnografía: visión crítica y consecuencias de la propuesta**

Bensa argumenta que los grandes vetados por la antropología estructural son los “pensadores indígenas, en cuanto personalidades destacadas del proceso de conocimiento relativo a sus propias sociedades” (p. 52) por lo que propone elevar a los “informantes” a la categoría de “acompañantes” de la investigación. Sin pretender aquí abundar sobre la discusión de la segunda mitad de los años ochenta sobre los etnógrafos autóctonos de la antropología posmoderna, ni al contenido no menos moralista de las etnografías dialógicas de la llamada antropología comprometida, no es clara la posición de esos pensadores indígenas en el campo de la producción del conocimiento en su propuesta.

Contrario al modelo estructural, en el cual las personas están determinadas por su cultura, considera que el trabajo esencial del antropólogo debe ser describir y esforzarse por comprender las acciones concretas de los sujetos estudiados. De aquí se desprenden y entrecruzan dos vías metodológicas; por una parte, la historiográfica en la que plantea las siguientes preguntas “¿cómo sucedieron las cosas?, ¿cómo se transmitieron?, ¿cómo y en qué interacciones históricas fueron transformadas en conocimiento?” (p. 52); por otra parte, la práctica de una etnografía al estilo del canon clásico, de larga duración y atenta a los detalles de la vida cotidiana:

[...] a partir de los actores y de la manera en la que estos conciben su propias prácticas, con el fin de dilucidar, junto con ellos y no de manera distanciada. La emergencia y legitimación de los poderes, las conversiones religiosas, la construcción de los sistemas y el arte de esquivar las reglas, de aprovechar las distancias entre obligaciones e iniciativas (p. 53).

No obstante, advierte que no podemos quedarnos con la “idea de que la investigación es una recolección de datos dispersos a disposición del investigador” existen constantes fenómenos de transferencia y contra-transferencia, en los que el “etnógrafo se pone voluntariamente en situación de ser influenciado” (p. 56) por lo que considera “muy importante restituir la manera en la que, sobre el terreno, tuvimos acceso a estos “datos”, que son siempre en realidad intervenciones, acciones” (p. 54).

Afirma que la “inteligibilidad que ganamos con esta inmersión reflexiva permite sobrepasar los esquemas interpretativos usuales en la antropología” (p. 57), pues, con ello logramos “abrirnos a la posibilidad de un conocimiento matizado y más objetivo, que revela las determinaciones cruzadas, inciertas y desarticuladas” (p. 58). No obstante, en cuanto a la importancia de la riqueza de la reflexión en torno al proceso de la recolección–construcción del dato, el teórico no previene sobre los riesgos de subsumirse a una corriente contemporánea legitimada por la premisa del “conocimiento situado” en la que la etnografía termina en una mera autorreflexión sobre la situación del etnógrafo o etnógrafa.

Se trata –afirma Bensa– de un “cambio epistemológico radical” que “restablece también la autoridad de un saber local en detrimento de la sacrosanta noción de “representatividad”” (p. 60). Por lo que también argumenta que debemos dejar de lado “los discursos mesiánicos”, y apostar “por un esfuerzo de empirismo” (p. 63) en el que:

Las ciencias sociales deben aplicarse a mostrar las diferencias, incluyendo las diferencias estadísticas, entre estas poblaciones, así como a describir los contextos efectivos y por lo tanto diferenciados de su existencia cotidiana. Con esto accedemos a las motivaciones, proyectos y sentimientos de los actores de acuerdo con su origen, su trayectoria, sus condiciones de instalación, etc. (p. 63).

Es decir, para él, los conocimientos generales y abstractos tienen poco sentido práctico.

No obstante, ¿qué es lo que llama *conceptualización baja*? No se encontró en su libro una definición concentrada, son pistas y reiteraciones del argumento del elogio a la etnografía acuciosa, concienzuda, a fin de observar que “ninguna categoría vernácula está cerrada en sí misma” (p. 67). Quizá la manera más sintética de entenderla será considerarla como aquella “que no se desprende de los actos y discursos locales”, en la que “debemos pensar de acuerdo con cada caso específico” (p. 98). Afirma que en este estilo etnográfico “no se trata ya de reducir los hechos a las reglas, sino a elecciones circunstanciales, justificadas momentáneamente”, en ese sentido, es una estrategia que “incansablemente rastrean el detalle significativo, aquel que permite comprender a los actores a través de su propia expresión. Tomando esta vía, evitamos evidentemente muchas derivas y aspavientos teóricos” (p. 99).

Sin embargo, el propio autor declara que no renuncia a la búsqueda de universales. La pregunta crítica a la que no da respuesta es ¿cómo, entonces, ese logra el equilibrio entre la necesidad de una etnografía que busca el detalle, la singularidad, y la búsqueda de universales que expliquen el comportamiento humano?

## Exhorto a la lectura

La antropología tradicional postula la existencia de comunidades radicalmente distintas (que en tiempos más remotos se llamaban “primitivas”, antaño “salvajes”, y hoy “*early cultures*”), inmovilizadas por estructuras pre-existentes -o incluso atávicas-, un postulado que sería suficiente y necesario para legitimar tanto la encuesta etnológica como la reflexión antropológica. Alban Bensa examina la pertinencia de este axioma, aun abogando por una inmersión en el campo a grado tal que exige la mayor subjetividad posible y argumenta a favor del “indispensable trabajo de investigación bibliográfica y en archivos” (p. 59).

Asumiendo una posición crítica, a veces provocativa, el autor investiga el contexto de la construcción del objeto antropológico y también las pre-condiciones de cualquier interpretación detallada de los mitos y de los cuentos, “materia prima” por excelencia del trabajo etnológico en la vertiente francesa. De la misma forma, se indagan las concepciones del tiempo, no solamente en la crítica a la noción preconcebida del “tiempo de los otros”, sino también por medio de una reflexión profunda acerca de las prácticas y de los principios de la museografía contemporánea. El mismo examen crítico es aplicado a la cuestión del individuo, del sitio que ocupa en la sociedad, de sus sentimientos, gustos y deseos, que aún son reducidos -demasiado a menudo- a “necesidades tradicionales” que ejercerían un control casi absoluto sobre las modalidades de la existencia. No menos relevante es su negación a la “diferencia cultural”, de la cual argumenta que se trata de “diferencias de historias que tienen que ver con el tipo de recursos que los actores movilizan aquí y allá” (p. 95). Aspectos, todos ellos, por tener en cuenta en las etnografías contemporáneas.

Un aspecto relevante para motivar la lectura del libro es que su autor, sin señalar de manera explícita, hace una excelente crítica a ciertas formas de neo-institucionalismo que consideran a la norma como el eje explicativo de todo comportamiento humano, cuando afirma:

Las reglas, tan restrictivas como sean, siempre son discutidas por aquellas y aquellos que deciden acatarlas o no acatarlas, voluntariamente o contra su voluntad. Sin duda modificarlas es con frecuencia arriesgado, pero el antropólogo, al romper con todo legalismo o esencialismo. Debería abocarse más a aclarar las relaciones con las reglas que a endurecerlas, tomándolas como causas [...] Pero las reglas no son más que convenciones que podemos modificar y que cambian por cierto durante el curso de la historia (p. 43).

Junto a este tipo de afirmación existen muchas argumentaciones sólidamente fundamente en contra de los “mitos antropológicos”, como por ejemplo el incesto; del cual afirma que la sola exploración lógica de los efectos de la prohibición (el intercambio generalizado fundante de lo social), pues es más importante para la antropología contemporánea analizar que el “incesto se inscriba de manera más general en juegos de poder, que sea finalmente más efectivo y negado” (p. 46).

Asimismo, nos recuerda la importancia de generar preguntas en la etnografía, pues, “¿quién, dónde y cómo, habla de quién y de qué? Esta interrogante no debe faltarnos nunca” (p. 84), y que “la calidad de las respuestas será proporcional a la precisión de las preguntas, que tendrán lugar de la forma más cercana a la expresión vernácula” (p. 85); así como el hecho que en la descripción nos debe importar “el estatus de las personas presentes”, pues el etnógrafo que “no logra ser “capturado” por la experiencias [...] no puede acceder a las lógicas de las acciones” (p. 86). En ese sentido, la etnografía de campo “no es una experiencia de laboratorio, sino una historia” (p. 87).

Bensa fue director de estudios en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales (en francés, *École des hautes études en sciences sociales*, EHESS) y cofundador del Instituto de Investigación Interdisciplinar acerca de las Cuestiones Sociales (IRIS). Es especialista en el pueblo Kanak de Nueva Caledonia y, entre su material, el Colegio de Michoacán, prepara la publicación en español de *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique* (*El fin del exotismo. Ensayo de antropología crítica*), lo que augura que la obra de este pensador será más conocida y utilizada por las ciencias antropológicas en los países hispanoparlantes.