

Las vías kanak hacia la antropología*



EN ESTA ENTREVISTA realizada por Paula López Caballero y Daniele Inda Marchiando para *INTERdisciplina*, el antropólogo francés Alban Bensa,¹ especialista en el mundo kanak, sostiene que desde una antropología transaccional, procesal y constructivista, los conceptos “etnia” y “cultura” deben ser contextualizados y des-esencializados.

En el transcurso de su carrera ha llevado a cabo una revisión crítica de los fundamentos teóricos y metodológicos de la antropología² a partir de la investigación que desarrolló en Nueva Caledonia. ¿Podemos afirmar que el surgimiento del movimiento independentista kanak, en el transcurso de los años setenta, fue el detonante de su proyecto teórico? ¿Qué vínculos debemos tener en cuenta entre dicho proceso político y su enfoque analítico?

Sin duda alguna el aumento de la fuerza adquirida por el movimiento independentista kanak de los años ochenta funcionó como acicate para la crítica que he dirigido a la antropología. Desde que el derrocamiento de los restos del colonialismo y la construcción de un Estado independiente empezaron a movilizar a los kanak, proyectándolos a nivel nacional e internacional, ya no era posible defender la concepción “primitivista” de la población originaria de Nueva Caledonia. ¿Cómo apoyar los prejuicios de los académicos que sostenían la existencia de una “mentalidad pre-lógica” o de una ausencia de individualidad entre los kanak, marcados con el sello de la alteridad radical, mientras que yo observaba a personas implicándose responsablemente, paso a paso, en las estructuras económicas y políticas de la Nueva Caledonia contemporánea?

Si bien es cierto que esta evidencia se impuso en gran medida por la situación revolucionaria que se vivía en los años ochenta, y a través de la cual los kanak retomaron la iniciativa y finalmente conquistaron espacios de poder im-

* Traducida del francés por Marco Gallardo y Paula López Caballero.

¹ Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París, Francia. Correo electrónico: bensa@ehess.fr

² Alban Bensa, *Después de Lévi-Strauss. Por una antropología de escala humana*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2015.

portantes, también debo decir que, antes de este periodo, la influencia de algunos lingüistas de campo me había invitado con creces a romper con la sobreinterpretación antropológica. La transcripción de los relatos³ (historias de los clanes, cuentos, poemas, cantos) en lengua vernácula me había hecho consciente de la dificultad de su traducción y me había mantenido alejado del camino de las generalizaciones demasiado rápidas. Además, tenía algunos conocimientos en historia desde que en mi investigación anterior había trabajado sobre la Francia rural. Ello me había aportado una preocupación por el cuidado de los detalles que deben ser restituidos en el tiempo, es decir, una preocupación por temporalizar. Desde el inicio de mi investigación en Nueva Caledonia me planteé la cuestión de la brecha que había entre la mecánica explicativa apoyada sobre los conceptos de “estructuras”, “sistemas” y “sistemas de pensamiento”, y la complejidad de los hechos sociales observados. Al poner en relación el contexto histórico de producción, las condiciones de enunciación e interlocución, en pocas palabras la dinámica de la historia local, aquellas generalizaciones y sus modelos explicativos no podían más que dejarme perplejo.

136

VOCES CARDINALES

Más allá del caso neo-caledonio, ¿cuáles son las principales críticas que usted dirige a la antropología de inspiración estructuralista y culturalista?

Se trata de críticas que he ido elaborando progresivamente como consecuencia de la contradicción entre mis lecturas, mi formación universitaria y mi experiencia de campo. En aquella época, el estructuralismo y el marxismo dominaban la antropología. Estas escuelas de pensamiento concebían a las sociedades que los etnólogos estudiaban como sociedades “tradicionales”, “primitivas”, que, ante todo, debían ser clasificadas unas con respecto a las otras, en el plano lógico o histórico. Mi crítica surge, entonces, de una experiencia de campo que no correspondía con lo que había aprendido y, por lo mismo, tampoco correspondía con lo que debía decir o escribir respecto a los kanak. Me parece que los antropólogos respondemos tanto a nuestras inspiraciones teóricas como a las exigencias del campo. Pero si privilegiamos la reconducción de las teorías que hemos aprendido, se corre el riesgo de tergiversar los datos para hacerlos encajar en modelos preestablecidos que sólo estarían siendo confirmados en el campo.

Al esforzarme por describir de manera precisa lo que escuchaba y veía en el campo, me di cuenta de que los marcos de clasificación y de análisis tradicionales de la etnología no me permitían dar cabal cuenta de la información recopilada. Ese material incluía relatos, declaraciones y propósitos a los que se sumaron

3 En francés “paroles”.

genealogías, observaciones y actitudes políticas. Todo ello parecía inagotable y, sobre todo, me era presentado por personas muy comprometidas políticamente, en un contexto político que posteriormente evolucionaría. Tuve la oportunidad de hacer un trabajo de campo que fue a la vez muy etnográfico, pero además, de larga duración, lo que me permitió ver hasta qué punto, en el mundo social, todo se mueve, aun si hay cosas que se mueven menos que otras. No entendía por qué debía interesarme más bien en las aparentes permanencias y no en lo que las personas estaban haciendo. La crítica que hago a la antropología de inspiración estructuralista y culturalista es que éstas asocian las actitudes, los comportamientos y los propósitos a modelos fijos que podrían atravesar la historia. Como lo dice Jean Bazin, lo importante no es imaginar lo que las personas “son” sino describir lo que hacen en contexto.⁴

En este caso, el contexto de la colonización es esencial. La situación colonial, que en Nueva Caledonia fue tan violenta como en otros lugares (expropiaciones, destrucción de la población, menosprecio infinito en todos los planos) fue, como lo muestra con creces el antropólogo Michel Naepels, el marco infranqueable de nuestras observaciones de campo.⁵ En el campo, la tensión política sigue siendo muy fuerte entre la Nueva Caledonia —todavía espacio político francés (desde 1853), es decir, en principio democrático y sujeto a los ideales de libertad, fraternidad e igualdad— y el espacio social y cultural kanak que sigue estando dominado. Sin embargo, esta cuestión no apareció de inmediato en el corazón de mi proyecto, sino que fue viniendo de manera progresiva porque la antropología clásica, en su proyecto aseptizado, resiste muy bien a este tipo de situaciones. Durante mucho tiempo, la antropología prefirió dar la espalda a la historia colonial porque esa historia perturbaba la ambición modeladora de la disciplina: extraer las características “eternas” de una cultura.

Sin embargo, la contextualización de la expresión kanak, al inscribirla en la situación colonial, muestra, por ejemplo, que los relatos transmitidos responden en gran medida a estrategias políticas antiguas y contemporáneas. Esto ya había sido dicho por Frantz Boas en el caso de los indígenas de América del Norte, por Edmund Leach en el caso del sureste asiático y por muchos otros antropólogos. No obstante, entre los años 1960 y 1980, las teorías antropológicas dominantes en Francia seguían distinguiendo a las sociedades que se habían vuelto históricas mediante el contacto colonial, y a las “verdaderas” sociedades tradicionales,

4 Bazin, Jean (2008) *Des clous dans la Joconde: L'anthropologie autrement*, Toulouse, Anarcharsis.

5 Naepels, Michel (2013) *Conjurer la guerre. Violence et pouvoir à Houaïlou (Nouvelle Calédonie)*, Paris, Editions de l'EHESS (Temps et lieux); y (1998) *Histoires de terres Kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houaïlou (Nouvelle Calédonie)*, Paris, Belin, (Socio-histoires).

las de “historia lenta”. Estas últimas se habrían caracterizado por un pensamiento mítico propio al cual remite, hoy en día, la noción de “ontología” de la que la antropología usa y abusa. Si se entiende bien, la ontología sería una forma de “ser en el mundo” radicalmente diferente, la de una etnia, de un país, de una zona geográfica, de una civilización. Ahora bien, en la Nueva Caledonia kanak, me confronté con personas que reivindicaban posiciones políticas y territorios, que construían ideologías y que no parecían, como lo dice Jack Godoy, estar “encerrados en una estructura”. En realidad, sería el término “ideología” el que debiéramos utilizar y restaurar para referirnos a sus formas de intervención en el mundo. Se trata de ideologías marcadas por la historia colonial, por nuevos conflictos de poder inducidos por la colonización, entre los diferentes partidos políticos que los kanak crearon a partir de los años cincuenta, entre las diferentes iglesias, entre los diferentes clanes que fueron relegados en reservas, cada uno con sus propias estrategias territoriales, etc. Se trata, pues, de estrategias muy diversas. Y para comprenderlas, era necesario adentrarse en la historia local.

Cuando empecé, no había muchos etnólogos que estuvieran en contacto con los kanak. No había casi ninguno que viviera con ellos, que no le causara ningún problema dormir sobre una estera y comer lo que les ofrecían, y que permaneciera durante mucho tiempo “en la tribu”. Las relaciones sólidas con las personas no son buenas tampoco para el culturalismo holístico, porque si se establecen relaciones demasiado sólidas, quiere decir que hay comunicación y que no hay un modelo kanak y un modelo francés: hay personas que en algunas situaciones logran comprenderse. Pero, a veces, surgen límites a la comprensión, uno se dice: “mira, yo no lo hubiera hecho así”; eso es lo que podríamos llamar, si se quiere, un rasgo cultural, pero al mismo tiempo es necesario relativizar la ilusión identitaria;⁶ las actitudes pueden cambiar, se puede aprender a comportarse de otra manera, se puede cambiar de opinión e incluso de convicciones. Como lo dice el escritor Pierre Michon: “todo puede cambiar y todo es incierto”.

En consecuencia, lo que critico de la antropología estructuralista y culturalista es que niegan la historia, al sujeto y a los individuos como actores que piensan por sí mismos y que tienen proyectos y estrategias, entre las que se encuentra ser el informante o el amigo del etnólogo.

6 Bayart, Jean-François, (1996) *L'illusion identitaire*, París, Fayard.

¿Cuál es, entonces, a grandes rasgos, la perspectiva que usted propone? ¿Qué lugar otorga a nociones tales como “génesis”, “interacción” y “contexto”? ¿En qué medida bosquejan un enfoque antropológico singular?

A grandes rasgos, podríamos decir que propongo un enfoque tanto histórico como interaccionista. El presente mismo de cada situación debe considerarse dentro de una trama histórica que lo delimita y lo atraviesa. Los contextos se suceden los unos a los otros y conservan rastros de esos encadenamientos; vienen de algún lugar y van hacia algún lugar. Esto es lo que diferencia mi perspectiva del interaccionismo puro y duro porque, en mi opinión, en las interacciones se impone necesariamente un capital histórico. La cuestión es saber cómo sucede esto. En la improvisación aparente de toda interacción, siempre se repite algo parcialmente, pero es necesario determinar qué se repite exactamente. Lo que busco, a partir de mi experiencia etnográfica y de la documentación de la que nació, es restituir y pensar la tensión entre el pasado y el presente. Pienso que logré hacerlo en *Les Sanglots de l'aigle pêcheur*, publicación que fue muy bien recibida desde su aparición hace un año.⁷ Por cierto, este libro se encuentra agotado y ha dado lugar a numerosos debates en Francia y, paulatinamente, en el extranjero. Espero que pronto se traduzca al español. El libro es una especie de “visión de los vencidos” a través de sus actos.

También utilizo la noción “génesis” porque las cosas se fechan y porque es necesario determinar el antes y el después de las secuencias en la vida de las sociedades. El antropólogo interviene durante un periodo en particular, y lo que es vigente entonces a menudo ya no lo es treinta años después. Entonces uno se da cuenta que se atravesaron varias épocas, que existe una diferencia importante entre lo que las personas decían en 1975 y lo que dicen sus descendientes en 2005. Ya no es el mismo contexto, es decir, los juegos del lenguaje ya no se decodifican en función de los mismos referentes. Después de cuarenta años de evoluciones políticas, de transformaciones, de tensiones, de modernización, de patrimonializaciones, el sentido de las palabras cambió de alcance y de perspectiva. Estudiamos, pues, únicamente secuencias que debemos situar y no eternizar.

Además, la antropología de antes, la que existió más o menos entre los años 1930 y 1980, afirmaba que el antropólogo tenía acceso a la secuencia que precedía a todas las demás secuencias: la secuencia precolonial, planteada como una categoría que marcaba el límite temporal (el fantasma de los orígenes, la escena primitiva) a partir del cual lo que vemos hoy en día habría sido engendrado. Es por eso que, a menudo, el antropólogo hace afirmaciones de este tipo: “*todavía* hacen esto, *todavía* hacen aquello, *todavía* practican la circuncisión, la homo-

7 Bensa, Alban (2015) *Les Sanglots de l'aigle pêcheur. Nouvelle-Calédonie: La guerre kanak de 1917*, Toulouse, Anacharsis.

sexualidad (no sabemos por qué) ‘ritual’, la *Couvade*,⁸ la danza del sol o el trance adivinatorio”. Lo que les interesaba a esos antropólogos era reconstituir un mundo antiguo. Desde esa perspectiva, evidentemente resulta más fácil emprender un análisis estructural pues ya nada se mueve o porque, como sucede con la disciplina misma, mientras más se mueva más seguirá siendo la misma cosa. Como lo decía Jean Bazin, se pinta una escena costumbrista, se encaja todo en un mismo marco y listo.

Por el contrario, lo que debemos preguntarnos es a partir de qué momento los kanak cuentan tal o cual historia. El hecho de que hablen demasiado de la historia de la colonización, que hablen desde la colonización y en relación a la colonización, implica que no podemos borrarla de los datos que poseemos. Desde este punto de vista, el trabajo de Michel Naepels es bastante radical pero muy saludable. En su libro *Conjurer la guerre*, Naepels ataca aquella perspectiva al sostener que todo lo concerniente a la antropología de Nueva Caledonia contemporánea debe ubicarse en la situación colonial.⁹ De esta manera Naepels da vuelta a la página y describe lo ocurrido a lo largo de un periodo extenso que va desde 1856 hasta “los eventos de 1984”¹⁰ y más allá; describe el contexto en el que hicimos nuestro trabajo de campo y nuestros entrevistados nos transmitían sus saberes, sus actitudes y en el que hicimos nuestras observaciones. De ahí la necesidad de trabajar con historiadores. En pocas palabras, los antropólogos ya no pueden ahorrarse el trabajo de archivo ni la reflexión histórica sobre la periodización, ni, evidentemente, la investigación minuciosa durante el trabajo de campo.

Ahí en dónde el estructuralismo afirma que la persona no piensa por sí misma, que es pensada por las estructuras, nosotros consideramos que si las personas nos dicen algo, es porque de alguna manera tienen algún interés en hacerlo. Pero los individuos no están únicamente movidos por su propio interés y no actúan con la única intención de defender su postura contra viento y marea. Una red social rodea, filtra, incluso enmarca y orienta la experiencia y las acciones de las personas. La cuestión es saber cómo cada una de las personas reacciona a esa red de manera más o menos inusitada y desfasada. Si los actores comparten

8 La práctica, en algunas sociedades, de que tras el nacimiento de un bebé, el hombre quede en cama y lleve a cabo ciertos rituales como si estuviera afectado físicamente por el parto.

9 Naepels, Michel. *Conjurer la guerre. Violence et pouvoir à Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, éditions EHESS, 2013.

10 “Los eventos de 1984” es la manera en que se nombra en Francia a una serie de acciones políticas a favor de la independencia de Nueva Caledonia. Ello incluye un proyecto para darle un nuevo estatus de mayor autonomía a la isla frente a la República y el rechazo del Frente de liberación nacional kanak a este proyecto de ley, caracterizado por una importante movilización política local y una fuerte represión policiaca.

un cierto número de restricciones, esto no les impide desplegar de manera singular estrategias, activar ciertas disposiciones y recursos en lugar de otros. Las personas no son “actores de su cultura”,¹¹ sino que actúan de acuerdo a las circunstancias y sin preocuparse por saber si su comportamiento es étnicamente o nacionalmente tradicional. No hay una lógica única, ni un ontologismo, ni un esencialismo que determine las acciones o la visión que se tiene sobre el mundo, sino vías singulares, puntos de vista particulares que se deben analizar caso por caso desconfiando de las generalizaciones.

A menudo, los antropólogos generalizan experiencias particulares. Pienso que deberíamos generalizar menos y contextualizar más: afirmar que encontramos a fulanita de tal, en tal momento, etc. En el caso de los kanaks, es lo mismo: tienen su propia visión en función de sus experiencias. Mi amigo kanak Antoine Goromido (1928-2001) era un profesor que había sufrido mucho debido a que su ascenso social había sido interrumpido a causa de la prohibición para que los kanak de aquella época recibieran un certificado de estudios; era alguien que tenía una humillación atravesada a la mitad del estómago de forma permanente; esto dio como resultado una personalidad que no era la que la “teoría general de la persona en el pueblo kanak” describía: se trata de personas que, como todos nosotros, tienen trayectorias sociales y personales que tienen un peso en sus objetivos.

En nuestro libro *Les Sanglots de l'aigle pêcheur*, junto con Adrien Muckle, historiador neozelandés, y Kacué Yvon Goromoedo, profesor kanak de su propia lengua, intentamos hacer una antropología singular poniendo ante todo la palabra de las personas. Y con el fin de evitar que se pensara que se trataba del “pensamiento kanak”, nos ubicamos en una situación, el periodo de la revuelta de 1917 en la que los kanak se vieron involucrados tanto en la Primera Guerra Mundial como en una revuelta local para protestar en contra del reclutamiento forzoso al ejército francés y en contra del sistema colonial que sufrían en carne propia. A través de un libro polifónico que incluye a diecisiete autores, veinticinco textos, prosa, poesía y cantos, intentamos brindar una fuerza singular a la manera en que las personas viven su sociedad, a la manera en que piensan, pero dentro de situaciones concretas. Intentamos poner atención en la forma en la que los actores locales hicieron y pensaron su propia historia, en sintonía con los trabajos de Romain Bertrand sobre Indonesia y las Filipinas y con los *Subaltern Studies en India*, etc.¹² Las personas no nos esperaron para decir y/o escribir su historia.

11 Bazin, Jean, *op. cit.*, p. 416.

12 Bertrand, Romain (2011) *L'Histoire à parts égales. Récits d'une rencontre Orient-Occident (XVIe-XVIIe siècles)*, Paris, Le Seuil.

En su investigación, usted concede un lugar central a la reflexividad, ¿cuál es su postura al respecto?

Adoptar una posición, justificar nuestros vínculos, repulsiones, modos de participación, artimañas o convicciones durante el trabajo de campo son todos ellos procesos relacionales, en sí mismos portadores de conocimiento. Método y teoría, descripción e interpretación, proximidad y distancia, son todos procesos que tienen que ver directamente con la construcción de la objetividad científica, que sigue siendo el horizonte absoluto de las ciencias. Al dejar de lado los preceptos de una científicidad rígida, y por ende ciega, que recompone a las sociedades a espaldas de sus actores, pretendo prestar atención a ese “submundo” en el que se elaboran nuestros conocimientos antropológicos, a ese espacio turbio entre el marco de la investigación y sus malentendidos productivos.

Esas confusiones en la comunicación permiten ver los pliegues de las cartas con las que jugamos, la hipocresía detrás de las idealizaciones y demás bajezas que, con frecuencia, se integran al modo de funcionamiento de la situación tal y como se despliega frente a los ojos del etnógrafo estupefacto. Las relaciones intersubjetivas en el trabajo de campo están pues, hechas de dudas, exasperaciones, molestias, enemistades, incluso de dependencia recíproca y dolorosa, tanto como de impulsos, de simpatía, de familiaridad, de amistades e incluso de intimidad con las personas del lugar (adopción en una familia, apadrinamiento, a veces relaciones amorosas). Y todas estas relaciones, complejas y ambivalentes, ¿deben quedar relegadas y ocultas, a pesar de la preponderancia de la investigación y de sus resultados? La objetividad rigurosa sugeriría, más bien, que deberíamos describirlas y pensarlas en el corazón mismo de la restitución académica. Pero esto sucede rara vez. Es como si todas esas interacciones, interrelaciones y pensamientos, sentimientos o representaciones vehiculados a través de esas relaciones no hubieran existido ni participado profundamente en la producción de nuestro conocimiento antropológico.

Queda claro que, en mi opinión, el saber antropológico se elabora a partir de soportes sociales, afectivos y cognitivos que son, de hecho, los contenidos mismos de las interrelaciones. Estas dinámicas variables y contextuales influyen en los resultados de las investigaciones emprendidas, las orientan y las reorientan a medida que se teje la trama de la historia de las relaciones entre el etnógrafo y sus informantes. Esta forma singular, estos juegos de personas y de lenguaje no pueden dejarse de lado en nuestros trabajos. Son parte constitutiva del conocimiento antropológico que se va produciendo en el camino. Queda pues claro que el lugar de donde podemos extraer los medios para comprender lo que mueve a las personas, lo que les es importante en tal momento y no en otro, es la relación etnográfica. La relación intersubjetiva no solamente es un dato constitutivo de la experiencia etnográfica, sino también una dimensión

esencial de la dinámica que da forma al conocimiento del investigador. La elucidación de los malentendidos, de las dificultades de la traducción y de los ajustes contextuales con los que se topa el etnógrafo, así como los silencios no elucidados, las dudas y los errores de interpretación, todos ellos poseen un verdadero potencial heurístico.

En suma, esta antropología empírica del detalle no privilegia el saber *ad hoc* reconstituido sobre esta o aquella colectividad completamente circunscrita. Por el contrario, se centra en una descripción detallada y fina de los procesos de elaboración y de transmisión de conocimientos, siempre fragmentarios, que despliegan los individuos en situación —lo cual tampoco está libre de problemas de escritura.¹³

Entonces, usted defiende un enfoque antropológico que preste atención a las temporalidades, al cambio social, así como a los actores y a sus estrategias. ¿Conceptos tales como “etnia”, “cultura” y “autoctonía” son compatibles con un modelo teórico de este tipo? Si en términos analíticos es indispensable tomar distancia respecto de esas retóricas, ¿no existe un riesgo de minimizar, incluso de negar, su importancia social? Dicho de otro modo, ¿cómo situar en el análisis las exigencias “eticistas” o “indianistas” de los actores sociales?

Si, como lo pienso, la antropología debe ser transaccional, procesal y constructivista, los conceptos “etnia” y “cultura” antes que nada deben ser contextualizados, des-esencializados. Ahora bien, la referencia a la “autoctonía”¹⁴ complica las cosas. Por lo menos, habría que preguntarse por qué ha estado en boga desde hace al menos dos décadas. La autoctonía es algo misterioso. Tiene que ver con la relación con la tierra, con la soberanía, con una legitimidad superior a la de los Estados. Se trata de una herramienta cómoda para colocarse por encima de los otros para afirmarse. Sería necesario, pues, trabajar en las modalidades prácticas de fabricación de esa referencia. Si contextualizamos, si temporalizamos el uso de los conceptos, llegaremos a algo dinámico. Para mí, la autoctonía es un recurso ideológico para actuar en un contexto de dominación. Pero el reconocimiento político no pasa necesariamente por la autoctonía. Las independencias africanas, por ejemplo, se ahorraron el concepto de autoctonía sin que por ello los autóctonos hayan negado los procesos electorales para avanzar, como los mapuche en Chile. Se enarbola la autoctonía cuando se es marginalizado y

¹³ Bensa, Alban y François Pouillon (2012) *Terrains d'écrivains. Litterature et ethnographie*, Toulouse, Anacharsis.

¹⁴ Véase el editorial de este número donde se contextualizan los usos del término “autoctonía” e “indigeneidad”.

cuando se intenta compensar esa situación mediante la construcción de una legitimidad que mezcla el derecho de sangre, territorial y cultural. Debemos estudiar ese importante concepto simbólico moderno y postcolonial caso por caso, país por país, esperando que éste contribuya a reequilibrar las relaciones de poder entre los Estados y los pueblos que pretenden ser autóctonos en el contexto actual. Pero sería conveniente, en mi opinión, recordar que recurrir a la autoctonía no es sino un recurso político entre muchos otros y no un recurso absoluto. ■