

# LA VIDA EN EL PENSAMIENTO CARIBE

---

*Francisco Avella*

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA, SEDE DE SAN ANDRÉS

PREPARADO PARA LA CÁTEDRA MANUEL ANCÍZAR: «LA VIDA» (SEMESTRE II DE 2004)

## *Resumen:*

Para llegar a una interpretación del pensamiento caribe se puede pensar en un breve recorrido histórico que resulta insuficiente a la hora de brindar explicaciones a la polifonía del caribe contemporáneo. Se hace necesario, desde este escrito, aludir a la vida cotidiana del caribe que se ofrece como una amalgama de voces que se liberan más allá de los simples estamentos políticos que históricamente toma como referente la esclavitud.

*Palabras clave:* Caribe, esclavitud, polifonía, vida cotidiana.



*La vida te da sorpresas,  
sorpresas te da la vida...*

Rubén Blades, *Pedro Navajas*

*El hombre que trabaja y bebe,  
déjenlo gozar la vida...*

Juancho Polo Valencia

En la mitología moderna, el Caribe aparece como un hijo bastardo de occidente, fruto de la esclavización a la que los pueblos del África negra fueron sometidos por las potencias coloniales de Europa en América, durante casi tres siglos (Lara, 1986; Hurbon, 1999:95-135).

Hijo bastardo, el Caribe no tuvo derecho a la herencia europea de la Razón y de las Luces, pues al ser esclavizados los pueblos de africanía, se les negó su humanidad. Ser esclavizado significaba no ser humano, es decir no ser igual a los demás hombres. Por eso tuvieron que conformarse con guardar en sus cabezas y en sus cuerpos desnudos la manera de pensarse que traían de África a América en el viaje sin regreso. Y faltos de herencia por ser hijos bastardos, tampoco pudieron acceder a la manera de pensar de occidente ni mucho menos a su filosofía política basada en la triste realidad de que los hombres son desiguales por naturaleza, lo que justificaba la esclavización. Y es sobre esta evidencia que occidente funda el mito de la libertad política para hacer a los hombres iguales en el símbolo, ya que la naturaleza los hace desiguales en la realidad (Carlyle, 1982 (1942)).

Pero la sorpresa es que en nombre de esa libertad política, Haití pueblo esclavizado, funda en 1804 la primera república negra y el primer país colonial liberado del mundo. Y al apropiarse se este mito de occidente se declara:

...la cabeza de los pueblos dominados por las grandes potencias occidentales... apoya activamente la independencia de Grecia, y apenas fundado el Estado haitiano proclama negro todo Haitiano sin importar el color de su piel, y Haitiano, luego libre, todo esclavo en fuga de cualquiera de las islas del Caribe. El mismo Simón Bolívar encuentra en Haití un apoyo solidario en su lucha por la emancipación de los pueblos latinoamericanos... Pero –ironía de la historia?– cerca del año 2000 ... la incapacidad de sacar las masas de esclavos de la miseria, del analfabetismo y del desprecio... relanzan los viejos prejuicios y justificaciones de la esclavitud y de la colonización... Negro, déspota y caníbal (Hurbon, 1988:6).

El precio pagado por Haití, 200 años después de su independencia por haber creído en la libertad política de occidente, es muy caro: el último país de América en los indicadores sobre nivel de vida en América y uno de los últimos en el mundo, muy cerca de los países más pobres de África. Pero lo que es peor aún es el estigma:



Aún en nuestros días, las otras islas y países de Caribe leen la historia de Haití como una larga noche de barbarie: cúspide de la magia negra, Meca o Roma de la brujería en el Caribe, refugio caribeño del salvajismo africano en donde en las carnicerías se confunde los filetes de res con los de humanos y en la noche los cementerios se convierten en despensas de donde se sacan los mil y un zombis baratos, cuyo apetito por la carne fresca de los niños, no tiene límite (Ibid).

Estigma que se repite incesantemente hoy día en las películas norteamericanas de zombis que no terminan de repetir el mensaje de que el atrevimiento a creer en la libertad política y a imitar la forma de pensar que occidente propone al mundo «civilizado», se paga caro.

Una vez liberados los esclavos en la mayor parte del Caribe hacia mediados del siglo XIX, la idea de la inhumanidad de los pueblos de africanía, en vez de reducirse se extiende a otras razas y a otros pueblos no blancos, que reconocidas como humanas después del fin de la esclavitud, son declaradas inferiores e incompetentes:

Jules Ferry, el «Padre del colonialismo» declaraba el 12 de Julio de 1885 ante la Cámara de Diputados (en Francia): «hay que decirlo abiertamente, las razas superiores tienen un derecho frente a las razas inferiores». Este era el derecho de ocupar sus territorios y de exterminarlos si ellos resistían «salvajemente». Y agregaba «las razas superiores tienen «el deber» de civilizar las razas inferiores» (Lara, 1998:9).

En Panamá en 1903... se cumplió «el derecho de expropiación» sobre las «razas incompetentes» que el almirante Mahan expuso como destino manifiesto de Estados Unidos (Avella, 2005:147-151).

Pero no solo las razas por sus diferencias de color sufrían esta degradación en la escala humana, sino que se reintroduce las categorías de barbarie y civilización aplicables a cualquier pueblo dependiendo de su posición de fuerza como poder colonial o como pueblo colonizado:

Con el ascenso de Theodore Rossvelt a la presidencia de Estados Unidos, en 1900, las intervenciones militares en el Caribe se intensificaron, buscando la total hegemonía de la región. En su famoso escrito sobre «La expansión y la paz» ... Teddy Roosevelt expresó claramente su concepción sobre los que Mahan llamaba pueblos «bárbaros» e «incapaces»: «A la larga, el hombre civilizado encuentra que no puede conservar la paz más que subyugado a su vecino bárbaro, pues el bárbaro no cederá más que a la fuerza, salvo casos excepcionales que pueden quedar olvidados, toda expansión de civilización trabaja para la paz. En otros términos, toda expansión de una potencia civilizada significa una victoria para la ley, el orden y la justicia» (Domínguez, 2000:23).



Por eso en la visión de la deconstrucción posmoderna el Caribe contemporáneo, el mito no es la libertad política, que tan caro le ha costado al Caribe y a África. El mito es el de creerse iguales directamente, el «we're one» sin apelar al de la libertad política de occidente, pero basados en una realidad que no existe en occidente y que es la base de la filosofía caribeña: la libertad de espíritu. Así es sobre la realidad de que los hombres son libres en su espíritu, es decir tienen «...independencia frente a la autoridad del Poder Temporal», (Carlyle, 1982 (1942)), que el Caribe funda el mito que hace a los hombres iguales en el símbolo. Todo lo contrario de la filosofía política de occidente que parte de la realidad de la desigualdad de los hombre para tener que igualarlos por el mito de la libertad política, por medio de la democracia y la delegación de la representación, para hacer posible que otros decidan mediante la elección, los intereses de todos en común.

Y como el mito de que los hombres son iguales no puede funcionar en una sociedad basada en la realidad de la desigualdad, el Caribe decide optar por la libertad de quienes se enfrentan al poder temporal, para no aceptar el principio de desigualdad natural de los hombres con los que Occidente justificó su esclavización.

Les solicito su atención sobre un hilo conductor que guía este recorrido histórico que nos permite salir del laberinto de la historia para entrar en los callejones mejor iluminados de la vida. Claro no en el sentido biológico, en donde todo termina con la muerte, sino en el social, en donde la gente vive en la memoria, en el mito, aún después de muerta.

Si Uds. revisan el texto se habla de hijos, de herencia, de frutos, de razas, de humanos, de inhumanos, etc. Esto para mostrarles que lo que atraviesa la historia en el Caribe es fundamentalmente la vida. No es la muerte heroica en las batallas de la historia occidental Es la vida cotidiana lo que es más importante. Es algo más sencillo, pero también más complejo: en el Caribe es a partir de la vida cotidiana que se escribe la historia. Es lo que hace la gente todos los días lo que define el perfil histórico del Caribe contemporáneo. No son las epopeyas del «win or died» que occidente inventa, en las que el héroe debe sobrevivir en un Olimpo plagado de trampas, artimañas y astucias que los demás dioses le ponen, hasta ser el más hábil para guardar el poder y fundar el mito antiguo. No son los dilemas del «to be or not to be» que atraviesan el registro trágico de los nobles de Europa que fundan los mitos modernos del poder y la gloria a los cuales se acostumbraron los siervos de Occidente, hasta el punto de llorar frente al televisor la muerte de la princesa Diana de Inglaterra a finales del siglo XX. Son los dramas cotidianos del «to eat or not to eat» que se extienden diariamente al levantarse el caribeño en el corto plazo del desayuno, el mediano plazo del almuerzo y el largo plazo de la comida. Y el día siguiente, eso ya es otra historia. Y las facturas que hay que pagar cada mes, eso está tan lejos que es mejor no amargarse la vida pensando en donde habrá que levantar el dinero para pagar.

Por eso la vida en el Caribe es ritmada por el «aquí y el ahora». «De one», «de una», como dicen en San Andrés. La vida no adquiere esa dimensión del tiempo histórico, del largo plazo, que hace que todo sea abstracto y lejano. En el Caribe todo es concreto y cercano.



Todo se puede tocar y mirar y antes que nada lo importante de la vida es gozar y reír. Este hedonismo que los griegos mitificaron y que ningún Olimpo logró hacer posible, en el Caribe la gente lo practica. Aquí no hay que sufrir para vivir, como en la concepción cristiana del mundo medieval europeo, esperando que Dios en su infinita bondad, haga bienaventurados los pobres para que de ellos sea el reino de los cielos. Aquí cuando Dios aprieta, la gente sabe que no ahorca. Y cuando la mano está muy mala, hay que reírse, para espantar la tristeza. No hay nada más temido por la tristeza que la risa. Por eso se usa para exorcizar todo lo que aburre, lo que no deja vivir. Hasta en los entierros y los velorios la risa es el invitado principal, para mostrar que no es la muerte la que todo decide, sino la vida ...

Aquí, en el Caribe los pobres se han apropiado práctica y concretamente del Paraíso Terrenal que descubrió Colón en su primer viaje. Y en vez de volverlo un mito, lo practican. Práctica que las agencias de viajes venden a precios módicos a los hijos de Europa, que sufriendo, han ahorrado sus salarios para volverse turista por 8 o 15 días para poder aguantar un año de trabajo más viviendo del recuerdo de haber estado en el Caribe. Aquí el trabajo «lo hizo Dios como castigo» y el «Negrito del Batey» ya lo había dejado muy claro, desde los años de 1950 con el Benny Moré, uno de los grandes filósofos del Caribe. Aquí no podrá haber un Hegel jamás. Nadie se va a pasar sentado la vida diciéndole a la gente como tiene que pensar. Aquí Nietzsche jamás se hubiera enfermado y hubiera podido pasar la vida bailando, que al fin y al cabo era lo que más le gustaba hacer después de escribir contra la visión occidental de la vida. Aquí la gente se piensa diariamente a través de la apariencia que mejor le convenga. Aquí no «se es» se «parece». Aquí como en el teatro griego, se porta la careta. No hay problema en ser el hipócrita, puesto que si con la esclavización se negó la humanidad de los pueblos negros del Caribe, jamás cabrán en la ontología y por eso simplemente no son. Por eso solo les queda el «parecer», la apariencia. En vez de «ser» se «parece» y así el dilema shakesperiano del «to be or not to be», como por arte de magia desaparece al cambiar la lógica de la necesidad, del si o no, por la lógica de la posibilidad, del tal vez, del por que no. Aquí la vida no es un dilema, es todo un abanico de posibilidades dentro de las cuales alguna tiene que dar resultado (Avella, 2004).

Y da buenos resultados pues para vivir la vida así, día a día, escogiendo entre diversas alternativas se necesita la astucia, la artimaña, la inteligencia, la habilidad ¿Pues de qué otro modo podrían vivir todas esas masa marginadas por la historia y la filosofía a través de la esclavitud, de las cuales nunca se apiadó ni la Santa Alianza, ni la Alianza para el Progreso, ni el Banco Mundial. Mucho menos los mitos modernos del desarrollo y el progreso, ni los posmodernos de la globalización, la competitividad y el libre comercio. A toda esa nebulosa de grupos informales de los cuales está poblado el Caribe de los pobres según el profesor Wilson (1994), llámense combos, ñías, crews, galladas, etc. y que viven en las calles, en los jugaderos de dominó, en los campos de futbolito, o simplemente en las esquinas «mamando gallo», solo los une la conciencia de que lo importante es la amistad, tener una buena o mala reputación, pero fundamentalmente ser igual. Por eso detestan el poder, el gobierno, las elecciones y cuando tienen que votar



venden el voto, pues saben que de los políticos y de la democracia no recibirán nada más. Saben que gobernar es establecer autoridades, respetabilidades, diferencias, otredades, alteridades, privilegios, etc. que atentan contra la igualdad. Saben que a pesar de que estos numerosos grupos informales no tengan relación entre sí, están cohesionados por la conciencia de que lo único que une la sociedad es evitar la desigualdad real de los hombres en el pensamiento occidental, para aceptar la igualdad simbólica en la manera de pensarse y claro de vivir de los caribeños.

### ¿Y CÓMO SE HACE ESTE PROCESO EXTREMO IGUALITARIO QUE RITMA LA VIDA DEL CARIBE?

Fundamentalmente a partir de la mezcla, nada en el Caribe es puro. Al contrario de Estados Unidos aquí no hay «meelting pot». Y lo que parece puro se mezcla, como un «mojito» una «salsa» en donde no se diferencia el ají pimentón, del tomate, ni el cebollín del cilantro. No es tampoco el mestizaje, que es tal vez la palabra más colonialista y despreciativa, es simple que el Caribe es alérgico a todo lo que no se mezcla. Hay excepciones, los «petits blancs» de Saint Barthélemy, al norte de Guadalupe, cuya endogamia los ha condenado a la enfermedad genética (Bonniol:79). Pero de resto en el Caribe, la vivir se conjuga en varios ritmos, con acompasamientos distintos, con altos y bajos en donde lo importante no es la armonía, sino la polifonía. Por ello el Caribe es «poli» en todo: no hay una sola región, el politeísmo es la norma, la emigración constante de los hombres en busca de trabajo ha generado la poligamia. No es que la sexualidad sea más desbordante, sino que sus circunstancias históricas han dado al traste con la familia monógama del estilo europeo. Por ello la poliandria es también la norma pues las mujeres suelen tener más de un hombre en su vida.

Finalmente la vida es una polifonía por que una sola voz no es la dominante, como en la ópera europea. Aquí lo que domina es el coro que es el que lleva la voz cantante. Lo que dicen todos es lo que se oye, por eso en el Carnaval cada cual es todos: «We're one» es el estribillo general de la música en el Carnaval de Trinidad (Martin, 1992:747-764)

Por eso la vida es del interés de todos en el Caribe, no es que la gente se meta en la vida de los otros, es que la vida de todos es lo más importante. Aquí nadie hace su vida. Aquí se la hacen todos. Aquí nadie puede vivir aislado. Por eso el aislamiento europeo que Proust llevó al extremo de su refinamiento en «A la búsqueda del tiempo perdido», Uds. no lo encontrarán en el Caribe: pues aquí nadie pierde el tiempo, por que no hay sino una sola vida!

**BIBLIOGRAFÍA**

- Avella F. 2004 *Proceso Identitario y Pensamiento Caribe*. V Seminario Internacional de Estudios del Caribe, Cartagena, julio 23-26 de 2003. En *Jangwa Pana*, Revista de Antropología U. del Magdalena, No. 3, Santa Marta, p. 76-80.
- Avella F. 2005 *La inteligencia de la artimaña*. VI Seminario Internacional de Estudios del Caribe, Cartagena, julio 23-26 de 2005. En *Jangwa Pana*, Revista de Antropología U. del Magdalena, No. 4, Santa Marta, p. 125-130.
- Avella, F. 2005 (1a. Ed. 2004). Panamá se separa de Colombia: La mayor pérdida, en, *Semana*, 50 días que cambiaron la historia de Colombia. Bogotá: Planeta-Semana.
- Bonniol, J.L. 1997. «Les sociétés humaines insulaires» en Vigne, J.D. (Ed.) *Iles : vivre entre ciel et mer*. Paris: Museum National d'Histoire National, p. 73-87.
- Carlyle, A.J. 1982 (1942, 1a. Ed.). *La libertad Política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Domínguez, C. 2000. El pensamiento geopolítico de Alfred Mahan y la expansión imperial norteamericana, en, *A. T. Mahan, (1ª. Ed. 1890) El interés de Estados Unidos de América en el poderío marítimo. Presente y futuro*. Bogotá: Instituto de Estudios Caribeños, Universidad Nacional de Colombia, Sede de San Andrés, p. 13-24.
- Hurbon, L. Ideology in Caribbean History, in, B.W. Higman, *General History of the Caribbean*, Paris: Unesco, p. 95-135.
- Lara, O.D. 1986. *Les Caraïbes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lara, O.D. 1998. *Del'oubli á l'Histoire. Espaces et identités Caraïbes*. Paris: Maisonneuve & Larousse.
- Martin, D.C. 1992. «Je est un autre, nous est un meme. Culture populaire, identités et politique à propos du carnaval de Trinidad» en, *Revue française de science politique*, 42 (5), Octubre.
- Spitz, J.F. 1995. *La Liberté Politique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Wilson, P.J. 2004. *Las travesuras del Cangrejo*. San Andrés : Universidad Nacional de Colombia, Sede Caribe.

# APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICO-CRÍTICA DESDE EL CARIBE\*

---

*Gabriel de la Luz Rodríguez*

PH.D. DEPARTAMENTO DE CIENCIAS SOCIALES GENERAL  
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO, RÍO PIEDRAS

## *Resumen*

En este artículo se cuestiona las concepciones presentistas y positivistas de la antropología argumentando la relevancia de una antropología histórica no solamente desde el plano conceptual sino también desde la intervención crítica. Esta antropología histórica se argumenta desde el Caribe como una locación geohistórica específica que tiene implicaciones epistémicas y políticas concretas.

*Palabras claves:* antropología, Caribe, teoría crítica

## *Abstract:*

This paper problematizes presentist and positivist notions of anthropology arguing for the relevance of an historical anthropology not only from the conceptual level, but also from the perspective of critical intervention. This historical anthropology is grounded in the Caribbean region as a specific geohistorical location that has unique epistemic and political implications.

*Key words:* anthropology, Caribbean region, critical theory.

---

\* Versión para ser leída en el congreso de la Latin American Studies Association celebrado en San Juan, Puerto Rico entre el 15 y 18 de Marzo, 2006.





## APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICO-CRÍTICA DESDE EL CARIBE

Para la alegría de muchos y para la molestia de otros la frontera disciplinaria entre la antropología y la historia cada vez se hace más porosa. Desde la antropología cultural contemporánea la mirada histórica sobre el sujeto etnográfico constituye ya una parte importante del quehacer disciplinario. Parecería ser que los antropólogos finalmente nos hemos convencido de la contundencia de aquel argumento esgrimido primero por Maitland y luego repetido por Evans-Pritchard a mediados del siglo pasado (Evans-Pritchard 1962: 190). Es decir, que la antropología debiera ser histórica o no ser nada. Ahora bien, que posibles implicaciones epistemológicas y ético-políticas contiene esta aseveración. Ahí radica el problema. Durante esta presentación quisiera reflexionar sobre lo que significa postular una antropología histórica no solamente desde el plano conceptual sino también desde la intervención crítica.

Por motivos de tiempo no puedo repasar aquí la multiplicidad de debates dentro de la antropología cultural y social sobre la relación de la disciplina con la historia. Polémica que tiene ya casi un siglo. De hecho, parto de la premisa de que sería desastroso defender todavía una antropología estrictamente presentista. En mi opinión Evans-Pritchard ganó ese debate. Ahora bien lo importante es indagar sobre lo que significa esa victoria. Si se supone que siguiendo a Jameson lo crucial es historizar (1989), y de hecho la cantidad de textos etnográficos que se adecuan a ese llamado es impresionante, solo pensemos en la obra de los Comaroff en Sur África (1991), Mintz (1985) y Trouillot (1988, 1995) en el Caribe, Cohn (1987, 1996) y Dirks (1987) en la India, Stoler (1985, 1995) en Sumatra etc., ¿porque no acabamos de asumir las consecuencias del reto? Me parece que tal acto de reflexión dejaría a muchos cuestionándose la validez de su propia praxis. En mi opinión potenciar la antropología histórica implica abandonar la etnohistoria como un sub-campo discreto de la antropología. Este tipo de planteamiento nos llevaría a aceptar que nuestras brechas disciplinarias son productos histórico-institucionales y no de naturaleza ontológica o normativa. Aquí se le debe mucho a la crítica feminista y post-colonial ya que ambos modos de pensar privilegian el análisis sobre el lugar de enunciación y la construcción de subjetividades en y desde el poder (Guha 1983; Haraway 1991; Silverblatt 1987). Algunos antropólogos dirán que esa reflexión ha estado presente en la antropología aunque de manera implícita por lo menos desde la crítica Boasiana al evolucionismo decimonónico (Boas 1986). Y si bien es cierto que el particularismo histórico de ese otro gran judío alemán dio espacio a pensar la especificidad de la cultura y lo concreto de sus prácticas (incluyendo las de poder solo recordemos la crítica de Boas a la noción de raza), la novedad de la crítica feminista y post-colonial radica en preguntar sobre las condiciones de posibilidad de esas subjetividades y sus espacios de ejecución discursiva. Así las cosas, deseo identificar mi reflexión dentro de una singular trayectoria teórico-cultural que es la antropología del y desde el Caribe. Es a partir de esa experiencia mestiza y modernizante sobre la cual levanto mis cuestionamientos.



La historia social y política de la antropología en el caribe resulta peculiar por varias razones. La primera es que este tipo de investigación socio-cultural precede al desarrollo de una antropología profesional. Desde la llegada de los españoles en 1492 se fue produciendo una vasta gama de textos proto-etnográficos. Crónicas que buscaban no solo dar cuenta de la experiencia del encuentro sino también subyugar la alteridad del mundo indígena. En ese sentido siguiendo a Trouillot podemos hablar del desarrollo tan temprano como en el siglo XVI de una «etnografía comparada» (1991). Lo mismo hicieron los franceses, ingleses y holandeses entre el siglo XVII y XVIII en el resto del marco antillano. De hecho la llegada de docenas de miles de esclavos africanos al caribe no hizo otra cosa que acelerar esa producción textual ya no solo en crónicas sino también en cartas, reportes, inventarios, códigos legales regionales etc. Resulta interesante entonces que aquí no solo tenemos el surgimiento de una reflexión quasi-etnográfica sino también la invención del archivo moderno. Parecería ser que en ese sentido la etnografía y el archivo fueron mutuamente constitutivos en el caribe. A partir del siglo XIX esa reflexión sobre la cultura como modo de vida empezó a ser salpicada por aguas científicas particularmente en las antillas hispanas. Ahora lo que había sido desde el principio una empresa eminentemente colonial comenzaba a tomar un giro ideológico distinto.

Como parte de un proyecto político de corte nacionalista identitario algunos intelectuales criollos cubanos, dominicanos y puertorriqueños empezaron a plantearse la necesidad de construir una narrativa histórica distinta a la historia oficial de la metrópolis. Es a partir de esto durante la década del veinte y el treinta del siglo XIX que se empieza a prestarle atención a los vestigios del mundo cultural indígena como fuente originaria y simbólica de una identidad nacional y anti-colonial (Sued-Badillo 1995). No es fortuito que los primeros movimientos independentistas reclamaran los nombres indígenas para re-bautizar las islas. Así los separatistas Cubanos renombraban con el nombre de Cubanacan su país mientras que parte de la intelligentsia dominicana y puertorriqueña rescataba los nombres indígenas de Quisqueya y Boriquen para a su vez diferenciarse de España.

Irónicamente esta movida conceptual tomó lugar después de que las poblaciones originarias habían sido ya exterminadas. De hecho por tal razón el discurso científico resulta tan importante para este criollato, ya que solo cierto tipo de técnica investigativa podía arrojar luz sobre ese pasado muerto. Por eso muchos de estos intelectuales incorporan en sus estudios las herramientas metodológicas de la arqueología, la lingüística, y la historia oral. Métodos que les permitirán esa mirada atrás en el tiempo para construir no solo una noción de presente sino mas importante una posibilidad de futuro. En este sentido la aparente paradoja de la conjunción romanticismo-ciencia le abre la puerta a una temporalidad propiamente moderna. Tomando todo lo dicho en cuenta parecería ser que la separación entre antropología e historia que se cristaliza en el siglo XX es mas bien un producto artificial de la disciplinarización que se lleva a cabo en el mundo académico noratlántico.

Sobre esto podríamos decir que el desarrollo de una antropología profesional del caribe tiene que esperar a la llegada de los Estados Unidos a partir del 1898. Desde la invasión americana se produjo una gran cantidad de trabajos tanto etnológicos como arqueológicos pero esta vez distanciados del esfuerzo intelectual local y financiados por agencias alérgicas al partidismo como el Bureau of American Ethnology y la New York Academy of Sciences. Instituciones como estas impulsaron por ejemplo el famoso *Scientific Survey of Porto Rico and the Virgin Islands*. Interessantemente estos esfuerzos presuntamente puros y científicos no eliminaron del todo la producción local como muestra la obra de figuras como Montalvo Guenard, Adolfo de Hostos y Cayetano Coll y Toste entre otros (Alegria 1996; Baatz 1996; López 1978).

Si bien a partir de comienzos del siglo XX el caribe pasó a ser parte de la mirada antropológica norteamericana también hubo la necesidad de diferenciarla de otras regiones. Gracias a la historia colonial de centurias que tenía el área, la antropología estadounidense tuvo que aceptar su naturaleza mestiza e impura. Esta aceptación hizo del Caribe una región de estudio ambigua para los antropólogos. La diferencia radical entre colonizadores y pobladores originales era para la época de la llegada de los norteamericanos algo inexistente. En ese sentido la hibridez caribeña creaba un contexto de excepción para la antropología en el sentido de que el «nativo puro» ya no se encontraba. No quedaba más remedio entonces que recurrir a la historia para dar cuenta de los fenómenos culturales observados. Debido a la naturaleza tabú de la pregunta por la relación entre historia y antropología a principios de siglo XX en el mundo académico euro-americano, el caribe como nos recuerda Sidney Mintz jugaba un rol importante como espacio de contención con respecto a ese debate. Además si bien el caribe durante el periodo entre guerras inclusive después de la segunda guerra mundial era un lugar anómalo para la antropología norteamericana también tenemos que decir que servía de lugar de adiestramiento para jóvenes antropólogos que luego se movían para especializarse en otras áreas o regiones.

Por otro lado Mintz opinaba (me refiero aquí a un interesante ensayo poco discutido a mi juicio sobre la contribución norteamericana a los estudios del caribe) que los antropólogos que si optaban por seguir trabajando el Caribe como área geográfica se podían dividir en dos grupos. Por un lado estaban aquellos que se ofuscaban con un tema y que nunca lograban abandonarlo del todo (como el mismo Mintz con la sociedad de la plantación) y otros que desde su caso de estudio buscaban dilucidar asuntos generales de la disciplina como por ejemplo los estudios sobre lenguas criollas y sus repercusiones dentro de la teoría lingüística (1977). En ambos casos se puede perder de perspectiva la relación constitutiva pero tensa entre un nivel de análisis específico y otro general. Relación tan crucial para entender no solo el caribe sino cualquier práctica cultural. Si bien el conocimiento detallado de un tema de estudio es importantísimo de igual manera lo es relacionarlo con otros fenómenos y temporalidades. Esto requiere una visión comprensiva por parte del investigador.



Por otro lado, usar el caribe como mero «case study» para ilustrar algún problema presuntamente general cae en la trampa de la abstracción en el sentido Hegeliano de la palabra. Sería perder de perspectiva la vital singularidad que representa nuestra región en la configuración y me perdonan la retórica «del acontecer de la modernidad».

Si bien es cierto que la categoría de modernidad después de todo es una categoría narrativa como nos recuerda Jameson, uno no puede no periodizar (2002). Y en este sentido el caribe desde la conquista española en adelante representa una situación de modernidad, es decir representa un quiebre epocal en como se experimenta y se representa el tiempo y el espacio. Ahora bien como argumentaba anteriormente si bien es cierto que los estudios caribeños pueden dar cuenta de este pedazo de la «historia universal» ahora en el sentido materialista histórico, también nos pueden recordar a nosotros los antropólogos como fue en el Caribe en donde muchos de sus tropos icónicos surgen por vez primera. En otras palabras, se podría argumentar que la antropología en si se configura como disciplina moderna también desde allí. Si la historicidad moderna siguiendo a Koselleck se establece por una relación con el tiempo en donde la cronología, la periodización, y la distancia adquieren preponderancia, el hecho de que el Caribe fuera considerado un espacio anómalo para la antropología, es decir una región otra sobre la cual la practica antropológica moderna se mostraba asintótica era precisamente lo que le permitía a la antropología presumir su identidad modernizante.

Tal ejercicio reflexivo nos lleva a reconocer la contingencia de nuestra disciplina. Lo primero que habría que decir entonces siguiendo a John Comaroff es que el pensar sobre la posibilidad de una relación sustantiva entre historia y antropología no esta determinada por ninguna naturaleza intrínseca de ambos campos sino mas bien por una reflexión teórica anterior. En otras palabras, que las divisiones disciplinarias existentes entre historia y antropología se dan como producto de la hegemonía del positivismo y del empirismo como la ideología científica dominante de la cultura euro-norteamericana (Comaroff in Axel 2002: 12).

Trabajar con algunas de estas ideas presupone volver a nuestras preguntas iniciales, es decir: ¿que implica postular una antropología histórica, que implica repensar la relación historicidad-localidad y que consecuencias ético-políticas podemos derivar de ella si algunas? En ese sentido nuestra apuesta por una manera distinta de concebir tanto a la antropología como a la historia es una movida contra-hegemónica. Segundo, me parece productivo aquí pensar sobre la antropología histórica como intervención crítica a dos niveles por lo menos. En primer lugar, la antropología histórica no es ni una disciplina nueva, ni un sub-campo distinto de la antropología ni de la historia. Es más bien un modo de reflexionar trans-disciplinario. Es pensar tal vez no necesariamente en la historia de la cultura sino en la historicidad de las prácticas culturales. Sería examinar a través de un marco tanto diacrónico y sincrónico como se producen los sujetos etnográficos y sus mundos, pero a la misma vez como los mismos le imponen parámetros de posibilidad interpretativa a la etnología. O lo que es igual a decir que el objeto siempre excede la comprensión del sujeto.



En ese sentido cuando Bernard Cohn nos instaba a reunir dentro de la misma unidad analítica tanto al colonizado como al colonizador para poder explicar la situación colonial como espacio en donde tanto un agente como otro mutuamente se definen, habría que preguntarse si debemos incorporar tanto al antropólogo como al sujeto etnográfico en la misma unidad analítica (1987). Así, proponer una antropología histórica significa dar cuenta de la producción no solo de identidades (tanto etnográficas como auto-reflexivas) sino también de las matrices de poder y temporalidad que las hacen posible. Tal vez lo que esta en juego no es el estudio de un pueblo en un determinado momento y lugar sino la producción de esos sujetos y sus espacios históricos. En términos ético-políticos esta inclinación puede llevarnos como dirá Axel a desarrollar un interés crítico por entender la política de vivir las continuas conexiones o rupturas de futuros y pasados en lo que resulta un presente heterogéneo (2002: 33).

## BIBLIOGRAFÍA

- Alegría, Ricardo 1996 Archeological Research in the Scientific Survey of Porto Rico and the Virgin Islands: An it's Subsequent Development in the Island. *In The Scientific Survey of Puerto Rico and the Virgin Islands: An Eighty Year Reassessment of the Island's Natural History*. Julio Colón Figueroa, ed., pp. 257-264. New York: Annals of the New York Academy of Sciences.
- Axel, Brian K. 2002 *From the Margins: Historical Anthropology and Its Futures*. Durham: Duke University Press.
- Baatz, Simon 1996 Imperial Science and Metropolitan Ambition: The Scientific Survey of Puerto Rico, 1913-1934. *In The Scientific Survey of Puerto Rico and the Virgin Islands: An Eighty Year Reassessment of the Island's Natural History*. Julio Colón Figueroa, ed., pp 1-16. New York: Annals of the New York Academy of Sciences.
- Boas, Franz 1986 *Anthropology and Modern Life*. New York: Dover.
- Cohn, Bernard S. 1987 *An Anthropologist among the Historians and other Essays*. Oxford: Oxford University Press. 1996 *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*. Princeton: Princeton University Press.
- Comaroff, Jean, and John L. Comaroff 1991 *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa, Volume I*. Chicago: Chicago University Press.
- Dirks, Nicholas B. 1987 *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Chicago: University of Chicago Press. Evans-Pritchard, E.E. 1962 *Social Anthropology and Other Essays*. New York: The Free Press.



- Guha, Ranajit 1983 *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Oxford: Oxford University Press.
- Haraway, Donna J. 1991 *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London: Routledge.
- Jameson, Fredric 1974 *Marxism and Form*. Princeton: Princeton University Press. 1989 *The Ideologies of Theory: Essays 1971-1986 Volume 2: The Syntax of History*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 2002 *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*. New York: Verso Books.
- López, Diana 1978 *La arqueología como ciencia social*. *Boletín del Museo del Hombre Dominicano* 11: 27-44.
- Mintz, Sidney 1977 *North American Anthropological Contributions to Caribbean Studies*. *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 22: 68-82. 1985 *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Silverblatt, Irene. 1987 *Moon, Sun, and Witches: Gender Ideologies and Class in Inca and Colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Stoler, Ann L. 1985 *Capitalism and Confrontation in Sumatra's Plantation Belt, 1870-1979*. New Haven: Yale University Press. 1995 *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.
- Sued-Badillo, Jalil 1995 *The Theme of the Indigenous in the National Projects of the Hispanic Caribbean*. In *Making Alternative Histories: The Practice of Archeology and History in Non-Western Settings*. Peter R. Schmidt and Thomas C. Patterson, eds., pp. 25-46. Santa Fe: School of American Research.
- Trouillot, Michel-Rolph 1988 *Peasants and Capital: Dominica in The World Economy*. Baltimore: John Hopkins University Press. 1991 *Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness*. In *Recapturing Anthropology: Working in the Present*. Richard G. Fox, ed., pp. 17-44. Santa Fe: School of American Research Press. 1995 *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

