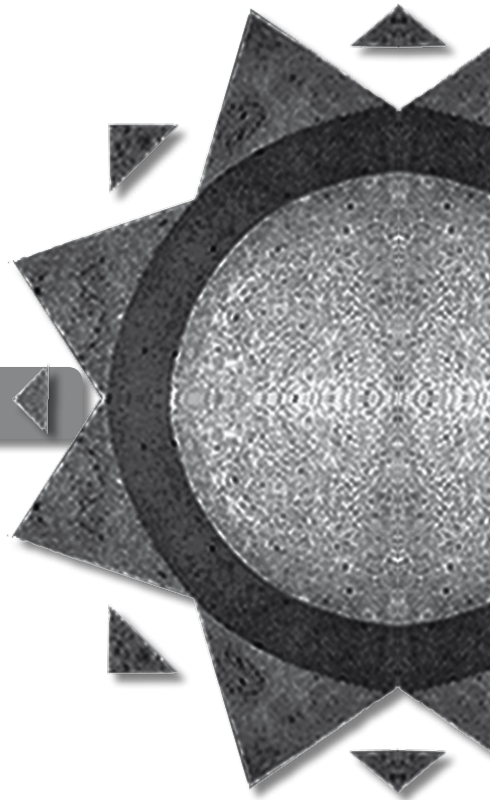


artículos





## LOS FUNDAMENTOS DE LA ANTROPOLOGÍA HISTÓRICA A PARTIR DE LA OBRA DE JEAN-PIERRE VERNANT (1914-2007)

Cécile Carmona

Universidad Academia de Humanismo Cristiano,  
cecile.carmona@gmail.com

### Resumen

Para plantear los fundamentos de la antropología histórica, estudiamos en primer lugar los términos del debate, cuestionando la legitimidad y la actualidad de dicha disciplina. Se introduce en segundo lugar la obra del historiador-antropólogo francés, Jean-Pierre Vernant (1914-2007), quien revolucionó a partir de la década de 1960 los estudios sobre la Grecia antigua. Este análisis, que no pretende presentar de manera exhaustiva los escritos del historiador, se centra sobre cuatro nociones clave a partir de las cuales se esbozan los cimientos teóricos y metodológicos de la antropología histórica: el fenómeno religioso, la noción de espacio, la muerte y el individuo. Los contornos así definidos de la antropología histórica generan finalmente una reflexión sobre la epistemología de la historia en general.

**Palabras clave:** antropología histórica, Jean-Pierre Vernant, Grecia antigua, sacrificio, religión.

### Abstract

To raise the foundations of historical anthropology, we study first the terms of the debate, questioning the legitimacy and relevance of that discipline, then present the work of French anthropologist and historian, Jean-Pierre Vernant (1914-2007), who revolutionized since 1960 the studies on ancient Greece. This analysis, which is not intended to comprehensively present the writings of the historian, focuses on four key concepts from which outlines the theoretical and methodological foundations of historical anthropology: the religious phenomenon, the notion of space, death and the individual. Well-defined contours of historical anthropology finally generate a reflection on the epistemology of history in general.

**Keywords:** historical anthropology, Jean-Pierre Vernant, ancient Greece, sacrifice, religion.

Los profundos vuelcos a los cuales fueron sometidas las fronteras epistemológicas de la ciencia histórica en el siglo XX, con el encuentro sucesivo de la sociología y de la antropología, permiten cuestionar los fundamentos de la disciplina así como su devenir. Para André Burguière, quien escribe su *Diccionario de historia* al final de los años 1980, la historia es una disciplina predadora: no inventa sus propios conceptos y métodos sino que los toma prestados de disciplinas vecinas. A propósito del encuentro entre historia y antropología, escribe:

“Los temas que se pueden clasificar bajo la designación “antropología histórica” conocen un éxito tal desde hace veinte años en la producción de los historiadores que se puede pensar estar frente a una nueva etapa en el recorrido predador del pensamiento histórico, que succiona las otras ciencias sociales desde hace más de un siglo”<sup>1</sup>.

Sin embargo, la distinción entre historia y antropología, rápidamente planteada con la cita de André Burguière, no descansa sobre criterios epistemológicos asegurados. Según Gérard Lenclud<sup>2</sup>, pertenece tanto al azar histórico, ratificado por la costumbre académica, como a la necesidad teórica. En efecto, la antropología nació de la voluntad de Occidente para distanciarse de los pueblos salvajes recientemente descubiertos; oponía entonces mundo civilizado, reservado al historiador y mundo salvaje, dejado entonces a los antropólogos. Dicho de otro modo, las esencias de cada disciplina no son radicalmente distintas, pero la historia de la construcción de cada una hizo que se distanciaran de manera tal que podrían aparecer como totalmente opuestas, lo que obviamente cuestiona los fundamentos de una posible fusión.

Por otro lado, la ciencia social francesa e inglesa del siglo XIX, que erigió a la antropología en disciplina universitaria definida, afirmaba la necesidad de develar leyes inmutables y regulares para hacer progresar el conocimiento. Es en este sentido que la cuestión de los actores cobró una importancia fundamental en el debate interdisciplinario. La antropología postula en efecto que lo social es irreducible al individuo, por lo que su campo de estudio se aferra a descubrir formas generales de la vida colectiva, reivindicando así su estatuto de ciencia, bajo el modelo de las ciencias naturales. La historia por el contrario, considerando a los individuos como los agentes reales y únicos del devenir humano, se “aplicaría a hacer el censo de lo que pertenece a su propia arbitrariedad”<sup>3</sup>.

A finales del siglo XIX el marxismo había permitido que la historia empeza-

<sup>1</sup> Burguière, André, *Dictionnaire des Sciences Historiques*, Paris, PUF, 1986, p. 52.

<sup>2</sup> Lenclud, Gerard, “Histoire et anthropologie”. Bonte-Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2000, p.336.

<sup>3</sup> Ibíd, p. 336.

ra a considerar las estructuras sociales anónimas y los movimientos de masa sin importar las voluntades individuales de los agentes. Pero es realmente la emergencia de nuevas disciplinas al principio del siglo XX lo que precipitó el cuestionamiento de los fundamentos de la ciencia histórica. De manera precisa, son las preguntas planteadas en un primer tiempo por la sociología de Émile Durkheim (1858-1917) y posteriormente por el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss (1908-2009) hacia la ciencia histórica que posibilitaron su profundo auto-cuestionamiento en el siglo XX.

En un estudio conciso acerca del materialismo histórico, el sociólogo francés Emile Durkheim expresa las limitaciones de la historia, introduciendo la cuestión del "inconsciente colectivo":

"Por lo general, el historiador ve solamente la parte más superficial de la vida social. Los individuos, que son los agentes de la historia, se hacen de los eventos en los cuales participan una cierta representación. Pero estas explicaciones subjetivas no tienen ningún valor, porque los hombres no ven las verdaderas razones que los hacen actuar. Aun cuando nuestra conducta está determinada por los intereses privados, que nos conciernen más directamente por lo que son más fáciles de detectar, distinguimos solamente una parte muy pequeña de las fuerzas que nos mueven, y no la más importante. Porque las ideas, las razones que se desarrollan en la conciencia y cuyos conflictos representan nuestras deliberaciones, pertenecen más a menudo a unos estados orgánicos, a una predisposición genética o unos hábitos arraigados cuya conciencia no tenemos. A fortiori, es así cuando actuamos bajo la influencia de causas sociales, que escapan a nuestro poder de influencia"<sup>4</sup>.

Se puede legítimamente atribuir la paternidad de la revolución epistemológica consecutiva a la introducción de problemáticas sociológicas en historia a Marc Bloch (1886-1944), quien preconizaba una historia comparada interdisciplinaria, encrucijada entre la geografía, la sociología y el folklor. El movimiento de las *Annales* representa en efecto el estallido de la historia concebida como totalizante. El proyecto interdisciplinario, que está en su corazón, permitió enriquecer el saber histórico en contacto con estas nuevas disciplinas, siempre y cuando la historia apareciera como federando los conocimientos, puesto que si toda sociedad es histórica, los procesos complejos se entenderían exclusivamente en

---

<sup>4</sup> Durkheim, Emile, «La conception matérialiste de l'histoire, Une analyse critique de l'ouvrage d'Antonio Labriola, Essais sur la conception matérialiste de l'histoire». *Revue philosophique*, XLIV, 1897, pp. 645-651, p. 645.

el estudio de su dinamismo temporal. Es en esta perspectiva que Marc Bloch publica en 1924 los *Rois Thaumaturges*<sup>5</sup>.

El segundo desafío que desestabilizó las fronteras históricas es el surgimiento del movimiento estructuralista, en la segunda mitad del siglo XX. Los términos del debate entre estructura y evento son ampliamente sabidos. El estructuralismo, afirmando la primacía del análisis de las estructuras del espíritu humano inmutable sobre cualquier tipo de ciencias sociales, anula el sentido de la historia y de la ciencia histórica. Más precisamente, el concepto de transformación parece reducirse en el estructuralismo a un juego de permutaciones dentro de un sistema lógico, por ejemplo, el del sistema de parentesco, sin necesidad de hacer intervenir la noción de tiempo histórico. Se argumenta muchas veces que Lévi-Strauss introdujo la distinción entre sociedades frías y sociedades calientes solamente para explicar que la etnología y la historia no tenían el mismo objeto de estudio; la primera estudiando las sociedades cuya historia es apenas perceptible y la segunda los pueblos categorizados como "civilizados". Es así que finalmente Lévi-Strauss demarca que la historia orientaría sus investigaciones hacia las manifestaciones más conscientes, explícitas, de la vida en sociedad, mediante un acercamiento privilegiado a la documentación escrita, mientras que la antropología, gracias a una explotación de materiales visuales y orales, buscaría sus fundamentos inconscientes<sup>6</sup>.

Es a partir de estas definiciones generales que la ciencia histórica del siglo XX se transformó. Familiarizada con la idea del tiempo largo gracias a las reacciones de Fernand Braudel<sup>7</sup> (1902-1985) frente a la amenaza estructuralista y de la evolución casi inmóvil de las sociedades, los historiadores aceptaron el desafío lanzado por el estructuralismo y empezaron a pensar la historia en término de estructuras, planteando la cuestión de los efectos del tiempo sobre ellas. Es probablemente el desarrollo del concepto de historia de mentalidades, que insistía sobre problemas "culturales", lo que permitió a los historiadores acercarse a conceptos antropológicos con un éxito aparente. Desde los años 1960, florecen en Europa los estudios que reivindican la antropología histórica. En Francia, podríamos citar a Emmanuel Le Roy-Ladurie(1929-)<sup>8</sup>, en los países

---

<sup>5</sup> Bloch, Marc, *Les rois thaumaturges, étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard, 1998 [1924], 592 p.

<sup>6</sup> Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

<sup>7</sup> Braudel, Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1966

<sup>8</sup> Leroy-Ladurie, Emmanuel, *Montaillou, village occitan, de 1294- à 1324*, Paris, Essai, 1975.

anglo-sajones, Jack Goody (1919-)<sup>9</sup>, o en Italia Carlo Ginzburg (1939-)<sup>10</sup>.

Consecuentemente al desarrollo de los intercambios entre la historia y la antropología durante las décadas de los años 1970-1980, la interdisciplinariedad se volvió de moda. La ciencia histórica insiste desde entonces sobre la prioridad de incluir dentro de las temáticas propias de la historia los aportes de disciplinas vecinas e incluso hermanas. Sin embargo, este diálogo no es siempre fluido. Si bien las dificultades de dialogar son propias de cada encuentro interdisciplinario, se vuelven particularmente obvias entre la historia y la antropología debido a sus propósitos epistemológicos aparentemente distintos.

En una mesa redonda que tuvo lugar el año 2002, varios historiadores y antropólogos franceses cuestionaron la actualidad del debate. Después del éxito que conoció el concepto de "mentalidad", el entusiasmo tendió en efecto a desaparecer a fines de la década de los 1980 y principio de los noventa. Esta indiferencia recíproca entre las dos disciplinas, cuyas causas son múltiples, legitiman la duda sobre el interés de la antropología histórica cuestionando el hecho de que represente un desafío pionero y fecundo para el historiador actual. La legitimidad de la disciplina se encuentra por lo mismo cuestionada: ¿en qué medida el florecimiento de la antropología histórica en los años 1970 corresponde solamente a un efecto de moda consecutivo a la provocación estructuralista, que no revolucionó de por sí los fundamentos de la historia tradicional?

La superficialidad de los préstamos conceptuales se vuelve problemática a la hora de hablar de fusión entre las dos disciplinas. Los historiadores carecen de formación antropológica seria y viceversa, por lo que cada uno ignora los debates internos de cada disciplina. Por lo mismo, suele pasar que los historiadores retoman modelos generales fundamentados sobre autores de moda ignorando así las redefiniciones epistemológicas de la antropología, y demorándose una a dos décadas en actualizarse. Cuando los historiadores parten de modelos antropológicos preestablecidos, los estudios históricos vienen a confirmar o informar explicaciones sentadas como verdaderas desde el principio. La historia se vuelve en este sentido una herramienta anecdótica para ilustrar un argumento. Jean-François Martin, especialista en la revolución francesa, da el ejemplo del tema de la época llamada "del Terror". Los desbordamientos que ocurrieron durante 1792 se pueden interpretar a la luz de conceptos claves tales como lo sagrado. Pero, separados de toda investigación a raíz de archivos o de hechos, los fenómenos de violencia calificados entonces de rituales se transforman en

---

<sup>9</sup> Goody, Jack, *The development of family and marriage in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

<sup>10</sup> Ginzburg, Carlo, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier frioulan du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier, 198.

un fenómeno a-histórico, con manifestaciones supuestamente únicas y universales, aplicadas generalmente a grupos estimados inmutables, tales como las clases sociales bajas o las mujeres<sup>11</sup>.

Tenemos igualmente que subrayar que las dificultades internas, al entregar una definición única de cada disciplina, complejiza el debate. ¿Hasta qué punto podemos hablar de historia y antropología en singular? Serge Gruzinski, historiador de formación y autor de un famoso libro acerca de los intercambios culturales y sus límites en la América colonial<sup>12</sup>, afirma que hoy en día la historia y la antropología se están distanciando, y que asistimos a una disminución de los intercambios. Estima que la "multiplicidad de antropologías, la dispersión de las corrientes que constituyen esta disciplina y el debilitamiento de su creatividad teórica"<sup>13</sup> no permiten a la historia encontrar un "interlocutor privilegiado". Por lo mismo, estaríamos frente a una vuelta a la historia tradicional, centrada sobre el estudio clásico de las fuentes históricas.

Nos parece que es finalmente el concepto de "régimenes de historicidad", tal como lo define el historiador francés François Hartog, que se encuentra en el centro del debate. Corresponde al "tipo de relaciones que tiene cada sociedad con su pasado, la forma que tiene de tratarlo, antes de - y para- usarlo y constituirlo como esta especie de cosa que llamamos historia"<sup>14</sup>. Dicho de otro modo, los debates epistemológicos entorno a los encuentros y desencuentros entre la historia y la antropología podrían corresponder a una expresión de nuestra sociedad al cuestionar su pasado.

Las reacciones francesas frente a estas modificaciones de las fronteras epistemológicas de la historia aparecen como particularmente interesantes en el análisis de los desafíos planteados en el siglo XX y sus vías de resolución al principio del XXI. Para analizarlos, elegimos interesarnos en la obra de un personaje cuyo retrato no es sencillo. Jean-Pierre Vernant (1914-2007) es filósofo de formación, pero se dedicó toda su vida a investigar el mundo griego antiguo, sacando enseñanzas directas para la historia del siglo XX. A la vez, se auto-califica varias veces de "antropólogo"<sup>15</sup>. Gran figura de la Resistencia durante la Ocupación

---

<sup>11</sup> Martin, Jean-Clément, "De la place des acteurs dans l'histoire", Table Ronde Histoire et Anthropologie, *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 2002, p. 81-121, p. 94.

<sup>12</sup> Gruzinski, Serge, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999.

<sup>13</sup> Gruzinski, Serge, «Histoire et Anthropologie : une question inactuelle?», Table Ronde Histoire et Anthropologie, p. 89.

<sup>14</sup> Hartog, François, *Évidences de l'histoire: ce que voient les historiens*, Paris, EHESS, 2005, p.13.

<sup>15</sup> Por ejemplo en su conferencia sobre el mito de Pandora, Vernant, Jean-Pierre, *Pandora*,



de Francia por los nazis, conocido como el “Coronel Berthier”<sup>16</sup>, es un científico poliforme cuyo proyecto pretende alcanzar a definir el hombre antiguo griego, y por contraste al *homo occidentalis*. Cruzando los debates historiográficos del siglo XX, el legado que deja en el siglo XXI lo ha transformado en el padre de una particular forma de entender el propósito de la historia y de la percepción del pasado, legitimando así la fecundidad y el futuro de la “antropología histórica”. Los aportes de Vernant a los problemas que enfrenta la historia en su encuentro con la antropología son dobles. No solamente propone una vía para integrar una perspectiva temporal y cultural dentro de un marco estructural, sin por lo mismo subordinar la historia a la antropología, sino que además su cuestionamiento acerca de la libertad de acción en Grecia plantea la validez del tema del individuo como objeto de estudio histórico.

Nuestro propósito no es relatar cronológicamente y de manera exhaustiva la inmensa obra de Vernant<sup>17</sup>. Elegimos por el contrario cuatro temas centrales dentro de sus investigaciones que permiten sondear su propósito teórico y metodológico. Primero, estudiaremos su definición del fenómeno religioso, pasando luego a la aprehensión griega de la muerte, seguido de la noción de espacio en Grecia, para terminar en el concepto de responsabilidad y de individuo.

Jean Pierre Vernant repitió con gusto que sus dos maestros fueron Ignace Meyerson (1888-1983) y Louis Gernet (1882-1962). Como influencias indirectas podríamos añadir a Georges Dumézil (1898-1986) y su amigo Claude Lévi-Strauss. Necesitamos definir sus proyectos respectivos e integrarlos dentro de los debates científicos de sus épocas para entender cuáles son las inquietudes que motivaron las novedosas perspectivas de Vernant.

Se considera a Meyerson el padre de la “psicología histórica”. Nacido en Polonia, se instaló en Francia al principio del siglo XX para terminar sus estudios de medicina. Interesado en la teoría psiquiátrica más que en su ejercicio práctico, antes de la Primera Guerra, emprendería una serie de investigaciones en torno a la fisiología del sistema nervioso. A partir de los años 1920, Meyerson desarrolló su interés por las ciencias humanas, con una pregunta central: lo que diferencia el hombre de los otros seres vivos. Su proyecto intenta crear una disciplina nueva, que permitiría estudiar al hombre en lo que “tiene de propiamente humano, dándose como objeto de investigación el conjunto de lo que el hombre creó y

---

*la premiere femme*, Paris, Bayard, p. 15.

<sup>16</sup> Jean-Pierre Vernant fue nombrado “jefe departamental del Ejército Secreto “l’armée secrète” de la región de Toulouse en 1942, organizando el transporte de armas. En 1944, comandó varios grupos encargados de la ejecución de agentes de la Gestapo. Finalmente lidera la liberación de la ciudad de Toulouse.

<sup>17</sup> Ver bibliografía al final

produjo en todos los dominios a lo largo de su historia: herramientas y técnicas, idiomas, religiones, instituciones sociales, sistemas de ciencias, serie de artes”<sup>18</sup>. Según Meyerson, la esencia del hombre no se encontraría solamente en sus manifestaciones psíquicas sino que también en las obras que dejó, en lo que “construyó, conservó, transmitió”<sup>19</sup>. Es finalmente Jean-Pierre Vernant quien resume de manera más pertinente el propósito científico de su maestro cuando escribe:

“Lo que diferencia al hombre de las demás especies animales es que su actividad, física e intelectual, está orientada hacia la edificación de un mundo de intermediarios, de mediadores, un mundo de obras que se presentan a la vez como objetos susceptibles de ser conservados y transmitidos y como conjuntos significativos, es decir lenguajes que expresan contenidos mentales”<sup>20</sup>.

Los “hechos de civilización” se definen entonces como documentos que reflejan conductas humanas organizadas en grandes sistemas de obras y repertoriadas por los historiadores. El alcance teórico de la psicología histórica permite cuestionar la inmutabilidad del espíritu humano puesto que, poniendo en el centro del debate las transformaciones de las conductas humanas, deja de lado la búsqueda de funciones psicológicas permanentes, por lo que Vernant concluye que “el hombre es al interior de sí mismo el lugar de una historia”<sup>21</sup>. En este sentido, las obras serían la expresión de las transformaciones del psiquismo humano, por lo que Meyerson introdujo una novedad dentro de los estudios psiquiátricos al decidir estudiar a los hombres desde la perspectiva de lo que crearon y no de los mecanismos que los llevaron a crear.

El profesor Louis Gernet, a la vez helenista y sociólogo, alumno de Emile Durkheim, representa la segunda fuente de inspiración directa de Vernant, quien fue su alumno. Louis Gernet es uno de los primeros, dentro de los estudiosos del mundo antiguo, en alejarse del humanismo clásico para plantear el proyecto de construcción de una antropología comparativa e histórica. Sus aportes a los estudios clásicos se resumen en dos puntos fundamentales. En primer lugar, sus estudios se centraron entorno a la pregunta que Vernant hará suya: ¿cómo hemos pasado de un universo intelectual “mitico-religioso” en los siglos XV

---

<sup>18</sup> Vernant, Jean-Pierre, “De la psychologie historique à une anthropologie de la Grèce ancienne”, *Metis, Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 4, 2, 1989, pp. 305-314, p. 308

<sup>19</sup> *Ibíd.*, p. 308.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 306.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 310.

a.C –VIII a.C –es decir el periodo preclásico– al mundo de la polis, que vio surgir el derecho, la moneda, lo político, la tragedia, las matemáticas demostrativas; en suma un mundo “racional”, entendido como la posibilidad de cuestionar de manera integral cualquier cosa de su entorno, incluyendo al poder político y a la religión- lo que, en el mundo preclásico era lo mismo?

Es esencial subrayar que si bien la cuestión del legado es importante, ni Gernet ni Vernant quisieron enfocarse solamente sobre los orígenes griegos del mundo contemporáneo. Vernant escribe a propósito de lo mismo:

“Grecia ha sido testigo de un cambio profundo, intelectual o espiritual, que marcó el rumbo de la historia del hombre en Occidente; la evaluación de la naturaleza de este cambio así como de su amplitud, probablemente nos es más fácil en la medida en que nuestra propia cultura está aún arraigada en la tradición clásica, los documentos escritos o figurados sobre los cuales estamos trabajando, con el ojo de un antropólogo observando una tribu cuyas costumbres son muy diferentes a la suyas, pero que permanecen lo suficientemente cercanas a nosotros para no sentirnos desorientados<sup>22</sup>.

Es en este sentido que Louis Gernet afirmó también la relatividad de la importancia de Grecia dentro de los estudios clásicos, afirmando que no es necesario ver en los estudios griegos un dominio autónomo, lo que representa su segundo aporte<sup>23</sup>.

Dicho de otro modo, el estudio de la cultura griega, precisamente porque es en apariencia<sup>24</sup> similar a la nuestra, se vuelve una herramienta metodológica práctica, cómoda, para analizar los procesos de mutaciones culturales y plantear así la necesidad de estudiar los fenómenos culturales dentro de una perspectiva temporal, y no solamente estructural.

Es en esta perspectiva que Grecia se pone sobre un pie de igualdad respecto a las otras civilizaciones antiguas, muy a menudo despreciadas por los historiadores tradicionales. La integración de la cultura griega dentro de una red de civilizaciones del mediterráneo similares en algunos puntos, es decir, las religiones “politeístas y nacionales, sin vocación universalista, que aparecen en las grandes civilizaciones urbanas en las cuales el desarrollo de la ciudades confiere a

---

<sup>22</sup> Ibíd, p. 309.

<sup>23</sup> Ibíd., p. 308.

<sup>24</sup> Subrayamos la expresión, puesto que los estudios clásicos fueron tributarios de muchos estereotipos vinculados por la carencia de conocimiento y de interés en los aspectos culturales más ajenos a nuestra cultura, fomentando así la idea que la cultura contemporánea es la estricta combinación de Grecia y del cristianismo.

la organización social bajo formas variables un mismo grado de complejidad”<sup>25</sup>, permite por lo mismo eludir la cuestión del legado de Grecia previamente mencionada para enfocarse más bien sobre sus aspectos ajenos. Vernant es en este caso tributario de las teorías de G. Dumézil, su contemporáneo y amigo.

Georges Dumézil elaboró, como bien es sabido, la teoría tripartita de las funciones indoeuropeas, en la cual afirma que muchos pueblos de Europa contemporánea tienen orígenes lingüísticos y culturales en común. Los esquemas mitológicos y sociales de estos pueblos se dividirían siempre en tres funciones: soberanía y religión, guerra, producción<sup>26</sup>. El modelo metodológico propuesto por Dumézil es ejemplar, y único: actualizando el comparatismo religioso que había sido abandonado por culpa de las generalidades no fecundas de Frazer<sup>27</sup>, propone mezclar la filología con la antropología; mientras que el estudio de las transformaciones y adaptaciones de los conceptos indoeuropeo lo hace historiador. Georges Dumézil representa un aporte esencial en particular en el área de la religión romana arcaica, de la cual carecemos de fuentes, y por lo que la propuesta de recurrir al análisis de pueblos ajenos pero con un vínculo identitario se revela particularmente atractiva. Es el equilibrio entre el rigor lingüístico e histórico, y la sistematización de los fenómenos religiosos que permitió el éxito del comparatismo dumeziliano, acerca del cual Vernant escribe:

“El comparatismo dumeziliano reconoce las diferencias de campos ideológicos que separan un pueblo de otro pero apunta este esqueleto en común que constituye para todos la misma herencia, y que representa la huella sobre el plano religioso [...] de un origen común”<sup>28</sup>.

Jean-Pierre Vernant quiso además rescatar una afirmación importante dentro de los estudios de Dumézil. Este último afirmaba en efecto que el mundo griego no se puede integrar dentro de los esquemas tri-funcionales debido a un concepto de soberanía centrado en la fuerza física y no sobre un poder religioso como es el caso en los demás pueblos indoeuropeo, en suma, que los griegos no formarían parte de manera íntegra de la cultura indo-europea<sup>29</sup>. De manera más precisa, Vernant rescata este estatuto particular de Grecia dentro de sistemas religiosos comparables para elaborar una pauta de estudio interdisciplinario me-

<sup>25</sup> Ibíd., p.8.

<sup>26</sup> Dumézil, Georges, *L'idéologie tripartite des indoeuropéens*, Paris, Latomus, 1958.

<sup>27</sup> Frazer, James, *The Golden Bough, a study in magic and Religion*, New York, MacMillan and Co, 1894, 2 v.

<sup>28</sup> Vernant, Jean-Pierre, «Grèce ancienne et études comparées des religions», *Archives des sciences sociales des religions*, 41, 1976, pp. 5-24, p. 12.

<sup>29</sup> Es un punto que fue dejado de lado por Dumézil y que no pudo desarrollar realmente.

diante el ejemplo de las mutaciones culturales en los periodos micénico, arcaico y clásico.

En efecto, la elección de analizar el mundo griego, en sus aspectos culturales particulares y complejos como en sus legados más directos, responde para Vernant a dos preguntas. Por un lado, la excepción griega dentro de la cultura indo-europea permite atraer la atención sobre los orígenes del fenómeno de mutaciones intelectuales que dejarán un legado esencial al mundo europeo. Por otro lado, y es ese el punto interesante, Vernant terminó usando los estereotipos acerca de estos legados a su favor, puesto que partiendo del presupuesto –real- de que la civilización griega es similar a la nuestra, o por lo menos más similar a la nuestra que otras culturas del mundo antiguo, se puede, en apariencia, cuestionar dentro de esquemas mentales parecidos, pero concluyendo finalmente que en muchos aspectos culturales olvidados de la historiografía antigua, en particular la religión, el mundo griego es ajeno al nuestro y similar a sus contemporáneos<sup>30</sup>.

Un ejemplo claro que devela la metodología y el propósito epistemológico de Vernant es su análisis de la bella muerte griega, que relaciona, en su obra biográfica, *La traversée des frontières*<sup>31</sup>, con la noción de voluntad así como con el acto de resistencias en las guerras.

El contraste entre Aquiles y Ulises es el punto de partida de su análisis de la “respuesta griega al problema de la muerte”: La *Iliada* y la *Odisea* serían dos vertientes de una “elección casi metafísica entre dos formas de vida que se oponen”<sup>32</sup>. La muerte heroica, la bella muerte, es, en Grecia, la que escapa a la degradación del tiempo, en la cual el joven efebo muere en la cima de su juventud, en el combate, alcanzando así una gloria eterna. Es el caso del famoso Aquiles, hijo de una diosa llamada Thetis, y de un simple mortal, Peleo. Aquiles es la expresión misma del guerrero y de sus virtudes, quien elige conscientemente morir en el combate a pesar de la posibilidad que le entregaron los dioses cuando era adolescente de vivir una vida larga y tranquila. Consigue finalmente la muerte deseada: después de haber matado a Héctor para vengarse de la muerte de Patroclo, una flecha lanzada por Paris alcanza su único punto débil, su famoso talón.

---

<sup>30</sup> La necesidad de entender por contraste lo que es y no es la civilización occidental, así como el antropólogo, cuando describe una etnia se fijará necesariamente sobre lo que conoce o lo que desconoce siempre respecto a una referencia proveniente de su propia cultura.

<sup>31</sup> Vernant, Jean-Pierre, *La traversée des frontières*, Paris, Seuil, 2004.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 69.

La elección de Aquiles cobra todo su sentido por contraste con su reacción en el Hades una vez muerto, cuando Ulises baja a los Infiernos. Gracias a una poción que bebe, Aquiles vuelve a cobrar vida por un breve instante, el tiempo suficiente para expresar su desesperación frente a la condición en la cual se encuentra: se volvió un fantasma sin nombre ni cara; no es nada ni nadie. La descripción de su estado ilumina así la otra vertiente de la concepción griega de la muerte, simbolizada por Ulises.

Según Vernant, los versos de Aquiles representan el hecho de que “incluso la muerte del héroe es cosa terrible y que justamente, hay que encontrar el medio para salvarse”<sup>33</sup>. En este sentido, cuando Ulises se vuelve al contrario de Aquiles, el héroe de “la fidelidad a sí mismo, de la curiosidad hacia el mundo, y del retorno al hogar”, expresa finalmente que la noción de “muerte heroica” de los griegos no se relaciona esencialmente con la guerra, sino en realidad con la memoria y el recuerdo. La muerte es asunto de los vivos que tratan de vencerla con la necesidad del recuerdo. La condición humana, definida por Zeus después de destronar a su padre Kronos, implica la existencia absurda de la muerte. Los humanos vencen esta absurdidad, este no-sentido con la voluntad del recuerdo.

En el cotidiano, los griegos se acercaron al fenómeno de la muerte de dos maneras, figuradas en la oposición Thanatos / Medusa.

Thanatos, la “muerte” recuerda Vernant<sup>34</sup>, es un nombre masculino quien aparece representado como un guerrero joven, que no tiene nada de temible; al contrario es bello. Por otra parte, está Medusa, la muerte, vertiente femenina, quien petrifica con solo mirarla, mientras representa una especie de monstruo que no podemos ni ver, ni verbalizar, indecible e irrepresentable.

Acerca de esta doble aprehensión a la muerte, Vernant concluye

“Encontramos también esta afirmación que dice que vale vivir la vida si le damos un sentido y que este sentido no está en el exterior, en un lejano más allá; los dioses están aquí en este mundo, pero es un mundo inaccesible, hay una frontera. Es verdad, habrá un culto heroico pero, fundamentalmente, la vida y la muerte de los que fueron vivos es la preocupación solamente de los vivos. Somos nosotros los herederos. El canto de los poetas, de la gloria de Aquiles y Ulises, ese es el verdadero propósito de la muerte heroica y no, como tenemos tendencia a creerlo y esperarlo, la entrada en otro mundo, en un más allá, la recompensa de una especie de paraíso donde seguiríamos siendo

---

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 70.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 79.

nosotros mismos, pero bajo la forma de una individualidad sin relación con lo que éramos vivos”<sup>35</sup>.

En resumen, la aprehensión del fenómeno de la muerte en Grecia según Vernant permite tomar la medida de la lejanía entre Grecia y la cultura cristiana y su legado, puesto que sería impensable para un griego hablar de un más-allá o de una resurrección de los cuerpos; para vencer la absurdidad de la muerte, se vuelve indispensable en la mentalidad griega no ser olvidado<sup>36</sup>.

Acercarse al fenómeno de la muerte permite a Vernant cuestionarse sobre la definición de la religión. De manera bruta, la religión griega no es nada más que “un panteón disparatado una mitología hechas de piezas y de pedazos, tal era el politeísmo de los griegos”<sup>37</sup>.

Esta reflexión abre las puertas a los estudios comparados de las sociedades antiguas, dominados por Vernant desde el otorgamiento del título de la cátedra de Estudios comparados de religiones antiguas en el Collège de France en 1975. La creación de esta cátedra responde a una voluntad por parte de la ciencia histórica de plantear un enfoque nuevo del fenómeno religioso. En la introducción del congreso internacional consagrado a Vernant<sup>38</sup>, varios exponentes insistieron sobre el aporte fundamental, hasta calificado de “revolucionario” en el campo del saber religioso. Hoy en día, tanto la sociología de la religión se inspira de sus análisis, recuperando en particular el tema del diálogo simbólico entre los dioses y hombres<sup>39</sup>, como la historia antigua y medieval, enfocándose sobre los procesos de metamorfosis de las manifestaciones religiosas<sup>40</sup>.

Reconocer el fenómeno religioso como el estatuto de “objeto ordinario de conocimiento, accesible a todos mediante el análisis científico”<sup>41</sup> fue tarea de los antropólogos del siglo XIX quienes favorecieron una definición evolucionista de

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p 84.

<sup>36</sup> Podemos también subrayar las correlaciones entre las interpretaciones de Vernant sobre la muerte en Grecia y su propia vida. En efecto, no conoció a su padre quien murió con apenas 25 años en 1915, después de haberse voluntariamente enrolado en el ejército francés, mientras que en 1939, Vernant se une a la resistencia, ocupando el grado de jefe de la sección sur-oeste. Sus lecturas de la *Iliada* y la *Odisea*, que pronan el “todo o nada” parecen haber inconscientemente influido las decisiones del joven historiador.

<sup>37</sup> Vernant, «Grèce ancienne et étude comparée des religions», p. 8.

<sup>38</sup> Coloquio «Relire Jean-Pierre Vernant», Paris, Collège de France, 2008 (no editado aún).

<sup>39</sup> Que estudiaremos más adelante con el tema del sacrificio.

<sup>40</sup> Ver en particular los trabajos de John Scheid, profesor en el Collège de France para la Roma antigua.

<sup>41</sup> Vernant, «Grèce ancienne et études comparées des religions», p. 6

la religión elaborada a partir de categorías cristianas. Por contraste, la cátedra de Vernant no solamente somete la definición de la religión a un examen estructural en el cual el cristianismo se integra dentro de una red mayor de movimientos religiosos contemporáneos a él, sino que además la tensión entre historia y antropología se reduce, puesto que las evoluciones internas a cada religión es el punto de partida de un comparatismo mucho más amplio.

La definición del hecho religioso según Vernant se cristaliza entorno a la cuestión del sacrificio que representa la posibilidad de dialogar con los dioses y por lo mismo expresa la representación simbólica y ritual del orden del mundo. Vernant ilustró esta definición de manera brillante en una conferencia que dio acerca del famoso mito de Pandora<sup>42</sup>, que resumimos aquí.

Durante la primera era del mundo, los dioses y los hombres vivían juntos en el Olimpo. Si bien eran de naturaleza distinta –los hombres no eran divinos– todos eran inmortales. La noción de trabajo no existía puesto que no se necesitaba obrar y generar esfuerzo para conseguir lo deseado: sencillamente estaba. Luego, vino una guerra entre la segunda generación de dioses –los Titanes liderados por Kronos– y la tercera, los dioses de Zeus. Cuando finalmente Zeus logró vencer a su padre, se instauró un nuevo orden cósmico, en el cual los hombres no tenían cabida: Zeus los mandó fuera del Olimpo. Para realizar este cambio, los hombres y los dioses se reunieron en círculo con el propósito de compartir un buey; las partes atribuidas a los hombres simbolizarían su nueva condición mientras que lo que sobraría sería la condición divina; tales fueron las reglas del juego impuestas por Zeus. Prometeo actuó como árbitro del primero de todos los sacrificios; pero, en razón de su *filantropía*, deseó que el corte del buey fuese equilibrado, y que los hombres no quedaran tan despojados delante de los dioses; dividió entonces el buey en dos: la primera parte corresponde a la de los huesos del animal, escondidos bajo una grasa apetecible, mientras que la carne del animal se envuelve dentro de unas entrañas repugnantes a la vista. Zeus eligió la grasa mientras que a los hombres, influenciados por Prometeo, les tocó la carne. Así se creó la condición de mortalidad de la humanidad: eligiendo la parte comestible, la que se pudre, los hombres necesitarían desde ese instante comer para vivir; y trabajar para comer, se volvieron unos *gaster*, “estómagos”<sup>43</sup>.

Prometeo distanció sin quererlo, y de manera definitiva, a los hombres de los dioses quienes se podrán reunir solamente mediante el ejercicio sacrificial.

Los símbolos expresados en este mito fundamental, contado en particular por

---

<sup>42</sup> Ver nota 15, p. 6.

<sup>43</sup> Este mito no está terminado: hemos contado solamente el principio.



Hesíodo<sup>44</sup> definen el propósito del sacrificio: es la organización y la clasificación simbólica del mundo que permite que cada cosa tenga un lugar dentro de la jerarquía cósmica. Los dioses están sobre los hombres quienes son superiores a los animales y plantas. En la práctica cotidiana, el sacrificio, es decir la entrega de un elemento humano a los dioses, es la forma principal del diálogo entre dioses y hombres.

Es a partir de esta definición general que se puede relacionar el sacrificio antiguo y el sacrificio cristiano. Vernant comenta:

“Para descifrar el sentido de un ritual tan difundido como el sacrificio hay que considerarlo en este punto y este momento donde de sacrificio a los dioses se hizo sacrificio voluntario de dios con valores espirituales e interiorizados que le confiere el cristianismo; es solamente al final de su transformación que el sacrificio devela su verdad religiosa manifestando esta función que siempre y en todos lados ha asumido y que lo transforma en el corazón de la practica cultural: con el sacrificio se instaura la puesta en correlación progresiva de un sujeto humano, una persona y un absoluto divino en una relación en la cual la tensión debe también contestar a la reciprocidad”<sup>45</sup>.

Pero el propósito de Vernant no es en absoluto proponer a partir del ejemplo griego una definición general del sacrificio sino de “entender el sacrificio en las significaciones, los valores y las funciones que asumían para los griegos arcaicos y clásicos”<sup>46</sup> es decir, volver a colocar el sacrificio dentro de un sistema religioso en el cual representa solamente un elemento de una cadena de ritos que cobran su sentido integral solamente si cada secuencia ritual es analizada en el detalle de los gestos —es decir mediante un análisis del cuerpo— por una parte, luego reubicada dentro de los demás ritos correlativos. Finalmente, el método comparativo de Vernant aplicado al sacrificio permite el diálogo entre sistemas análogos y distintos a la vez: en efecto el sacrificio no se realiza de la misma forma en las demás civilizaciones antiguas; es entonces a partir del conocimiento agudo de los detalles del ritual sacrificial de cada una de las civilizaciones que se puede elaborar una teoría general acerca del propósito del sacrificio en el cual se encuentra planteada la cuestión de la condición humana frente al universo. Tenemos que subrayar que la contribución de Vernant a la disciplina antropológica es inmensa en este caso puesto que rompe con el esquema tradicional del sa-

---

<sup>44</sup> Hesíodo, *Trabajos y días*.

<sup>45</sup> Vernant, “Grèce ancienne et étude comparée des religions”, p. 15.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 15.

crificio definido por Hubert et Mauss<sup>47</sup> quienes, como bien es sabido, proponían por tipos de secuencias una entrada, un punto culminante y una salida, para establecer relaciones entre lo sagrado y lo profano. En resumen, es necesario renunciar a la idea de un sistema de sacrificio único, vigente de manera independiente al área cultural estudiada.

El sacrificio griego tiene dos aspectos esenciales: por un lado es una fiesta solemne que perpetúa públicamente el orden de las cosas mediante la comunicación entre hombres y dioses, por otro lado, una “carnicería”, una forma de preparar comida de manera ritualizada dentro del ámbito privado de la casa. Vernant fue el primer historiador francés en llamar la atención sobre los detalles de preparación de la comida<sup>48</sup> afirmando que el gesto de comer es siempre de alcance religioso cuando se trata de carnes, verduras y dulces. La única comida que no necesita ser sacrificada, es decir, ofrecida en parte a los dioses, es el pescado, por lo que Vernant concluye que comer pescado es una expresión griega del ocio, del tiempo libre de obligaciones socio-religiosas.<sup>49</sup>

Tanto como para el sacrificio, cuyos fundamentos míticos y rituales anclan los análisis de Vernant en el estructuralismo de Lévi-Strauss, la noción del espacio en Grecia toma también resonancia estructuralista, la que resumiremos con cuatro puntos: la pareja Hermes / Hestia; el nacimiento del espacio de diálogo comunitario, la noción de responsabilidad y el papel de individuo.

Es en un hermoso artículo entorno a las figuras de los dioses Hermes y Hestia<sup>50</sup> que Vernant expresó los fundamentos de la noción griega del espacio. Vernant empieza su análisis preguntándose porqué los griegos asociaron dioses cuyas funciones son tan distintas y diversas. En efecto, Hestia es la diosa del hogar; es también la palabra griega que significa “hogar”. Reside entonces en la casa, y más precisamente, en el medio del “megarón cuadrangular, donde se encuentra el hogar micénico, de forma circular que marca el centro del hábitat humano”<sup>51</sup>. Vernant subraya que la circularidad del hogar griego simboliza “el

---

<sup>47</sup> Hubert, Henri, Mauss, Marcel, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *Année sociologique*, 1899, pp. 29-138.

<sup>48</sup> Vernant, Jean-Pierre, Détienne, Marcel, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1983.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 60.

<sup>50</sup> Vernant, Jean-Pierre, «Hestia-Hermès, Sur l’expression religieuse de l’espace et du mouvement chez les grecs», *L’homme*, 1963, pp. 12-50

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 15.

ombbligo que enraíza la casa en la tierra"<sup>52</sup>. Se vuelve por lo mismo símbolo de la "inmutabilidad", o de la "permanencia".

Hermes, es el dios griego más cercano a los hombres, se dice que es filántropo, así como Prometeo. Sus atributos son múltiples y en apariencia sin conexión. Es el dios de los ladrones, de las encrucijadas, de los secretos, testigo de los acuerdos y de las treguas, de los juramentos; es embajador y guía de los viajeros, introduce las estaciones, y está a cargo del pasaje entre el sueño y el despertar, entre la vida y la muerte. La complejidad de la figura de Hermes hizo dudar a los historiadores de la existencia de un dios único proponiendo entonces la existencia de varios dioses que se habrían fusionado después. En su análisis pionero, Vernant demostró que el personaje de Hermes cobra sentido solamente por contraste con Hestia, y es precisamente porque Hestia existe que Hermes también. En efecto, si Hestia es lo inmóvil, lo permanente, pero también, lo femenino, la casa, "lo de adentro," Hermes, es lo contrario, es decir, el movimiento, lo pasajero, lo masculino, "el mundo de afuera." Vernant afirma que:

"Se puede decir que la pareja Hermes Hestia expresa en su polaridad la tensión que aparece en la representación arcaica del espacio: el espacio exige un centro, un punto fijo con valor privilegiado a partir del cual se puede orientar y definir direcciones, todas distintas cualitativamente; pero el espacio se presenta a la vez como lugar de movimiento lo que implica una posibilidad de transición y de pasaje de cualquier lugar a otro"<sup>53</sup>.

Obviamente, el análisis de Vernant es tributario del estructuralismo de Lévi-Strauss quien desarrolló el tema de las oposiciones binarias que permitiría entender los mitos tradicionales.

Tanto en Lévi-Strauss como en Vernant, nos topamos con el problema de la transcripción, o más bien dicho de la abstracción en nuestro idioma de conceptos que los pueblos estudiados no expresaban de esta forma. Es probable de hecho que los griegos no vieron en la oposición binaria Hermes / Hestia algún tipo de símbolo del espacio o del movimiento, lo que obviamente falsea el análisis actualizándolo. Estas nociones abstractas funcionaban junto con una serie de actividades socio-religiosas que conciernen "la ordenación del suelo y la organización de la superficie pero, como praxis, constituyeron el cuadro en el cual se elaboró en la Grecia arcaica la noción de especialidad, pero que desborda de manera muy amplia el campo de lo que llamamos hoy en día espacio y

---

<sup>52</sup> Ibíd, p. 16.

<sup>53</sup> Ibíd., p. 15.

movimiento"<sup>54</sup>. Estas reducciones permiten acercarse a la noción de espacio en Grecia pero a la vez, la reduce a categorías entendibles y traducibles en nuestro lenguaje cultural.

Para profundizar el interés del uso de la oposiciones binarias y con el fin de explicitar que no existen elementos míticos puros, sino que es a través de la combinación con otros elementos anexos que el mito cobra sentido, que Vernant desarrolló el ejemplo de la pareja Zeus / Dionisios. Si bien los atributos muy variados de Zeus podrían asemejarse a nuestro concepto de soberanía, Dionisios es más complejo de definir. Dios de la fiesta, del vino, de la primavera, de la sexualidad y de la locura, condensaría las categorías culturales relacionadas con el desorden. Dicho de otro modo, Zeus existe solamente porque existe Dionisios: son inseparables. Si no se necesitara ordenar, entonces la función soberana de Zeus dejaría de tener sentido<sup>55</sup>.

Volviendo al tema de la especialidad en Grecia, Vernant produjo un estudio famoso y fecundo relacionando la noción de especialidad griega con el nacimiento de lo político, y luego de la democracia. Recordando la famosa cita de Finley: "son los griegos, después de todo, quienes descubrieron no solamente la democracia, sino también lo político<sup>56</sup>, el arte de alcanzar decisiones mediante la discusión y obedecer a estas decisiones como condición necesaria a una existencia social civilizada"<sup>57</sup>, Vernant analiza la noción de soberanía en Grecia. En primer lugar, hay que recordar que sería precisamente esta noción que alejaría a Grecia de los pueblos indo-europeos, puesto que la soberanía indoeuropea insiste sobre la función sagrada del jefe más que sobre su fuerza militar, que es finalmente consecuencia de la primera. En Grecia, el rey es un "*despotes*" es decir una persona "cuya potencia es tal que dispone a su voluntad de los que están sometidos a su autoridad"<sup>58</sup>. Por lo que finalmente, la noción de poder griega, el *kratos*, está "íntimamente vinculada con el poder de dominación, y de la *bie*, la violencia bruta".

Combinando su análisis mitológico y antropológico con un detallado análisis

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 16.

<sup>55</sup> Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et religion dans le monde grec ancien*, Paris, Seuil, 1999.

<sup>56</sup> El fenómeno político no es una creación exclusiva de Grecia. Pudo existir procesos similares en otros lugares de manera simultánea. La época arcaica entrega solamente un ejemplo entre otros de la creación del espacio político, pero es un ejemplo particularmente rico, y denso que expresa una de las vías posibles que tomó la humanidad para resolver el tema del poder.

<sup>57</sup> Finley, Moses, *Démocratie ancienne et moderne*. Paris, La Découverte, 1973, p. 13.

<sup>58</sup> Vernant. *La traversée des frontières*. p. 142.

filológico e histórico, Vernant hace notar que las evoluciones de la palabra "rey" en las épocas preclásicas y clásicas son fundamentales a la hora de entender el nacimiento de un espacio político. La primera palabra es el *anax*, es decir un término absoluto que rige todos los aspectos de la vida social, que pertenece a la época micénica (1450-1200 a.C). La segunda palabra que aparece en los textos homéricos es *basileus*, que designa el rey pero "que admite un comparativo": se puede ser *basileuteros* "mas rey" que otro, y un superlativo: "*basileutatos*"; "el rey de los reyes"; como Agamemnon. Los *aristoi* se definen entonces como el conjunto de los reyes, reunidos alrededor del *basileutatos*. Lo interesante es que cuando el ejército necesita tomar una decisión, se reúne en círculo destacando así un espacio libre, es decir común, en el cual cada *aristoi* puede colocarse para emitir su opinión, después de haber recogido el *skpetron*. El tercer término, señala Vernant, es el *turannos*, el tirano, es decir el que pervirtió el concepto de soberanía y lo convirtió en algo arbitrario y sin reglas.

Es finalmente el proceso de colocar el poder en el centro, es decir de "neutralizar" la soberanía que permitiría el nacimiento de la *polis*, la ciudad-estado durante la época arcaica, y luego que se desarrollara en una forma particular en Atenas. Este proceso supone que la noción de poder haya perdido en parte su carga sagrada. Para centrarse en el concepto del "compartir". Por ejemplo, en Lacedemonio, los ciudadanos son calificados de *homoï*, "iguales". Si bien son una minoría de la población, sometidos además al poder de los gerontes, la concepción de compartir el poder-aunque sea por ahora entre unos pocos- está en el corazón de la noción de poder espartano, así como diferencia las épocas micénica de la arcaica.

El nacimiento de lo político está igualmente relacionado con el surgimiento del individuo. En efecto, junto con el desarrollo del concepto de comunidad, "lo político no se conforma con existir en la práctica institucional, se vuelve conciencia de sí que entrega a la vida en grupo, a los individuos reunidos en una misma comunidad su carácter propiamente humano"<sup>59</sup>. Es finalmente la noción de responsabilidad que hace su aparición al principio de la época arcaica, que Vernant relaciona con el concepto de voluntad.

Siguiendo a su maestro Meyerson, Vernant plantea la idea según la cual no puede existir acción sin un agente individualizado que es a la vez la fuente y el centro de esa, es decir "un vínculo que liga íntimamente el acto al agente"<sup>60</sup>. Existe un hecho curioso en Grecia, la ausencia de palabra para expresar el concepto de voluntad; la noción del libre albedrío es desconocida. El poder de ini-

<sup>59</sup> Vernant, Jean-Pierre, *La Traversée des frontières*, p. 146.

<sup>60</sup> Vernant, Jean-Pierre, "De la responsabilité tragique à l'engagement contemporain", *Nouvelle revue de psychosociologie*, 2006, pp.11-19.

ciativa del agente está borrado frente al acto producido. Vernant se apoya sobre Aristóteles quien, por ejemplo, desarrolló el ejemplo del zapatero trabajando; la realización de su trabajo reside en sus zapatos y no en el que los fabricó. Pero a la vez, Grecia es la creadora del teatro trágico, que se define precisamente por poner en el escenario la cuestión de la responsabilidad, que plantea de alguna forma la relación del agente con las consecuencias de sus actos. El ejemplo mas famoso es sin duda Edipo, quien, se pincha los ojos cuando entiende quién es su esposa y a quién mató. El filósofo inglés Z. Barbu afirma de hecho que “la tragedia, es la invención en el mundo occidental, de la voluntad”<sup>61</sup>.

La ausencia de palabra relacionada con la libertad de los individuos para elegir una forma definida de actuar no se contradice con la creación de la tragedia, según Vernant. Así como Ulises y Aquiles representarían dos vertientes de una aprehensión griega de la muerte, los griegos habrían expresado en esta dualidad la problemática de la libertad y la existencia de la noción de individuo, concluyendo finalmente con una respuesta de índole religioso: el hombre puede cuestionarse y decidir, pero son los dioses quienes habrán planificado las vías que se iban a elegir de acuerdo con presupuestos acerca de la naturaleza humana. Las acciones del individuo están limitadas por su naturaleza, por lo que “el sentido de los actos humanos no depende de ellos, sino de la manera en la cual, insertándose en el mundo, los actos toman una significación distinta a lo que había imaginado el agente”<sup>62</sup>.

Estas reflexiones de Vernant en torno al proceso histórico de fabricación de la noción de voluntad invitan a pensar sobre factibilidad por un lado y del deber ético por otro, de integrar la problemática del individuo en los estudios históricos, lo que permite finalmente remitirse a la primera pregunta planteada en este artículo, sobre el papel de los actores en la historia y la antropología.

Una de las obras más famosas del sociólogo Pierre Bourdieu, *La Misère du Monde*<sup>63</sup>, publicada en los años noventa abstrae el concepto de pobreza y de luchas de clase a través de entrevistas a gente común y corriente, quienes comentan su cotidiano en Francia. En este sentido, la historia expresaría la “irreversibilidad acumulativa de las experiencias humanas que se encargarían de interpretar y transmitir” mientras que la antropología reduciría estas experiencias a una abstracción de conductas humanas que se podrían generalizar, esquematizar y planificar.

---

<sup>61</sup> Citado en Vernant, Jean-Pierre, Vidal-Naquet, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1986, p. 45.

<sup>62</sup> Vernant, “De la responsabilité tragique à l’engagement contemporain”, p. 18.

<sup>63</sup> Bourdieu, Pierre, *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.

Estas reflexiones plantean una pregunta esencial para el oficio del historiador entorno a la noción de individuo. ¿Cuál es la libertad de acción de las personas frente a los factores biológicos, culturales, históricos y psicológicos que tienden a imponer al individuo el peso de la historia? Cuando los griegos entregan una respuesta que calificamos torpemente de "religiosa", refiriéndose a que tienen una conciencia aguda de formar parte de un todo, parecen expresar en sus términos la misma inquietud de nuestra sociedad, cuando justifica los fenómenos mediante la pertenencia a un contexto histórico o cultural particular.

Vemos finalmente hasta qué punto las reflexiones de Vernant permiten iniciar un viaje entre Grecia y el tiempo presente, pero con el propósito claro de interrogar a este último.

"Embarcándose hacia una antigüedad cuyos últimos vínculos con nosotros parecen desatarse bajo nuestros ojos buscando entender de adentro y de afuera por la comparación una religión muerta, es obviamente sobre nosotros mismos, a la manera de un antropólogo finalmente que nos interrogamos"<sup>64</sup>.

Después de haber presentado en una primera parte las dificultades que surgen del encuentro entre historia y antropología, hemos presentado algunos puntos fundamentales de la obra del historiador francés Jean-Pierre Vernant. A través del análisis de cuatro nociones presentes en toda su obra, el espacio, el sacrificio, la muerte y el individuo, hemos podido entender la especificidad del historiador antropólogo francés, quien planteando en cada uno de sus escritos las dificultades en mezclar la antropología y la historia, encontró una vía de encuentro que permite erigirlo como un modelo a seguir. Su aguda formación filológica permitió renovar el uso de las fuentes antiguas a la luz de cuestionamientos de índole tanto históricos como antropológicos. Su legado es entonces inmenso. El centro Louis Gernet<sup>65</sup> que creó en 1964, consagrado a una investigación comparada de las sociedades antiguas, representó la institucionalización fecunda de la antropología histórica, desarrollando así las principales carencias en los escritos de Vernant, en particular el tema de las mujeres. Es necesario subrayar que unas de las últimas quejas de Vernant fue la de no haber podido desarrollar la cuestión de la "imagen". Hoy en día, la antropología de las imágenes representa uno de los sectores más dinámicos de las ciencias sociales en general. Plantea la voluntad de alejarse de la noción de estetismo para interrogarse sobre el poder de las imágenes, sus formas, sus funciones y sus circulaciones.

---

<sup>64</sup> Vernant, "Grèce ancienne et études comparées des religions", p. 24.

<sup>65</sup> El centro Louis Gernet, "Recherches comparées sur les sociétés anciennes" integra dentro de los estudios clásicos el análisis sociológico y antropológico, desarrollando sus investigaciones en arqueología, filología y filosofía.

Es finalmente la cuestión de la “memoria” y de sus modalidades que aparece en substrato.

John Scheid, profesor de historia romana en el Collège de France, es uno de los principales heredero de Vernant. En efecto, los estudios culturales sobre Roma conocieron profundos cambios a partir del final de los años 1970, cuando se empezó a aplicar no solamente un método propio de Vernant sino que los principales temas elegidos por él se trasladaron al mundo romano. Es así que los estudios sobre el fenómeno religioso, alejado de toda visión cristiana y evolucionista florecieron, permitiendo renovar el conocimiento acerca de Roma, en particular gracias a fuentes epigráficas. Scheid concluye en su homenaje a Vernant:

“J. P. Vernant impresionaba por la armonía completa entre sus compromisos en el presente y su actividad científica. Se puede estar de acuerdo o no con su obra pero es innegable que planteó los términos del debate por toda una generación”<sup>66</sup>.

Las cuestiones planteadas por la denominación “antropología histórica” se encuentran superadas con Vernant: en efecto, su método permite pensar las ciencias sociales de manera transdisciplinaria. Sin tratar de imponer un especie de liderazgo a la historia o a la antropología, su visión del binomio estructura/evento, permite finalmente concluir que las ciencias sociales tienen finalmente el mismo propósito, definidas como una manera de interrogar la organización y el funcionamiento de las sociedades humanas, de manera independiente a su tiempo o localización. Las estructuras humanas fundamentales que se expresan en los mitos, ritos, y organización social se vuelven un objeto de estudio tan importante como las modificaciones y las transformaciones, es decir las evoluciones de estructuras humanas subalternas propias de cada cultura y que dejan su impronta sobre el espíritu humano.

Las perspectivas de investigación son numerosas. En primer lugar, la historia necesita superar la dificultad de no estar al tanto de la evoluciones de la antropología para poder concretar de manera duradera la legitimidad de la disciplina “antropología histórica”. El análisis del cuerpo representa actualmente un campo de investigación particularmente dinámico dentro de la antropología; es también un tema que está siendo rescatado desde hace poco por la historia<sup>67</sup>, lo que permite vislumbrar una evolución simultánea de las disciplinas. Otro

---

<sup>66</sup> Scheid, John, “Hommage à Jean-Pierre Vernant”, Collège de France, disponible en: [http://www.college-de-france.fr/media/ins\\_dis/UPL1952\\_n\\_cro\\_vernant.pdf](http://www.college-de-france.fr/media/ins_dis/UPL1952_n_cro_vernant.pdf), consultado el 22 de abril de 2011.

<sup>67</sup> Ver en particular Moreau, Philippe, *Corps romains*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002; Memmi, Dominique, Guillo, Dominique, Martin, Oliver (eds.), *La Tentation du corps. Corporalité*



ejemplo, el tema de la “biologización” del hecho social, desarrollado en particular con el nacimiento del concepto de “historia de las emociones” hace eco a las problemáticas de Vernant entorno a la libertad del ser humano, y permiten igualmente percibir un desarrollo convergente de las disciplinas. Podemos finalmente concluir con una pregunta: ¿hasta qué punto interrogar el pasado desde una perspectiva de antropólogo-historiador no corresponde a una búsqueda de la sociedad occidental actual de cuestionar por un lado y derrumbar por otro la oposición naturaleza – cultura, intentando “naturalizar” o “biologizar” los hechos sociales, a la vez de cuestionar la definición y los límites del ser humano dentro de la naturaleza?

## BIBLIOGRAFÍA

- Bloch, Marc, *Les rois thaumaturges, étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Gallimard, 1998 [1924], 592 p.
- Bourdieu, Pierre, *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.
- Braudel, Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin, 1966
- Burguière, André, *Dictionnaire des Sciences Historiques*, Paris, PUF, 1986, 693 p.
- Dumézil, Georges, «L'idéologie tripartite des indoeuropéens», *Revue d'Études Latines*, Paris, Latomus, 1958, pp- 198-200
- Durkheim, Emile, «La conception matérialiste de l'histoire, Une analyse critique de l'ouvrage d'Antonio Labriola, Essais sur la conception matérialiste de l'histoire». *Revue philosophique*, XLIV, 1897, pp. 645-651
- Frazer, James, *The Golden Bough, a study in magic and Religion*, New York, MacMillan and Co, 1894, 2 v.
- Ginzburg, Carlo, *Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier frioulan du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Aubier, 1980 [1976], 220 p.
- Gruzinski, Serge, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, 345 p.
- Gruzinski, Serge, «Histoire et Anthropologie: une question inactuelle?», *Table Ronde Histoire et Anthropologie*, 2002, pp. 89-90.
- Goody, Jack, *The development of family and marriage in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Hartog, François, *Évidences de l'histoire: ce que voient les historiens*, Paris, EHESS, 2005.
- Hubert, Henri, Mauss, Marcel, «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *Année sociologique*, 1899, pp. 29-138.

- Lenclud, Gerard, «histoire et anthropologie». Bonte-Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2000, pp.
- Leroy-Ladurie, Emmanuel, *Montaillou, village occitan, de 1294- à 1324*, Paris, Essai, 1975.
- Lévi-Strauss, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.
- Martin, Jean-Clément, «de la place des acteurs dans l'histoire», Table Ronde Histoire et Anthropologie, *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 2002, p. 81-121.
- Memmi, Dominique, Guillo, Dominique, Martin, Oliver (eds.), *La Tentation du corps. Corporité et sciences sociales*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2009.
- Moreau, Philippe, *Corps romains*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002.
- Finley, Moses, *Démocratie ancienne et moderne*. Paris, La Découverte, 1973.
- Scheid, John, *Hommage à Jean-Pierre Vernant*, disponible en: [http://www.college-de-france.fr/media/ins\\_dis/UPL1952\\_n\\_cro\\_vernant.pdf](http://www.college-de-france.fr/media/ins_dis/UPL1952_n_cro_vernant.pdf), consultado el 22 de abril de 2011.
- Schmitt, Jean-Claude «L'anthropologie historique de l'Occident médiéval, un parcours», *L'Atelier du Centre de recherches historiques*, disponible en: <http://acrh.revues.org/index1926.html>. Consultado el 22 de abril 2011.
- Vernant, Jean-Pierre, «Hestia-Hermès, Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les grecs», *L'homme*, 1963, pp. 12-50.
- Vernant, Jean-Pierre, «Grèce ancienne et études comparées des religions», *Archives des sciences sociales des religions*, 41, 1976, pp. 5-24, p. 12.
- Vernant, Jean-Pierre, Détienne, Marcel, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1983.
- Vernant, Jean-Pierre, Vidal-Naquet, Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1986
- Vernant, Jean-Pierre, *Mythe et religion dans le monde grec ancien*, Paris, Seuil, 1999.
- Vernant, Jean-Pierre, «De la psychologie historique à une anthropologie de la Grèce ancienne», *Metis, Anthropologie des mondes grecs anciens*, vol. 4, 2, 1989, pp. 305-314, p. 306
- Vernant, Jean-Pierre, *La traversée des frontières*, Paris, Seuil, 2004.
- Vernant, Jean-Pierre, «de la responsabilité tragique à l'engagement contemporain», *Nouvelle revue de psychosociologie*, 2006, pp.11-19.
- Vernant, Jean-Pierre *Pandora, la première femme*, Paris, Bayard, 2006.

[Recibido: 25 de abril 2011 y Aceptado: 25 de mayo 2011]