REVISTA DEL CEHGR • núm. 28 • 2016 • págs. 23-49 ISSN: 2253-9263

El otro griego. La escuela francesa de antropología histórica de la Antigüedad

José Antonio González Alcantud
Universidad de Granada
jgonzal@ugr.es

Recibido: 6 febrero 2016 · Revisado: 28 febrero 2016 · Aceptado: 26 abril 2016 · Publicación online: 15 junio 2016

RESUMEN

El texto hace un recorrido por la escuela antropológica de estudios sobre la Antigüedad surgida en París a partir de la publicación del libro de Fustel de Coulanges, la *Cité Antique*, en 1864, hasta llegar en los años setenta a las obras de Vernant, Vidal-Naquet, Detienne y Loraux, en especial las que versaron sobre el mito griego, pasando por el eslabón intermedio de Louis Gernet. Según se quiere demostrar en el texto, Jean Pierre Vernant, destacado miembro de la resistencia francesa, quiso intencionalmente darle una orientación congruente teóricamente y vinculada al combate democrático, a esta «antropología», pero huyendo a la vez del materialismo histórico más simple. Para ello recurrió al estructuralismo de Claude Lévi-Strauss. El artículo termina con los elementos, sobre todo anglosajones, y también galos, como la figura de Georges Dumézil, que escaparon a la voluntad de discurso de la «escuela parisina». Y además, se pasa revista a la situación particular de España, donde la influencia de la «escuela» no ha sido notable, si exceptuamos algún caso como el de José C. Bermejo.

Palabras clave: Fustel de Coulanges, Gernet, Vernant, Antigüedad, Antropología Histórica, Mito.

ABSTRACT

The text analyzes the anthropological school of studies on the Antiquity created in Paris from the publication of the book of Fustel de Coulanges, the Cité Antique, *in 1864, to the seventies, with the works of Vernant, Vidal-Naquet, Detienne and Loraux, paying special attention to those who dealt with the Greek myth through Louis Gernet. As show in the text, Jean Pierre Vernant, a leading member of the French Resistance, wanted to give a coherent orientation linked to the democratic fight to this "anthropology", but at the same time scaping from simples historical materialism. So he turned to structuralism of Claude Levi-Strauss. The article ends with the elements, Anglo-Saxons and Gauls, for example the figure of Georges Dumézil, who escapes from the discourse of the "Parisian school". It is also studied the particular case of Spain, where the influence of the "school" was not remarkable, except for some cases like the one of José C. Bermejo.*

Keywords: *Fustel de Coulanges, Gernet, Vernant, Antiquity, Historical Anthropology, Myth.*

En esta ocasión, convocados por la apasionante díada Antropología e Historia, abordaremos las condiciones de producción del discurso antropológico de la Historia antigua, en particular de Grecia, en torno a una manifiesta voluntad de poder intelectual por parte de la llamada «escuela de París». Si ya habíamos ensayado con anterioridad la criticidad como un pilar esencial para la existencia de la Antropología[1], ahora continuamos en la misma línea con la exégesis e interpretación de una escuela particular de «antropología histórica».

En la obra del antropólogo Claude Lévi-Strauss la cuestión de la Historia irrumpe en igualdad conceptual con la Antropología: «El etnólogo —escribe Lévi-Strauss— respeta la Historia, pero no le concede un lugar privilegiado. La concibe como una búsqueda complementaria de la suya: la una despliega el abanico de las sociedades humanas en el tiempo, la otra en el espacio»[2]. Lévi-Strauss al contestar a la pregunta de cuáles son los fundamentos de su polémica con Jean Paul Sartre sobre Historia y dialéctica al final de *La Pensée sauvage* corrobora que la diferencia es simplemente de estatuto, ya que el problema reside en evitar mitologizar la Historia: «Lo que yo reprochaba a Sartre no era privilegiar la Historia, sino construir una filosofía de la Historia que, en mi opinión (…) derivaba del orden del mito. Por lo que a mí se refiere, no hay nada que me interese más que la Historia»[3]. De alguna manera con ello Lévi-Strauss sentenciaba conceptualmente de ahora y para siempre el movimiento de reintegración de la Antropología a la Historia, iniciado en paralelo en el antihistoricista estructural funcionalismo británico por E.E. Evans-Prichard[4]. Desde ese preciso momento, los años sesenta, la Antropología desplazaría a la Sociología como disciplina privilegiada de las ciencias sociales para el diálogo con la Historia.

Un discípulo de Lévi-Strauss, Marc Augé, señaló que la relación entre la Antropología y la Historia pasaba por el énfasis puesto por la primera en lo lejano y lo espacial y de la segunda en lo cercano y lo temporal[5]. Ahora bien, en el cruce entre ambas disciplinas, ineludible e inevitable para Augé como para otro gran antropólogo, el norteamericano Marshall Sahlins, la Antigüedad constituye un caso singular. La Antigüedad es lo próximo lejano. No nos reconocemos en ella, porque está lo suficientemente alejada para habernos extrañado con su presencia, y sin embargo está ahí presente con los testimonios del tiempo en ruinas, y sobre todo porque se ha insertado en la

---

1 J.A. González Alcantud, *Sísifo y la ciencia social. Variaciones críticas de la Antropología,* Barcelona, Anthropos, 2008.

2 Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje,* México, FCE, 1972, 2.ª ed., pág. 371. Traducción de Francisco González Aramburu.

3 Claude Lévi-Strauss & Didier Eribon, *De cerca y de lejos,* Madrid, Alianza, 1990, pág. 165. Traducción de Mauro Armiño.

4 Edward E. Evans-Pritchard, «Antropología e Historia», *Ensayos de Antropología Social,* México, Siglo XXI, 1974, págs. 44-67. Traducción de Miguel Rivera Dorado.

5 Mar Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos,* Sevilla, Gedisa, 2006, 3.ª ed., págs. 11-28. Traducción de Alberto Luis Bixio.

racionalidad del logos, al cual nos debemos en tanto seres humanos. Se impone, pues, estudiar como categorías antropológicas la historia de la Antigüedad. Resulta *lógico.*

En todo caso debe quedar de manifiesto que la congruencia que queremos darle a la existencia de una *escuela* de antropología histórica de la Antigüedad en Francia no dejaría de estar bajo el dictado que recordaba Jean-Pierre Vernant, recogiendo la opinión de Marcel Granet, maestro de sinólogos, recogida a su vez por Georges Dumézil, maestro de indoarianistas: «La méthode, c'est le chemin après qu'on l'a parcouru» (El método es el camino después de que se lo ha recorrido)[6]. Con esto queremos señalar que excepto la voluntad manifiesta de Vernat, Vidal-Naquet y Detienne de organizar la «escuela» parisina, el resto no dejan de ser operaciones casi casuales concebidas a posteriori como congruentes. Con toda evidencia existen secuencias, fracturas, variaciones, filias y fobias, e incluso azares en su devenir. Lo que es la congruencia de escuela se la solemos dar desde el aquí y el ahora.

1. LOS ANCESTROS: DE FUSTEL DE COULANGES A *ANNALES*

Sin lugar a dudas en el origen estuvo Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889), quien en 1864 con la publicación de «La Cité Antique», subtitulada oportunamente «étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome», puso la primera piedra de un engranaje que llega hasta el día de la fecha. La tirada del libro fue muy modesta aunque muy pronto impactó por su rigor, de ahí que Fustel fue conocido desde entonces hasta el final de su vida como «el autor de la *Cité Antique*»[7]. Fustel quería salir del ejercicio histórico como un espacio de combate, lo que había representado la historia militante de Jules Michelet. Años después, a propósito de las diversas interpretaciones movidas por el nacionalismo de franceses y alemanes, esgrimirá:

> «Nuestros historiadores, desde hace cincuenta años, han sido hombres de partido. Tan sinceros como ellos fuesen, tan imparciales como creyesen ser, obedecían el uno o el otro a unas opiniones públicas que nos dividían. Ardientes investigadores, pensadores potentes, escritores hábiles, ponían su ardor y su talento al servicio de una causa. Nuestra historia se parecía a nuestros parlamentos legislativos distinguiéndose una derecha, una izquierda, unos centros. Era un campo cerrado donde las opiniones combatían. Escribir la historia de Francia era una manera de trabajar por un partido y combatir al adversario. La historia se volvió de esta manera entre nosotros una "guerra civil permanente"»[8].

Concluye Fustel contra los excesos de la historia «de combate» esgrimiendo la «verdadera Historia», es decir aquella basada en un «patriotismo» entendido como amor no tanto a la tierra como al pasado. Esta disciplina la encuentra encarnada en

---

[6] Jean-Pierre Vernant, *Figures, idoles, masques,* París, Julliard, 1990, pág. 13.
[7] François Hartog, «Préface», en Fustel de Coulange, *La Cité Antique,* París, Flammarion, 1984, pág. III.
[8] Fustel de Coulanges, *Questions contemporaines,* París, Hachette, 1919, 3.ª ed., pág. 7.

la erudición alemana y sobre todo en la historiografía gala pasada, que opone a la disipación de su tiempo:

> «La historia que nosotros amamos, es la verdadera ciencia francesa de antes, la erudición tan calmada, tan simple, de nuestros benedictinos, de nuestra Academia de Inscripciones, de los Beaufort, de los Fréret, de tantos otros ilustres o anónimos, que enseñaron a Europa lo que es la ciencia histórica, y que sembraron, por decirlo así, toda la erudición de hoy. La historia de aquel tiempo no conocía ni los odios de partido, ni los odios de raza, no investigaba más que lo verdadero, no iluminaba más que lo bello, no odiaba más que la guerra y la lujuria. Ella no servía a causa alguna»[9].

La genialidad de Fustel preocupado por la vida institucional, y la evolución histórica de las instituciones políticas francesas, era encontrar en los cultos y su control, en tanto fuente de legitimidad política, un lugar fundacional de la ciudad antigua. En primera instancia, la mirada sería opaca: «Mirad las instituciones de los antiguos sin pensar en sus creencias, las encontraréis oscuras, atrevidas, inexplicables», reflexiona. Pero, luego añade respondiendo a esa imposibilidad de separar creencias e instituciones políticas: «Al lado de estas instituciones y de estas leyes, emplazad las creencias; los hechos se volverán más claros, y su explicación se presentará por sí misma». De esta guisa, «la comparación de las creencias y las leyes muestra que una religión primitiva ha constituido la familia griega y romana, ha establecido el casamiento y la autoridad paternal, ha fijado los rasgos del parentesco, ha consagrado el derecho de propiedad y el derecho de herencia. Esta misma religión, después de haber alargado y extendido la familia, ha formado una asociación más grande, la ciudad, y ha reinado en ella como en la familia»[10]. Se ha incidido en que por este camino el punto de vista de Fustel encierra un conservadurismo que va en dirección opuesta al empleo por la República del ideal grecolatino. Como señala Arnaldo Momigliano el bonapartismo conservador de Fustel, con algo de ateísmo católico al estilo ulterior de *Action Française,* no consiguió apagar su independencia y sobre todo su recepción. Desde el punto de vista estructural y antropológico, con este movimiento restitutivo, Fustel religa la política a la cultura, representada aquí por la religión.

A partir de Fustel de Coulanges nada se podrá explicar sin la pulsión irracional. Al poner, como señala François Hartog, en el centro de su pensamiento el culto a la muerte como fuente de la transmisión del mandato de lo ancestral lleva esa centralidad al campo de lo irracional. Una ancestralidad liberada con el triunfo del cristianismo en el seno de la sociedad antigua[11]. Lo «irracional» queda así contemplado en perspectiva «antropológica» por Fustel, que a fuerza de comparar, en clave «etnológica»,

---

[9] Ibídem, pág. 26.

[10] Fustel de Coulanges, *La cité Antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome,* París, Hachette, 1872, 4.ª ed., págs. 3-5.

[11] François Hartog, *Le XIX siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges,* París, Seuil, 2001, págs. 43-44.

encuentra sentido a hechos históricos opacos hasta entonces. Desde luego, la influencia de Fustel fue muy grande. Su obra devino un clásico y recibió todo tipo de reconocimientos en vida. De hecho Marc Bloch, en nombre de la escuela de los *Annales,* más cercana en cierta forma a la historia como combate de Jules Michelet, participó en el centenario de su nacimiento en 1930, rindiéndole homenaje[12]. Hasta tal punto es cierto su ascendiente.

En la época de fundación de la socioantropología contemporánea, la influencia del texto de Fustel se hizo sentir igualmente en Émile Durkheim y Max Weber[13]. *La Cité Antique* trascendía la historia incidiendo en las nacientes ciencias sociales. El diálogo intelectual que Durkheim establece con su ancestro Fustel, que fue director de l'École Normale Supérieur mientras él era estudiante de la misma, tiene que ver sobre todo con la idea de «institución», como factor que posibilita la continuidad social: «Las instituciones tienen una solidez que desafía los siglos, una capacidad de perdurar más allá de las creencias que estaban obligadas a objetivar, y, de hecho, una tendencia a «alterarse» y a volverse opacas»[14]. Institución y rito se conforman como las dos polaridades sobre las que funciona la sociedad. Ello afecta al campo de la teoría, particularmente cultivado por Durkheim; de ahí que se ha afirmado que «la estructura interna de *La Cité Antique* es isomórfica a *La division du travail social*». Ambos libros enfatizarían la importancia del «orden moral», por el carácter performativo de éste para la construcción de la realidad social[15]. Para Durkheim, «no son sólo solamente los antiguos quienes son otros, somos nosotros quienes debemos mirar de otra manera», sobre todo al funcionamiento de la pareja indisoluble instituciones-ritos[16]. Sin embargo, uno de los logros de Fustel, el método comparativo, tal como lo sitúa en el inicio de *La Cité Antique,* fue criticado por Durkheim por hacer de él «un uso inadecuado» al contemplar la «*gens* romana como una amplia familia agnaticia y a su escasa consideración de las analogías etnográficas»[17]. Las dos diferencias más importantes entre Durkheim y Fustel residen en el papel sacral otorgado por el segundo a la propiedad privada, surgida del culto a los ancestros y de la familia, y por otra la dimensión colectiva en Durkheim, o individual en Fustel, de la experiencia religiosa[18].

---

[12] Arnaldo Momigliano, «La ciudad antigua de Fustel de Coulanges», en A. Momigliano, *Ensayos de historiografía antigua y moderna,* México, FCE, 1993, 1.ª ed., pág. 276. Traducción de Stella Mastrangello.

[13] François Héran, «L'institution démotivée de Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà», *Revue Française de Sociologie,* 1987, núm. 28, págs. 67-97.

[14] Ibídem, pág. 69.

[15] Christopher Prendergast, «The impact of Fustel de Coulanges *La Cité Antique* on Durkheim's Theories of Social Morphology and Social Solidarity», *Humboldt Journal of Social Relations,* vol. 11, núm. 1, fall/winter 1983/84), págs. 57-58.

[16] Ibídem, pág. 87.

[17] Steven Lukes, *Émile Durkheim. Su vida y su obra,* Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1984. Traducción de Alberto Cardín e Isabel Martínez, pág. 59.

[18] A. Momigliano, *op. cit.*, pág. 285.

Arnaldo Momigliano ha sintetizado la aportación de Fustel al campo de las ciencias sociales en una frase rotunda: «La nueva historia social del mundo antiguo nació en Francia con la reconsideración de Fustel, convirtiendo sus teorías en categorías sociológicas (Durkheim), extendiendo su análisis a otras civilizaciones (China, Egipto), y sobre todo manteniendo la religión en el centro de la vida socioeconómica»[19].

Émile Masqueray (1843-1894) haría una reflexión coetánea semejante a la de Fustel, aunque no coincidió con el autor de *La Cité Antique* en l'École Normale Supérieur, puesto que fue alumno de la misma hasta poco antes de que llegase Fustel de profesor. No coincidieron pero Masqueray siempre tuvo como telón de fondo de su obra la de Fustel a pesar de no citarla. Masqueray compara en la *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie* (1886) la formación de Atenas y Roma y sus fratrías y curias, con las comunas rurales y tribales de la Cabilia bereber de Argelia. Con ello Masqueray, al igual que su contemporáneo Fustel, ponía las bases «de una construcción teórica que dura, el descubrimiento de la transhistoricidad de un modelo de sociabilidad (…) de Roma a Beni-Sgen»[20]. La problemática de la ciudad, como señaló en su momento Moses I. Finley, no sólo concierne al mundo antiguo, donde se impone a través del concepto de *polis,* sino que permite una homología con la ciudad medieval, moderna y contemporánea. Todo el debate sobre lo urbano, desde el momento en que se alza en el horizonte el modelo de la ciudad antigua ya está lastrado, y ello, según Finley, impide, por ejemplo, evaluar adecuadamente el alcance de la relación con el entorno rural inmediato o bien la integración en las redes comerciales y productivas del capitalismo antiguo[21]. El enigma que impone la ciudad antigua, por consiguiente, bloquea con numerosos aprioris el estudio en profundidad de su significado. Masqueray contribuye a esclarecerlo introduciendo la «ciudad política» fundada en alianzas tribales sin realidad urbana[22]. En este dominio incluso su aportación es mayor que la Fustel, aunque no se le haya reconocido con posterioridad.

La herencia directa de Fustel en la perspectiva etnológica y comparatista la encontramos en Gustave Glotz (1862-1935), quien publicará en 1928 *La Cité Grecque*. La figura de Glotz desmiente una opinión corriente, de la que da cuenta Momigliano, quien señalaba que la influencia de Fustel había sido mayor en el extranjero, en especial en Alemania, que en su Francia natal: «No sólo Fustel encaja legítimamente en la tradición

---

19 Ibídem, pág. 283.

20 Fanny Colonna, «Présentation», en Émile Masqueray, *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie,* Aix-en-Provence, Edisud, 1983, edición original 1886, pág. IX.

21 M.I. Finley, «The Ancient City: from Fustel de Coulanges to Max Weber and beyond», *Comparative Studies in Society and History,* vol. 19, núm. 3, jul. 1977, págs. 309-311.

22 Para un estado de la cuestión sobre las relaciones entre ciudad y tribu véase: J.A. González Alcantud, «Ciudad y tribu: espacios diferenciados e integrados de la cultura política. Reflexiones antropo-urbanísticas sobre fondo magrebí», en J. Calatrava Escobar (ed.), *La cultura y la ciudad. Imagen y representaciones de lo urbano, ciudades históricas y eventos culturales,* Universidad de Granada, 2016, págs. 9-19.

sociológica francesa —como lo indica el hecho de que Durkheim le dedicó su tesis en latín sobre Montesquieu— sino que contribuyó a esa tradición al establecer la conexión entre la estructura económica y las creencias religiosas»[23]. Henri Berr, un durkheimiano díscolo, partidario de unir Sociología e Historia a través de una invención particular, la «síntesis histórica», no dejaba de hostigar a Fustel por haber apostado demasiado por el estudio de las instituciones y poco por el de los seres humanos. Ello le llevaba a alabar un trabajo más cercano al suyo, precisamente el de Glotz, que para él cubría las insuficiencias del de Fustel[24].

La aparición de la escuela *Annales* en 1929, encabezada por medievalistas y modernistas como Lucien Febvre y Marc Bloch, no supuso para los historiadores de la Antigüedad ninguna aportación reveladora, si exceptuamos que acogiese algún artículo de tiempo en tiempo en su revista, como el publicado en 1933 por Louis Gernet sobre cómo caracterizar los problemas económicos de la Grecia antigua. La vocación sobre todo modernista y contemporaneísta de *Annales* se comprueba en la medida en que más del 60% por ciento de los artículos estaban dedicados a las Edades Moderna y Contemporánea. A pesar de que *Annales* preconizaba «une coopération active entre l'histoire et les sciences sociales» existía en la práctica una cierta exclusión de la arqueología y de la filología de la Antigüedad. El único historiador antiguo presente en el grupo desde la fundación será André Piganiol (1883-1968), romanista de la Sorbona, más tradicional en sus concepciones que las de los propios fundadores de la revista[25]. Piganiol definía su obra sobre Roma como la de un sencillo «profesor», sin darle más connotaciones ni alcances[26]. Probablemente el estudio de Roma conducía en pos de concepciones clásicas como «clase social» e «ideología», haciendo difícil correr riesgos metodológicos o interpretativos. Sea como fuese la Historia Antigua quedó en cierta manera escorada en *Annales,* y en su acercamiento a las ciencias sociales. Ello no quiere decir que los miembros de la escuela, como hizo Gernet en 1933, no publicasen en la revista ocasionalmente. Por ejemplo, Pierre Vidal-Naquet lo hizo en 1963 con un artículo sobre el fin de la democracia griega. Pero esto se hacía sin un proyecto común para convertir la escuela *Annales* en referente de una manera «antropológica» de hacer la Historia Antigua. Lo cierto es que, según André Burguière, el grupo de los antropólogos históricos de Grecia lo que mantenía de fondo era un pulso intelectual con el concepto de «mentalidades» sostén de *Annales*. Marc Bloch y Lucien Febvre veían una defensa de este método de las «mentalidades» en Fustel, que se alejaba del funcionalismo durkheimiano más cercano a las «representaciones». Ni

---

[23] A. Momigliano, *op. cit.,* 1993, pág. 273.

[24] Henri Berr, «Avant-propos. La Grèce école politique de l'Humanité», en G. Glotz, *La cité grec,* París, La Renaissance du Livre, 1928, págs. V-XXII.

[25] Krzysztof Pomian, «L'heure des *Annales*. La terre, les hommes, le monde», en Pierre Nora (ed.), *Les lieux de mémoire. II. Nation,* París, Gallimard, 1986, págs. 383-385.

[26] Raymond Chevallier, «André Piganiol», *Annales, Économies, Sociétés,* 25 année, núm. 1, 1970, págs. 284-286.

que decir tiene que el futuro líder de la escuela francesa, Jean-Pierre Vernant, coincide con el segundo concepto, al «devolver al pasado su singularidad psicológica respecto a nuestro presente». Sin el apoyo serial de la cultura material, que era la apoyatura de *Annales* y siendo durkheimianos consecuentes los seguidores de Vernant tuvieron que derivar al estructuralismo antropológico por fuerza mayor[27].

Hasta los años setenta, gracias precisamente a la influencia ya directa de la antropología estructural que encabezaba con éxito notorio Claude Lévi-Strauss, no se comenzó a imponer una nueva corriente historiográfica de interpretación del mundo antiguo sobre dos parámetros fundamentales para la escuela estructuralista: el parentesco y la mitología. El segundo se mostraría el más adecuado para encarar la significación de Grecia en los contemporáneos y para desvelar su naturaleza. En el fondo de este proyecto antropológico latía un humanismo, que desde algún lado de la filosofía estructuralista se quería combatir. Louis Althusser defendía desde el campo filosófico el «anti-humanismo», lo que tenía mucho en común con la pervivencia del estalinismo político[28]. Y sin embargo Vernant consideraba que estudiar al «hombre griego» tenía su interés sólo si se hacía en relación con nosotros, los hombres de este tiempo. Él sabía que la luna ya no la podría mirar, como él lo había hecho en su juventud emulando a un griego desde la Antigüedad, desde el momento en que se había mancillado el satélite al hollarlo. Por ello mismo el hombre griego posibilitaría un diálogo fluido con nuestro tiempo:

> «Desearía situar el perfil cuyos rasgos intento esbozar, bajo el signo no del griego, sino del griego y nosotros. No del griego, tal como fue en sí mismo, tarea imposible porque la idea misma carece de sentido, sino del griego tal como se nos plantea hoy al final de un recorrido que, a falta de un diálogo directo, procede mediante un incesante ir y venir, de nosotros hacia él, de él hacia nosotros, conjugando análisis objetivo y esfuerzo y simpatía; jugando con la distancia y la proximidad»[29].

La concepción antropológica de Vernant, como en el caso de Fustel, traspasaba lo puramente filológico y jurídico, y exigía un gran holismo: «Para llevar a buen término esta tarea del estudio del mundo antiguo era preciso que se hallaran en el mismo sabio el punto de vista del especialista y una perspectiva más amplia, que situara el objeto de la investigación en el conjunto de la vida social y espiritual de los griegos, integrán-

---

[27] André Burguière, *La escuela de Annales. Una historia intelectual,* Valencia, PUV, 2009, págs. 286-293. Traducción de Tayra M.C. Lanuza Navarro.

[28] Louis Althusser *et alii, Polémica sobre marxismo y humanismo,* México, Siglo XXI, 1972, 3.ª Traducción de Marta Harnecker.

[29] Jean-Pierre Vernant, «El hombre griego», en J. P. Vernant (ed.), *El hombre griego,* Madrid, Alianza editorial, 1995, pág. 15. Traducción de Pedro Bádenas de la Peña.

dola en esa totalidad que se llama civilización». En definitiva, según Vernant, se debía procurar abarcar el «hombre total» heleno sin perder el sentido del humanismo[30].

2. EL PRECURSOR: LOUIS GERNET

La aparición póstuma, en 1968, en la editorial Maspero del libro de Louis Gernet (1882-1962) *Anthropologie de la Grèce Antique,* que no dejaba de ser una compilación de artículos, agrupados bajo el paradigma antropológico entonces de moda gracias entre otras cosas al éxito en 1949 y 1962 de *Les structures élémentaires de la parenté* y *La pensée sauvage* de Claude Lévi-Strauss, marca un hito, contemplado desde la perspectiva de hoy. El capítulo del libro de Gernet, antes artículo en *Journal de Psychologie,* que más influyó en la orientación «antropológica» de la escuela liderada por Vernant fue el titulado «La notion mythique de la valeur en Grèce». En él Gernet analiza la dimensión mítica de los objetos dotados de valor, incluido el económico[31]. Otro capítulo importante fue el de la visión del «hogar común», suerte de profunda imagen simbólica que le dio sentido a la polis en época de crisis[32]. El simbolismo está presente en la interpretación jurídica al igual que lo había estado en Fustel previamente. La compilación sobre la antropología de la Grecia antigua debe mucho, no obstante, al enfoque y orientación premeditada que el discípulo de Gernet, Jean-Pierre Vernant, ya estaba dando a la nueva disciplina de la «antropología histórica».

Los primeros artículos de Louis Gernet de la década de los diez habían sido coetáneos de sus amigos y colegas de generación Marcel Granet, Robert Hertz y Marcel Mauss. Muy influido por Émile Durkheim había llevado a cabo una tesis doctoral sobre el pensamiento jurídico-moral en la Grecia antigua. En Gernet están presentes todos los debates de su tiempo: el don en el sentido de Mauss, las supervivencias en el de Frazer, etc. Los debates se cruzan para afirmar o negar los postulados de la «escuela» durkheimiana. Entre 1903 y 1906 colaboró activamente con la escuela de Durkheim y más en particular con su revista de cabecera *L'Année Sociologique*. Igualmente estuvo relacionado con el grupo socialista formado bajo la influencia de Lucien Herr, bibliotecario de l'École Normale Supérieur, círculo en el que militaban igualmente Mauss, Simiand, Halbwachs, Granet, Hertz y Levy-Bruhl[33]. Cuando se acerca la segunda guerra mundial el punto de vista de Gernet no deja lugar a dudas: en una conferencia de 1939 en Argel apuesta «por el colectivismo de la sociología durkheimiana» frente a las tendencias de los historiadores fascistas que subordinan el individuo al Estado. Precisamente tras la guerra asumió la secretaría de la revista *L'Année Sociologique*.

---

[30] Louis Gernet, *Antropología de la Grecia antigua,* Madrid, Taurus, 1980. Traducción de Bernardo Moreno Carrillo. Prólogo de Jean-Pierre Vernant, págs. 9-10. Edición original en francés de 1968.

[31] Louis Gernet, «La noción mítica de valor en Grecia», en ibídem, págs. 85-134.

[32] Louis Gernet, «Sobre el simbolismo político: el Hogar Común», en ibídem, págs. 336-337.

[33] S.C. Humphreys, «The work of Louis Gernet», *History and Anthropology,* vol. 10, núm. 2, 1971, págs. 173-174.

Su larga estadía en el norte de África, por otro lado, le permitió entrar en contacto con los estudios etnográficos *in situ*, y a su vez ejercer la influencia en antropólogos y arabistas de gran relevancia ulterior, como Jacques Berque. Orientó, de hecho, los primeros pasos de éste, devenido con posterioridad una de las voces más autorizadas y respetadas del anticolonialismo galo. Ahí se va abriendo camino el ciudadano de la polis inextricablemente unido a la libre discusión. De hecho, cuando Berque publicó su célebre libro *Structures sociales du Haut-Atlas,* en 1955, fue recensionado por el propio Gernet en *L'Année Sociologique*[34]. Por tanto, desde el punto de vista político Gernet nunca estuvo vinculado con el proceso colonial. Un detalle biográfico esclarecedor: no participó en los años treinta en el centenario de la colonización de Argelia. Como Gernet estuvo durante la mayor parte de su vida destacado en la Facultad de Letras de Argel, sólo muy tarde, casi septuagenario, acabaría enseñando en la École Pratique des Hautes Études, donde entre otros sería discípulo suyo Jean-Pierre Vernant. Su influencia, como señala este último, al ser tardía no pudo dejar muchos seguidores. El exilio argelino tenía sus ventajas etnográficas, como demostró asimismo el caso de Masqueray, pero también cortocircuitaba la transmisión del conocimiento.

Pues bien, si Vernant había sido el encargado de compilar y dar sentido al conjunto de *Anthropologie de la Grèce Antique* de Gernet, que salió a la luz seis años después de la muerte del autor, en el prólogo el compilador reflexiona de esta manera: «En esta Francia de mayo de 1968, en que tantas cosas han cambiado bruscamente y en que han irrumpido tantos movimientos antes impensables, la obra de Louis Gernet, aunque afecte a un pasado remoto, no deja de ser, por su orientación y por su proyecto antropológico, un libro plenamente actual»[35]. En la recensión que hizo al volumen, Marcel Detienne califica a Gernet de historiador «marginal» que ahora reunida su obra en un libro póstumo aporta en esencia análisis muy relevantes sobre el derecho griego, sacándolo de los aspectos puramente positivistas y llevándolo al terreno de la interpretación social[36]. En Gernet, además, la escuela parisina liderada por Vernant verá un padre fundador puesto que su «análisis será siempre sociológico y antropológico, pero de la manera más fina e inteligente: sin pedantería conceptual» y «alejado de toda escuela». Escuela previa, deuda en definitiva, podríamos añadir, ya que sí es cierto que existe una voluntad de crear un grupo con un discurso potente tras su persona. En esa línea se celebra la reedición, tras *Anthropologie…,* de otro libro de 1930, escrito por Gernet junto con André Boulanger: *Le génie grec dans la religion*[37]. Cuando murió Gernet en 1962 en su necrológica Vernant lo había reclamado como el primero que

---

[34] Ibídem, pág. 176.

[35] Louis Gernet, *op. cit.* 1980, pág. 11.

[36] Marcel Detienne, «Louis Gernet. Anthropologie de la Grèce antique», *Archives de sociologie des religions,* núm. 28, 1969, págs. 203-204.

[37] Marcel Detienne, «L. Gernet et A. Boulanger. Le génie grec dans la religion», *Revue de l'histoire des religions,* T.181, núm. 1, 1972, págs. 87-88.

puso encima de la mesa el análisis «antropológico» del mundo antiguo[38]. La «escuela de París» quedaba fundada sobre la ancestralidad de Louis Gernet, cuyo nombre sería dado al centro que los agrupaba en la rue Monsieur le Prince, en los bajos de los apartamentos del antiguo padre del positivismo Auguste Comte.

3. RESISTENCIA POLÍTICA PERMANENTE Y ESTRUCTURALISMO ANTROPOLÓGICO: DE JEAN PIERRE VERNANT A PIERRE VIDAL-NAQUET

Jean Pierre Vernant (1914-2007), asumió totalmente que la responsabilidad de jefe de la escuela que procedía de la obra de Louis Gernet. Vernant nos es descrito como carismático, buen orador, mejor intelectual y con un pasado glorioso. Reconociendo sus deudas con Gernet, a quien consideraba helenista y «sociólogo», esto último sobre todo porque había asumido la secretaría de *L'Année Sociologique* tras la segunda guerra mundial, también estableció sus distancias con el maestro. La primera, era que él, Jean-Pierre Vernant, había ampliado el cuadro de sus investigaciones; sostenía que «mi investigación se quiere de principio más diferenciada, menos global». Para añadir lo que entiende es su aportación concreta:

> «Lo que podemos llamar los grandes marcos de la experiencia: organización del espacio, construcción del tiempo o, más exactamente, de diversos tipos de temporalidades más o menos unificados, lógicas diversas y sobre ciertos puntos opuestos que relacionan la narración legendaria, el discurso político y jurídico, la narración histórica, los tratados médicos…»[39].

Y un largo etcétera.

El segundo punto de divergencia de Vernant con su antecesor era que al abordar él el tema histórico «psicológicamente» posibilitaba «un engrandecimiento del marco de investigación», incorporando nuevas fuentes. «Para el antropólogo —dirá— el pensamiento o el espíritu están presentes en un útil, un ritual de sacrificio, un decreto legislativo, un procedimiento de derecho, una regla de casamiento, una filiación o una adopción, un contrato…».

Y el tercer elemento de divergencia consiste en que para el antropólogo historiador Grecia no es un fin en sí mismo, puesto que «no encarna ni el pensamiento ni la razón». «Sólo por la comparación, la confrontación con otras civilizaciones», es como se puede llegar al fondo de verdad histórica. Lo cual podría representar Grecia, entre otros muchos modelos[40]. De ahí que invoquen sobre todo los modelos indio y chino para compararlos legítimamente con el griego.

---

[38] Jean-Pierre Vernant, «Louis Vernant», *Archives de sociologie des religions,* núm. 13, 1962, págs. 3-4.

[39] Jean-Pierre Vernant, «De la psychologie historique à une anthropologie de la Grèce ancienne», *Métis. Anthropologie des mondes anciens,* vol. 4, núm. 2, 1989, pág. 309.

[40] Ibídem, pág. 310.

Vernant para recorrer este trayecto antropológico recurrirá a Maurice Halbwachs cuando se trate de cuestiones relacionadas con la memoria social, y a Georges Dumézil cuando se aborde la mitología. Pero sobre todo exprimirá el pensamiento de Claude Lévi-Strauss. El diálogo, ante todo a propósito del mito, con Lévi-Strauss fue persistente en el tiempo: «Lévi-Strauss contempla el mito como un sistema de comunicación cuyas categorías y estructuras es preciso descifrar»[41]. El análisis lévi-straussiano sería una iluminación, un punto de partida nuevo: «Para sus adversarios, como para sus discípulos y para quienes trabajan en una línea paralela, la investigación mitológica no sólo se encuentra enfrentada a cuestiones nuevas, sino que ya no es posible plantear en los mismos términos los problemas antiguos»[42]. Este acercamiento supone de facto una separación de Vernant y otro gigante del análisis mitológico, Georges Dumézil, menos en línea con el estructuralismo lingüístico, pero que también había aportado la idea de automaticidad del pensamiento al análisis del mito. A título de ejemplo, de lo atentos que estaban los historiadores del grupo liderado por Vernant a las aportaciones de Lévi-Strauss, señalaremos que aquel en persona le consagró una recensión a *Le totemisme aujourd'hui* cuando apareció en 1962. En esta recensión Vernant saluda el alcance de las teorías estructuralistas entonces triunfantes en los medios intelectuales francófonos[43].

La aparición del estructuralismo antropológico permitiría poner a distancia el mito griego para interpretarlo correctamente, lo que no habían podido hacer los especialistas precedentes a pesar de su enorme bagaje de erudición sobre la Grecia clásica:

> «Lo que de partida, habría constituido el principal obstáculo epistemológico para el análisis riguroso de los mitos griegos sería más su excesiva proximidad, su presencia aún demasiado 'natural` en el universo mental de Occidente, más que su singularidad, su rareza. Así se explica que los progresos más espectaculares en las investigaciones mitográficas en la época contemporánea se inscriban más en el activo de los antropólogos y etnólogos que en el de los helenistas que sin embargo trabajan con el material desde hace mucho tiempo inventariado, clasificado y comentado»[44].

No obstante, las críticas, más de detalle que de fondo, no tardarían en llegar a Lévi-Strauss, sobre todo por el uso atrevido —al no ser helenista— de uno de los más populares mitos griegos, el de Edipo, para ilustrar y divulgar su método. Recordemos que Lévi-Strauss había recurrido al ejemplo griego de Edipo en *Anthropologie Structurale I*. Allí dijo, poniendo en antecedentes de su elección: «No se trata de interpretar el mito de Edipo de una manera verosímil, y menos aún de ofrecer una explicación

---

41 Jean-Pierre Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid, Siglo XXI, 1982. Traducción de Cristina Gázquez, edición original, 1974, pág. 208.

42 Vernant, *op. cit.*, 1974, págs. 213-214.

43 Jean-Pierre Vernant, «Claude Lévi-Strauss. *Le Totemisme aujourd'hui*», *Archives de sociologie des religions*, núm. 16, 1963, págs. 184-185.

44 Ibídem, pág. 189.

aceptable para el especialista. Simplemente queremos ilustrar por ese medio (…) una cierta técnica»[45]. Aún y así, Pierre Vidal-Naquet insistirá en su crítica:

> «Al no ser Lévi-Strauss un especialista en mitología griega, su elección del mito de Edipo para ilustrar su método es en alguna medida gratuita. Él mismo habló en cierta ocasión de 'selección de charlatán': se trata de una 'demostración' como la de un vendedor callejero que, en una plaza, quiere hacer comprender fácilmente al público el modo de empleo y las ventajas de los instrumentos que se dispone a vender»[46].

No obstante, la gran divergencia de los seguidores de Vernant con Lévi-Strauss sería puramente política. Si bien Lévi-Strauss, el gran maestro de toda la generación, había sido un activo socialista en su juventud[47], el mayo del 68 no le suscitaba más que emociones negativas. Había afirmado a este propósito que la repugnaba «que el trabajo intelectual y la gestión de los establecimientos universitarios queden paralizados por la logomaquia»[48] y también que «los sucesos de mayo de 1968 (…) durante algunos meses establecieron un clima poco favorable a la concentración intelectual», lo que se manifestó en su caso concreto en el retraso en la terminación del *L'Homme nu,* cuarta entrega de su tetralogía de los mitos[49]. Otra muy distinta era la actitud de Vernant y Detienne, que militaban en el partido comunista; incluso Vidal-Naquet no siendo afiliado era compañero de viaje del partido, estando situado en el ámbito del grupo crítico «Socialisme ou Barbarie». Para este último el mayo del sesenta y ocho fue una auténtica eclosión de sentimientos, vinculados al antiautoritarismo, como ha dejado de manifiesto en sus memorias, y a ese combate se consagró durante algún tiempo[50]. El viejo socialista Lévi-Strauss, escéptico de todo proyecto político, se enfrentaba así a los entusiasmos encendidos del grupo marxista de historiadores de la Antigüedad.

En otro orden, la influencia más especializada, aunque con sordina, del mitógrafo comparatista Georges Dumézil (1898-1986) también parece evidente, tanto desde el punto de vista erudito como académico. Dumézil fue el responsable de publicar al grupo vernantiano en sus inicios en PUF, como responsable de colección. A pesar de ello existió una cierta tendencia en la «escuela de París» para dejar a Dumézil al margen, circunscrito a las notas a pié de página, casi de pasada. No eran ajenas las marcadas inclinaciones «indoeuropeístas», y sobre todo las supuestas y mal disimuladas simpatías filonazis de Dumézil, a este ingrato ocultamiento.

---

45 C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural I,* Buenos Aires, Eudeba, 1968, pág. 193. Traducción de Eliseo Verón.

46 Vernant, *op. cit.,* 1974, pág. 211.

47 Alexandre Pajon, *Lévi-Strauss politique. De la SFIO a l'Unesco,* París, Privat, 2011.

48 C.Lévi-Strauss-D.Eribon, *op. cit.,* 1990, pág. 113.

49 C. Lévi-Strauss, *El hombre desnudo. Mitológicas IV,* México, Siglo XXI, 1976, pág. 20. Traducción de Juan Almela.

50 Pierre Vidal-Naquet, *Mémoires. La trouble et la lumière, 1955-1998,* París, Points Gallimard, 2007.

Al escoramiento de Georges Dumézil probablemente contribuyó el que no encontrase previamente encaje entre los seguidores de Durkheim, que lo habrían visto como un competidor. Dumézil sólo retomaría la relación con Mauss y otros una vez que resolvió su situación profesional al margen de la jerarquía durhkeimiana[51]. Pero volviendo a sus ideas de los años veinte y treinta, Dumézil había afirmado, fascinado por la potencia emocional del mito:

> «El país que ya no tenga leyendas —dice el poeta— está condenado a morir de frío. Es harto posible. Pero el pueblo que no tuviera mitos estaría ya muerto. La función de la clase particular de las leyendas que son los mitos es, en efecto, expresar dramáticamente la ideología de que vive la sociedad, mantener ante su conciencia no solamente los valores que reconoce y los ideales que persigue de generación en generación, sino ante todo su ser y su estructura mismos, los elementos, los vínculos, los equilibrios, las tensiones que la constituyen, justificar, en fin, las reglas y las prácticas tradicionales sin las cuales todo lo suyo se dispersaría»[52].

A partir de esta idea, Dumézil quiere levantar de una manera sutil una continuidad entre los órdenes protohistóricos indoeuropeos y la realidad histórica contemporánea, marcada por los ascensos fascistas centroeuropeos. Las complicidades con los aprendices de brujo del Collège de Sociologie de París, especialmente con Roger Caillois y Georges Bataille, coqueteando con la religión pagana, resaltan a primera vista. El que Marc Bloch valorase sus trabajos en el ámbito puramente científico no debería desviarnos de las relaciones estrechas entre la ideología dumeziliana de los años treinta y sus investigaciones mitográficas[53]. Lo cierto es que reconocido el papel constructor de la mitología, Dumézil se sitúa en un punto de vista antideconstructivo con lo cual aumentaron las sospechas sobre las implicaciones de fondo de sus análisis. Carlo Ginzburg denunció las complicidades soterradas de Dumézil con el pensamiento neopagano nazi. A todo ello contestó en vida Dumézil, negando las imputaciones de colaboracionista con el fascismo que le hicieron Momigliano/Ginzburg, pero sin hacer tampoco una negación de sus posiciones ideológicas previas, sino poniendo por delante

---

[51] Marco V. García Quintela, «Nouvelles contributions à l'affaire Dumézil», *Dialogues d'histoire ancienne,* vol. 20, núm. 2, 1994, págs. 21-39.

[52] Georges Dumézil, *El destino del guerrero. Aspectos míticos de la función guerrera entre los indo-europeos,* México, Siglo XXI, 1971, pág. 15. Traducción de Juan Almela.

[53] Carlo Ginzburg, «Mythologie germanique et nazisme. Sur un livre ancien de Georges Dumézil», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations,* 40e année, núm. 4, 1985, págs. 69-715. A este artículo contestaría el propio Dumézil en el número siguiente de *Annales* (Georges Dumézil, «Science et politique, Réponse a Carlo Ginzburg», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations,* 40e année, núm. 5, 1985, págs. 985-989). Finalmente Didier Eribon publicó siete años después un estado de la cuestión, tras haberlo entrevistado previamente, en otro libro: Didier Eribon, *Fau-'il brûler Dumézil? Mythologie, science et politique,* París, Flammarion, 1992. Sobre el fondo conspirativo que se ha querido ver en la figura de Georges Dumézil véase la recensión a esta última obra de Daniele Hervieu-Leger, «Eribon (Didier) *Faut-il brûler Dumézil? Mythologie, science et politique», Revue française de Science Politique,* 44e année, núm. 2, 1994, págs. 330-334.

la profesionalidad de la que siempre hizo gala[54]. Por lo demás, cabe destacar que frente a toda idea de «escuela» Dumézil trabajó en soledad, aunque acogiese puntualmente a alguno de sus seguidores; no cabría hablar, por tanto, de «escuela dumeziliana»[55]. No podía servir, por consiguiente, Dumézil de guía a la escuela de París, aunque ésta no ignorase su producción, e incluso existiese un cierto reconocimiento sobre ella. Nada de extrañar, en consecuencia, que Dumézil no fuese completamente del agrado de un resistente como Vernant o de hombres claramente de izquierda como Vidal-Naquet. La preferencia por Lévi-Strauss es evidente, y no sólo por razones de orden científico.

Este tránsito hacia el estructuralismo estuvo facilitado por el que fuera director del Centre de Recherches de la Psychologie Comparative en l'École Pratique des Hautes Études, Ignace Meyerson, partidario de la «psicología histórica»[56]. Cuando Vernant describe las influencias directas sobre su trabajo cita a la figura de Meyerson, quien fue su jefe en la EPHE. La opinión de Vernant sobre la aportación de éste: «En relación a la psicología tradicional, el ángulo escogido [por Meyerson] para abordar la investigación sobre el hombre es desplazado de los estudios experimentales de los comportamientos al análisis de las obras que, a través en concreto de la historia, han expresado y modelado fuertemente el psiquismo humano»[57]. La historia, por tanto, en Meyerson sería el gran modelador de la psicología humana. El proyecto «crítico» del marxismo militante de Vernant coincide con la psicología histórica, percibida como una misma cosa. En este orden la aparición del estructuralismo de Lévi-Strauss jugaría el papel de una auténtica revelación que cerraría el círculo.

Vernant, en tanto jefe de escuela y heredero de Meyerson, expone en los primeros setenta, asumiéndola como propia la teoría de Lévi-Strauss sobre el funcionamiento del mito. Comienza señalando Jean-Pierre Vernant que no sirve para nada la vieja interpretación de James Frazer sobre la simbolicidad como relación causa-efecto, de manera que según ésta Adonis, por ejemplo, encarna «el espíritu de la vegetación». La relación mítica sería más compleja y pasaría por el mundo de las metáforas y de las analogías. «Un dios no tiene una esencia propia —esgrime Vernant—, no es más que un elemento de una narración mítica, que no es por sí mismo significativo. Cada divinidad se define por el haz de relaciones que lo une o lo opone a otras divinidades

---

[54] Sobre las responsabilidades políticas de los intelectuales véase: J.A. González Alcantud, *Racismo elegante. De la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano,* Barcelona, Bellaterra, 2011.

[55] Hervé Coutau-Bégarie, «Dumézil rattrapé par la politique», *Histoire, économie, société,* 1995, 14e année, núm. 3, pág. 534.

[56] J-P. Vernant, en Ricardo di Donato (ed.), *Jean-Pierre Vernant. Passé et présent. Contributions à une psychologie historique,* Vol. I. Roma, E. de Storia e Letteratura, 1995, págs. 81 y ss.

[57] J-P. Vernant, *Métis, op. cit.,* pág. 307.

dentro de un panteón concreto»[58]. Este nuevo dispositivo hermenéutico exigiría partir de cero en la interpretación, liberándola de todos los aprioris previos.

Escribe Marcel Detienne que, «las 'gentes del mito' no son portadoras de un mensaje, no tienen el privilegio de un relato que unos escucharían y otros rechazarían», están expulsados de la palabra política[59]. Lo que hace evidente la dificultad para separar mito y logos en la antigua Grecia. Cuando Detienne, reinterpreta, por ejemplo, a Dionios, lo hace pasar por los filtros antropológicos de la alteridad y la extranjeridad, para afirmar que este dios «[Dionisios] proporciona la escena donde hacerse reconocer»: «Al surgir como Extranjero del interior, él es el que lanza fuera de sí, el que empuja a su presa al crimen de su propia carne; el que la precipita en la impureza»[60]. Igualmente para realizar su lectura al modo levi-straussiano, Detienne en el trabajo sobre los aromas recurre a los juegos de oposiciones alto/bajo, tierra/cielo, húmedo/seco, crudo/cocido, putrescible/imputrescible, hedor/perfume, mortal/inmortal. Estas díadas se constituirían en su «sistema», que aunque de valor universal sólo se desarrollaría en una sociedad y un mito concretos[61]. En el contexto del análisis mitológico, la influencia estructuralista permanece en el día de hoy, insuperada por cualquier otro paradigma.

En otro orden, el tránsito del mito a la razón filosófica como consecuencia de las transformaciones operadas en la polis, entre ellas la emergencia de la ciudadanía, supone, en palabras de Vernant, que «no existe una inmaculada concepción de la razón», sino que ésta emerge a través de cortes, rupturas, que despejan los «obstáculos epistémicos» del régimen de historicidad[62]. La cuestión del pensamiento y no sólo del mito se presenta desde el primer instante como central en el trabajo analítico de los nuevos antropólogos historiadores. Hasta tal punto que Vernant y Vidal-Naquet tendrán en consideración la escurridiza sagacidad (*métis*), como un instrumento del conocimiento tramado en torno al éxito práctico en la vida cotidiana. Tras diez años de indagaciones sobre el concepto de *métis* comprobarán «las formas de inteligencia sagaz, de astucia adaptada y eficaz que los griegos han puesto en acción en grandes sectores de su vida social y espiritual». Sólo ahora, con la nueva metodología estructural esta noción «puede ser descifrada en el juego de las prácticas sociales e intelectuales»[63].

---

58 Jean-Pierre Vernant, «Introducción», en Marcel Detienne, *Los jardines de Adonis. La mitología griega de los aromas,* Madrid, Akal, 1983, pág. 11. Traducción José Carlos Bermejo Barrera.

59 Marcel Detienne, *La invención de la mitología,* Barcelona, Península, 1985, pág. 63. Traducción de Jordi Fornas.

60 Marcel Detienne, *Dionisio a cielo abierto,* Barcelona, Gedisa, 1997. Traducción de Margarita Mizraji. Edición original francesa, 1986, pág. 126.

61 Detienne, en Vernant, *op. cit.,* 2008, pág. 13.

62 Jean-Pierre Vernant, «Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations,* 12e année, n. 2, 1957, págs. 183-206.

63 Marcel Detienne & Jean-Pierre Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La* métis *des Grecs,* París, Flammarion, 2008. Orig. 1974, pág. 13.

Nuevos problemas y conceptualizaciones capaces, gracias a la asunción del método estructural, de ofrecernos luz renovada sobre viejos asuntos de la Grecia antigua.

Cuando Pierre Vidal-Naquet traza el cuadro de la *efebia* —es decir, la iniciación juvenil— en Grecia, recuerda que para su descubrimiento fue absolutamente necesaria la «etnología comparada»[64]. Los soldados púberes eran destacados a regiones fronterizas, lo que marcaba aún más su «marginalidad», y el color dominante sería el negro en sus hábitos lo cual indica el carácter ritual de todo este mundo efébico. Vidal-Naquet se hace eco de un artículo de Henri Jeanmairie publicado en 1918 en el que compara la «cryptia» (el aislamiento de los jóvenes púberes) con ciertos rituales semejantes de África. La «cryptia», según el análisis de Jeanmarie, retomado por Vidal-Naquet, sería una institución opuesta y complementaria a la de los hoplitas. «Del lado del hoplita todo es orden; del lado de la cripta todo es sagacidad, apatía, desorden, irracionalidad. En el lenguaje de Lévi-Strauss yo diría que un hoplita está del lado de la cultura, del lado de lo cocido, y que la cripta del lado de la naturaleza, del lado de lo crudo»[65].

Sin embargo, su levi-straussianismo no fue ni estático ni inmóvil. En el 2005 Vidal-Naquet renueva los estudios clásicos de mitografía con un trabajo sobre el mito platónico de la Atlántida. En Gaston Bachelard, que se había vuelto, según él, una figura recurrente de los jóvenes de su época, encuentra una suerte de explicación metapoética a la cuestión de la Atlántida que tanto había atraído en siglos anteriores a los ocultistas. «Yo confieso —dirá—, que el Bachelard que me fascinaba era menos aquel del *Nouvel esprit scientifique,* que indicaba la ruptura de la ciencia contemporánea con Descartes, que el autor de la mitología de los «cuatro elementos» (…) La teoría de los cuatro elementos nos viene de la ciencia y de la filosofía antigua, y está presente en el *Timeo* de Platón. Ella puede ser también, al menos parcialmente, un instrumento cómodo para clasificar algunas de las Atlántidas que nos quedan»[66]. La perspectiva final más que levi-straussiana gira en torno al sueño y el mito. No se trataría ya de encontrar los mitemas que constituyen el mito en sí mismo como de hallar la vinculación persistente con el mundo de lo oculto, y de los sueños por ende, adoptando una suerte de psicología de la materia como quería Bachelard, u ontología de la significación ocultista como la traza Vidal-Naquet. Por encima de todo, el mito, e incluso del rito, sigue interpelando a la «escuela de París» en este caso en «régimen de historicidad», olvidando las derivas iniciales hacia el par naturaleza/cultura, propias de la primera antropología estructural.

Empero, volvamos hacia atrás. En los cincuenta la tríada Gernet/Vernant/Vidal-Naquet se fue consolidando además con las experiencias políticas compartidas. Un

---

[64] Pierre Vidal-Naquet, «Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 23e année, N. 5, 1968, págs. 947-964.

[65] Ibídem, pág. 955.

[66] Pierre Vidal-Naquet, *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien,* París, Gallimard, 2005.

hecho que unió emocionalmente a la tríada fue el *affaire Audin,* suceso vinculado con la guerra de Argelia, ocurrido en 1957. Los tres formaron un comité con el nombre de Audin, un joven matemático comunista desaparecido a manos de los paracaidistas franceses en el contexto de la guerra sucia argelina[67]. Gracias a esta unidad política y anímica el grupo central de la «escuela de París» se acabó localizando en la antigua casa de Auguste Comte, en la rue Monsieur le Prince, en el centro mismo de París, cerca del teatro Odeón. El apartamento de Comte era un pequeño centro cultual al que acudían los pocos adeptos restantes de la Iglesia positivista, sobre todo brasileños. En los bajos del edificio se ubicó el *Centre des Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes*, a partir de 1964, bautizado poco después con el nombre de Louis Gernet. Un lugar que tenía mucho de culto intelectual, por consiguiente. Marcel Detienne, el más joven del grupo, escribió sobre la atmósfera que se respiraba allí: «Este helenista [Gernet] (…) en los años 80, iba a volverse objeto de un pequeño culto en la capilla de la rue Monsieur-le-Prince, con sus devotos del Centre des Recherches Comparées sur les Sociétés Anciennes y su historiógrafo de izquierda, venido de Pisa, con un celo marxista para organizar la liturgia de los "héroes fundadores"»[68]. La última alusión era al italiano Riccardo di Donato, el cual haría la exégesis canónica de Gernet en *Annales*, subrayando sus compromisos «socialistas» y «durkheimnianos», en especial con Marcel Mauss, y con Marcel Granet. La relación con la Historia Antigua, escribió Donato, venía de haber estudiado Gernet con los últimos fustelianos, sistemáticos y de «lecturas masivas» con el fin de preparar sus difíciles concursos de agregación[69]. Para Donato el proceso de antropologizar la Historia Antigua realizado por Gernet tenía por finalidad hacer tambalearse la seguridad occidental en sus seguras preconcepciones racionalistas[70]. La identificación con el grupo además tenía sus connotaciones políticas, o mejor dicho sus basamentos, ya que Gernet, sin ser un militante político notorio a partir de 1958 hizo públicas sus inclinaciones políticas al aceptar la dirección de una revista comunista[71].

La cuestión de la militancia adquiere una significación especial en el círculo, que se engarza con los combates por la historia de Marc Bloch. Jean-Pierre Vernant fue siempre fiel a su inicial comunismo, que ejercitó en su juventud como jefe de las Fuerzas Francesas del Interior en el área de Midi-Pirineos, con el nombre de «coronel

---

67 Carles Miralles, «Vidal-Naquet à propos de Vernant; Vernant et Vidal-Naquet», en Jesús Carruesco (ed.), *Topos-Chôra. L'espai a Grécia I : perspectives interdisciplinàries,* Tarragona, Institu Català d'Archeologia Clàssica, 2010, pág. 31. Pierre Vidal-Naquet, *L'affaire Audin (1957-1978),* París, Eds. Du Minuit, 1989, 2.ª Sobre el particular, y los «combates» de Pierre Vidal-Naquet, y toda la «escuela de París» véase sus ya citadas memorias: Vidal-Naquet, *Mémoires, op. cit.*, 2007.

68 Marcel Detienne, *Les Maîtres de la Vérité dans la Grèce archaïque,* París, Le Livre de Poche, 2006, pág. 11.

69 Riccardo di Donato, «L'anthropologie historique de Louis Gernet», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations,* 37 année, 1982, núm. 5-6, *op. cit.*, págs. 984-996.

70 Ibidem, pág. 992.

71 Ibídem, pág. 994.

Berthier». Pero como oportunamente recordaban sus compañeros con motivo de un homenaje que le ofrecieron en tanto resistente, si bien el partido comunista lo tenía como uno de los suyos, no obstante, «no se convirtió en un ideólogo de cortos vuelos», ya que del «marxismo él tomó la distancia que permite poner en cuestión las verdades recibidas y las interpretaciones inmediatas»[72]. Fue, por consiguiente, lo que entendemos por un marxista crítico. Ello no le impidió mantener una gran inclinación afectiva pro soviética. Con su mujer, que era rusa, visitó en varias ocasiones la URSS. Por eso pronunció las siguientes palabras con absoluta soltura y sinceridad: «En mi juventud yo tenía la idea que al igual que la ciencia aporta soluciones universales, el compromiso, la lucha social fundadas sobre 'la luz de una teoría científica', el compromiso, la lucha social, no podía aportar en el plano de la vida social más que soluciones positivas fundadas en la razón (…) Imaginad lo que podía significar la Unión Soviética para las gentes de mi generación»[73]. Admiración a la URSS combinada con la criticidad que lo convirtió en un personaje singular, carismático. Pero en esta suerte de paradoja política, el mismo había criticado el estalinismo galo en estos términos: «Esta extraordinaria conjunción de un realismo de tipo militar y de un milenarismo religioso hizo de la URSS, para nosotros un faro, y de su jefe, el generalísimo de nuestra acción, un personaje casi sacral. El «esta»[linista], es un ser en el que se mezclan, de una parte, la astucia, el realismo, el maquiavelismo y, de otra, un universo ideológico totalmente cerrado»[74]. Para sintetizar, Hartog lo ha conceptuado como un comunista contra corriente, e incluso contra sí mismo[75].

En el mismo orden también Pierre Vidal-Naquet (1930-2006) tuvo experiencias traumáticas en la segunda guerra mundial: perdió a sus padres en Auschwitz. Por eso libró durante toda su vida un combate paralelo al de la Historia Antigua, que fue la lucha contra el negacionismo de los *lager*, sobre todo cuando éste intentó tomar carta de naturaleza en los años ochenta en la universidad de Lyon, y que fue también el combate contra el colonialismo y la tortura representados por la guerra de Argelia[76]. Hartog ha relacionado su figura en este dominio con la actualidad del problema no sólo de la Shoah sino también de la memoria, descubierta en buena parte a partir de las obras de Pierre Nora y Yoseph Yerushalmi[77].

---

[72] Marcel Detienne, Nicole Loraux, Claude Mossé, Pierre Vidal-Naquet, «En guise de salut», en VV.AA. *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant,* París, EHESS, 1987, pág. 10.

[73] J-P. Vernant, en Ricardo di Donato (ed.), *op. cit.*, 1995, pág. 90.

[74] Jean-Pierre Vernant, «Réflexions sur le stalinisme français», en J.P. Vernant, *Entre mythe et politique,* París, Gallimard, 1996, pág. 596.

[75] François Hartog (ed.), *Jean-Pierre Vernant. De la Résistance à la Grèce ancienne,* París, EHESS, 2014, pág. 17-18.

[76] Pierre Vidal-Naquet, *Les Crimes de l'Armée français,* París, Maspero, 1975. pág. Vidal-Naquet, *La Torture sous la République. Essai d'histoire et de politique contemporaines, 1954-1962,* París, Maspero, 1983.

[77] François Hartog, *Vidal-Naquet, historien en personne. L'homme-mémoire et le moment-mémoire,* París, La Découverte, 2007.

En el año 2010, a poco tiempo del fallecimiento de Vernant y Vidal-Naquet el Centre d'Histoire de la Résistence et de la Déportation, de Lyon, rindió un homenaje conjunto a ambos, enfatizando que los dos historiadores habían convertido la defensa de la democracia, equiparándola a la democracia griega, en un *leitmotiv* de su actividad como historiadores[78]. Ello sitúa el «compromiso» de Vernant y de Vidal-Naquet muy lejos de la *ideología*, concepto que vuelven caduco apuntando como Lévi-Strauss hacia nociones más complejas. Un compromiso que no quiere respetar la distancia fundacional de la historia entre pasado y presente, como señala Hartog releyendo a Michel de Certeau[79]. De alguna manera el fantasma del autoritarismo y el horizonte de libertad no pueden abandonar el quehacer del antropólogo historiador. Esa operación de puesta a distancia, de neo exotización del mundo griego es lo que quiere evitar a toda costa la «escuela de París», recurriendo al «nosotros y los griegos». Lejos para poder ser analizados, pero cercanos en sus problemáticas. Aunque Vidal-Naquet nunca pierde de vista la perspectiva del historiador, cuando recurre al Tucídides que narra las miserias de la Guerra del Peloponeso, no tiene por menos que comparar la destrucción nazi del pueblo hebreo con la de los ilotas por los espartanos. A este propósito habla de «signos distintivos» compartidos por ilotas y judíos[80], que podríamos adjudicar, empleando el lenguaje de E. Goffman, al «estigma».

Interesante resulta que se mantuviesen, tanto Vernant como Vidal-Naquet, en el ámbito puramente científico en el terreno «profesional», sin hacer una lectura sesgada o ideológica. Esta actitud «profesional», de «savant», se ve reflejada en las alocuciones de Vernant —ya que era un magnífico orador— en los plenarios de la Société des Études Grecques, donde era consciente de que portaba el «bâton de vieillesse», procurando ser ecuánime entre las diferencias tendencias que encarnaban sus compañeros de profesión, sobre todo al glosar las figuras de los ancestros[81]. Su trayectoria weberiana tiene mucho en común con la del propio Lévi-Strauss, pero sin haber hecho dejación de un combate cívico contra el fascismo y el colonialismo. Lévi-Strauss hizo lo mismo contra el racismo, convirtiéndolo casi en el combate de su vida[82].

---

78 Françoise Frontisi-Ducrouxt, «Vernant, entre l'écriture et la parole», en Jean-Pierre Vernant, «La histoire n'est pas tout à fait finie, Montrouge, Bayard, 2013, págs. 9-28.

79 François Hartog, *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens,* París, EHESS, 2005, págs. 22-23.

80 Pierre Vidal-Naquet, *Les assassins de la mémoire. «Un Eichmann de papier» et autres essais sur le révisionnisme,* París, 1987, pág. 138. Edición aumentada con posfacio de Gisèle Sapiro.

81 Jean-Pierre Vernant, «Allocution de M. J-P. Vernant, Président de la Association», *Revue des Études Grecques,* tome 100, fascicule 477-479, juillet-décembre 1987, págs. 25-31.

82 J.A. González Alcantud, *op. cit.,* 2011, págs. 269-292.

4. LOS HEREDEROS (DETIENNE, LORAUX) Y LAS INFLUENCIAS ANGLOSAJONAS

Marcel Detienne (1935-) quizás dentro de esta cadena fuese el más alejado de la militancia directa, entre otras cosas al ser más joven, pero aún y así participaba de este clima. Trabajando conjuntamente con Vernant y Vidal-Naquet, Marcel Detienne aborda esencialmente el mito para interpretarlo conforme a la ciencia antropológica. Tras él Claude Calame no encuentra otra hermenéutica que aquella «de orden etnopoético». Los juegos de transformaciones entre el mito, la ficción y la mito-lógica encuentran su punto de partida en la concepción antropológica[83]. Escribe en un reciente texto Calame: «La mitología transformada en mito-lógica ha tenido un efecto positivo en suscitar una efervescencia interpretativa muy destacable. Porque las narraciones de una cultura distante en el tiempo o en el espacio se inscriben en un mundo de valores simbólicos y en una pragmática de las formas del discurso donde hacen sentido»[84]. Los portadores del mito exigen esfuerzos de traducción transcultural como consecuencia de una hermenéutica de orden antropológico. La problemática sigue viva.

La disidencia, muy «educada» ciertamente, también tuvo cabida en la llamada «escuela de París». Ana Iriarte subraya que en esa línea estaba Nicole Loraux (1943-2003), quien a pesar de haber tenido una corta vida de investigadora ha dejado obras de gran trascendencia. Señala Iriarte que la distancia de Loraux con el grupo de la rue Monsieur le Prince, proviene de su oposición al proyecto antropológico entendido como proyecto inmovilista, y su apuesta decisiva por el «anacronismo», que lleva a trasponer argumentos del pasado al presente histórico[85]. Los mecanismos de la memoria social se imponen aquí.

El asunto trascendental de la memoria emergió a través de la obra de Maurice Halbwachs, llevada a cabo en los años veinte y treinta. Suele olvidarse, sin embargo, que el libro capital de Halbwachs, más que «Cadres sociaux de la mémoire» (1925), en relación los juegos de memoria y olvido fue «Topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte» (1941). Halbwachs en este texto, mediante dos trabajos de campo realizados sobre el terreno en Palestina, en 1929 y 1937, pone de manifiesto la distancia que existe entre la memoria colectiva y la memoria histórica[86].

Volviendo a Nicole Loraux. Ésta nos pone en la pista del olvido y de sus virtudes morales, frente a los excesos de la memoria. Así lo expuso en un coloquio realizado por iniciativa del gran analista de la memoria hebrea, Yosef Yerushalmi:

---

[83] Claude Calame, *Qu'est-ce que la mythologie grecque?,* París, Gallimard, 2015, págs. 31-35.

[84] Ibídem, pág. 34.

[85] Ana Iriarte, «Recordando a Nicole Loraux, Pierre Vidal-Naquet y Jean-Pierre Vernant», *Nova tellus,* México, UNAM, 2008, núm. 26.

[86] Maurice Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en Terre sainte,* París, PUF, 2008. Orig. 1941. Edición de Marie Jaisson et alii.

> «Y el mismo Plutarco añade que los atenienses han tomado doblemente acta de esta clemencia divina: sustrayendo del calendario el día de aniversario del conflicto, de funesta memoria para el dios, elevando en el Erecteion un altar a Léthè, Olvido. Una operación negativa —la sustracción— y la instalación del olvido sobre la Acrópolis (aquella que los atenienses voluntariamente llaman la «ciudad»), en lo más profundo del templo de Atenea Poliade»[87].

Más adelante, Loraux desarrollará en plenitud las ideas de olvido, y en particular su formulación como amnistía, en relación con la ciudad y los fundamentos de la vida colectiva. Para llegar a estas conclusiones Nicole Loraux recurre al estudio de Tucídides, ya que Heródoto ya había sido objeto de atención por parte de los antropólogos por su acercamiento a la alteridad sobre todo. De hecho François Hartog, otro miembro de la «escuela», años antes ante un jurado compuesto entre otros por Detienne, Vernant y Vidal-Naquet, había defendido una tesis de Estado sobre Heródoto. Allí Hartog introdujo el criterio el criterio de «alteridad», en la medida en que Heródoto interpreta las guerras médicas como el momento culmen de ese enfrentamiento fabuloso entre Oriente y Occidente[88]. Loraux ante esta preeminencia de Heródoto esgrimirá: «Leen de buena gana a Heródoto pero muy poco a Tucídides, historiador paradigmático cuyo estudio se deja, con toda parcialidad, al cuidado de los historiadores». Loraux acoge, por consiguiente, críticamente el texto antropo-histórico de Hartog sobre Herodoto, indicándonos los muchos interrogantes que existen sobre la percepción que de los escitas tenía el padre de la historia[89]. Tucídides, visto por Loraux, se alza como el que habla la verdad frente a los falseamientos de un Heródoto que se dejaría llevar por las fantasías, por el mito. «Como Tucídides dice haber expulsado al *mythódes* [carácter fabuloso de un relato] y como el mito es esencial para la reflexión antropológica sobre Grecia, creyeron en Tucídides al pie de la letra», sentencia Loraux[90]. Evidentemente la reflexión sobre el olvido en Loraux no puede construirse sino es con el concurso de la lectura de Tucídides, relator de las barbaridades de cien años de guerra civil en Grecia. Ahora bien, en su versión actual, el asunto de la memoria no volvería a tener actualidad hasta los noventa cuando Pierre Nora activó la idea de «lieux de mémoire» y Primo Levi el de «devoir de mémoire», todos ellos sintetizados por Paul Ricoeur en su propia obra[91]. La experiencia de los *lager* en todo caso es el parteaguas referencial de la actualidad del debate memoria y olvido.

---

87 Nicole Loraux, «De l'amnistie et son contraire», en Y.H. Yerusalmi *et alii, Usages de l'oubli,* París, Seuil, 1988, pág. 31.

88 François Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'Autre,* París, Gallimard, 1980.

89 Nicole Loraux, «François Hartog. Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations,* 37e année, núm. 3, 1982, págs. 493-497.

90 Nicoles Loraux, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas,* Madrid, Katz, 2008, págs. 44-45. Traducción de Sara Vassallo.

91 Paul Ricoeur, *La mémorie, l'historie, l'oubli,* París, Seuil, 2000.

Sin lugar a dudas el grupo de historiadores franceses de la Antigüedad también tuvo inquietudes contemporáneas. O mejor dicho, es gracias a estas inquietudes como enfocaron sus estudios del mundo antiguo. No solamente es el caso de Pierre Vida-Naquet sobre el tema del antisemitismo y el anticolonialismo, sino igualmente de Marcel Detienne. Éste aborda a la vez, «comparando lo incomparable»[92], al ateniense puro del tiempo antiguo y al francés enraizado de ahora, como fenomenologías de un mismo proceso, donde el problema de la vinculación entre autoctonía y racismo en el mundo actual está presente[93]. Loraux en uno de sus primeros trabajos también había tratado el tema de la autoctonía. Señaló entonces que « la auctotonía da su *arché* mítico a una historia muy poco mítica de la ciudad». Sería una suerte de tautología conceptual tramada en el mito[94]. En este contexto se comprende perfectamente el ataque de Detienne al Fernand Braudel de la «identité de France», donde el gran modernista se apuntaba al galicismo más conservador.

Pero no todo fue la escuela de París y si influjo. La excepción más notable que escaparía a la escuela francesa sería en primer lugar la de E.R. Dodds, con su *The Greeks and de the Irrational*, conjunto de conferencias dadas en Berkeley en 1949, donde existe una clara voluntad antropológica, que el autor invoca no sólo citando una numerosa bibliografía etnológica, sino informándonos de que a sus conferencias asistieron una gran cantidad de científicos sociales, incluidos expresamente muchos antropólogos[95]. Años después, vendría la apreciación «oriental» de las culturas de la Antigüedad interpretada por Martin Bernal con su *Black Athena* (1987). Bernal, como el grupo francés, también tenía motivaciones «políticas» en el origen de sus análisis, en este caso centradas en la oposición a la guerra de Vietnam[96]. Sólo más recientemente se ha evaluado por parte de los eruditos franceses el alcance de la occidentalización «blanca» de Grecia, y la desposesión de su perspectiva oriental, asociada al uso del color blanco signo del helenismo clásico[97].

Evidentemente a la potencia de la escuela de «antropología» de la Antigüedad organizada con voluntad de saber y poder por la tríada Vernant-Vidal-Detienne, se superponen otras líneas menos antropológicas, que inciden en la interpretación «social». Quizás porque la dedicación a Roma lo impone. Es el caso de Paul Veyne quien analizó una institución clave para la interpretación «sociológica» de la Anti-

---

92 Marcel Detienne, *Comparar lo incomparable. Alegato en favor de una ciencia histórica comparada,* Barcelona, Península, 2001. Traducción de Marga Latorre.

93 Marcel Detienne, *Comment être autochtone. Del pur athénien au français raciné,* París, Seuil, 2003.

94 Nicole Loraux, «L'autochtonie: une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations,* 34e année, núm. 1, 1979, pág. 5.

95 E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational,* Berkeley, University of California Press, 1959.

96 Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilization,* Londres, Vintage, 1987, págs. XII-XIII.

97 Philippe Jockey, *Le mythe de la Grèce blanche. Histoire d'un rêve occidental,* París, Belin, 2013.

güedad romana como el circo. Para ello empleó categorías como «don», derivado de Marcel Mauss, etnología del juego u «opinión pública». Para realizar su recorrido toma como apoyatura un neologismo: *evergetismo*. Éste significaría la generosidad de las clases altas para beneficiar a la ciudad mediante el dispendio[98]. Pero del mito que era el tema más querido para la «escuela de París» nada.

Deducimos de lo anterior que los intentos por enunciar el «discurso» en el sentido foucaultiano por parte de la «escuela de París» salían de esta manera malparados. Su sentido como laboratorio de ideas, se quebraba en cierta manera. El propio Marcel Detienne acabó enseñando en Estados Unidos, y dejando la plaza parisina vacante.

5. LA (NO) INFLUENCIA DE LA ESCUELA FRANCESA DE ANTROPOLOGÍA DE LA ANTIGÜEDAD EN ESPAÑA

Cambiando radicalmente de ámbito: ¿cuál fue la influencia de esta escuela de antropología histórica en la Antropología y la historiografía española? Observamos que *La Cité Antique* no fue traducida al castellano hasta 1876, y que no fue reeditada hasta 1945, y en Argentina. No debió en consecuencia tener gran éxito editorial y de público, mientras que en Francia sí que lo tenía y convirtió a su autor en una celebridad académica. Lo mismo cabe decir de Gustave Glotz, traducido sólo de una manera anecdótica en el marco de colecciones de divulgación y tardíamente. No existía, pues, una intencionalidad ni un deseo de encontrar un nexo con el pensamiento que generaban.

En cuanto a la realidad de la influencia de la antropología histórica de la Antigüedad en España hemos de señalar que al igual que el estructuralismo no tuvo casi impacto en la escuela antropológica hispana, ocurrió algo similar con la corriente que va de Fustel de Coulanges a Marcel Detienne, pasando por los inevitables Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Nicole Loraux y Paul Veyne. Sus obras no han conseguido abrir ninguna línea de investigación con cierta organicidad. Benoît Pellistrandi no recoge ninguna aportación específica en el ámbito de las influencias historiográficas contemporáneas, que sí se han dado en otros muchos dominios como el medievalista, el arabista o el contemporaneísta[99]. La problemática del «hispanismo» no parece haber afectado a la Historia Antigua[100].

Sin, embargo, fuera del ambiente reinante sí que encontramos la obra pionera de José Carlos Bermejo, realizada en solitario, que se acercó en los setenta, en plena ebullición de la «escuela francesa», sea el parentesco sea la mitología antigua, aplicando sus criterios incluso a contextos locales como el mundo tartésico. Al aplicar el

---

98 Paul Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique,* París, Seuil, 1976, págs. 20-22.

99 Benoît Pellistrandi (ed.), *La historiografía francesa del siglo xx y su acogida en España,* Madrid, Casa de Velázquez, 2002.

100 Benoît Pellistrandi, «Entre las herencias intelectuales e ideológicas en el hispanismo francés y la necesaria renovación de la mirada», *Historia, Antropología y Fuentes Orales,* Granada, núm. 45, 2011, págs. 93-108.

método estructural a la mitología de la Hispania prerromana José C. Bermejo haría una reflexión sobre la situación heredada en el campo interpretativo español. Señalaba que tanto Antonio García y Bellido como José María Blázquez no habían dedicado casi ningún espacio a la interpretación, guiados por el tradicional empirismo hispánico, incrédulos con todo lo que fuesen ciencias sociales. Sólo Julio Caro Baroja, en su obra *Los pueblos de España* había intentado dar un marco interpretativo al mundo de las religiones prerromanas. Califica Bermejo la obra de Caro de «fundamental» ya que nos invita «a saber un poquito de antropología»[101]. Acaba señalando que él por su parte lo único que pretende es emplear la Antropología para desvelar los problemas todavía abiertos, y que no se acaban en la escuela austríaca seguida por Caro. Desde luego, siempre habrá que tener presente, que al margen de su innegable gran erudición, Caro Baroja rechazaba las corrientes más modernas de la Antropología, y que se atenía a las más clásicas tales como el difusionismo o la mitología a lo Max Muller. Caro tenía que vérselas con los fantasmas que unían la etnología a la Historia Antigua y a ésta con el nacionalismo. «La antipatía o simpatía que por esta razón de nacimiento se tiene de esto o de aquello se proyecta al pasado», sentencia Caro[102]. Aunque en éste siguen operando los mismos problemas de fondo, acaso con un nacionalismo atenuado, como señala Fernando Wulff[103].

José C. Bermejo Barrera, decíamos, muy tempranamente asumió como propio el discurso de la escuela parisina y lo aplicó con gran eficacia a la realidad autóctona protohistórica y a la España romana. En su libro *Mito y parentesco con la Grecia arcaica*, de 1980, escribía como conclusión:

> «El análisis estructural de los mitos nos permite entonces conocer ciertos aspectos de las sociedades, las economías y la historia, que de otro modo permanecerían ignorados, revelándose así como un instrumento indispensable en la investigación histórica, tanto en un sentido *sincrónico* como *diacrónico,* permitiendo en este caso confirmar y enriquecer hipótesis histórico-arqueológicas, tal y como ha indicado C. Lévi-Strauss a propósito de los mitos y la prehistoria americanos»[104].

Igualmente cabría citar como una figura de calado social y político, si bien al margen del debate antedicho, al ex embajador e historiógrafo Gonzalo Puente Ojea.

---

[101] José C. Bermejo Barrera, *Mitología y mitos de la Hispania prerromana,* Madrid, Akal, 1982, pág. 10.

[102] Julio Caro Baroja, *Los pueblos de España,* Madrid, Istmo, 1981, Vol. 1, 3.ª ed., pág. 12. Véase igualmente el libro ulterior: Julio Caro Baroja, *La aurora del pensamiento antropológico. La antropología en los clásicos griegos y latinos,* CSIC. Madrid, 1983. En este, con sentido filosófico más que antropológico social, Caro alude al «sentido trágico de la vida» como una característica que compartirían griegos antiguos y españoles de la generación del 98.

[103] Fernando Wulff Alonso, *Las esencias patrias. Historiografía e historia antigua en la construcción de la identidad española, siglos XVI-XX,* Barcelona, Crítica, 2003, págs. 243-253.

[104] José C. Bermejo Barrera, *Mito y parentesco en la Grecia arcaica,* Madrid, Akal, 1980, pág. 234. También hay que tener presente del mismo autor: *Introducción a la sociología del mito griego,* Madrid, Akal, 1979.

Su aportación al análisis sobre todo del estoicismo y del cristianismo no es una cuestión menor, al observar los sistemas religiosos y de pensamiento en perspectiva *longue durée*[105]. Su orientación en los últimos tiempos, sobre todo a raíz de la experiencia como embajador en el Vaticano, lo ha escorado hacia la militancia laicista. Pero siempre resulta conveniente invocar su personalidad por lo de singular que tiene. En él, no obstante, opera el más estricto análisis marxista, con toda probabilidad por que Roma como objeto de estudio le impone, como a Veyne, la supremacía de lo social.

El último paso en esta línea es el dado por Fernando Wulff Alonso, quien ha desarrollado su propio método expositivo estudiando la interrelación entre el Mahabharata y Grecia. Pero el profesor Wulff al contrario de Bermejo, no se halla en la línea de apostar por la escuela de París[106]. Probablemente la influencia de Dumézil con sus apuestas por lo indo-iranio está en el fondo. Recordemos que al final de *Loki*, obra del año 1948, Dumézil apunta en dirección al Mahabharata; su método será propiamente el comparativo[107]. La obra de Wulff ahonda en esa línea comparativa pero para criticar la interpretación dumeziliana al negar la existencia de esa influencia en dirección de la India hacia Europa, y pone el acento justo lo contrario: en que la tradición épica hindú procede de Grecia y el mundo helenístico[108].

Como conclusión, podemos afirmar que la «escuela de París» ha sido muy eficaz en el lanzamiento, organizada y disciplinadamente, de la «antropología histórica de la Antigüedad», y más en particular de Grecia, sobre todo en el terreno analítico de las mentalidades, incluidos los mitos. Una combinación de positivismo, durkheimismo, marxismo y estructuralismo antropológico, en dosis variables según las épocas y autores, han ido modelando la «escuela», que ha tenido diversos referentes y jefes de fila, desde el ancestro Fustel de Coulanges hasta el más contemporáneo Louis Gernet. El momento clave será la obra de Jean-Pierre Vernant, y sus colegas Pierre Vidal-Naquet y Marcel Detienne. La personalidad de Vernant, resistente de primera fila y gran orador, hombre carismático se alza sobre cualquier otra como organizador. Su referente fantasmático, el *maître-à-penser*, será otro normaliano, Claude Lévi-Strauss, a partir de los años sesenta, tras publicar éste sus obras referenciales sobre la formación de los mitos. Vernant es un jefe de escuela con voluntad política intencional. Las fidelidades políticas y las complicidades subsiguientes colaborarían al éxito de esta corriente,

---

105 Gonzalo Puente Ojea, *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico,* Madrid, Siglo XXI, 1973. G. Puente Ojea, *Ideología e Historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua,* Madrid, Siglo XXI, 1943. Sobre la personalidad y obra de Puente Ojea véase Miguel Ángel López Muñoz (ed.), *Gonzalo Puente Ojea. Una crítica radical del hecho religioso en su perspectiva histórica y antropológica,* Revista *Anthropos,* núm. 231, 2011.

106 Fernando Wulff Alonso, *Grecia en la India. El repertorio griego del* Mahabharata, Madrid, Akal, 2008.

107 Georges Dumézil, *Loki,* París, Le Monde-Flammarion, 2010, pág. 239.

108 Fernando Wulff Alonso, *El peligro infinito. Diosas, mujeres poderosas y héroes en cinco grandes épicas,* Madrid, Marcial Pons, 2015.

divulgando su pensamiento con numerosas traducciones, logrando un éxito y una referencialidad académica. Pierre Vidal-Naquet, gran militante de las causas políticas, y Marcel Detienne, en menor medida política, no le van a zaga con obras potentísimas individuales o en colaboración. En todo caso, su papel de iniciadores de la «antropología histórica de la Antigüedad» quedaría algo disminuido si se comparan dos importantes hallazgos al menos de los investigadores anglosajones, la temprana obra de E.R. Dobbs, y más adelante la de Martin Bernal. Tampoco encajaría con la coherencia del proyecto la figura problemática desde el punto de vista político de Georges Dumézil. Voluntad de escuela horadada desde diferentes frentes, por lo tanto. Existió evidentemente, como entre los bourdieuianos, una voluntad por constituirse en laboratorio de ideas bajo la guía de un mandarinato, lo cual a la muerte del fundador resultó casi imposible de sostener. Llama la atención, no obstante como señalamos más arriba, la escasa incidencia que este debate ha tenido en España, marcada, como siempre, por un empirismo de cortos vuelos.

