

ETNO-HISTORIA, ESTRUCTURALISMO Y MARXISMO

MANUEL JOSE GUZMAN G.

"Paradoxically, the reason, or certainly one of the reasons, why British social anthropologists have not conducted historical research has been precisely this emphasis on field research, or perhaps we should rather say an over-emphasis on field research for its own sake and a too exclusive interest in primitive peoples simply because they are primitive. This has had the result that many of us spend the rest of our lives writing up our field notes and also that we have there fore not usually had time or opportunity to acquire, in addition to our own skills and linguistic qualifications, those required for historical research" (E. E. Evans-Pritchard, *Social Anthropology and Other Essays*, New York: Free Press, 1962, p. 183).

INTRODUCCION

A pesar de que, según Kroeber, la antropología americana ha sido fundamentalmente de "tendencia antihistórica", es precisamente en los Estados Unidos donde se crea la expresión etno-historia, nombre con que se venía a designar todos los intentos de reconstrucción de la historia de los pueblos indios. En sus comienzos fue, por lo tanto, un brazo de la etnología que buscaba rescatar la "historia" de muchos pueblos que se suponían sin ella.

Hoy, en esta nueva disciplina científica, ya definida de otra manera, vienen a converger un gran número de posiciones de la etnología y de la historia. En especial se trata de una nueva perspectiva epistemológica sobre la metodología y los objetivos de ambas ciencias. Lo mejor de estas perspectivas se halla condensado en el estructuralismo, el marxismo y la escuela francesa heredera de los Arnales. Son ellos, sin duda alguna, y a pesar de sus divergencias y gracias a sus puntos comunes, quienes nos permiten hoy hablar con seriedad de etno-historia.

Para mostrar las dimensiones que tiene hoy la etno-historia seguiremos el siguiente camino: primero, mostraremos algunas de las razones inmediatas para que se diese esta relación fecunda entre la antropología social y la historia; después, daremos una rápida mirada sobre los objetivos y métodos que se ha impuesto la historia y la

antropología social desde sus comienzos, para llegar a examinar la canalización de la problemática en los aportes del estructuralismo y del marxismo. Terminaremos, luego, en un terreno común que sería el de la historia cultural-estructural, lugar donde empieza a echar sus raíces y a definirse la etno-historia.

Necesidades "históricas" de los nuevos países

Existen dos razones fundamentales para que las relaciones entre historia y antropología social se hiciesen necesarias. La primera tiene que ver con algo extracientífico, como es la política y el surgimiento de nuevas naciones (1); la otra razón viene dada por la misma evolución de ambas ciencias (2).

Desde la época romántica empieza a surgir el tema de las nacionalidades. Y ya, desde este momento, se dan los fenómenos ideológicos de utilización de la historia (creación de héroes, retorno a orígenes míticos, etc.), para lograr una conciencia histórica. Este mismo proceso, más agudizado, es el que hoy viven los países del Tercer Mundo. Sin embargo, en esta búsqueda de identidad a través de una conciencia histórica, muchos de ellos más que referirse a un pasado o a una tradición histórica que existe quizás como vivencia pero no cronológicamente, toman como punto de partida el aglutinamiento de una nacionalidad que se afirma como el rechazo a lo otro, a lo extranjero.

La independencia y la descolonización de una serie de nuevos países del tercer mundo han llamado la atención de los extranjeros y de los propios nativos sobre su pasado. Los extranjeros que habían resuelto con un fácil etnocentrismo la cuestión de la historia de estos pueblos, empiezan a aceptar, gracias a las investigaciones etnológicas, que existen posibilidades reales de reconstruir, aunque sea difícilmente, una historia que les sea propia y que les pertenezca de verdad. Y por su parte los mismos hombres de estos pueblos reivindican su "derecho a la historia".

Las llamadas a un retorno a los orígenes y al pasado no son extrañas al etnólogo ya que todo nacimiento social e incluso toda revolución, se presentan siempre con fidelidad y continuidad a una tradición más profunda y auténtica. Pasado y presente tienen entonces que relacionarse, pues lo arcaico es aquí la metáfora del futuro que se está conformando. El pasado se constituye en objeto perdido que es necesario rescatar para remodelar el presente, salvaguardando así la continuidad y la permanencia. En último término, ésta búsqueda del

pasado se convierte en lucha por preservar la identidad. Y por esto, el cambio que avanza se transfigura y se esconde como reinterpretación de la tradición.

Desde luego, que ésta necesidad de autoidentificación —que, a veces, se hace dramática por los intentos etnocéntricos del invasor que desprecia toda identidad que no sea la suya—, no garantizan el que se vaya a hacer una historia científica. Por el contrario, este deseo de una historia a toda costa y por encima de la falta de fuentes escritas y de métodos adecuados para controlar demasiado lejos en el tiempo lo oral, lleva a reconstrucciones nacionalistas y etnocéntricas. Los manuales históricos de ciertas regiones del Africa afirman que Moisés y Buda eran negros del Valle del Nilo y que los astrónomos Sudaneses se anticiparon a Copérnico y Galileo.

Para entender correctamente todos estos hechos de las nuevas naciones, es de gran utilidad la distinción que establece Levi-Strauss en "El Pensamiento Salvaje", entre una historicidad entendida como el proceso de cambio en las estructuras de una sociedad y aquella que se realiza como conciencia histórica de una colectividad.

Según esta distinción muchos pueblos primitivos o del Tercer Mundo que, al igual que cualquier otra sociedad, se hallan dentro de procesos de cambio con ritmos rápidos o lentos, sin embargo no tienen necesariamente una conciencia histórica de los hechos, en el sentido de calificación dentro de un orden cronológico que apunte hacia un progreso. Es en el enfrentamiento de grupos con culturas diferentes donde puede surgir la necesidad de expresar la vivencia histórica en forma de conciencia histórica. Y esta búsqueda puede tornarse urgente cuando el otro esgrime su conciencia histórica y su pasado como galardón de superioridad que le da el privilegio de dominar. Se impone entonces buscar puntos de referencia que sirvan para construir una conciencia histórica que les permita seguir siendo ellos mismos. Las referencias pueden encontrarse ya sea en una historia real y científica o en una ideología histórica más o menos imaginaria. Es posible, incluso, que el único punto de referencia eficaz para afirmar la identidad ante el otro sea el rechazo y la conciencia de la diferencia que debe ser mantenida.

Este problema del interés nuevo y creciente por la historia, unido a ideologías políticas, que empiezan a surgir, tiene como lugar privilegiado de expresión los movimientos mesiánicos de liberación que continuamente están reapareciendo en las sociedades de América Latina y de Africa. Y estos movimientos carismáticos no podrán ser estudiados adecuadamente sino en una perspectiva etnológica e histórica a la vez. Más aún, un estudio científico de lo político, tanto en Africa

como en América Latina, no puede olvidar si quiere ser objetivo, ni a la historia ni a la antropología Social, o mejor, para evitar dualismos o yuxtaposiciones, no puede olvidar a la etno-historia.

Hemos tomado como ejemplo de la necesidad de las relaciones entre etnología o antropología social e historia, el tema de los mesianismos, ya que en ellos ésta necesidad se pone claramente de manifiesto. Así, por ejemplo, Georges Balandier hace notar cómo las ideologías de modernización aparecidas en Africa, no revelan aun una novedad radical con respecto al pasado. Allí las ideologías políticas se construyen sobre temas míticos de revuelta o de resistencia, casi siempre, de origen en el período colonial. "Las ideologías esencialmente políticas, las más recientes, —nos dice Balandier— poseen un aspecto mesiánico, especie de réplica teórica de los mesianismos populares que han expresado las primeras reacciones organizadas de rechazo del colonialismo" (3). De esta manera los iniciadores del socialismo africano no solo hacen una adaptación sino una integración en la que ellos aportan elementos que consideran importantes y fecundantes.

Este camino creativo y específico, es el que se ha seguido muchas veces en la América Latina. Gran parte de las ideologías y doctrinas políticas existentes recubren aún —como en Africa— una parte del mito tradicional. Quizás ciertos fenómenos de **mesianismo secularizado** —Camilo Torres, Che Guevara, Fidel Castro, Dominicos del Brasil, Golconda en Colombia, etc—, se aclararían bastante a la luz de la articulación entre la tradición, con sus mitos más antiguos, y, el presente, en su movimiento cada vez más acelerado.

Por lo demás, este camino de investigación se nos muestra muy fecundo ya que nos permite seguir el dinamismo de ciertos fenómenos desde sus manifestaciones más primitivas, hasta las más evolucionadas. Y esto sucede no solamente en el campo de la política, y en especial de los mesianismos, sino que también es susceptible de observarse en lo económico, en la organización social, etc. Como afirma Balandier, "este paso del mito con implicaciones ideológicas a los sistemas de pensamiento moderno con implicaciones míticas, hace re-encuentrar el problema que se pone a todas las sociedades viejas en mutación. Este problema es el de la dialéctica permanente entre tradición y revolución" (4).

Relaciones actuales de hecho entre Historia y Antropología Social

La segunda razón que nos revela la importancia de anudar las relaciones entre antropología social y etno-historia es el estado actual de la misma investigación científica.

Actualmente los historiadores no omiten en sus investigaciones a los pueblos de América Latina o Africa anteriores a la conquista. El desarrollo de la etnología ha sensibilizado a los historiadores para que tomen en cuenta a sociedades muy diversas, cada una con un peso específico dentro de la historia. Por su parte, los etnólogos han abandonado sus sillones o sus intocables zonas de trabajo de campo, en que solo eran válidos los análisis sincrónicos (reforzados por el desprestigio de un evolucionismo demasiado optimista o de un difusionismo muy simplista). La antropología busca hoy construir una teoría dinámica y crítica que responda a la totalidad de los fenómenos estructurales que, en sí mismos son dinámicos y no pueden, por tanto, reducirse a análisis funcionales. Además, los antropólogos, que habían estado dedicados de tiempo completo a los pueblos en que el record histórico es difícil de constatar, empiezan a ocuparse seriamente de los pueblos pasados o presentes, que eran terreno exclusivo de la historia; es el caso, por ejemplo, de la China, y, en parte, de la India. A los antropólogos les interesa hoy, más que antes, saber la organización social y la historia del período feudal o conocer, por ejemplo, las causas de la revolución francesa. A su vez, a los historiadores, quizás no les parezca perder el tiempo, o que se dedican a actividades extrahistóricas, el leer libros sobre los tukano o los ona de tierra del fuego.

Las relaciones entre historia y antropología social se muestran, pues, necesarias y fecundas en un plano científico, además de estar presionadas por la existencia de pueblos nuevos que, en su estampida hacia la "historia" (o sea, la occidental), van dejando apresuradamente sus tradiciones históricas más antiguas, ya sean orales o escritas. Los cambios, más de asimilación que de aculturación, son tan rápidos que la labor se impone con urgencia. Por lo demás, nuestra sociedad acelerada tampoco se ha preocupado demasiado por conservar la tradición escrita y, así, ésta amenaza con volverse un amasijo de polvo.

Para entender mejor el porqué se ha llegado a estas relaciones de hecho entre historia y antropología social es necesario ver, aunque sea muy rápidamente, la evolución de la historia y de la etnología en cuanto a sus objetivos.

De una Historia Anecdótica a una Historia Sociológica

En sus orígenes más remotos encontramos que etnografía e historia se hallan mezcladas. Los historiadores Herodoto y Pausanias ante la escasez de los documentos escritos acuden a menudo a las observaciones etnográficas y a la recolección de tradiciones orales.

Más tarde, sin embargo, los documentos escritos se convierten en lo esencial de la historia. Los países sin archivos y sin crónicas escritas

se abandonan, entonces, al cuidado de los etnólogos o de los viajeros curiosos. Las grandes colecciones de historia se emiten, sistemáticamente (y esto persiste aún hoy), las culturas de Africa, Oceanía y América antes de la conquista. Se niega, o al menos se duda, que estos pueblos tengan historia. Donde no hay documentos escritos se supone que tampoco hay historia.

Otra reducción típica de los historiadores del siglo pasado era la de considerar que si la historia no se reducía en todo a las guerras y a los líderes políticos, al menos éstos sí eran sus ejes fundamentales. Por esto Carlyle, en un mal momento, llegó a decir que "la historia es la biografía de los grandes hombres" (5). Así, se reducía a la historia a ser un recuento cronológico de eventos y figuras significativas, lo que se traducía por políticos. Desde luego, en el marco de esta historia "evenementielle" nada tenía que hacer una cultura "primitiva", sin héroes al estilo occidental. Lo único que podía aportar, su organización socio-económica, se dejaba a los antropólogos ya que no constituía lo fundamental sino que era simple telón de fondo para las aventuras de los grandes hombres que, por supuesto, se hallaban en una región privilegiada del mundo (casi siempre Europa).

El complemento de este etnocentrismo y de esta reducción anecdótica de la historia era, en el plano epistemológico, un positivismo que tomaba como modelo a las ciencias naturales. Los historiadores pensaron —como apunta burlonamente Eric Hobsbawm—, "que, si la ciencia de los eruditos era capaz de establecer el texto definitivo y la cronología de los documentos que ellos publicaban en series de volúmenes perfectamente al día y de un valor inestimable, llegaría por lo mismo a establecerse la verdad definitiva de la historia" (6).

Este inventario total y exacto permitiría, además, llegar a establecer "hechos indudables" y, por tanto, una línea ascendente de progreso. Se trataba de buscar la ley o las leyes que gobiernan la marcha del proceso histórico. Así podría sacarse una lección clara de la historia; y los grandes hombres que la hacen podrían, entonces, aprender de sus antepasados.

Desde luego, esta historia científicista o historicista (las más de las veces, ambas cosas simultáneamente), introdujo una serie de técnicas y de conceptos valiosos tomados de las ciencias naturales; sin embargo dejó en la penumbra los factores más importantes que caracterizan a las sociedades humanas. Por esto, se podría decir que la historia del siglo XIX era retrógrada con respecto a sus vecinas, recién nacidas, como eran las ciencias sociales.

El impulso definitivo que iba a transformar la historia vino de las mismas ciencias sociales orientadas hacia la historia (como la "escuela

histórica" alemana, en economía política), pero sobre todo de Karl Marx y su influencia directamente marxista o a través de un nuevo clima de ideas, que nació o despertó gracias al marxismo (7). Marx no pretendió ser el primero en mostrar la importancia del sustrato económico, ni tampoco buscaba escribir una historia que fuera la sucesión de los sistemas económicos. Con todo, sí fue él el catalizador y el creador, a la vez, de un nuevo clima de ideas que influyó a diversos ritmos, en las ciencias históricas de cada país. En la mayoría de los casos su influencia se redujo a una mala traducción de algunos grandes temas del marxismo que no fueron siempre entendidos científicamente. Hobsbawm habla de un "neo-marxismo", o versión vulgarizada de Marx que, a pesar de sus interpretaciones groseras, logró un cambio radical dentro del concepto de historia.

Algunos de los temas más importantes de este "neo-marxismo" influyente en la historia serían (8):

1. Una "interpretación económica de la historia", según la cual la mayoría de los fenómenos dependerían de los hechos económicos;

2. Un modelo de "base y superestructura" que la mayoría de las veces se reducía a una relación biunívoca e implacable, demasiado simplista;

3. Una noción de "clases y de lucha de clases", como motor de la historia;

4. La noción de "leyes históricas y de determinismo histórico". Se adjudicaba así a Marx un rígido determinismo económico, casi mecánico, que facilitaba el hallazgo de leyes históricas de evolución y sucesión de formaciones socio-económicas;

5. Ciertos temas particulares de investigación histórica, ya fuesen estudiados por Marx como el Capitalismo o la Industrialización, o simplemente estuviesen asociados a las teorías marxistas, como por ejemplo, las luchas de clases o las revoluciones.

A través de esta serie de temas "neo-marxistas" se ve cómo es una selección y acomodación, más o menos parcial, del pensamiento de Marx. Con todo y a pesar de las mezclas espúreas de positivismo y de evolucionismo, la brecha dentro de la historia "evenementielle" era grande y la liberación no podía bloquearse. Ya la historia tenía que ser social y económica o no ser.

Lo más sólido de las teorías que son propiamente de Marx y que influyó más directamente sobre la historia, fue su noción de base y de superestructura. Nos daba un modelo —válido para todas las ciencias sociales, incluida la historia— para comprender la sociedad en sus diferentes pisos o "niveles", solidarios entre sí. Es posible poner, hoy,

en duda la jerarquía de los niveles y su modo de interacción, sin que por esto se invalide el modelo general (9). Más adelante veremos cómo este aporte de Marx a las ciencias sociales va a permitir el encuentro entre una teoría estructural de la sociedad y otra que conserva en su interior la dimensión histórica de la sociedad, como algo esencial y real.

El reconocer las infiltraciones e influencias del marxismo en los oficios del historiador, no significa que la historia lo deba todo únicamente al marxismo. No es necesario hablar de marxismo cuando se habla de la escuela francesa de los Annales. Quizás Francia, antes de la segunda guerra mundial, sea uno de los lugares en que evolucionó más rápidamente la historia sin una influencia directa y global del marxismo. Por esto Braudel, después de reconocer que ha habido una amplia zona de infiltraciones y tentaciones, termina afirmando que "ha faltado únicamente, en esta primera mitad del siglo XX, la obra maestra de historia marxista que hubiera servido de modelo y de punto de reunión: aún la estamos esperando" (10).

¿Ciencia de lo Particular o de Regularidades Universales?

Habíamos ya anotado que el complemento epistemológico para una historia "episódica" estaba en el positivismo o en uno de sus disfraces, como era el asignarle a la historia el reino de lo particular y de lo accidental. La historia, que tendría como misión dar cuenta de los sucesos y de las personalidades, no podría negar que su objeto es particular y contingente, sin negarse a sí misma. Así, se encerraba a la historia en la cronología y en la simple recolección fortuita de datos.

No hay duda de que la historia se ocupa de singularidades y no podría borrar a sus actores y a sus sucesos sin desdibujarse a sí misma. Más aún, las sociedades en cuanto totalidades son equilibrios únicos y originales. Por lo tanto, no vale la distinción de que lo particular se hallaría en los elementos individuales del todo, mientras que en el conjunto o sistema social ya no se verían las singularidades. En las sociedades, en su conjunto, también se halla lo singular, pero no podemos detenernos en lo singular, hay que reconocer, como dice Braudel, que "lo inédito nunca es perfectamente inédito" y que "cohabita con lo repetido o con lo regular" (11). Hay pues, en la realidad una dialéctica de lo individual y de lo social, de lo singular y de lo regular. Si ambos aspectos no se relacionan dialécticamente caemos en la historia "evententille" o en las abstracciones teóricas que generalizan sin fundamentos en lo real.

Gracias al contacto con el marxismo y con las demás ciencias sociales la historia se define, siguiendo a Braudel, como "una dia-

lética de la duración". Dialéctica en la que convergen los elementos singulares y las regularidades estructurales, lo social y lo individual; sin olvidar que la misma dialéctica de la duración es pasado y presente. Gracias a esta dialéctica, nos dice Braudel, que la historia "es el estudio de lo social, de todo lo social, y por tanto del pasado, y también, por tanto, del presente, ambos inseparables" (12).

Si se tiene en cuenta el planteamiento anterior, puede saltar muy pronto la dificultad o la aporía de las relaciones entre individuo y estructura social. ¿Quién hace la historia? Usando la terminología freudiana, podemos decir, que lo inconsciente son las estructuras y que estas son las que eficazmente producen los hechos, reduciendo a casi cero la capacidad de hacer historia que se suponía propia del hombre? La solución a estas aporías dependerá de la perspectiva epistemológica que se tenga; de los conceptos filosóficos sobre los que, quizás sin darse cuenta, se construye la historia. Para un cartesiano, que coloca al ego como fundamento absoluto y primario de toda relación y de toda realidad, es indudable que el problema no tiene solución. O esta, equivale a aceptar, en términos freudianos (también cartesianos), que la historia social es como lo inconsciente, que se muestra productor de hechos ante la ineficacia de las racionalizaciones del consciente, que se pretende creador autónomo de la estructura. Esto equivale a condenar al hombre a ser una historicidad ilusoria que no puede auto-determinarse, ya que está inmovilizada en las estructuras.

Para un personalista o un marxista dialéctico (no todos lo son), como Marx o Goldmann (13), la aporía no es insoluble; se trata de afirmar ambos extremos en una nueva síntesis.

Marx mismo afirma: "**La historia** nada hace, ni posee una riqueza inmensa, ni libra batallas. Es el **hombre**, el hombre real y vivo, quien lo hace todo, quien posee y lucha" (14).

Y para no deformar el sentido de este texto es bueno recordar que, para Marx, el hombre no es un ego aislado o enclaustrado en sí mismo, sino una conciencia de sí, que solo se define por su posición en lo social. Es alguien que solo toma conciencia de sí, saliendo de sí. El yo no es, entonces, una realidad primera y absoluta, sino que se constituye gracias al tú con el cual viene a ser, o mejor, co-ser en el "nosotros".

Estas relaciones del yo y el tú, no nos alejan del tema de la historia, pues creemos con Goldmann, que "el paso de la falsa situación del "Yo y Tú" al "Nosotros" auténtico y consciente, es la cuestión de los fundamentos epistemológicos de la historia" (15). Es, en último término, la cuestión del objeto de la historia: la relación dialéctica entre lo social y lo individual.

Sin embargo, Goldmann no soluciona el problema sino a un primer nivel fundamental para, inmediatamente, dar un salto demasiado brusco asignándole a la historia como objeto "las actitudes fundamentales de los individuos y de los grupos humanos hacia los valores, la comunidad y el universo" (16). Pero en esta búsqueda de "significado humano" estamos al nivel ya filosófico de un humanismo, llámese o no filosofía de la historia. Algo similar es lo que espera sacar Roland N. Stromberg como lección a la historia (17).

Pienso que ellos, como muchos otros, dan un paso muy abrupto y demasiado temprano hacia la filosofía de la historia. Al cuidar demasiado de una epistemología de la ciencia histórica, emasculan a la misma historia de sus objetivos científicos inmediatos. Así solucionan una aporía remplazándola por una confusión de niveles de conocimiento. Tal vez, el tener en cuenta las dimensiones de una historia cultural diacrónica en sus varias duraciones, precisadas por Braudel, facilite una solución más clara y conforme a los postulados de la metodología científica de las ciencias sociales.

De una Antropología Social sincrónica a una Etnología diacrónica

Dentro de la historia de la antropología social encontramos muy diversas posiciones con respecto a la historia. Van desde el desinterés ahistórico de Durkheim hasta la agresividad antihistórica de Radcliffe Brown y Malinowski, pasando por aquellos que hoy, desean un vivo diálogo con la historia, como por ejemplo Evans-Pritchard, Balandier y muchos otros.

Los iniciadores de la antropología sufrieron de algunos de los males de sus contemporáneos, los historiadores. El modelo de las ciencias naturales y muy especialmente la evolución biológica de Darwin, atraían a todos los científicos sociales.

El mal ejemplo de los intentos históricos de los antropólogos evolucionistas, que querían copiar el modelo evolutivo de Darwin hallando las leyes necesarias que explicasen el paso de una etapa a otra, causó una reacción violenta contra la historia. Primero fueron los difusionistas con sus préstamos y su intento, más o menos encubierto, de hallar leyes para los contactos culturales. Luego, vinieron los funcionalistas que, de una manera implacable, atacaron a los difusionistas y, en especial, a los evolucionistas, llevándose por delante todo lo que tuviese sabor a historia. De esta manera, como anota Evans-Pritchard, solo se logró un apartamiento de la historia en base a una condenación demasiado global, ya que debía haberse dirigido solo contra aquellos que escribían mala historia.

Los funcionalistas para justificarse, impusieron también la distinción metodológica entre ciencias generalizantes, como la antropología social, y ciencias particularizantes, como la historia. En sus coqueteos con las ciencias naturales olvidaron que la antropología social aunque guardase un rigor metodológico similar al de la química, no podía con todo, reducirse a un conjunto de proposiciones generales. Los principios y generalidades que observa, las reduce de hechos sociales que, también, son singulares, como los objetos de la historia misma.

Más tarde, Firth va a asignar a la historia la investigación de la organización social en cuanto que es algo sujeto a la duración, mientras que reserva para la etnología el estudio de la estructura social que, haciendo abstracción de la duración permite la construcción de modelos internos. Aquí la separación entre singularidad y regularidad se traslada al lado de la temporalidad: en la duración se captan organizaciones y en las estructuras sincrónicas los modelos más generales. Distinción que, en cierto modo, va a retomar Levi-Strauss. Para él, habría un tiempo mecánico reversible y no acumulativo, y otro estadístico irreversible y con una orientación. Al tiempo estadístico correspondería la etnografía descriptiva y la historia; al tiempo mecánico en que se constatan las regularidades y, por tanto, los modelos, corresponderían, a su vez la etnología en cuanto teoría general sobre el hombre y la sociedad, construída a partir de los materiales singulares de la etnografía (18). De ésta manera el viejo dualismo persiste, a pesar de que Levi-Strauss llegue a admitir, en ciertos momentos, la convergencia entre etnología e historia (19).

Los diferentes tiempos de las sociedades (20)

Estos presupuestos metodológicos hostiles o despreocupados para con la historia se expresaron en la práctica, en la designación de unas sociedades que serían sin historia y que vendrían a ser el objeto mimado de la antropología social. Estas culturas sin historia y por tanto, sin escritura, al no poseer una historia de capitalización del saber, podrían lograr un gran desarrollo en filosofía o en estética, pero no en cuanto a lo tecno-económico. En ellas primaría la estabilidad de la tradición favoreciendo modelos culturales de repetición.

En último término, la distribución entre sociedades con escritura y sociedades sin ella, venía a encubrir una distribución más profunda y radical. Subyacentes a ellas estarían las **sociedades arcaicas** y las **sociedades modernas**, cada una viviendo en un tiempo cualitativamente distinto. Ellas representarían los extremos de un continuo para clasificar a las sociedades según su temporalidad.

Las "arcaicas", de ordinario sin escritura, serían sociedades ahistóricas por cuanto no sienten la necesidad de reconstruir su historia. La razón fundamental para ello estaría en que su historia se reactualiza en la vida cotidiana a través de los mitos y de la organización social que representa la continuidad de la tradición. Por esto, sobra revivir el tiempo pasado como historia intelectual, ya que éste forma parte del tejido cotidiano. Todo cambio o innovación son un simple atentado contra el orden de los hombres y de las cosas, cada día renovado y continuado. Así atentar contra esta continuidad es un sacrilegio.

Podríamos sintetizar el tiempo de estas sociedades diciendo que su temporalidad, no menos real que la nuestra, es mítica, o sea, que estando en el tiempo, lo trasciende y lo cualifica con lo sobrenatural. Su historicidad no necesita expresarse al nivel de conciencia histórica al modo occidental.

En contraste con las culturas anteriores, conservadoras y estáticas, pues poseen un lugar definido para cada realidad, estarían las sociedades modernas. Estas buscan fundamentalmente el progreso y el cambio. Más aún, buscan explicarse a través de su evolución. Son las "sociedades cartesianas" que rechazan la estabilidad y cuantifican su ascenso progresivo, especialmente en cuanto a lo tecno-económico. Allí, el tiempo, más que cualitativo, es cuantitativo: "el tiempo es oro".

De todas maneras, y esto es lo más importante, queda claro para la etnología y para la historia que todas las sociedades tienen pasado y tienen historia, aunque a diferentes ritmos. En los pueblos "arcaicos" esta historia exige para ser investigada, la colaboración del etnólogo y del historiador; ninguno de los dos podría lograr nada por sí solo. Se requiere una colaboración para crear una metodología propia que permita interpretar adecuadamente las tradiciones orales.

Estructuralismo y Marxismo, ¿a favor o en contra de la historia?

El marxismo se sitúa como un intento, dentro de una corriente más vasta, por hacer de la historia una ciencia social. Y su manera de lograrlo es ante todo haciendo una crítica al positivismo que quiere diluir lo humano en la escala de las ciencias naturales, no humanas. En este sentido el principal aporte del marxismo es su "reconocimiento de las sociedades en tanto que sistemas de relaciones entre los seres humanos, relaciones, en medio de las cuales aquellas que tienen por fin la producción y la reproducción son primordiales para Marx" (21). Desde luego que, no es esto lo único, ya que a través de su teoría, de la base y de la superestructura y de su insistencia en las funciones internas a las sociedades, el marxismo implica también un análisis fun-

cional y estructural. Sin embargo, la validez y el interés actual de Marx para los historiadores, reside más en lo que él ha dicho sobre la historia, que en lo que ha podido decir de la sociedad en general. Los aspectos que miran a un análisis funcional y estructural de la sociedad, cobran toda su importancia en la dimensión histórica que es la que permite explicarnos la evolución social; o sea, cómo y porqué las sociedades se transforman. Explicación que no logran dar los modelos estructuralistas y funcionalistas. "La fuerza inmensa de Marx —nos dice con razón Hobsbawm— ha estado siempre en el hecho de que él no ha cesado de poner a la vez la existencia de la estructura social y de su historicidad o, para decirlo mejor, de su dinámica interna de cambio. Hoy día, cuando la existencia de los sistemas sociales es generalmente admitida, pero al precio de un análisis que ignora la historia o que se inscribe en falso contra ella, la insistencia con la cual Marx vuelve sobre la idea de que la historia es una dimensión necesaria de la sociedad, es quizás más esencial que nunca" (21 A).

Por el contrario, las relaciones de la antropología estructuralista con la historia han sido, si no hostiles, por lo menos ambiguas. Y entendemos aquí por antropología estructural fundamentalmente el intento de Levi-Strauss por seguir el ejemplo de la lingüística. En efecto, a medida que Levi-Strauss se asegura de su método, distiende y acerca alternativamente, los lazos de la etnología con la historia.

En su "Antropologie Structurale" Levi-Strauss no acepta el rechazo o el descuido de la historia: "muy poco de historia vale más que nada de historia" (22). Sin embargo, unas cuantas hojas más adelante al volverse hacia la lingüística nos descubre que "en el conjunto, las categorías de lenguaje permanecen inconscientes" (23), y bien pronto, hace la analogía con lo social afirmando que existe "una estructura inconsciente, subyacente a cada institución o a cada costumbre". De ahí la necesidad de hacer ante todo un estudio sincrónico para captar "la estructura subyacente a las formaciones culturales, y permanente a través de una sucesión de eventos". De esta manera el intercambio con la historia, a pesar de ser muy respetuoso en apariencia, intenta destruirla desde adentro. La historia solo sirve, en último término, para "suministrar una arquitectura lógica a los desarrollos históricos, que pueden ser imprevisibles pero jamás arbitrarios" (24). Así la historia se inmoviliza dentro del sistema.

Podemos pues preguntarnos, ¿a qué se ha reducido la historia, a pesar de las buenas maneras? Como no se ha podido negarla, Dufrenoy les descubre sus posibilidades, "tan pronto se la escamotea, no considerando sino estados sucesivos del sistema sin interrogarse

sobre el paso de un estado al otro, como se la neutraliza **logizándola**, reduciéndola al devenir interno del sistema que obedece a su propia lógica" (24 A). Esta empresa que, metodológicamente pueda aceptarse; se la ha inflado demasiado, haciendo salir a la historia del conjunto. La historia viene a ser, entonces, un simple camino para inventariar los elementos de la misma estructura, ya que ésta, aunque tenga un pasado, no podemos decir que sea autónoma, sino que se rige por las mismas leyes internas del sistema. Así, se evita la pregunta fundamental, por el paso de un estado al otro. Y ésto se logra explicando el cambio por una lógica interna en la que el suceso y el individuo nada tienen que hacer puesto que son algo externo, que a lo sumo traba o desordena la maquinaria estructural.

Aquí el cambio en la historia se reduce a juegos combinatorios más o menos novedosos, de ciertos elementos. Levi-Strauss usa la analogía con los genes: la historia viene a ser un juego de ajedrez en que se trata de agotar todas las combinaciones posibles. Análisis que puede ser benéfico, para ver qué es posible o imposible, pero "lo que no puede hacer en revancha, es explicar por qué la Inglaterra del siglo XX es diferente a la Bretaña de los tiempos Neolíticos, es explicar la sucesión de formaciones socioeconómicas o el mecanismo de transición de una forma a la otra" (25).

Dentro de éste esquema, todas las sociedades son estructuras similares sobre las que no se pueden hacer juicios históricos de valor, ya que cada una mantiene su equilibrio y logra sus objetivos. De éste modo se exhorciza el miedo a la palabra mágica del siglo XIX, que era progreso. Pero al rechazar jerarquías para las sociedades no se ha solucionado el problema de un posible sentido para la historia, ya que, cuando el historiador o el etnólogo quieren pasar a explicar no ya la estructura y su funcionamiento, sino el contenido propio de un sistema, los análisis estructurales nada pueden decir. Aquí las distinciones de Levi-Strauss entre sociedades "cálidas" o sociedades "frías" y entre diversas historias internas, pueden ser útiles, pero no aportan nada en cuanto al contenido o significado mismo de estas sociedades.

Posteriormente en "El pensamiento salvé", Levi-Strauss critica más duramente a la historia y toma la ocasión para ello en una polémica con Sartre. Allí muestra su desacuerdo para con todos los filósofos como Sartre, "a los ojos de quien la dimensión temporal goza de un prestigio especial, como si la diacronía fundase un tipo de inteligibilidad, no solamente superior al que aporta la sincronía sino sobre todo de un orden más específicamente humano" (26).

En una entrevista posterior con Paolo Caruso, Levi-Strauss pone al descubierto sus intenciones y, casi diríamos que sus aprioris filosóficos: "mi objetivo continúa siendo el mismo: demostrar que hasta en sus manifestaciones más libres, el espíritu humano está sometido a constricciones rigurosamente determinantes. Y no me cansaré nunca de repetir que es precisamente este estudio de las "constricciones" lo que constituye el lugar geométrico de mi investigación" (27).

Por su parte Sartre se defiende en la entrevista para la revista *L'Arc*: "según algunos, yo sumergiría al hombre, el sujeto, sin intermediario, en el gran movimiento indistinto de la historia. Nunca he dicho eso. El hombre es para mí el producto de la estructura, pero en tanto la supera. Si usted quiere, hay remansos de la historia que son las estructuras. El hombre recibe las estructuras, y en éste sentido puede que ellas lo hacen. Pero las recibe en tanto él mismo está comprometido en la historia y comprometido de tal modo que no puede dejar de destruirlas, para constituir otras nuevas que a su vez lo condicionarán" (28). De esta manera, Sartre pone las cosas en su punto al admitir el estructuralismo pero dentro de los límites de su método. Lo más interesante es el llamado que hace para que se construya un análisis estructural que permita una comprensión dialéctica. Como anota Hobsbawm, "lo que un modelo debe reflejar, para ser válido es la existencia simultánea de elementos de ruptura y de elementos de estabilización en el interior del sistema social. . . un modelo estructural, que no mire sólo el mantenimiento en el estado de un sistema, es inadecuado" (29).

Incluso el mismo Levi-Strauss matizando su posición, admite la posibilidad de una antropología cultural diacrónica. En su encuentro con el equipo de *Esprit*, esboza un programa para esta historia cultural diacrónica: "después de todo no basta con que los acontecimientos se sitúen en el tiempo para considerar que escapan a todo análisis estructural; simplemente es más difícil. Pero la posición de los lingüistas sobre éste punto es claro: admiten una lingüística diacrónica como una lingüística sincrónica; la primera plantea más bien problemas, el principal de ellos es la necesidad de comenzar por descubrir secuencias recurrentes en un devenir que no siempre permite aislar los términos de comparación. Puede ser que la historia, asistida de la etnografía y de vaya a saber Dios que otra ciencia, se realice un día. Pero ese día no ha llegado. En consecuencia, vale más por el momento dejar de lado el problema de las estructuras diacrónicas y consagrarnos a los aspectos que hemos aprendido sólidamente" (30).

Conclusión: hacia una Historia estructural diacrónica

Estamos de acuerdo con Levi-Strauss en admitir la necesidad de un estudio estructural diacrónico, pero no compartimos su pesimismo al afirmar que, aún, no ha llegado el día de empezar a realizar tal historia. En primer lugar porque es desconocer la obra sólida de varios historiadores como Simiand, Braudel, Febre, Bloch y muchos otros que han empezado a construir los cimientos de una historia estructural. Es bueno recordar los siguientes intentos: los de Simiand en economía; los trabajos de Braudel sobre los tiempos y las duraciones, en el terreno concreto de la geografía histórica, (su libro sobre "El Mediterráneo en el tiempo de Felipe II"). Algunas obras sobre ecología animal y, más particularmente sobre los movimientos de población dentro de una perspectiva histórica; los ensayos de Leroi-Gourhan para establecer la prehistoria a través de las técnicas que son la "única trama histórica que se extiende a la totalidad del tiempo y del espacio humanos", pues, "es ante todo en el estudio de la vida material que la etnología se manifiesta como ciencia histórica"; y citemos por último los intentos de E. Labrousse para determinar ciclos e interciclos económicos en su libro "La crisis de la economía francesa en la vigilia de la revolución".

Además nos parece que el trabajo de más grande alcance teórico es la distinción que Braudel establece sobre los diferentes tiempos y duraciones de la historia. A través de esta estratigrafía de los niveles históricos, Braudel se impone la tarea de una reconstrucción total que abarca lo estructurado y lo no estructurado de lo social.

Para presentar esquemáticamente los diversos niveles de temporalidad de Braudel utilizaremos el cuadro que Jean Poirier realiza en su estudio reciente sobre historia y etnología, en la "Ethnologie Générale" de la Pléiade. Poirier añade a las ideas de Braudel algunas otras de F. Mandel. En este cuadro se distingue un primer nivel en superficie dentro del cual se realizaría un inventario de los hechos situados en un tiempo corto: "es allí donde el suceso es rey, donde se aprende lo singular, lo accidental, lo contingente"; luego en un nivel más profundo y de término medio se encuentran las interpretaciones coyunturales en base a ciclos e interciclos; por último, en el nivel más profundo estaría un análisis estructural que se funda sobre períodos de larga duración. Es en éste último nivel donde las relaciones entre historia cultural y etnología diacrónica se confundirían de la manera más fecunda. A cada nivel correspondería un tipo de antropología o de sociología que, en su mayor parte, están todavía por construir. Habría una sociología de lo episódico, una de lo coyuntural y otra de la larga duración.

El esquema en que Poirier resume los diversos elementos de este intento de reconstrucción histórica a diferentes niveles es el siguiente: (31).

1er. nivel	micro-historia "évènementielle"	tiempo corto (corta término).	individuo	contingencia accidente
2º nivel	historia coyuntural (ciclos e interciclos con fundamento económico).	tiempo medio (medio término)	masas	regularidades recurrencias
3er. nivel	historia estructural	larga duración (largo término)	modelos	principios patrones culturales

Cuando la historia se vuelve cultural y estructural y la etnología se vuelve diacrónica hay necesariamente una convergencia de métodos y de objetos. La historia abandona la simple cronología y se vuelve económica, social, geográfica, etc. Sin olvidar por esto las relaciones dialécticas entre lo social y lo individual. A su vez, la etnología abarcará a los fenómenos en su doble aspecto sincrónico y dinámico. Aceptamos por esto, plenamente, la conclusión de Braudel cuando afirma que "en el plano de la historia de larga duración, historia y sociología no es que se respalden (sería quedarse corto): se confunden. La larga duración es la historia interminable, indeseable, de las estructuras y grupos de estructuras" (32).

Para Braudel, sin embargo, esta convergencia no es la del envés y el revés de un mismo paño, sino que es "éste paño mismo en todo el espesor de sus hilos". En realidad las diferencias serían más que todo por malos entendidos o circunstancias metodológicas fortuitas. Pero por encima de los falsos mitos y de los engañosos estilos de distinción, se levanta la exigencia de complementariedad para realizar los objetivos comunes. De todos modos, nuestras diferencias —como precisa el mismo Braudel— deben buscarse en el corazón mismo de la historia, es decir en "los diversos niveles del conocimiento y del trabajo histórico en primer lugar" y "en la línea, más tarde, de la duración, de los tiempos y temporalidades de la historia".

Cuando hablamos de etno-historia entendemos por ello esta historia cultural estructural a diversos niveles, que desborda con mucho el estudio de los pueblos sin escritura o los llamados primitivos. De la

misma manera, tampoco creemos que la etno-historia sea asunto exclusivo de etnógrafos o historiadores, sino que requiere la cooperación de todas las ciencias humanas bajo la dirección del antropólogo historiador. Quizás solo en este sentido preciso es que valga la pena crear un término nuevo, ya que significaría realmente un enriquecimiento de perspectivas para todas las ciencias humanas.

Nadie niega que la etno-historia es una tarea a realizar y que lo más fructífero de la labor está aún por hacer. Sin embargo, existen ya cimientos sólidos y prometedores.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

- (1) Cfr. Poirier, Jean, "Ethnologie Diachronique et Histoire culturelle", en *Ethnologie Générale*, (París: Encyclopedie de la Pléiade, 1968), pp. 1.444-1.447.
- (2) Cfr. Deschamps, Hubert, "L'Ethno-Histoire", en *Ethnologie Générale*, op. cit. pp. 1.432-1.433.
- (3) Balandier, Georges, *Anthropologie Politique*, París: P.U.F., 1967, p. 217.
- (4) *Ibid.*
- (5) Citado por Edward Carr en *Qué es la Historia*. Barcelona: Seix Barral, 1967, p. 60.
- (6) Hobsbawm, Eric, "L'apport de Karl Marx a l' historiographie", *Diogene*, No. 64, (Octubre-Diciembre, 1968), p. 46.
- (7) *Ibid.*, pp. 44-69.
- (8) *Ibid.* pp. 50-52.
- (9) *Ibid.* p. 54.
- (10) Braudel, Fernand, *La historia y las Ciencias Sociales*, Madrid: Ed. Alianza, 1968, p. 127.
- (11) *Ibid.* p. 112.
- (12) *Ibid.* p. 115.
- (13) Cfr. Goldmann, Lucien, *Las Ciencias Humanas y la Filosofia*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1967.
- (14) Marx-Engels, *Gesamtausgabe*, I, iii, 625; citado por Edward Carr en *Qué es la historia?*, Barcelona: Seix Barral, 1967, p. 65.
- (15) Goldmann, Lucien, op. cit. p. 15.
- (16) *Ibid.*
- (17) Cfr. Stromberg, Roland, "Y a-t-il une leçon de la histoire?", *Diogene*, No. 66, (Abril-Junio, 1969).
- (18) Cfr. Levi-Strauss, Claude, *Anthropologie Structurale*, París: Plon, 1958, pp. 313-314.
- (19) Cfr. de manera especial su entrevista con la revista *Esprit*, nov., 1.9 1.963, p.638 y pp. 648-649.
- (20) Poirier, Jean, op. cit., pp. 1.454-1.457.
- (21) Hobsbawm, Eric, op. cit., p. 55.
- (21-A) Hobsbawm, Eric, op. cit., p. 56.

- (22) Levi-Strauss, Claude, *Anthropologie Structurale*, p. 17.
- (23) *Ibid.*, p. 28.
- (24) *Ibid.*, p. 30.
- (24-A) Dufrenne, Mikel, *Pour l' homme*, París: Ed. du Seuil, 1968, pp. 104-105.
- (25) Hobsbawm, Eric, *op. cit.*, p. 62.
- (26) Levi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, París: Plon, 1962, p. 339.
- (27) Caruso, Paolo, "Entrevista a Claude Levi-Strauss". *Aut-Aut*, No. 77, Septiembre, 1963; traducida en *Claude Levi-Strauss, Problemas del estructuralismo*, Córdoba: Ed. Universitaria, 1967, p. 202.
- (28) Número especial de la Rev. *L' Arc* dedicado a Sartre, traducido bajo el título *Sartre, el último de los metafísicos*, Buenos Aires: Ed. Paidós, 1968, p. 141.
- (29) Hobsbawm, Eric, *op. cit.*, p. 64.
- (30) Entrevista a Claude Levi-Strauss de la Rev. *Esprit*, (nov., 1963); traducida en *Claude Levi-Strauss, Problemas del Estructuralismo*, pp. 178-179.
- (31) Poirier, Jean, *op. cit.*, p. 1459.
- (32) Braudel, Fernand, *op. cit.*, p. 125.

BIBLIOGRAFIA

- Althusser, Louis, "Hacia un concepto de la historia", en *La Pensée*, No. 121, (Junio, 1965).
- Balandier, Georges. *Anthropologie Politique*. París: P.U.F., 1967.
- Braudel, Fernand. *La historia y las ciencias Sociales*. Madrid: Alianza ED. 1968.
- Carr, Edward. *Qué es la Historia?* Barcelona: Seix Barral, 1967.
- Deschamps, Hubert y Poirier, Jean, "Histoire et Ethnologie" en Poirier, Jean (edt.). *Ethnologie Générale*, París: Encyclopedie de la Pléiade, 1968.
- Dufrenne, Mikel. *Pour l' homme*, París: Ed. dl Seuil, 1968.
- Evans-Pritchard, E. "Anthropology and history" en *Social Anthropology and other essays*. New York: Free Press, 1962, pp.
- Goldmann, Lucien. *Las Ciencias Humanas y la Filosofía* Buenos Aires: Nueva Visión, 1967.
- Hobsbawm, Eric. "L'apport de Karl Marx a l' historiographie", *Diogene*. No. 64 (octubre-Diciembre, 1968).
- Levi-Strauss, Claude. *Anthropologie Structurale*. París: Ed. Plon, 1958.
- Levi-Strauss, Claude. *La Pensée sauvage*. París: Plon, 1962.
- Levi-Strauss, Claude. *Race et Histoire*. París: Gonthier, 1961.
- Stromberg, Roland. "Y a-t-il une leçon de la histoire?", *Diogene*, No. 66 (Abril-Junio, 1969).
- Varios. Entrevista de Levi-Strauss en la Rev. *Esprit*, tradc. en *Claude Levi-Strauss, Problemas del estructuralismo*. Córdoba: Ed. Universitaria, 1967.
- Varios. *Ethnologie Générale*. París: Gallimard, Encyclopedie de la Pleiade, 1968.
- Varios. "*Sartre, el último de los metafísicos*". Buenos Aires: Ed. Paidós, 1968.