

La historia entre antropólogos e historiadores

Gladis Lizama Silva*

Hoy por hoy es impensable la historia como un compartimento estanco, separada de la sociología y la antropología, pero mantiene su especificidad; de lo contrario ya hubiera sido subsumida. Desde comienzos de los años sesenta estas tres áreas de estudio se han hecho inseparables; mas no por ello hay que olvidar que mientras la historia está vuelta al pasado, la antropología y la sociología lo están hacia el presente; mientras la primera busca los documentos, las segundas se orientan a la indagación directa; en tanto que una intenta la reconstrucción de sociedades desaparecidas, las segundas intentan descubrir lógicas sociales preponderantemente actuales. De este intercambio interdisciplinario ha surgido una antropología histórica. Todo esto confirma y convalida la existencia de la historia y acentúa la necesidad de la discusión de los aspectos teóricos que le son propios.

HISTORIA INMÓVIL O ESPECIFICIDAD DE LA HISTORIA

Las tesis presentadas por Louis Dumont en su libro¹ sobre la historia de la sociedad india dejan entrever a primera vista una concepción casi inmóvil de la historia; sin

*Maestra en Ciencias Sociales por FLACSO.

embargo, de una lectura más detenida se deriva más bien que ésta tiene una especificidad que es propia de cada sociedad. Aunque el ensayo es de carácter antropológico, se puede inscribir dentro de los trabajos históricos que dan cuenta de los fenómenos que cambian muy lentamente o de tendencia secular. Dicho en otros términos, el ensayo se inserta dentro del paradigma estructuralista, entendiendo como tal al pensamiento que sostiene que la estructura es un ensamblaje, una arquitectura; pero aun más, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transformar.

Para Dumont el sistema de castas de la India presenta de manera subyacente una estructura conformada de partes con un principio unificador que es la jerarquía. Ella está asociada a la superioridad de lo puro sobre lo impuro. La jerarquía es nada menos que la forma consciente de referencia de las partes respecto del todo, con una escala donde las instancias inferiores son, en sucesión regular, englobadas en las superiores. Es el principio de gradación de los elementos de un conjunto en relación con el conjunto. Es, en suma, "la relación entre lo englobante y lo englobado".²

Por oposición a la sociedad occidental la India se caracteriza por ser refractaria al cambio a través del tiempo. En esta línea Dumont llega a "demostrar que el desarrollo extraordinariamente precoz de la India, se detiene enseguida y no hace estallar su propio marco, la forma de integración no es la que, con razón o sin ella, identificamos con nuestra historia". J. Le Goff ve que Dumont "percibe la causa de este bloqueo en dos fenómenos del pasado lejano de la India: la secularización precoz de la función real y la afirmación igualmente precoz del individuo. Así es como la esfera político-económica, privada de los valores para la secularización inicial de la función real, quedó subordinada a la religión".³ Fue así como la India se detuvo en

la sociedad de castas que en su concepción es una estructura casi inmóvil. Del mismo modo en la India tendríamos al hombre jerárquico y en Occidente al hombre histórico.

La obra presenta además otra problemática que se explicita en el prefacio e introducción, y que se tiene como punto de referencia a través de ella, a saber, un análisis de la organización social tradicional de la India desde un punto de vista comparativo. Sin embargo, hay que aclarar que dicha comparación se sitúa en el nivel teórico, vale decir, se pone en parangón una sociedad dominada por la jerarquización y otra por el ideal igualitario, sin entrar en el terreno de lo factual. En esta línea Dumont sostiene que el aprehender la lógica jerárquica hindú aprenderemos muchísimo de nuestra sociedad occidental, que en su opinión, tiene igualmente la necesidad de la jerarquización, sólo que ésta está ahogada por la creencia en el ideal igualitario. Para él, la acción humana en el mundo occidental está orientada hacia ciertas metas que implican selección y evaluación dentro del sistema social. Esto significa establecer cierta jerarquía de ideas, de cosas y gentes en dicho sistema; lo que lleva a concluir que en la sociedad occidental las exigencias de la vida social muestran que el ideal igualitario es artificial. La gran diferencia entre Occidente y la India es que la jerarquía aquí está asociada frecuentemente al poder, y allá no.

Las transformaciones ocurridas en la India desde comienzos del siglo XIX hasta nuestros días son muchas y de diversa índole; entre ellas se cuentan cambios en la agricultura en virtud del crecimiento de la población, la imposición de la circulación monetaria y de una economía mercantil, el crecimiento urbano, la presencia de medios de comunicación rápidos, la profesionalización de la vida, además de la permanencia del dominio inglés y el contacto con otras religiones. Todas estas modificaciones, según Dumont, no pueden

descifrarse e interpretarse con los parámetros de Occidente; él insiste en la especificidad de la historia india. Sólo así se puede comprender que, a pesar de los cambios, la sociedad de castas no haya variado esencialmente, o haya sobrevivido con un mínimo de modernización. En palabras de Dumont, el nudo, el corazón de la sociedad de castas no se ha modificado; lo que sí ha cambiado es el vigor de las costumbres, vale decir, el debilitamiento de las reglas relativas a la impureza, a los alimentos, a la bebida y a las profesiones. El aspecto comunitario se ha vuelto flexible, pero el sentimiento de solidaridad de casta se ha reforzado al grado de constituir verdaderos pequeños patriotismos. O sea, se ha dado una sustanciación de la casta, apareciendo hoy como un individuo colectivo y no como una estructura fluida. Según el autor, todo sugiere finalmente que lo que era el sistema de castas fundado sobre bases religiosas tiende a convertirse en una colección de grupos encerrados que responden a las ideas modernas de estratificación social.

En conclusión, la concepción de la historia que se desprende entre líneas remite a que, en su opinión, no hay una historia unilineal que ineluctablemente conduzca a un fin o al progreso. Al hacer explícita la especificidad de la historia india, Dumont reivindica la idea de una historia construida, dejando de lado la concepción que ve en el pasado acontecimientos verdaderos que el historiador lee en los documentos y que por sí mismos proporcionan la verdad. En mi opinión, en la concepción de Dumont hay un sentido del tiempo parecido al de la larga duración de F. Braudel, que evidencia la existencia de prolongadas fases temporales sin cambios significativos y de sociedades y esferas de la realidad resistentes al cambio. Finalmente, hay opiniones que sostienen que las tesis de L. Dumont desarrolladas en este libro pertenecen a la más pura tradición ahistórica.

HISTORIA Y ESTRUCTURA EN MARSHALL SALHINS: CAMBIO Y PERMANENCIA

Interesa destacar, en primer lugar, la concepción que maneja en su libro *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la antropología*,⁴ publicado por primera vez en inglés en 1976, que muestra la influencia del marxismo, del estructuralismo de C. Lévi-Strauss y de la lingüística estructural elaborada por Saussure en la trayectoria del autor.

El trabajo es un verdadero balance del estado de la antropología hasta mediados de los años setenta. Es un libro libresco, vale decir, todo él es una confrontación teórica de diferentes autores con diversas teorías que han sido utilizadas para abordar el problema de lo social y lo individual.

Los problemas relativos a la historia planteados a través del libro son, a mi modo de ver, los siguientes:

1. La opción materialista *versus* la idealista; esto es, hacer el estudio y análisis con base en la primacía de la producción material de existencia, o poner el énfasis en el orden social de la mente humana, dicho de otra manera, en las ideas, en la cultura, en la superestructura. Sahlins estaría en el punto intermedio, aunque podría decirse que a través de su discurso puede evidenciarse la transformación de una postura materialista hacia otra estructuralista donde el mundo simbólico tiene un papel tan importante como la producción material. Este mundo de significados, de símbolos, es el que articula o estructura.
2. El del objeto de estudio. El autor parece preocupado sólo por dos polos de la historia: uno, cómo estudiar las sociedades tribales actuales donde lo material no es el eje ordenador de la vida; y dos, la sociedad capitalista burguesa actual, donde en

aparición el eje ordenador es el económico. Al comenzar y finalizar esta obra, Sahlins sostiene que en ambas hay un orden simbólico de lo social. Al respecto dice: "En la sociedad burguesa, la producción material es el lugar dominante de la producción simbólica; en la sociedad primitiva, ese lugar es el conjunto de las relaciones sociales".⁵

3. Dilucidar dónde empieza la cultura y dónde termina la naturaleza, o si la naturaleza humana es cultura. Aquí no me atrevo a aventurar nada; los antropólogos tienen la palabra. Sin embargo, la cultura sería para Sahlins el significado simbólico que una sociedad asigna a cosas y acontecimientos. Sostiene que si no hay separación entre producción y productores, productos y producción, no habría discontinuidad y, al no haberla, queda una continuidad entre cultura y naturaleza.
4. El marxismo y su teoría materialista de la historia, según él, no pueden dar cuenta de los fenómenos que ocurren fuera de la sociedad capitalista occidental, ni aun de todos los que en ella misma ocurren. La antropología, tal como la ve Sahlins, ayudaría a la comprensión de ellos.

"La pensée bourgeoise" es sin duda la parte del libro donde se intenta mostrar lo aseverado más arriba. Allí se exploran algunas dimensiones de la cultura burguesa para responder a la pregunta de Marx, no contestada por él (Marx) ni por nadie que Sahlins conozca, a saber: ¿qué clase de explicación teórica puede darse de la producción como modo de vida? El autor propone una explicación cultural. El caso estudiado es la sociedad norteamericana, tomando por un lado, el porqué del consumo de un determinado tipo de carne y sus implicaciones en el mundo de lo simbólico y, por otro, la producción de ropa, donde propone tres

clases de unidades elementales de análisis: *textura, línea y color*. De ambos tipos de producción y consumo deduce que son hechos sociales totales, a la vez materiales y conceptuales. Dice:

la unidad del orden cultural queda constituida por un tercer término común: el significado. Y este sistema significativo es lo que define la funcionalidad [...] para nosotros, la producción de bienes es al mismo tiempo el modo de producción y transmisión simbólicas que privilegiamos.⁶

En conclusión, a través de todo el texto, a pesar de su difícil lectura, puede detectarse una visión de la historia que pongo a discusión:

1. Una ausencia total de la idea de desarrollo ascendente de las sociedades humanas.
2. Una concepción no lineal ni de simultaneidad del acontecer en cada espacio. Esto se sostiene porque, al hablar de la competencia, dice que ésta "no evoluciona en términos absolutos en relación con una eterna racionalidad de la maximización; en el acontecer histórico hay relaciones culturales que incluyen complejas nociones de autoridad y sumisión, jerarquías y legitimación"⁷ que matizan todo el proceso.
3. Su postura estructuralista nos indica que concibe la historia como pasado y presente a la vez; es decir, el pasado no está muerto, "ni siquiera es pasado", siempre está interviniendo en el presente "mediante su reapropiación y revaloración dialécticas".⁸
4. Para él hay que ir más allá del positivismo y el materialismo que no vieron que los hombres mientras producen, comen, duermen, aman, juegan, se divierten y sueñan; vale decir, la historia concreta de la vida cotidiana y sus entresijos está

tejida con hechos materiales, con ideas y significados. La producción humana como la producción histórica, no pueden ser remitidas simplemente a necesidades físicas; los hombres producen pero hay un cómo y un por qué que dependen de un orden económico aunque simultáneamente de un esquema cultural de los hombres y de las cosas.

La concepción anterior representa un momento o una etapa del pensamiento de M. Sahlins. Pienso que su postura estructural y simbólica se observa más nítidamente en *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Entre 1980 y 1981 Sahlins viaja a Hawai; ahí comienza su estudio histórico estructural del encuentro de dos culturas: la del capitán Cook y los marineros ingleses que le acompañan y la de los hawaianos que habitan la isla. Sus observaciones y reflexiones se concentraron en el libro mencionado que se publicó por primera vez en inglés durante 1985.⁹

En las primeras páginas se encuentran dos maneras de entender la historia que sintetizan magistralmente su visión:

la historia es ordenada por la cultura, de diferentes maneras en diferentes sociedades, de acuerdo con esquemas significativos de las cosas. Lo contrario también es cierto: los esquemas culturales son ordenados por la historia [...] la síntesis de estos contrarios se desarrolla en la actividad creativa de los sujetos históricos, los individuos en cuestión.¹⁰

De esto se deduce, por un lado, que la historia es algo construido, y por otra, es un acontecer, algo que sucede a, y en las sociedades, como producto de la acción. Otro rasgo implícito que se percibe en esta

conceptualización es la noción de estructura casi inmóvil; al hablar de “esquemas culturales” se está aludiendo a elementos que permanecen y que son movidos por la historia, entendida en este caso como acción práctica. En esta línea él sostiene que podemos hablar de transformación estructural, que se traduciría en un cambio de sistema. Esto es que el contacto entre dos sistemas culturales distintos puede ser un factor de dinamismo y de cambio cultural. Además, también está implícito que cada orden cultural tiene su especificidad en hacer historia, es decir, postula la existencia de diferentes historicidades construidas y vividas.

Esta conceptualización se refuerza cuando define el acontecimiento. Para él, éste lleva en sí mismo “rúbricas culturales distintivas”, o sea, el acontecimiento no es un simple suceso fenoménico aun teniendo fuerza propia; llega a tener significación histórica sólo cuando es interpretado a través del esquema cultural; uno no se entiende sin el otro, es una relación entre un suceso y una estructura.

Otro elemento implícito en esta manera de ver y hacer es una crítica a los historiadores tradicionales que han hecho la historia de otros con los paradigmas propios, léase europeos que hicieron la historia de las islas polinesias de acuerdo con sus propias maneras de reconstruir los hechos y no a partir de los esquemas culturales que se quiere historiar. En esta óptica, Sahlins propone una antropología histórica que parta de una estructura abstracta a la explicación del suceso concreto, teniendo siempre presente que hay diversidad de estructuras.

En resumen, para él no hay oposición entre historia y estructura, o entre estabilidad y cambio; una y otra no son alternativas, son al parecer una sola: es decir, la estructura es histórica. En esta concepción ya el hecho de que la estructura persista en el tiempo le otorga el atributo de histórica. Entonces, para él el

pasado no es radicalmente diferente del presente; hay siempre continuidades y discontinuidades, permanencias y rupturas. La propuesta de Sahlins se orienta hacia una antropología histórica simbólica. Desde aquí se solucionaría la antinomia historia-estructura, pues "en la naturaleza de la acción simbólica, la diacronía y la sincronía coexisten en una síntesis indisoluble. La acción simbólica es un compuesto doble formado por un pasado ineludible y un presente irreductible".¹¹

Como conclusión preliminar puede decirse que la historia para Sahlins es pasado y presente, es estructura y acontecimiento.

LA HISTORIA DE LOS HISTORIADORES

Desde los años treinta de este siglo la historia entendida como ciencia ha experimentado notables transformaciones. La escuela de los *Annales* ha sido quizás la que más ha contribuido a esa mutación, y entre sus representantes, Fernand Braudel es el que ha realizado las innovaciones metodológicas más trascendentes.¹²

Braudel entiende por historia "una investigación científicamente dirigida, digamos en último extremo, una ciencia, pero compleja". Para él

no existe una historia, un oficio de historiador, sino oficios, historias, una suma de curiosidades [...] La historia no consiste únicamente en la diferencia, en lo singular, en lo inédito, en lo que no se ha de repetir [...] además lo inédito no es nunca perfectamente inédito. Cohabita con lo repetido o con lo regular.

En esta línea coincide con F. Simiand y con P. Lacombe en que "no hay hecho en el que no se pueda distinguir una parte de individual y una parte de

social, una parte de contingencia y una parte de regularidad". En su pensamiento la historia debe dedicarse a "captar tanto los hechos de repetición como los singulares, tanto las realidades conscientes como las inconscientes". El historiador, entonces, debe hacerse antropólogo, sociólogo, demógrafo, lingüista y geógrafo.¹³

La concepción braudeliana de la historia se completa con su propuesta de las tres instancias del tiempo histórico contenidas en su famoso artículo "La larga duración".¹⁴ Allí sostiene que existe un tiempo corto, el del acontecimiento que cruza un escenario brillando por un momento para luego caer en la oscuridad. Es el tiempo del cronista y del periodista, el de la historia episódica, el tiempo engañoso encubridor de realidades más profundas. Para Braudel, hacer la historia de los acontecimientos es válido a condición de que seamos conscientes de que esta historia implica una elección entre esos acontecimientos.

Existe simultáneamente un tiempo mediano: el de la coyuntura. Éste se mide en ciclos e interciclos de decenas, veintenas o cincuentenas de años. Es por excelencia el tiempo del economista y el de la historia económica y de la cuantitativa. Braudel advierte, sin embargo, que la coyuntura económica es la más obvia, la más visible, la más aplastante, pero no la única. Existen otras que se desarrollan simultáneamente y cuyos diversos ritmos y fluctuaciones sociales el historiador debe reconocer.

Junto a las anteriores, pero en un nivel más profundo, puede observarse un tiempo lento, casi inmóvil, de tendencia secular. Es el tiempo de la estructura, definida por Braudel como un ensamblaje, como una realidad que transcurre con gran lentitud. Afirma que en las sociedades humanas y en el medio que las rodea hay ciertas formas de permanencia y de circunstancias que tardan enormemente en desgastarse o en transformar-

se. Se trata de una historia situada casi fuera del tiempo. Por ejemplo, el entorno geográfico en el cual vive y se desarrolla una sociedad es una estructura de largo aliento, al igual que una determinada concepción del universo, como de hecho lo fueron la ptolomeica, copernicana y einsteiniana. Otro excelente ejemplo de estructura de este tipo puede ser la sociedad de castas de la India estudiada por Dumont.

En conclusión, para Braudel la historia es una ciencia que intenta ser global, escrita en tres registros temporales, es decir, se concibe como construida; es pasado y presente a la vez, en tanto que el acontecimiento y la coyuntura están contenidos en la estructura. Es principalmente regularidad pero también singularidad. En la propuesta braudeliana no hay una, sino una pluralidad de historias y múltiples estructuras. En suma, es una historia que permite sobrepasar el tiempo corto, que casi suprime el acontecimiento para centrarse en las estructuras de larga duración.

En la proposición de Braudel y la escuela de los *Annales* lo que ha cambiado es la naturaleza del hecho histórico; ahora se privilegiarán aquellos que se repiten y que pueden ser comparados. Se ha dejado de lado, entonces, el acontecimiento único e irreplicable, materia prima de la historia decimonónica.

Parece adecuado terminar este trabajo con la presentación de lo que es la historia hoy. Para esto nos hemos valido del ensayo de Jaques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*,¹⁵ porque, a la vez que otorga una visión de la problemática actual, proporciona una idea de la concepción que el propio autor tiene sobre la historia.

En opinión de Le Goff los grandes problemas de la conceptualización histórica son los siguientes:

1. Las relaciones entre la historia vivida o "natural" de las sociedades y la historia escrita: aquella que se esfuerza por describir, por pensar y explicar dichas

sociedades humanas. Para todos parece claro que la historia vivida por las sociedades humanas supera con creces los límites y las posibilidades de una vida, sea ésta la de un simple testigo ocular o la de un historiador, para dar cuenta de toda ella. Aun si todos los historiadores del mundo se pusieran de acuerdo en relatar lo que están viendo y sintiendo en cada lugar, no habría un correlato entre lo que es y lo que se cuenta. Esto remite a que hoy se distingue claramente la diferencia entre historia "natural" vivida e historia construida. Ha quedado atrás la concepción positivista de la historia que sostenía la veracidad del relato.

En los últimos 50 años se ha demostrado que el hecho histórico no es un objeto dado y verdadero, sino que es el resultado de un proceso de construcción que realiza un sujeto. Pero se ha ido aun más lejos, pues también se ha hecho la crítica del documento y se ha demostrado la no inocencia del mismo. Le Goff dice que el documento "no es un material bruto, objetivo e inocente, sino que expresa el poder de la sociedad del pasado sobre la memoria y el futuro".¹⁶ Por si fuera poco, la reflexión de hoy se orienta hacia la historia de los vacíos de documentos, hacia la historia de los "descartes", hacia las "zonas silenciosas", como lo pueden ser la literatura popular, la brujería o la locura.

Al mismo tiempo, como producto de nuevas tecnologías y nuevas búsquedas, se han ampliado enormemente los tipos de documentos.

En consecuencia, la distancia entre la ciencia de la historia y la realidad histórica ha permitido según Le Goff, por una parte, el surgimiento de múltiples sistemas de explicaciones globales de la historia a través del tiempo, como las de San Agustín, Vico, Spengler o Toynbee. Y por otra, ha puesto sobre el tapete el problema de la objetividad de lo histórico. Para este autor, al construir los hechos históricos el historiador

no debe renunciar a lograr un criterio de objetividad, ni abandonar la noción de verdad.

2. Las relaciones entre la historia y el tiempo; entre el tiempo "natural" del clima, de las estaciones, del día y de la noche y el tiempo registrado y vivido por individuos y sociedades. Desde antaño, las sociedades humanas han buscado formas que les permitan manejar ese tiempo natural, hasta llegar al calendario. Éste es un instrumento de carácter cultural que hace posible ordenar linealmente ese otro tiempo que puede mostrarse acelerado o pausado. Teniendo este instrumento a la vista, el historiador ha elaborado periodizaciones, puntos de partida cronológicos, y ha introducido la noción de duración, de tiempos múltiples y relativos.

3. La oposición pasado/presente y el sentido de la historia. Hacer la distinción entre qué es pasado y qué es presente es crucial en la concepción del tiempo. El límite o el punto de contacto entre estos dos opuestos es cultural e histórico. Esto es, las diversas sociedades tienen parámetros propios para establecer hasta dónde llega uno y dónde comienza el otro. Es así que para unos el límite lo marca una guerra o un cambio de gobierno y para otras una fuerte crisis económica, o cualquier otro acontecimiento significativo en la mentalidad colectiva. Para Italia, por ejemplo, el presente parece comenzar con la caída del fascismo. Ese mismo hecho histórico no tiene ninguna importancia en la delimitación del presente para los norteamericanos, que además parecen buscar eternamente un pasado que está disperso en Europa.

Simultáneamente, se observa que los hombres han creído y creen que la historia tiene un sentido. Esta noción de un sentido histórico se ha traducido en la creación de tres sistemas de explicación que se descomponen así: "la creencia en grandes movimientos cíclicos, la idea de un fin que consiste en la perfección de este mundo, la teoría de un fin de la historia colo-

cado fuera de la historia misma". Las concepciones elaboradas por J. B. Vico, Spengler y Toynbee caen dentro de la primera, la idea del progreso del positivismo y el marxismo como sistema en la segunda, y el cristianismo en la tercera.¹⁷

4. La incapacidad de la historia de predecir el futuro. Esa misión parece haberla dejado a la religión y a las utopías del progreso.

5. La distinción de duraciones diferentes. Más arriba se ha explicado que la historia, según la concibe Braudel, presenta ritmos diferentes de tiempo. La función del historiador, entonces, es reconocerlos. Hoy sigue existiendo entre los historiadores una fuerte atracción hacia las estructuras, hacia la larga duración; sin embargo ha resurgido el acontecimiento y con él una nueva historia política. En el regreso de la importancia del acontecimiento ha sido fundamental la televisión y los demás medios de comunicación masiva.

6. ¿Historia de la humanidad, del hombre, o historia de los hombres? Hoy domina la idea de la historia como historia de los hombres en sociedad; sin embargo, en la antigüedad se creía que se estaba haciendo la historia de la humanidad, es decir, la universal, mientras que en el Renacimiento y la época de las Luces se pensaba que se estaba haciendo la historia del hombre. Queda claro, hoy como ayer, que hacer historia en la historia siempre será en relación con el hombre.

Es claro, para propios y extraños, que la historia no es una ciencia como las otras. J. Le Goff la concibe como "la ciencia del pasado, con la condición de saber que éste se convierte en objeto de la historia a través de una reconstrucción que se pone en cuestión continuamente".¹⁸ En este sentido, Le Goff coincide con J. Huizinga, quien declara que la historia, a la vez que es una rama del saber, es también "una forma intelectual de comprender el mundo, es la forma espiritual en que una cultura se rinde cuentas de su pasado".¹⁹

En esta concepción es importante relevar que el autor sabe que la construcción de la historia se hace siempre desde el presente y que esto obliga a tomar ciertas precauciones, como son tener la conciencia alerta de que el pasado siempre está en el presente, pero que esto "no debe impedir al historiador tomar sus distancias del pasado [...] para respetarlo y evitar anacronismos". Dice Le Goff, "esta interacción entre pasado y presente es lo que se ha llamado la función social del pasado". Dicho de otra manera, quien hace historia del pasado o quien piensa en el pasado se tiñe con él, pues sucede casi siempre que las sociedades tienen al pasado como modelo, aun aquellas más revolucionarias que pretenden la construcción de un orden nuevo.

Simultáneamente con lo anterior, se desprende que Le Goff hace la separación entre historia vivida y construida y que el oficio de historiador lleva implícito un aparataje teórico.

CONCLUSIONES

Como planteamos al comienzo, la historia y la antropología se tocan por diversas aristas. Alain Tournai decía, mientras más historia haga la sociología y más sociología se vuelva la historia, más ganancia para las dos. Esto resulta también válido respecto de la historia y la antropología.

Después de 1930, por diversos caminos, la historia, la antropología y todas las ciencias sociales han expresado su desencanto con respecto a la idea del progreso y del desarrollo ascendente de las sociedades humanas. Hoy, después de la crisis de 1929, de la Segunda Guerra Mundial y la acción devastadora del fascismo, del peligro real que representa la bomba atómica y de la caída del mundo socialista, la idea

dominante es más bien de decadencia. Y lo que es peor, de un resurgimiento fuerte de las ideas conservadoras amantes del pasado.

Quien escribe no está preparada para discutir las tesis de Dumont, ni las de Sahlins; sin embargo, en lo relativo al modo subyacente de hacer historia se advierte una diferencia de enfoques. Mientras en el primero es dominante la idea de estructura inmóvil, en el segundo, la estructura es a la vez permanencia y transformación.

La principal contradicción de la historia sigue siendo que trabaja con acontecimientos que se producen sólo una vez, mientras que como ciencia aspira a captar lo universal, lo regular, lo general.

La filosofía de la historia y no la historia a secas ha creado en el curso del tiempo explicaciones generales para la evolución histórica; éstas son, por un lado, la noción de sentido, y por otro, la de leyes.

Hoy el historiador debe hacer su oficio haciendo usos de documentos escritos, pero también debe agudizar el ingenio para valerse de todos aquellos que no lo son, o que se presentan como palabra o como imagen.

El historiador debe respetar el tiempo que es la tela de la historia, debe saber reconocer los diferentes ritmos del acontecer histórico que existen en las sociedades, distinguir por ejemplo entre una India refractaria al cambio y otra sociedad como el islam, en que hay aceleraciones que la hacen distinta a la anterior, o a la cristiana sujeta a otra temporalidad.

Finalmente, parece haber consenso entre los historiadores actuales, en la no inocencia del hecho y del documento histórico. Ambos traen una carga de significados explícitos o implícitos. El historiador reconstruye la historia y al hacerlo también le imprime su propia impronta.

NOTAS

- ¹ Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard, París, 1970.
- ² Luis Dumont, *op. cit.*, pp. 92; 396.
- ³ Jacques Le Goff, *Pensar la historia*, Ed. Paidós, Barcelona, 1991.
- ⁴ En este trabajo se utilizó la versión en español editada por editorial Gedisa en Barcelona, durante 1988.
- ⁵ *Op. cit.*, p. 210.
- ⁶ *Op. cit.*, p. 208.
- ⁷ *Op. cit.*, p. 29.
- ⁸ *Loc. cit.*
- ⁹ También, en este caso se utilizó la traducción española editada por Gedisa en Barcelona, en 1988.
- ¹⁰ *Op. cit.*, p. 9.
- ¹¹ *Op. cit.*, p. 141.
- ¹² Fernand Braudel nació en 1902; luego de hacer sus estudios de historia vivió en Algeria de 1923 a 1932. Ahí descubrió el Mediterráneo, pero desde la otra orilla. Más tarde encontró a Lucien Febvre, quien se transformó en su maestro, director de tesis y amigo. Fue él quien le aconsejó cambiar el sujeto de su tesis doctoral de Felipe II por el de Mediterráneo en la época de Felipe II. El cambio significó una transformación de la perspectiva de análisis, pues "un estudio histórico centrado sobre un espacio líquido encierra todos los encantos, pero también, los peligros de una novedad" (p. 13, de *El Mediterráneo...*, Ed. FCE, México) y por lo tanto, obliga a una metodología y a una teoría diferentes de las tradicionales de la historia decimonónica. Desde esa época Braudel comenzó el examen y la selección de los archivos de Simancas, Madrid, Génova, Roma, Venecia y Dubronik. De 1935 a 1937 una misión lo llevó a Brasil, que le abrió el horizonte latinoamericano pero lo alejó del Mediterráneo. De 1939 al 45 se dio la tarea de terminar su trabajo; sin embargo fue hecho prisionero después de la caída de Francia frente a los nazis e internado en un campo de concentración en Lubek, Alemania. Durante el cautiverio trabajó de memoria; sin notas puso en orden su investigación y escribió el primer manuscrito de la obra que haría historia en la historiografía contemporánea. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* se publicó por primera vez en 1949; posteriormente en 1966 apareció otra versión corregida. Más tarde le seguirían otros libros que, junto con el anterior, concentran una nueva concepción de la historia, y una nueva forma de enfrentarse a los acontecimientos y al tiempo históricos. (Tomado de Bourdieu, Guy y Martín, Hervé, *Les écoles históricas*, Ed. Seuil, París, 1990.)
- ¹³ Fernando Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid, 1980, pp. 107, 112, 113.
- ¹⁴ Jacques Le Goff sostiene que F. Braudel toma como punto de partida para formular su propuesta de los tres tiempos históricos, los trabajos de Maurice Halbwachs *Las cadres sociales de la mémoire* y *La mémoire collective*, publicados en París en 1925 y 1950, respectivamente. J. Le Goff, *Pensar la historia*, Paidós, Buenos Aires, 1991, p. 58.
- ¹⁵ Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Paidós, Barcelona, 1991.
- ¹⁶ *Op. cit.*, p. 11. Nosotros agregaríamos que además de la ya clásica crítica interna y externa del documento definida por Ch. Langlois y Ch. Seignobos desde comienzos de siglo, está la actual, aquella que señala que todo documento tiene una carga de significados conscientes e inconscientes, plasmados voluntaria e involuntariamente.
- ¹⁷ *Op. cit.*, p. 43.
- ¹⁸ Jacques Le Goff, *op. cit.*, p. 29.
- ¹⁹ Johan Huizinga, *El concepto de historia*, FCE, México, 1980, p. 95.