

Antropología social e historia local*

Maurice Godelier

I ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Si se pretende comparar la forma en que el antropólogo y el historiador abordan el análisis de la vida de un grupo local, ya transcurra esta en el presente (como es el caso de la antropología) o en el pasado (caso de la historia), me parece necesario recordar en qué circunstancias, debido a qué razones la antropología nació y se desarrolló en Occidente; precisamente en la misma época en que la historia iba ocupando una posición cada vez más importante dentro de la reflexión filosófica y científica.

Estas circunstancias y razones arrojan luz sobre la naturaleza de las realidades que explora el antropólogo, y sobre la forma en que las explora, es decir, dan cuenta de la constitución de su dominio. Este dominio es doble. De un lado, consiste en el estudio de las diversas sociedades no-occidentales que, a lo largo de los siglos (en particular a partir del S. XVI), han sido descubiertas, exploradas y sobre todo sometidas al comercio y/o a las armas de las naciones europeas, en distintos momentos de su expansión colonial. De otra parte, ya en la propia Europa, los etnólogos se han centrado en el estudio de las sociedades campesinas locales y de los grupos étnicos que salpicaban el territorio de los estados-nación en formación. De ahí el carácter heteróclito del campo de la antropología, debido a que las múltiples sociedades que estudia no tienen, aparentemente, nada en común. Nos encontramos ahí agrupadas en desorden desde sociedades con estado, como los antiguos reinos africanos, a sociedades sin estado, que van de las bandas nómadas de cazadores-recolectores de Malasia o del desierto de Kalahari a las civilizaciones agrícolas sedentarias de Melanesia o de las Filipinas.

La apariencia heteróclita de este conjunto de sociedades se explica así por esa especie de reparto de las sociedades humanas que se ha desarrollado entre

* Traducción de José María CARDESÍN. Este texto retorna y desarrolla los principales elementos de una conferencia impartida por Maurice Godelier en Lefkada - Grecia- el 11 de septiembre de 1.993.

historiadores y etnólogos. Los historiadores se atribuyeron, como algo que cayera por su propio peso, todas las sociedades con escritura, y por tanto con archivos y documentos escritos, fuentes primarias a las que era posible añadir, según la época y civilización de que se tratara, monumentos históricos cubiertos de inscripciones, monedas, etc. Para los etnólogos quedaron reservadas las demás sociedades sin escritura, en las que la tradición circulaba a través de medios orales, bajo forma de relatos de diverso género, narraciones de fundación, mitos de origen, etc. Por tanto los materiales con que trabaja el historiador han sido seleccionados con un criterio positivo, en tanto que los del etnólogo lo han sido con un criterio negativo. Esta dicotomía distaba de ser neutra. Porque en Occidente, las sociedades con escritura siempre han sido consideradas como «civilizadas», en relación con todas las demás a las que generalmente se aplicaban los epítetos de «bárbaras» o «salvajes». De esta manera el reparto de las sociedades humanas que se desarrolló entre las disciplinas de las ciencias sociales reservó a los etnólogos el estudio de aquellas sociedades que aún no habían accedido a la «civilización».

Partiendo de las teorías hegemónicas en la época en que su disciplina fue fundada, a menudo los etnólogos, durante el siglo XIX, han concebido las prácticas y las costumbres que observaban como si se tratara de «supervivencias» de instituciones que habrían existido en tiempos antiguos en Europa o en China, pero que habrían desaparecido allí donde la humanidad hubiera ya franqueado esas etapas en su camino hacia la civilización. La misma palabra «Civilización» designaba principalmente los modos de vida y de pensamiento de Occidente, si bien eran muchos los que hasta cierto punto aceptaban agrupar bajo este término otras sociedades como las de China, la India o Japón, que se caracterizaban igualmente por la existencia de un Estado y de una cultura escrita que se remontaba a la Antigüedad. Pero el carácter exótico de estas civilizaciones, lo «extraño» de sus costumbres, las empujaba igualmente hacia el campo de la etnología. En lo que respecta a la sociología, esta disciplina se atribuyó el estudio de las sociedades urbanas e industrializadas de Occidente, así como algunos aspectos de las grandes civilizaciones no-occidentales (las ciudades, las industrias emergentes, las estructuras de poder...).

Finalmente, es comprensible por qué la etnología ha tenido que inventar y perfeccionar, para estudiar las sociedades sin escritura, el método de la «observación participante», es decir, la práctica de la inmersión prolongada del observador en un grupo local en el que ha elegido vivir para observar de forma sistemática los modos de vida y de pensamiento. Aquí es preciso hacer hincapié en varias cuestiones. Quien «observa» es la mayoría de las veces un

extranjero, pero no es necesariamente el representante de una potencia colonial o ex-colonial, como sería el caso de un etnólogo francés que hiciera trabajo de campo en una ciudad del África occidental. Por contra ese observador puede ser alguien que ha sido educado en una ciudad y ha recibido formación científica en un ambiente universitario, ciudad y universidad que abandona para acudir a estudiar una comunidad campesina del interior. En los dos casos hay una relación desigual entre observador y observado. Sus estatutos sociales no son los mismos, y a menudo el observador se encuentra, tenga o no conciencia de ello, en relación de «superioridad», de Blanco frente a Negro, de habitante de la ciudad frente a campesino. Y a estas diferencias de status entre observador y observado, vienen a añadirse otras diferencias en los modos de vida y de pensamiento.

Pero, como enseguida veremos, no hay que pensar que los métodos de encuesta y de análisis puestos a punto en etnología a partir de Morgan constituyan una simple prolongación o una proyección directa de los modos de pensamiento que dominan en Occidente. Porque, de hecho, estos métodos no se han constituido sobre la base de una continuidad sino de una ruptura epistemológica, de un alejamiento voluntario del pensamiento respecto de las categorías dominantes del pensamiento occidental. La etnología profesional ha tenido que pagar este precio para poder comenzar a desmarcarse de la etnografía espontánea de los misioneros, de los militares y administradores de los territorios coloniales. Si algunos de ellos se habían sumergido con pasión en el estudio de las culturas locales, por contra la mayoría se esforzaba de una manera más prosaica en reunir las informaciones que les serían necesarias para convertir las almas o para administrar las vidas de las poblaciones sometidas a las potencias coloniales europeas.

Aún es necesario hacer otra puntualización: la inmersión prolongada de un observador en una sociedad diferente de la suya propia, o aún dentro de su misma sociedad, en una parte diferente de aquella donde el observador ha nacido, se ha formado o vive habitualmente, comporta siempre vivir en el seno de un grupo local con cuyos miembros el observador va a desarrollar relaciones personales. Pero una red de relaciones personales no puede extenderse indefinidamente. Se limita necesariamente a algunas decenas o centenas de individuos. El etnólogo se encuentra entonces en la necesidad de disponer de procedimientos y de criterios para evaluar el carácter “objetivo”, “científico”, de sus observaciones, de sus hipótesis y de sus conclusiones. Debe plantearse cuestiones tales como en qué condiciones puede pasar de una afirmación que concierne a su grupo local hasta otra afirmación que con-

cierno a la sociedad global a la que pertenece este grupo local. Enseguida volveremos sobre algunas de estas cuestiones.

Antes, retrocedamos a la situación que presentaba la etnología en los comienzos del S. XX. Esta disciplina pretendía ser, y sigue pretendiéndolo, una ciencia comparada, sólo que en aquella época llegaba a conclusiones que no sólo franqueaban las distancias entre lo local y lo global, sino entre lo local, lo global local y la humanidad entera. Una humanidad que era aprehendida a partir de la observación de cientos de sociedades y de culturas diferentes que coexistían en el presente; pero también una humanidad que era contemplada a través de una visión de conjunto de su evolución a lo largo de su historia.

Se pasaba de esta forma de lo local a lo global y de lo global a lo mundial, tanto en el espacio en el que las culturas coexistían como en su sucesión en el tiempo. Se llegaba así a elaborar construcciones especulativas, sobrevolando el espacio y el tiempo, en las que se podía ver como la humanidad pasaba de las religiones primitivas, politeistas, a las religiones superiores, monoteistas; de los sistemas de parentesco extraños, que nos retrotraían a una época en que la humanidad salía a duras penas de una promiscuidad sexual animal, a los sistemas europeos que reposaban sobre la familia nuclear y el matrimonio monogámico. En otro nivel, se podía ver cómo la humanidad pasaba desde las formas colectivas de propiedad de la tierra a la propiedad privada, o de las formas tribales de poder al Estado. Finalmente, Occidente se presentaba como la acumulación de todos los progresos a los que había llegado la humanidad, el cristianismo, la monogamia, la propiedad privada y el Estado constitucional. Dentro de esta visión global, Occidente siempre semejaba ser el espejo y la medida del desarrollo de la humanidad.

Hoy en día estas ideas han sido abandonadas. Las teorías evolucionistas han muerto, si bien continúa vigente la idea de que las estructuras sociales y los modos de vida y de pensamiento de la humanidad han evolucionado en el curso de la historia y van a seguir haciéndolo: una idea esta que nos obliga necesariamente a esforzarnos en reconstruir esa evolución y esa historia. Se han construido y multiplicado nuevos contactos entre la etnología y la historia, y es así que hemos visto aparecer una nueva disciplina entre los etnólogos, la etnohistoria, en tanto que entre los historiadores se desarrollaba una historia que tomaba inspiración de la antropología y que algunos, como J. Le Goff y E. Le Roy Ladurie han bautizado como «antropología histórica».

Interesa constatar que los historiadores se acercaron a la antropología a partir del momento en que comenzaron a prestar atención a ciertos aspectos

de la realidad para cuyo análisis los antropólogos habían ya desarrollado conceptos y métodos relativamente eficaces. Cabe citar aquí las estructuras familiares y las relaciones de parentesco, las narraciones fundacionales y los elementos, imaginarios o no, que son constitutivos de una identidad local. Citemos también el dominio de las representaciones del cuerpo, las interpretaciones, diversas según las distintas culturas, del mal, de la adversidad, de la enfermedad, o el estudio de las relaciones entre los sexos, etc. En fin, y de una forma más general, los historiadores pensaban que se convertían un poco en antropólogos una vez que situaban en un primer plano de sus estudios las representaciones que los actores se hacían de sus propias relaciones sociales, y de los acontecimientos en que habían estado inmersos ellos mismos o sus antepasados.

Entiéndase bien, etnólogos e historiadores se han encontrado frente a un mismo problema, el de lo no-dicho, lo ignorado, lo disimulado (sea de buena o mala fe) por los actores, una vez que estos se ponen a narrar los acontecimientos de los que fueron protagonistas o testigos, o cuando describen la naturaleza de sus relaciones sociales. Por su parte, a fin de constituir una etnohistoria, los etnólogos tenían que contrastar las tradiciones orales que habían recogido con otros testimonios exteriores y con los archivos (de exploradores, comerciantes, misioneros, administradores, etc.). Detengámonos un momento a comentar el uso del término «etnia» en la expresión «etnohistoria».

Una etnia es un conjunto de grupos locales (tribus, comunidades aldeanas) que afirman tener un origen común, hablan una misma lengua o lenguas similares, derivadas de una misma lengua original, y que además comparten unos modos de vida, es decir principios de organización social, y unos modos de pensamiento, que aunque no sean similares al menos sí manifiestan en sus diferencias el hecho de pertenecer a una misma tradición. Sin embargo la noción de etnia encubre dos significados muy diferentes según que esas etnias estén subordinadas o no a un Estado. Por dar un ejemplo, en Nueva Guinea, donde no existía Estado antes de la llegada de los Europeos, cada etnia era un conjunto de tribus que afirmaban compartir un mismo origen, pero al tiempo cada una de ellas reclamaba la plena soberanía sobre su territorio. Para individuos que pertenecían a tribus diferentes, el hecho de reconocerse mutuamente una identidad étnica común, significaba tener conciencia de hablar lenguas de la misma familia, y de seguir principios y costumbres similares. Pero este reconocimiento de una identidad étnica común no impedía a las tribus hacerse la guerra, porque la etnicidad no daba acceso ni a un territorio ni a mujeres. Para los individuos y grupos este doble acceso sólo resul-

taba garantizado hasta cierto punto a través de su pertenencia a un grupo local. De esta forma las condiciones primarias de existencia, tanto de los grupos como de los individuos, no se hallaban garantizadas por la pertenencia a una misma etnia, sino sobre la base de la organización tribal, que combinaba soberanía política y apropiación de un territorio.

Pero la adscripción étnica no comporta el mismo sentido una vez que etnias y tribus forman parte de un mismo imperio y se hallan sometidas a la soberanía de un Estado. Porque la mayor parte de las veces, como fue el caso de los imperios Inca o Azteca, este imperio y su estado estaban en manos de una etnia dominante, o de una tribu que pertenecía a la etnia dominante, la tribu de la que había salido el Inca. A partir de este momento, pertenecer a la misma etnia no significaba más el simple hecho de pertenecer a un mismo agregado cultural. Etnicidad y adscripción tribal llevaban parejo el ocupar una posición superior o inferior en el Estado y en esa realidad englobante que era el imperio. Una situación similar era la del imperio otomano, que había sometido a numerosas sociedades y etnias, como la griega, rumana, valaca, etc. Pero en general en Europa las formas de organización tribal habían ya desaparecido, e imperios como el otomano o el austro-húngaro eran poliétnicos sin ser politribales. Después de la desaparición del imperio otomano, esas etnias reivindicaron transformarse en Estados-Nación, porque les era necesario «disponer» de un Estado para poder conseguir que su soberanía sobre un territorio les fuera reconocida en el plano internacional. De esta forma la conquista del Estado por una u otra etnia se convertía inmediatamente en una maniobra política, y toda lucha política no podía dejar de tener una dimensión étnica. Y reciprocamente, todo conflicto étnico adquiría una dimensión política. Es lo que hoy en día podemos observar en la antigua Yugoslavia, donde cada etnia, serbia, croata, etc... reivindican el convertirse en un Estado independiente. Es necesario subrayar que toda identidad étnica comporta elementos ideales y que la adhesión de grupos enteros a una nueva religión, como el Islam en tiempos de la dominación otomana, ha venido a crear nuevas etnias que en el punto de partida no eran diferentes «por la sangre» sino por razones culturales. Posteriormente, como en el caso de los Eslavos que se convirtieron en musulmanes (o en Irlanda del Norte los «Celtas» católicos que se convirtieron al protestantismo), se han casado entre ellos, y esta endogamia y la coresidencia han generado grupos con tendencia a cerrarse sobre sí mismos y a constituir una nueva «etnia», cuya base era en un principio ideal, pero que pronto vino a asentarse en una comunidad de «sangre».

Sabemos que las tradiciones se recuperan, pero también se reinventan. Es lo que nos viene a recordar la obra de Eric Hobsbawm sobre la *Invencción de*

la tradición o los escritos de Benedict Anderson sobre las naciones en tanto que *Comunidades imaginadas*, al subrayar que toda reivindicación de una identidad histórica contiene una parte imaginada e imaginaria, elementos soñados o deseados, y siempre propensos a ser objeto de manipulación en nuevos contextos históricos. No olvidemos que los Aztecas esgrimían la pretensión de haber detenido su emigración secular y fundado su capital allí donde contemplaron cómo un águila engullía una serpiente sobre un peñasco que emergía en el centro de un lago: es decir, siguiendo los términos de una profecía que había sido anunciada a sus antepasados varios siglos antes.

Resumiendo, dado que el etnólogo realiza siempre su trabajo de campo dentro de un grupo local y en un espacio y un tiempo limitados ¿Cómo puede pretender producir conocimientos que desborden esa realidad local y posean un alcance global, es decir nos informen sobre el grupo más vasto, sobre el tipo de comunidad y de totalidad más amplias a las que pertenece ese grupo local en cuyo seno ha vivido y trabajado el etnólogo? ¿Cómo va entonces a poder comparar sus resultados concernientes a un grupo local y a una sociedad global con otros grupos locales que pertenecen a otras sociedades globales, que no hablan las mismas lenguas, que no viven en los mismos entornos ni a veces en la misma época? Por contra el historiador no se tiene que enfrentar a problemas similares, dado que él no puede interpretar el pasado exclusivamente a partir del presente, lo anterior a partir de lo ulterior, dado que no puede interpretar otra sociedad de otra época a partir de la suya propia y de su tiempo. Y, además, para que sean inteligibles tanto su discurso como los resultados de sus investigaciones, el historiador deberá practicar una suerte de sociología comparada, que desarrolla a partir de las diferencias que encuentra entre dos sociedades, una que es su objeto de estudio y que pertenece al pasado, la segunda que es su propia sociedad y que le equipa con una parte de sus evidencias y de sus a prioris, sean estos conscientes o no.

Pero no debemos olvidar que el historiador tiene que enfrentarse a otro problema. Porque no todas las sociedades del pasado han contado necesariamente con un futuro. Muchas de ellas han desaparecido sin dejar trazas profundas en la vida social de las generaciones ulteriores. Por contra, el etnólogo trabaja siempre dentro de un sociedad viva, que pertenece a su tiempo y que necesariamente cuenta siempre con un pasado, incluso en el caso de que no tenga un futuro asegurado.

Después de haber realizado estas consideraciones históricas y teóricas acerca de la forma de acceder del etnólogo al conocimiento de un grupo local, vamos a describir algunos de los procedimientos prácticos que le permiten reconstituir la historia de este grupo.

II APREHENDER LA IDENTIDAD Y RECONSTITUIR LA HISTORIA DE UN GRUPO LOCAL.

Como ya hemos visto, una de estas prácticas consiste en registrar sobre el terreno las tradiciones, prestando oído a la memoria colectiva. Esta memoria puede corresponder a un pasado reciente y notable, o a un pasado lejano, a un tiempo en el que se mezclan hechos reales y leyendas.

Citaré para ilustrar el primer caso el ejemplo de un pueblo zapoteca situado en una de las sierras que rodean el valle de Oaxaca en México y que, de alguna manera, vive de la memoria de una historia muy reciente. Esta aldea goza de gran reputación en la región porque allí residen los supervivientes y los descendientes de un grupo de familias zapotecas que invadieron, hace dos decenios, las tierras de una hacienda. Su gesta tuvo una gran repercusión en la región porque vino a polarizar las reivindicaciones agrarias que se remontaban a la colonización española, y sobre todo porque se vio coronada por el éxito. Este pueblo recibe continuamente la visita de delegaciones que provienen tanto de otras regiones de México como de países extranjeros. Yo mismo realicé una breve estancia allí en agosto de 1993. Los visitantes eran acogidos amablemente por representantes de la comunidad (hombres) que habían vivido personalmente estos sucesos, o por sus descendientes, jóvenes que tenían la misión de narrarlos. La historia contaba con sus héroes, y resultaba manifiesto que estos sucesos eran vividos como la clave de la construcción de su identidad de grupo. En efecto, después de la invasión de las tierras de la hacienda, estas no fueron repartidas entre las familias de quienes las habían ocupado. Y esto respondía a un propósito deliberado, impedir la aparición de conflictos internos a causa de la tierra que habrían venido a romper la unidad del grupo. Pero no se ocultaba a los visitantes que ciertas familias habían abandonado la comunidad, rehusando permanecer en estas condiciones. Esta se componía en 1993 de veintinueve familias.

Sería posible acercar este tipo de memoria a las narraciones de las grandes luchas obreras en tiempos del Frente Popular en Francia antes de la segunda guerra mundial, o a las narraciones de luchas que se pueden recoger en las empresas. A partir de aquí, todo un trabajo resta por hacer, confrontando estas narraciones con otras fuentes, policiales, administrativas, periodísticas, etc., completándolas con genealogías, con historias de familia e historias de vida. En el caso del pueblo antecitado la historia local se abre de inmediato sobre una historia regional, que guarda a su vez relación con una historia nacional, la de la evolución que ha seguido México a partir del triun-

fo y posterior fracaso de la revolución campesina dirigida por Pancho Villa y Emiliano Zapata.

En 1993 el tiempo de Zapata había ya pasado, a pesar de que el 1º de enero de 1994 los «zapatistas» volvieran. Las visitas a esta comunidad eran organizadas de hecho por el PRONASOL, un programa de solidaridad nacional contra la pobreza aguda impulsado en 1989 por el gobierno mexicano y situado de inmediato bajo la autoridad directa del presidente de la República Carlos Salinas de Gortari. Se percibe aquí una relación directa entre historia local e historia nacional. Pero en esta historia local había algo más que elementos regionales y nacionales. Porque como se nos explicó, esta comunidad, que resultaba ejemplar por su historia política y agraria, lo era también porque se había puesto a criar ganado de las variedades de mayor rendimiento, que iban a contribuir a devolver a México, país consumidor de maíz por excelencia, su independencia alimentaria. En efecto, México, que durante mucho tiempo exportó parte de su producción de maíz, ha comenzado desde hace algunos años a importarlo.

Cuando pregunté quien era el que subvencionaba esta producción local, se me contestó que el Banco Mundial. Yo intentaba entonces comprender debido a qué razones el Banco Mundial, que promueve en el mundo entero las iniciativas individuales y las empresas privadas, se interesaba por una comunidad que había ocupado las tierras privadas de un hacendado; y que se enorgullecía de su forma comunitaria, incluso comunista, de administrar la propiedad de la tierra y de organizar la producción. La respuesta que recibí fue que lo que antes que nada importaba al Banco Mundial era contribuir a que estos campesinos no abandonaran los campos para invadir unas ciudades en las que no iban a encontrar empleo, añadiendo así nuevos problemas sociales que el gobierno mexicano tendría que resolver.

La memoria acerca del pasado reviste a menudo otras formas que combinan de una manera espectacular los elementos reales e imaginarios de un pasado reelaborado, como es el caso de las tradiciones orales que es posible recoger en Nueva Guinea. Allí, con anterioridad a la llegada de los europeos, no existía la escritura, ni por tanto archivos escritos que hubieran podido consignar, a lo largo de los siglos, testimonios sobre acontecimientos, personajes o grupos. A fin de compararlo con el ejemplo zapoteca, voy a describir brevemente el caso de una tribu de Nueva Guinea en la que he hecho trabajo de campo, los Baruya, que se transmiten de generación en generación diversas narraciones sobre su origen.

Los Baruya constituyen una tribu que vive en el interior de los valles altos de una cadena montañosa que atraviesa Nueva Guinea. Fueron «descubrier-

tos» por una expedición militar organizada en 1951 por el poder colonial australiano, y han sido controlados y administrados directamente por este a partir de 1960. Hasta 1965 no se consideró a la región como «pacificada», y los Blancos no gozaban del derecho de circular libremente por ella. A partir de 1965, llegaron misioneros protestantes, alemanes o americanos, para establecer una misión cerca del «patrol post». En 1967 llegó un antropólogo francés. En pocos años, casi toda la colección habitual de representantes de Occidente se había desplegado sobre el terreno: militares, funcionarios, misioneros, universitario. Sólo faltaban los comerciantes y los propietarios de plantaciones. Los primeros estaban instalados en las ciudades, y los segundos en la costa. Si no se acercaban hasta los Baruya era porque la administración ya se encargaba de enviar a los Baruya a las plantaciones, reclutando trabajadores en las tribus y transportándolos en avión hasta la ciudad más cercana a su nuevo trabajo.

Es en este contexto que comencé a recoger las tradiciones orales que contaban los orígenes de la tribu. Buena parte de esta tradición tenía la apariencia de una narración histórica que mencionaba lugares y hechos que era posible visitar y verificar. Según los Baruya, su tribu había nacido apenas hacía unas veinte generaciones, a partir de la implosión de la tribu de los Yoyué que vivía a varios días de camino, cerca de Menyamyá, que es hoy en día otro importante centro administrativo. La implosión había sido provocada por el hecho de que una parte de la tribu había sido masacrada por otra, y los supervivientes habían huido a la selva, para finalmente refugiarse en otra tribu de la región de Marawaka, en la que contaban con socios comerciales con los que tradicionalmente intercambiaban capas de corteza, plumas y sal. Esa historia nos cuenta que los refugiados aprendieron muy rápidamente la lengua local, que era próxima a la suya propia, más próxima que el italiano lo es al francés. Hicieron iniciar a sus hijos con los de sus anfitriones, intercambiaron mujeres y recibieron tierras. Pero al cabo de cierto tiempo decidieron, con la complicidad de uno de los clanes de la tribu que les había acogido, apoderarse del territorio de sus anfitriones. Prepararon la operación en el más grande de los secretos y, un día, masacraron una parte de la población de las aldeas donde se iban a establecer a partir de entonces.

Después de esta victoria continuaron su expansión, conquistaron otras tierras e integraron otros clanes. Se convirtieron a su vez en una nueva tribu, que tomó el nombre de Baruya, que es actualmente el nombre del clan al que pertenecen los que dirigen las ceremonias de iniciación. Esta nueva tribu nació entonces de la unión y de la cooperación de los clanes de refugiados que se convirtieron en dominantes, y de ciertos clanes autóctonos que se

habían aliado y sometido a ellos. Esto con la excepción de un solo clan autóctono, precisamente aquel que había sido el primero en acoger a los refugiados de Menyamya, y que posteriormente había ayudado a los descendientes de estos a masacrar a sus anfitriones y a apoderarse de sus tierras. Y bien, si se observa actualmente el desarrollo de los rituales de iniciación se puede ver que sólo aquellos clanes conquistadores y el clan autóctono cómplice conducen las ceremonias. Ellos explicaban esto sobre la pretensión de ser los únicos en poseer los objetos sagrados y las fórmulas mágicas que hacían crecer a los niños, y que volvían fecundas a las mujeres y valerosos a los guerreros. El clan autóctono afirma haber recibido del clan de los Baruya los objetos y las fórmulas que posee hoy día.

Sin conocer esta «historia» de los orígenes de la tribu, que hacen de ella el resultado de la combinación de grupos autóctonos conquistados y de grupos conquistadores, resulta imposible comprender la distribución actual, desigual, de los poderes político-religiosos en el seno de esta tribu. Por otra parte, tampoco sería posible comprender por qué, antes de las iniciaciones, los maestros de iniciación baruya parten en expedición a la región de Menyamya para recoger plantas sagradas en los flancos de una montaña erizada de grandes bosquecillos de bambú. La presencia de esos bosquecillos da testimonio de que allí existió en algún momento un asentamiento habitado. Es el asentamiento de la aldea donde tuvo lugar la masacre inicial que sufrieron los ancestros de los Baruya, y que fue abandonada inmediatamente después. A través del hecho de recoger allí las plantas sagradas antes de las iniciaciones, los maestros de ceremonias conjugan pasado y presente, la sustancia y la tierra de los ancestros con los cuerpos y con la tierra de sus descendientes. Así en el curso de cada iniciación, que tiene lugar cada tres o cuatro años, se reactualiza el origen del grupo.

Pero en esta historia trágica de un grupo de refugiados que se apoderan del territorio de sus anfitriones y que finalmente construyen en torno a ellos una nueva tribu, hay muchos elementos mítico-legendarios que contribuyen a la heroización de su historia. No citaremos más que un ejemplo de estos hechos legendarios. Se cuenta que en el curso de los combates que siguieron al golpe de mano de los Baruya contra sus anfitriones, un día al alba, los guerreros Baruya, guiados por un gran líder, Bakitchatché, se vieron imposibilitados de franquear un barranco ancho y profundo. Las cosas se ponían feas. Es en ese momento que el espíritu de Bakitchatché se transformó en un roedor que cortó con sus incisivos las raíces de un árbol gigante que se erigía cerca del barranco. El árbol cayó de lado a lado del barranco, formando un puente que permitió pasar a todo el grupo de guerreros. Pues bien, hasta 1961, los dedos

disecados de la mano derecha (la que tira al arco) de Bakitchatché se conservaban como un objeto precioso en la casa de uno de los descendientes de su clan, y con ocasión de cada iniciación, estos dedos eran mostrados a los muchachos en tanto que se invocaban sus poderes para que penetraran en el cuerpo de los futuros guerreros. Una historia real, pero mezclada de leyendas y de elementos sobrenaturales que se encuentran a la vez conservados en la memoria y materializados en reliquias sagradas.

Por desgracia -y este constituye otro aspecto de la historia de los Baruya, que comenzó en 1960 con la conquista de su territorio por una columna militar australiana- estas reliquias desaparecieron en un incendio en 1961, cuando el oficial que comandaba el puesto militar hizo incendiar la aldea en que se conservaban. Los dedos desaparecieron entre la humareda, sin que el oficial lo supiera. El había ordenado esta medida represiva para castigar a los habitantes de esta aldea por haber ido armados a atacar otra aldea baruya, donde la hermana de uno de ellos acababa de colgarse. Pero el oficial tampoco sabía nada de esto. Su misión era simplemente impedir que los súbditos de Su Majestad la Reina de Inglaterra se hicieran justicia por sí mismos. Los Baruya comprendieron pronto que habían perdido el derecho de portar armas y de servirse de ellas para regular sus conflictos, y que por tanto habían perdido la soberanía sobre su propio territorio. Y ellos lo explicaban de esta manera: «*Nosotros los hombre baruya nos hemos convertido, respecto a los Blancos en algo similar a mujeres*». De paso, me gustaría remarcar que sin el concurso del antropólogo, que intentaba recoger directamente de los Baruya su versión de aquellos hechos, ningún europeo habría llegado jamás a conocer estos detalles. Resulta claro que no podían medir las consecuencias reales que el incendio de unas cuantas casas de paja iba a tener sobre los Baruya. En el mismo incendio desaparecieron otros objetos sagrados, un par de fragmentos de sílex que servían para encender el fuego de las iniciaciones, y que explotaron entre las llamas de otra casa, donde vivía el representante de otro clan, los Andavakia, que tenían esta función a su cargo. Desde entonces y para encender cada cuatro años el fuego primordial del mundo, los Baruya utilizan cerillas importadas de Australia que compran en los pequeños comercios locales.

No hablaremos más sobre la naturaleza y el papel que juegan las tradiciones orales y la memoria de la historia. Tenemos que añadir sin embargo que este tipo de narraciones deben de contrastarse sin cesar con otras fuentes de información, para separar lo que hay en ellas de real y de imaginario, de tradición conservada y de tradición inventada. A fin de hacer esta selección existen ciertos métodos, e incluso disciplinas enteras de las que pueden sacar

partido tanto el historiador como el antropólogo. Citemos, entre otras, la glotocronología y la arqueología. La glotocronología permite medir de forma aproximada el tiempo que ha sido necesario para que una lengua-madre, ya desaparecida, haya evolucionado para generar una serie de lenguas-hijas. Lenguas que continúan siendo utilizadas hasta nuestros días por un cierto número de tribus y de grupos locales que se reclaman de un origen común que se pierde en la noche de los tiempos y que precede a su diáspora. En lo que concierne a los Baruya, los lingüistas estiman en más de mil años el tiempo necesario para que los descendientes de los grupos que habitaban en la región de Menyamya, y que hablaban una lengua común o bien dialectos de una misma lengua, se dispersaran sobre un vasto territorio. En el curso de esta expansión, las diferencias lingüísticas entre los grupos se han ido acentuando, hasta el punto de que hoy en día, si bien dos tribus vecinas a menudo hablan la misma lengua o lenguas mutuamente comprensibles, dos tribus que habitan en los extremos opuestos de este territorio no son capaces de entenderse.

Pero los lingüistas también nos enseñan que la lengua de los Baruya y las de todas las tribus de su misma etnia, pertenecen al «phylum» de lenguas no-austronesias que son habladas por las poblaciones del interior de Nueva Guinea. Estas lenguas resultan completamente diferentes de las lenguas austronesias habladas por las poblaciones que viven a lo largo de la costa. Y bien, estas últimas poblaciones habrían llegado hace varios miles de años, procedentes de Papuasias, al cabo de una emigración de grupos que probablemente provenían del sur de la China. En cuanto a aquellas poblaciones que hablan lenguas no-austronesias, como es el caso de los Baruya, probablemente descienden de otra migración mucho más antigua de otros grupos que también provenían del continente asiático. Para averiguar más al respecto, es preciso que los hallazgos de los arqueólogos nos permitan ubicar el lugar de origen así como el itinerario que han seguido estas poblaciones. Este trabajo aún no está disponible en lo que concierne a Nueva Guinea.

Sin embargo la arqueología ha venido a completar y a verificar las tradiciones orales numerosas veces. Es así que el arqueólogo J. Garanger, a partir de los mitos fundacionales de una dinastía de jefes de las Nuevas Hébridas, y apoyándose sobre el estudio de las genealogías, descubrió la sepultura de un jefe ilustre cuyo cuerpo había sido enterrado rodeado de los cuerpos de otros hombres y mujeres que le habían acompañado a la muerte, un hallazgo este que vino a confirmar ciertas partes de la tradición oral. La datación de estos restos permitió situar en el tiempo el reinado de aquel jefe, e incluso relacionar toda su genealogía con una cronología objetiva.

Y bien, después de este paseo por la arqueología y por la glotocronología, henos aquí de vuelta a la práctica del antropólogo, cuya tarea consiste en reconstruir las genealogías, y a través de las genealogías las historias de clanes y familias, y las historias de vida, ya sea de individuos ilustres o de hombres y mujeres ordinarios de los que ha permanecido la memoria. Recordemos que, en función de cual sea la sociedad de la que tratemos, la memoria genealógica puede variar entre un mínimo de tres generaciones más allá de nuestro informante (es decir la generación de sus abuelos y la de sus bisabuelos) hasta un máximo de quince. Pues bien, tres generaciones corresponden a cien años, lo que significa que cuando un antropólogo desarrolla una investigación no solamente se enfrenta a los acontecimientos contemporáneos, sino que se sumerge en una duración de más de un siglo. En lo que respecta a aquellas sociedades cuya memoria se prolonga hasta quince generaciones, se trata o de sociedades de clanes segmentarios, o de sociedades donde una aristocracia tribal o estatal se preocupa de conservar sus tradiciones.

Es así que en China sólo guardaban una memoria profunda de sus genealogías aquellas familias campesinas en las que un antepasado había aprobado los exámenes imperiales y se había convertido en mandarín o en letrado. En cuanto a las demás, se limitaban a orar a sus antepasados ante un altar en el que no figuraban más que las tablillas del abuelo o en todo caso del bisabuelo. Comprobamos una vez más que la historia local se inscribe siempre en una historia global, tribal, regional, nacional o imperial, e implica la puesta en juego de ciertas estructuras sociales (sistema de parentesco, tipo de religión, etc.) cuya historia resulta difícil de reconstruir: podríamos incluso afirmar que el significado de esas estructuras sociales no puede entenderse si sólo recurrimos a su historia. Me explicaré.

A medida que el antropólogo reconstruye las genealogías de acuerdo con los informantes, toma conciencia de su base estructural, es decir de la naturaleza de aquel sistema de parentesco que opera en estas genealogías y que caracteriza el funcionamiento del grupo local que el antropólogo estudia. Se apercebe de que dicho sistema es patri- o matrilineal, que implica o no la distinción entre primos paralelos y primos cruzados, y que las personas manifiestan o no una preferencia por casarse con sus primos/as cruzados/as. A partir de aquí, muy pronto se dará cuenta de que estas personas viven en un sistema de parentesco de primos cruzados, sea este de tipo dravídico o iroqués. Bien entendido las personas a las que interroga no son conscientes de vivir en un sistema «dravídico» o «iroqués». El etnólogo los conceptualiza como tales a partir del conocimiento que posee acerca de una clasificación de los

sistemas de parentesco que ha sido elaborada en el campo de la ciencia occidental.

A partir de aquí, la historia local se ilumina gracias al conocimiento de las particularidades que posee el funcionamiento de este tipo de sistemas de parentesco. Las relaciones sociales que el antropólogo observa, se transforman en su consciencia en una variante local de un sistema de parentesco que es posible encontrar en otros continentes y en otras épocas, es decir en otros grupos con los que el grupo local observado no ha tenido nunca el menor contacto, cuya influencia jamás ha experimentado. Pues bien, el número de los grandes tipos de sistemas de parentesco es muy reducido. En concreto sólo seis. Los sistemas dravídico, iroqués (los Baruya por ejemplo), sudanés (como los romanos de la antigüedad), crow-omaha, hawaiano y esquimal (los sistemas de parentesco europeos contemporáneos, como el francés, el alemán o el griego son de tipo esquimal). De este modo, en tanto que descubre la naturaleza de las relaciones de parentesco que organizan parte de la vida de un grupo local, el antropólogo se encuentra proyectado sobre un plano muy distinto de aquel de la historia local, regional e incluso mundial. Se encuentra sobre el plano de la identificación y de la comparación «intemporal» de estructuras. Sin embargo también en este nivel se podría detectar la huella del tiempo, pero sólo a condición de suponer que los distintos tipos de estructuras se han generado los unos a partir de los otros, dentro de un proceso de evolución diferencial que nos retrotraería finalmente a las estructuras primarias, originales. Así, conforme se dedica al análisis «intemporal» de las estructuras, el antropólogo desemboca en un tiempo distinto del de la historia local o regional, desemboca en la historia concebida como evolución. No se trata aquí de la pretensión de que la historia humana estuviera ya preconstituida dentro de un huevo originario, sino de que la historia ha hecho aparecer ciertas formas de organización de la vida social y del parentesco que no hubieran podido aparecer en cualquier momento, sino que para existir presuponían que en cada ocasión estuvieran reunidas, combinadas, ciertas condiciones.

Por tanto la historia local existe, y es necesario reconstituirla, escribirla, contarla, pero la historia local no encuentra en lo local todas sus razones de ser, es decir no suministra todos los medios para ser comprendida. Vamos a finalizar con ese vaivén necesario, desde lo local hasta los otros niveles de realidad que lo engloban, cualesquiera que sean estos niveles. Pero también vamos a volver a poner en perspectiva estas estructuras que hemos descubierto en el seno de una realidad local. Esto nos permitirá verlas como variantes de un tipo de estructuras que están distribuidas de forma desigual

por la superficie del globo, de manera que su historia no parece bastar para explicarlas (siempre que entendamos la historia como una sucesión de eventos y no como una sucesión de estructuras que están en evolución).

Podemos ver que todo depende del significado que atribuyamos al término «local» dentro de expresiones como historia «local» o historia de un «grupo local». Porque si un grupo local se reduce a una aldea o a un villorrio, inmediatamente resulta claro que este grupo se integra dentro de un conjunto más amplio, y que no puede existir ni reproducirse como tal si no es a condición de reproducir las relaciones que le integran en ese conjunto. Esta integración puede tener lugar mediante su articulación horizontal con otros grupos locales situados en el mismo nivel, o por medio de su subordinación a otros grupos más vastos o a otras realidades sociales que se sitúan a niveles diferentes, más englobantes. Vamos a dar un ejemplo del primer tipo de integración, horizontal. A menudo los sistemas de parentesco implican que en el momento del matrimonio se busque cónyuge en el exterior del grupo local. Es así como en la China meridional, todos los hombres de una aldea pertenecen al mismo clan, por ejemplo los Li, en tanto que todas sus esposas provienen de dos o tres aldeas vecinas. Estas mujeres son Wang o Chu, y proceden de aldeas en las que todos los hombres pertenecen al clan de los Wang o de los Chu, ya se trate de sus hermanos, sus padres, sus primos o sus sobrinos. Podemos ver entonces cómo cada una de estas aldeas es incapaz de reproducirse por sí misma, y que las reglas de alianza implican que las mujeres se intercambian entre al menos varias aldeas. Cada aldea entonces no es sino parte de un conjunto más amplio, que tiende a cerrarse sobre sí mismo y que constituye un «isolado» matrimonial.

Pero también se verifica la integración de un grupo local dentro de realidades sociales que le sobrepasan y que lo engloban. Sucede así que más del 62% de los jóvenes, hombres o mujeres, de las aldeas zapotecas, se ven obligados a emigrar a las ciudades de México o hacia los Estados Unidos para buscar trabajo y poder así subsistir. Gracias a su partida y al dinero y otros recursos enviados por los emigrados, aquellos que continúan en la aldea pueden mantenerla viva. Bien entendido, y al igual que en el caso de los campesinos chinos, los zapotecas tienden a casarse entre ellos, también en el caso de los emigrantes, que vuelven a su país para buscar un/a cónyuge.

Pero la emigración a las ciudades de México o a los Estados Unidos ilustra otro tipo de integración de un grupo local, que ya no es horizontal sino vertical, bajo realidades más globales. En efecto, gracias al éxodo de parte de sus miembros, una comunidad local, india o aldeana, se integra cada día de forma creciente en otro tipo de sociedad, que está gobernada por un tipo

diferente de relaciones económicas y políticas, por valores culturales distintos. Relaciones sociales y valores asociados al funcionamiento de una economía capitalista de mercado, y a un régimen político más o menos democrático. Paradojicamente es el sistema capitalista, exterior a la comunidad aldeana zapoteca, el que amenaza la reproducción de esta, haciéndole competencia y obligando a sus miembros a abandonar la localidad para poder obtener dinero mediante la venta de su fuerza de trabajo; y al tiempo este sistema capitalista permite a la comunidad reproducirse, en tanto absorbe a sus miembros. La «gran sociedad» capitalista que engloba las comunidades locales actúa al mismo tiempo como una fuerza destructora y como una fuerza reproductora. Es a la vez exterior y extranjera al mundo local, en lo que respecta a sus mecanismos y valores, e interior a ese mundo, por su moneda, sus productos industriales manufacturados, sus ideas, por el control del Estado y por la presión general y la atracción del mercado.

Dicho esto, hay que guardarse de pensar que la relación entre una comunidad local y una sociedad capitalista englobante constituya una relación mecánica o de sentido único. Incluso si las fuerzas que se ejercen sobre la comunidad local y obligan a transformarla tienen sus raíces, principalmente, en la sociedad englobante, la comunidad local no es pasiva. Por una parte inventa su nuevo modo de vida. Y además, hasta cierto punto, porque las comunidades locales no pueden continuar existiendo si no es, paradójicamente, transformándose en comunidades multilocales, desterritorializándose. Es decir, ocupando de manera simultánea y orgánica varios espacios, situados a veces en varias sociedades englobantes.

Para dar un ejemplo, tomado de nuevo de México, citaré el caso de otra comunidad zapoteca de la región de Oaxaca, que hoy en día está dividida en tres grupos que ocupan de forma permanente tres territorios diferentes: su territorio originario, situado en la Sierra Norte; un barrio de la ciudad de Oaxaca, que ha sido rebautizado con el nombre de aquella comunidad; y un barrio de Los Angeles. La ocupación paulatina de un barrio de Oaxaca por los individuos o por las familias de una comunidad aldeana que vienen a buscar trabajo a la ciudad es un fenómeno clásico y antiguo. Esto tuvo por consecuencia, desde hace largo tiempo, que la comunidad aldeana viviera de manera regular y a un tiempo en dos entornos. Lo que hay ahora de nuevo, sin realmente serlo, es que esta comunidad se ha implantado de la misma manera y de forma permanente en un tercer entorno, Los Angeles. Lo que ocurre entonces es que la comunidad se reparte entre dos sociedades globales, México y los Estados Unidos, y que en México ocupa dos lugares: la Sierra y la capital provincial. Y este modo de vida se ha convertido en estruc-

tural debido al hecho de haber sido creado y organizado paulatinamente por las familias y por la comunidad. Hoy en día, un matrimonio que se celebra en la Sierra es filmado en vídeo, y los videocassettes son de inmediato enviados a Los Angeles, donde los demás miembros de la familia invitan a la comunidad emigrada a asistir a la proyección de la película y a festejar con ellos la boda que ya se ha celebrado algún tiempo antes en la Sierra.

Quizás un tipo de evolución como esta se convierta en imposible, una vez que la emigración se realice de manera dispersa y que los emigrantes de una comunidad se repartan por las cuatro esquinas de los Estados Unidos y de México. Quizás de la misma forma esto sea imposible una vez que la comunidad no manifieste la voluntad de mantener a cualquier precio los vínculos con los emigrantes. De nuevo se puede verificar hasta donde llega el peso de la cultura y de la identidad locales. Por ejemplo, en esta comunidad de la Sierra, nunca se ha abandonado, hasta el día de hoy, la práctica del «tequio», la entrega de trabajo o de riquezas que efectúan familias e individuos en beneficio de la comunidad. Los emigrantes que ya no podían seguir participando en los trabajos comunitarios han comenzado entonces a enviar dinero para reemplazar la fuerza de trabajo que ya no pueden aportar. De paso, constatemos que el dinero en sí mismo es «inocente» de los usos que se hacen de él, o de los efectos que depara. Es la necesidad de dinero para vivir la que empuja a los individuos a emigrar, la que hace frágil a la comunidad y amenaza su reproducción, pero también es el dinero que los emigrantes ganan, y una parte del cual es reenviado a la comunidad, el que da a esta la fuerza y los medios naturales para continuar existiendo como tal, para la reparación de la iglesia, para la construcción de un dispensario, etc. Pero qué es lo que obliga a una comunidad aldeana a mantener los lazos con las familias o con los individuos que emigran? Y por qué esas familias y esos individuos que han emigrado se sienten obligados a ayudar a su comunidad de origen a mantenerse viva?

Puede haber varios tipos de razones por detrás de este juego de obligaciones recíprocas entre comunidad y familias, pero en el caso que acabamos de citar la razón es clara. Porque a lo largo de los siglos la mayor parte de las tierras de esta comunidad han continuado siendo comunes, y periódicamente los representantes de las familias y las autoridades comunitarias se reúnan para atribuir el uso de una cierta porción de estas tierras a cada familia, a condición de que los ancestros de esta hubieran sido ya miembros de la comunidad. De esta forma, y para cada uno de sus miembros, la comunidad funcionaba como entidad superior a ellos y a sus familias, una entidad que les suministraba parte de sus condiciones materiales de existencia. Y a cambio cada

familia debía a la comunidad una parte de su trabajo y de sus recursos. Cada individuo aprendía entonces desde su nacimiento que poseía derechos sobre una parte de los recursos de la comunidad debido al hecho de que su familia era miembro de ella. Pero sabía también que la comunidad sobrepasaba a su familia y que él tenía contraídos ciertos deberes con la primera. Estos deberes se cumplían, en tanto que hombre o mujer, participando en el «tequio», es decir entregando el tiempo de trabajo propio o los propios recursos para empresas comunitarias, de las cuales todo el mundo esperaba beneficiarse de inmediato. Resulta comprensible que una persona que se ha socializado en este tipo de relaciones de obligación recíprocas entre comunidad aldeana e individuo va a seguir, después de emigrar, contribuyendo a hacer vivir a aquella comunidad que a su vez le había hecho vivir a él y a sus ancestros. De donde, y a mayores del dinero que destine a los miembros de su familia que quedaron en la aldea, enviará una segunda suma de dinero destinada no ya a su familia, sino a la comunidad en tanto que tal. Pero el comportamiento de un emigrante sería probablemente muy diferente si el pueblo que había abandonado fuera no ya una comunidad, sino una municipalidad, si todas las tierras fueran propiedad privada, si la escuela y las carreteras estuvieran subvencionadas por el estado, etc. El dinero que entonces enviaría se destinaría probablemente a ayudar sobre todo a su familia.

La comunidad india cerrada sobre sí misma ya no existe en México, si es que alguna vez existió, y la emigración ya no es sólo un fenómeno exterior a la vida de estas comunidades, el efecto de presiones y de agresiones, económicas o de otro tipo, de la sociedad englobante. Se ha convertido en una manera creativa de reinventar la comunidad, asegurando al mismo tiempo la supervivencia de sus miembros. Pero de ahora en adelante esta comunidad reinventada no está ya localizada en un lugar, sino en tres.

Finalmente, se comprende que entre lo local y lo global existe un juego complejo de efectos cruzados, un cruce de interacciones. Es posible manipular lo global al servicio de intereses locales, pero se puede también y a la inversa manipular los intereses locales al servicio de intereses globales. Es así que en China, después de la victoria de los comunistas, en muchos pueblos, aquellos clanes que al final tuvieron la suerte de contar con varios comunistas entre sus miembros, vieron la ocasión de ajustar viejas cuentas contraídas con otros clanes del pueblo, acusándolos de ser secuaces del feudalismo, etc. y dirigiendo contra ellos la fuerza política y policial del Partido-Estado. Esto, en el fondo, no tenía nada que ver con la construcción del comunismo y con los conflictos político-ideológicos nacionales, globales. Pero también se ha podido ver a la inversa, grupos locales manipulados al servicio de intereses

globales, como fue el caso con la sedentarización forzada de los nómadas de Asia central a cargo del poder ruso-soviético. Esta sedentarización se presentó como un proceso que los «civilizaba». Y la imposición de formas colectivas de producción, los koljoses, se presentó como el tránsito del comunismo tribal al comunismo del futuro, como un atajo histórico impulsado por el poder soviético que vendría a beneficiar a estas poblaciones. De hecho muy pronto, en el interior de los koljoses y de las aldeas sedentarizadas, se reconstituyeron los linajes de las diversas tribus, que paulatinamente supieron poner a su servicio las estructuras, sean del partido o de otro tipo, que les habían sido impuestas. Es esto lo que sucedió en Uzbekistán, en Turkmenistán, y en la mayor parte de las repúblicas «ex-soviéticas» del Asia central.

Finalmente, para dar una muestra de los peligros que corremos cuando interpretamos con excesiva ligereza las realidades locales, sin el apoyo de las múltiples fuentes de información que vienen a entrecruzarse, citemos el caso de las tribus del interior de la Amazonia, por largo tiempo consideradas como las supervivientes de una época antigua en la que los hombres vivían aún, principalmente, de la caza, de la pesca y de la recolección. Pues bien, hoy en día sabemos gracias a los hallazgos de la arqueología, y a lo que nos revela la fotografía aérea, que estas tribus constituyen «falsos arcaísmos», que sus antepasados vivían en las márgenes de los grandes ríos de la Amazonia, donde se dedicaban principalmente a la agricultura. No fue hasta la llegada de los europeos que estas tribus abandonaron sus asentamientos y sus modos de vida y de organización social. Se adentraron en los bosques interfluviales y se convirtieron por fuerza en cazadores-recolectores, olvidando incluso, en sus tradiciones y en sus mitos, que sus antepasados habían practicado la agricultura. Ese fue el error de Pierre Clastres, considerar a los Tupi-Guarani como los últimos testimonios del modo de vida de los cazadores-recolectores, en tanto que hoy en día sabemos que sus antepasados practicaban la agricultura a algunos cientos de kilómetros de distancia de allí donde viven hoy en día.

Esta no es sino una más de las lecciones que los etnólogos deben extraer para poner al día los presupuestos de su práctica, y en este trabajo permanente y necesario de construcción y deconstrucción-reconstrucción de su disciplina, el diálogo y la colaboración con los historiadores constituye una fuerza joven y preñada de futuro.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, B.: *Imagined Communities: reflections on the opinion and spread of nationalism*. Londres. Verso, New Left Books, 1983.
- BANKS, M.: *Ethnicity: Anthropological Constructions*. Londres, Nueva York. Routledge, 1995.
- BARTH, F. (dir): *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of cultural differences*. Londres. Allen & Unwin, 1969.
- BRASS, P.: "Ethnic Groups and the State", en P. Brass (dir): *Ethnic Groups and the State*, en P. Brass (dir): *Ethnic Groups and the State*. Londres, Sydney. Croom Helm, 1985.
- CLASTRES, P.: *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris. Plon, 1972.
- CLASTRES, P.: *La Société contre l'Etat*. Paris. Minuit, 1974.
- CLASTRES, P.: *Recherches d'Anthropologie Politique*. Paris. Seuil, 1980.
- DELANNO, G. & TAGUIEFF, P.A. (dirs): *Théorie du nationalisme. Nation, nationalité et ethnicité*. Paris. Kimé, 1991.
- GELLNER, E.: *Nations and Nationalism*. Oxford. Basil Blackwell, 1983.
- GARANGER, J. : *Archéologie des Nouvelles Hébrides. Contribution à la connaissance des îles du Centre*. Publ. de la Société des Océanistes, n° 30. Musée de l'Homme. Paris, 1972.
- GODELIER, M.: "Ethnie, tribu, nation chez les Baruya de Nouvelle-Guinée". *Journal de la Société des Océanistes*, XLI (81), 1985, pp. 159-168.
- GODELIER, M.: "L'anthropologie est-elle indissolublement liée à l'Occident, sa terre natale?". *Revue Internationale des Sciences Sociales*, n° 143. UNESCO, 1995.
- HOBBSAWM, E. & RANGER, T. (eds): *The Invention of Tradition*. Cambridge U.P. and Canto Edition, 1992.
- LEVI-STRAUSS, C.: "Histoire et ethnologie". *Annales ESC*, vol 38 (6), 1983, pp. 1217-1231.
- WATERS, M.: *Globalisation*. Londres, Nueva York. Routledge, 1995.

- *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*: "Des ethnies aux nations en Asie centrale", n° 59-60, 1991. Ver sobre todo:

ROY, O.: "Ethnies et politique en Asie centrale", pp. 17-30.

BOUCHET, B.: "Tribus d'autrefois, kolkozés d'aujourd'hui", pp. 55-70.