

Presentación

JUAN J. R. VILLARÍAS ROBLES
Instituto de la Lengua Española. CSIC. Madrid

Esta edición monográfica de la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* tiene su origen en los trabajos leídos en el XXI Curso de Etnología Española “Julio Caro Baroja”, organizado por el Departamento de Antropología del CSIC en Madrid e impartido en los meses de marzo y abril de 2001. Como era de prever, el reciente cambio de milenio en la Era Cristiana estaba inspirando un renovado interés en el fenómeno religioso, político y social del milenarismo, dando como resultado multitud de referencias en los medios informativos, organización de cursos y varias publicaciones (v. g., Fatás 2001, Mangas y Montero 2001, sólo en España). Pero sin perder de vista esta corriente, resultaba oportuno aprovechar también el simbolismo y las expectativas creadas en torno al año 2000 para convocar a una reflexión sobre los fundamentos culturales de los conceptos de tiempo y de historia, a la luz de lo que se sabe en la actualidad de otras culturas o de épocas lejanas a nosotros; y asimismo de nuestro presente, aunque mirado antropológicamente. Como escribiera hace ya veinte años Marshall Sahlins citando a Émile Durkheim, cada sociedad tiene su propia historicidad (Sahlins 1983: 518) y por tanto también su propia percepción del tiempo.

El momento para la reflexión parecía asimismo pertinente desde un punto de vista interdisciplinar. Los estudios históricos llevaban ya más de medio siglo adoptando perspectivas afines a las de la antropología, que en las últimas décadas han venido a converger con el creciente interés de la antropología por la historia. Era además, y sigue siendo, una época de revisiones históricas, así como de descrédito del tiempo lineal y progresista entre nosotros, concepto éste que nos ha acompañado a los occidentales desde al menos el siglo XVIII.

En el otoño de 1999, la prensa internacional¹ se hacía eco de la concentración en Israel, y en particular en la ciudad de Jerusalén, de grupos de personas cada vez más numerosos que no habían venido al país a hacer

¹ Véase, por ejemplo, la edición europea de *Newsweek* de 15-XI-1999.

turismo precisamente y representaban para las autoridades israelíes un serio problema de orden público imprevisto. Eran la mayoría de estas personas cristianos evangélicos, procedentes de los EE.UU. y de otros países, que habían leído las declaraciones del teólogo norteamericano Jonathan Edwards acerca del cambio de milenio. Este teólogo, después de estudiar detenidamente el libro bíblico del Apocalipsis, calculó que el reino celestial en la Tierra de mil años, profetizado en ese libro, empezaría al cabo de los dos mil del nacimiento de Jesús de Nazaret con la nueva venida de éste. El hecho se produciría en Jerusalén y los allí congregados pretendían destruir la mezquita de Al-Aqsa para facilitar la reconstrucción del templo judío destruido en el año 70 (el llamado "Segundo Templo", el que conoció Jesús de Nazaret), cuyos cimientos yacen bajo la mezquita, y coadyuvar así a la segunda llegada del Mesías.

Esas personas, como otras muchas en otras partes del mundo preocupadas, o esperanzadas, por el guarismo 2000, no venían a honrar, lamentablemente, la memoria de quienes realmente merecían esa efeméride: la de quienes, cada uno con su pequeña aportación, habían hecho que nosotros (todos los seres humanos que vivimos el acontecimiento, supiéramos o no su significado) tuviéramos algo que conmemorar la nochevieja de ese año. Los cuales fueron, por orden de aparición en la historia, la reina Cleopatra de Egipto, Sosígenes de Alejandría, Julio César, Octavio Augusto, el emperador Constantino y los obispos reunidos en el Concilio de Nicea, Dionisio El Exiguo, Roger Bacon, el anónimo inventor del reloj mecánico, Luigi Lilio y el Papa Gregorio XIII. Si éstos no fueron todos, fueron sin duda los principales responsables. Ya que alguno de nosotros había olvidado brindar por ellos esa noche, el Curso ofreció al menos la ocasión de recordarlos.

La reina Cleopatra fue quien hizo que Julio César se interesara por el calendario egipcio: un calendario solar de 365 días y un cuarto por año (366 días en un año bisiesto), dividido en 12 meses de 30 días cada uno, más cinco añadidos al final (los llamados "días epagómenos") o seis en un año bisiesto. Sosígenes de Alejandría, el principal astrónomo de la reina, fue quien le explicó a César ese calendario en detalle, sugiriéndole además el modo como podía sustituir, en el imperio romano, al imperfecto calendario lunar de 355 días que se venía usando en Roma desde hacía siglos.

Julio César llevó a cabo la reforma dos años después, en el 708 desde la fundación de la Ciudad Eterna. A partir de entonces, el año tendría 365 días y un cuarto, como el egipcio, de acuerdo con el ciclo de las estaciones y no con el de las fases de la luna. Pero César colocó los cinco días epagómenos no al final, sino a lo largo de todo el año, añadiendo un día a los meses de marzo, mayo, julio, septiembre y noviembre. El mes de febrero tendría 29 días en un año normal y 30 en uno bisiesto. Además, el año comenzaría el

1 de enero y no en marzo como era la costumbre, con ocasión del equinoccio de primavera.

Ése fue el llamado “Calendario juliano”, que el emperador Augusto, unos años después, retocaría ligeramente por querer añadir un día al mes en el que había nacido, el octavo (que por eso se llamaría “agosto”, en su honor). El nuevo emperador no quería ser menos que César, quien había concedido 31 días al mes séptimo, en el que había nacido y que por eso se llama “julio”. Augusto compensó la novedad quitándole un día a febrero (que se quedó a partir de entonces con 28 días en años normales y 29 en bisiestos) y alterando la duración de otros meses para que no coincidieran tres seguidos de 31 días; de manera que si agosto pasó a tener 31 días en vez de 30, septiembre se quedó con 30 en vez de 31, octubre obtuvo 31 en lugar de 30, noviembre 30 y no 31 y diciembre 31 y no 30, convirtiéndose ese 31 de diciembre en el último día del año.

Más de tres siglos después, el emperador Constantino y los obispos congregados en el Concilio de Nicea, el primero tras la legalización del cristianismo en el imperio romano, establecieron para todo él la semana de 7 días (de origen babilónico), señalando el domingo como último día de la semana y festivo (Día de la conmemoración de la resurrección de Jesús de Nazaret o “Día del Señor”, *Dies Domini*) y eligiendo la fecha del 25 de diciembre como la de su nacimiento. Doscientos años más tarde, el monje Dionisio El Exiguo fecharía el año del nacimiento de Jesús en el 753 desde la fundación de Roma, marcando ese año como el primero de la Era Cristiana.

Dionisio vivió en el siglo VI de tal era, que ya es la nuestra. En el siglo XIII, otro clérigo, el inglés Roger Bacon, propondría por primera vez la reforma del calendario de César y Augusto, del que ya se sabía que era más lento que el año estacional real. Bacon calculó esa lentitud en un día por cada 125 años (en realidad, era de un día por cada 128 años); por lo que desde los tiempos de César, el retraso acumulado había sido de 9 días. Este desfase representaba un escándalo para la Iglesia, pues significaba que las fiestas cristianas hacía ya siglos que no se celebraban en los días en que naturalmente les correspondían.

Sin embargo, la reforma del Calendario tuvo que esperar hasta la segunda mitad del siglo XVI, cuando el Papa Gregorio XIII, en nombre de la Iglesia y de acuerdo con los reyes y príncipes de la Europa católica, asumió los cálculos e instrucciones del astrónomo italiano Luigi Lilio. Para entonces, hacía doscientos años que se había inventado el primer reloj mecánico (el reloj de cuerda), que dividía el día en 24 horas, y el retraso acumulado con respecto al año real era de doce días desde la reforma de César y de diez desde el Concilio de Nicea.

La comisión de reforma del calendario, presidida por Gregorio XIII, deci-

dió eliminar esos diez días de golpe, quitándoselos al mes de octubre de 1582. Además, para evitar nuevos desfases en el futuro, se decidió que se eliminaría un día cada 300 años siete veces y, después de esos 2100 años, otro día al cabo de otros 400 años; de modo que, a lo largo de ciclos de 2500 años, el nuevo calendario (llamado "gregoriano" a partir de entonces) se aproximara al promedio de duración del año estacional con una diferencia de sólo segundos, lejos ya de los once minutos por día del calendario juliano.

Pero el nuevo calendario, dado que venía apadrinado por las potencias católicas, tardó en ser aceptado por los países anglicanos, protestantes y de religión ortodoxa griega. En Alemania, Inglaterra y los EE. UU. no se aprobó hasta el siglo XVIII. En Rusia, no hasta después de la Revolución de Octubre (que se llama así, "de Octubre", porque ocurrió a finales de octubre de 1917 según el calendario juliano; según el gregoriano, empezó el 7 de noviembre).

Esta larga y curiosa historia² sirve al menos para mostrar que nuestro calendario occidental no es sino un laborioso artificio humano (lejos por ello de ser una creación divina, esotérica o natural) para dar cuenta de algo que, junto con el espacio, vivimos y relacionamos con las experiencias de otras personas o de cosas: algo que llamamos "tiempo", que se puede entender y percibir de maneras muy diversas. En primer término, como revela lo anterior, nuestro calendario resulta ser un artefacto que responde a una época y a una cultura determinadas, como también su sentido. El que tenía el calendario egipcio para los egipcios no era el que se le daría en el imperio romano tras ser adaptado por César; y el que tuviera en éste, hacía ya siglos que había desaparecido cuando Gregorio XIII estampó su firma sobre su reforma. Hoy día, este calendario "gregoriano" se usa en la mayor parte del planeta, pero no en zonas con tradición cultural propia, como por ejemplo los países árabes; por no hablar de su relevancia respecto de aquellas tradiciones mucho más alejadas de la nuestra, como las de los pueblos americanos antes de su violento encuentro con Occidente.

Pero la tradición cultural, así como sus transformaciones, condiciona también al propio tiempo y no sólo a la forma de medirlo o registrarlo. Y el tiempo puede variar para los distintos componentes de una formación social, los que entran en su constitución histórica y permiten comprender su presente: como las relaciones económicas, la religión y las mentalidades, la forma de gobierno o la interacción con las sociedades vecinas. Es también un componente el pasado que se ve como significativo desde ese presente y que le da a tal formación social su sentido histórico. Por ello cabe diferenciar, aunque no sea siempre fácil, entre historia de una sociedad e historia

² El lector interesado en los detalles puede consultar Duncan 1998 y Lippincott 1999.

diversamente sentida, a la medida del presente de esa sociedad; un presente que, además, puede ser conflictivo.

Decía Marc Bloch que el tiempo humano, que es el de la historia, no puede dividirse en “fragmentos artificialmente homogéneos”, como por convención hacen los científicos para quienes el tiempo “apenas representa algo más que una medida” (Bloch 1952: 36). En el tiempo humano, esos “fragmentos” pueden ser muy heterogéneos, como pronto se encargarían de mostrar los sucesores de Bloch en la historiografía francesa —tanto en la escuela de los *Annales* (Braudel 1966) como desde la perspectiva del materialismo histórico (Labrousse 1984, Vilar 1974)— pero que ya había apuntado Karl Marx en el siglo XIX (Marx 1977). Los “fragmentos” pueden ser escasos días para determinadas cosas, pero años, décadas, generaciones y hasta siglos para otras. Aunque hay discrepancias entre los distintos autores sobre la naturaleza de tales cosas de duraciones tan diferentes —sin contar las duraciones que varían de una época a otra—, lo importante desde nuestro punto de vista es que se trata, para la historia europea, de un tiempo concebido antropológicamente; esto es, conectado a la identificación y funcionalidad de estructuras y permanencias, por contraposición al tiempo de la historiografía positivista, singular y de corta duración, “hacia delante y hacia arriba”, que tanto debe a la formación, desarrollo e ideología del Estado nacional occidental (Cohn 1990: 32, 52). Desde los años setenta, el interés específico por la historia social europea, con su manejo de fuentes hasta entonces de la jurisdicción exclusiva de antropólogos y folkloristas —como la mitología, la tradición oral y los ritos— así como el uso del concepto mismo de cultura, ha venido a reforzar esta perspectiva antropológica entre los historiadores, sobre lo que igualmente ha llamado la atención Bernard Cohn (*ibid.*: 39-40).

Mientras tanto, en la antropología, se ha registrado un movimiento convergente con esa perspectiva, aunque de manera notable sólo en las últimas décadas. El declive del funcionalismo y de los diversos estructuralismos (el estructural-funcionalismo de A. R. Radcliffe-Brown, el estructuralismo de C. Lévi-Strauss, el de la antropología cognitiva de Ward Goodenough), tan propensos todos al estudio de lo sincrónico y tan influyentes hasta 1980, ha dado paso desde entonces a un creciente interés por el cambio histórico y cultural a corto y medio plazo y por el papel de la individualidad y el acontecimiento en esa transformación: un irónico contraste con lo planteado en 1949 por Fernand Braudel, el gran defensor del determinismo de las duraciones largas desde la historiografía.

La nueva perspectiva en antropología es deudora de varias corrientes teóricas en las ciencias sociales: desde el evolucionismo y el culturalismo historicista de Franz Boas y sus discípulos en los EE.UU. a la sociología de Max Weber y el materialismo histórico en Europa. Cuenta además con el

precedente de la etnohistoria, el estudio antropológico del pasado de “los pueblos sin escritura” —notablemente los indígenas de América— con ayuda de los documentos generados por la nación occidental que los sometió; como si tales pueblos no tuvieran su propio concepto de la historia, para el cual no hacía falta ponerla por escrito y por lo cual el término “etnohistoria”, que inducía cada vez más al equívoco y al gueto subdisciplinar, ha caído en desuso (Abercrombie 1998: 408). Estos estudios se han incorporado a la nueva antropología histórica (o historia antropológica), que propone la articulación del análisis de las fuentes escritas con el de las orales y rituales para situaciones de cambio cultural acelerado, especialmente como consecuencia del encuentro con el colonialismo europeo. En su relación o búsqueda de convergencia con una historia concebida estructuralmente y armada del concepto de cultura, cabe destacar los pioneros trabajos de Nathan Wachtel (1971) y Marshall Sahlins (1983, 1985), además de los de Bernard Cohn (1990).

La nueva perspectiva interdisciplinar ha abierto el camino a un renovado interés por las sociedades complejas —culturalmente próximas o lejanas a la nuestra—, que habían sido objeto tradicional de los estudios históricos, incluida la filología. La investigación concierne a temas como los tratados aquí: la relatividad cultural de la historicidad y del concepto de tiempo, y el sentido de la historia como pasado significativo en el presente. El contexto del investigador, su propio tiempo histórico, ha contribuido igualmente al interés por estos temas, como no podía ser menos. Las últimas décadas han sido no sólo las del desarrollo de una antropología histórica, sino también las de una gran incertidumbre sobre el futuro de la humanidad y de una aguda crisis del tiempo occidental por excelencia: el irrepetible y progresivo, “hacia delante y hacia arriba”. Vivimos una época de nuevos usos políticos de la historia, en compañía de fenómenos y experiencias que se creían superados por el avance de la racionalidad y de la ciencia: como el capitalismo de libre mercado, el imperialismo, el nacionalismo, el racismo o el fanatismo religioso.

El presente volumen recoge, sobre esta problemática, la aportación de nueve historiadores, filólogos y antropólogos españoles. Cada uno de ellos es especialista en el estudio de una o más de las distintas culturas o periodos históricos elegidos para el Curso y la presente edición como contextos para el acercamiento interdisciplinar a la temática elegida: el Próximo Oriente antiguo, el Egipto faraónico, la Grecia clásica, la cultura del Islam, la de los antiguos mayas, el Perú prehispánico y nuestra sociedad contemporánea. Aunque la lista no es exhaustiva, como no podía serlo, tiene la amplitud suficiente como para concluir algunas generalizaciones transculturales, siquiera provisionales, acerca de la relatividad cultural del tiempo y de la historia y cómo esta relatividad se manifiesta concretamente. Como se les pidió en su día, los distintos autores han hecho un esfuerzo por expresarse en un len-

guaje lo más didáctico y explicativo posible, con el fin de facilitar la comunicación entre sí y con el lector interesado pero no experto sobre líneas de investigación y objetos de estudio que, por efecto de la división académica del trabajo, están ya demasiado separados los unos de los otros.

Los cinco primeros artículos tratan de sociedades y periodos muy alejados de los nuestros, pero por eso mismo muy reveladores de la contingencia cultural e histórica de percepciones, creencias y conceptos que de otro modo se pensarían como naturales o necesarios. Así, en el antiguo Israel de los profetas —escribe Enrique Luque— la historia como pasado significativo en el presente resulta ser no muy diferente del mito. Contra lo que pudiera sugerir una lectura superficial de los relatos del Antiguo Testamento, el analista encuentra en esa *Historia sagrada* una “historificación del mito” y una “mitificación de la historia”. El tiempo de los acontecimientos, de lo irrepetible, está inserto en un “no tiempo”: en una justificación mítica, intemporal, de la relación del dios Yahvé con el pueblo hebreo, reforzada además por el sentido teleológico de la narración. Para Luque, más significativa y reveladora que la diferencia entre “mito” e “historia” sería la diferencia entre “mito religioso” (que sustituiría al primero de los términos) y “mito profano”, expresión definida por Roland Barthes y que reemplazaría a lo que convencionalmente se entiende por “historia”. Esta distinción sería extrapolable a otros universos socioculturales, incluido el nuestro, y pone en duda que exista en algún sitio una historia totalmente libre de una mitificación del pasado. Ejemplos de historias nuestras como “mitos profanos” serían las derivadas del “nacionalismo”, el “ecologismo” o el llamado “choque de civilizaciones”. La diferencia fundamental con los “mitos religiosos” radicaría en la dimensión tiempo: los “profanos” son temporales, mientras que los “religiosos” no lo son.

En el Egipto faraónico, la historia tampoco se concebía como cualitativamente distinta del mito; historia y mitología “no eran conceptos antagónicos” y el relato acerca del pasado no era objetivo, pues servía a intereses del presente, como en nuestro mundo, señala José Manuel Galán. Pero en llamativo contraste con el antiguo Israel, y con la Grecia clásica, el viejo país del Nilo no conoció el género historiográfico *per se*, aunque sí una brillante literatura y, lo que es más curioso, una clara conciencia en los autores de muchos documentos de ser “historiadores primarios”: pues sabían que escribían para la posteridad y, además, que el lector podía dudar de la veracidad de lo escrito, por lo que se afanaban por dotar a los textos de medios de contrastación (v.g., referencias a otros documentos). Galán argumenta que la sociedad egipcia no necesitaba el género historiográfico porque precisamente vivía rodeada de tales documentos —como las inscripciones grabadas en piedra—, por los cuales el presente se recreaba constantemente con el pasado. Los antiguos egipcios concibieron también, a tenor del género

autobiográfico, un tiempo lineal inevitable en su vida civil; pero en él el pasado, especialmente el más lejano, no dejaba de ser una referencia positiva, no era algo para olvidar, salvo en el caso de la supresión política de nombres en las listas de reyes.

En la tradición islámica, el pasado es también un valor positivo de referencia, especialmente el representado por la vida y la obra del profeta Muhammad (Mahoma) y sus sucesores inmediatos. No obstante, el advenimiento del Islam en el Cercano Oriente y después en el norte de África y la Península Ibérica supuso, como explica María Jesús Viguera Molins, una interesante novedad: un cómputo de tiempo propio, la era de la Hégira, que recurre como punto de referencia a una fecha absoluta, la del año en que Muhammad partió de La Meca para enseñar en Medina, el 622 de la era cristiana. La innovación vino acompañada de la adopción de un calendario lunar y coincidió, entre los árabes, con el abandono del orden tribal y la formación del Estado y después del imperio. El Islam se dotó así, y pronto, de un sentido de la historia. El cómputo por la Hégira cumple la función ordenadora del pasado que en el antiguo Egipto y en el Israel de los profetas tenían las sucesiones de los reyes. Sin embargo, este concepto de tiempo singular e irreplicable, por el que las dataciones absolutas de los hechos son consideradas hasta una prueba de su autenticidad, está enmarcado en un concepto más amplio, cíclico. Expresado con el polisémico término *dawla*, sirve tanto para justificar la usurpación del poder como para legitimarlo mediante una teoría política de turnos dinásticos en los que el devenir se reencuentra periódicamente con el tiempo pretérito de referencia. El célebre historiador Ibn Haldûn, en el siglo XIV de la era cristiana, fue uno de los principales exponentes de esta teoría, que Ortega y Gasset contrapuso a la expectativa occidental de un progreso que es una superación irreversible de lo ya vivido. El tiempo cíclico es, por otro lado, el principio fundamental que rige el ritmo de todos los rituales definitorios del Islam: las oraciones a lo largo del día, la sacralización de uno de los meses, las fiestas de cada año, la peregrinación a La Meca al menos una vez en la vida, que se concibe como paso “entre Creación y Muerte que es también Juicio Final y Resurrección”. Tal vez por eso, el tiempo ha sido objeto siempre entre los musulmanes de un gran interés científico y de profundas reflexiones filosóficas.

La civilización maya clásica en la Mesoamérica precolombina ofrece también la rareza de un cómputo con dataciones absolutas, en este caso a partir de la enigmática fecha de 13 de agosto de 3113 años antes del comienzo de la era cristiana. Como muestra Alfonso Lacadena, los antiguos mayas combinaban esta forma de concebir el tiempo con un complejo sistema calendárico de varias unidades cíclicas, derivado de conocimientos astronómicos más que notables. Por su carácter cíclico, el sistema facilitaba las predicciones y las

profecías; y si las dataciones absolutas para el presente y el pasado, obtenidas mediante cálculos de base astronómica, definían a los acontecimientos fechados y a sus aniversarios —con una obsesión llamativa, que está revelando el desciframiento de las inscripciones—, los sucesos astronómicos previstos en el futuro se asociaban correlativamente a acontecimientos humanos por venir. La mitología no escapaba a la jurisdicción de este sistema ordenador. Los antiguos mayas daban a sus dioses su propia historia y la concebían como anterior a la de los hombres, como asimismo pensaban los antiguos egipcios; pero el caso maya ofrece la interesante peculiaridad de que los hechos de los dioses aparecen también fechados con precisión extrema.

En el caso del Perú prehispánico, los conceptos de tiempo y de historia son objeto de discusión entre los especialistas. La divergencia dura ya décadas y tiene su más remoto origen en la de 1940, cuando desde una antropología cognitiva empezó a criticarse la labor de la historiografía positivista, que operaba con conceptos occidentales. En gran medida, esta controversia deriva de un problema epistemológico y metodológico que no se da en los demás casos expuestos aquí; se trata del problema de la etnohistoria, que he mencionado antes. La información más explícita sobre el Perú prehispánico procede de textos escritos después del encuentro violento y desestructurador con la civilización occidental; la nativa no conocía la escritura, al menos en el sentido que damos nosotros a esta palabra o que pueda aprovecharse hoy historiográficamente. En la década de 1940, el contenido presuntamente historiográfico de esas fuentes empezó a ser visto y analizado no como tal, sino como mitológico, lo que abrió una prometedora línea nueva de investigación. Pero este revolucionario planteamiento no ha sido aceptado todavía hoy por muchos e influyentes investigadores, quienes tampoco han propuesto siquiera una síntesis entre las conclusiones de las dos formas de interpretación. Lo que se intenta en este volumen es fundamentar una síntesis así, partiendo de una búsqueda —con la documentación existente y sobre los esfuerzos realizados por otros autores— de los conceptos nativos de historia, tiempo y espacio.

En el sexto ensayo, Domingo Plácido Suárez indaga sobre el origen de los conceptos occidentales de tiempo y de historia en la antigua Grecia. Escribe que “el clasicismo no puede seguir observándose como un fenómeno monolítico capaz de emitir modelos para el resto de la humanidad en su largo recorrido histórico. Por el contrario, su característica más destacada, frente al resto de las civilizaciones, habría sido precisamente la de haber puesto de relieve y haber hecho patente el carácter conflictivo y contradictorio de las sociedades”. En la antigua Grecia fue predominante el tiempo cíclico y el intemporal del mito; pero, en conflicto con este pensamiento, se desarrolló una conciencia del tiempo lineal y del presente histórico irrepetible (aunque

explicable por el pasado) que pueden considerarse como genuinos antecedentes de la idea de historia que triunfa en Occidente en el siglo XIX. Tucídides, Heródoto y otros autores fueron sus principales exponentes. Fue un concepto laico y liberador de la historia que surgió de un periodo de grandes y rápidas transformaciones, como el siglo V a.C. en Atenas, “cuando las diferencias entre el pasado y el presente se hacían tan patentes como para señalar con claridad que no todo podía reducirse a ciclos como los que ofrece el tiempo que se percibe en el estudio del cosmos”. En la antigua Grecia no se cultivó la historia religiosa y teleológica que impregna buena parte del Antiguo Testamento y que más tarde sería adoptada por el cristianismo.

Nuestra sociedad contemporánea es el objeto de los tres últimos trabajos que incluye este volumen. Son tres visiones diferentes sobre otros tantos temas, visiones que hacen discutible lo aparentemente obvio por ser más familiar: el tiempo vivido subjetivamente por el ser humano ante las presiones del mundo actual; el valor epistemológico e identitario de la memoria; y el uso de la historia en la percepción y difusión de un presente colectivo. Sobre el primero de estos temas, el tiempo real, el sentido por el hombre, Luis Cencillo ofrece una reflexión desde una antropología filosófica y psicológica, así como desde un cristianismo crítico. Señala que el tiempo que el ser humano vive concretamente, por contraposición al abstracto y objetivo de la física, revela una característica definitoria, que es su *diástasis* o distensión; esto es, las muchas dimensiones vivenciales que tiene y las diversas posibilidades que esto le ofrece a la acción, por lo cual dos experiencias vividas no pueden ser idénticas entre sí y el futuro es difícilmente predecible. Es una propuesta antideterminista, y a la vez esperanzadora, sobre el acontecer histórico. Cencillo sostiene que la existencia humana constituye ciertamente una totalidad orgánica y estructurada —*Gestalt*—, pero no se da sino como proceso dinámico en el que se une en cada instante, de manera muy compleja, un pasado que se vive o se inventa (teniendo aquí su papel los mitos, cuyo tiempo no es histórico pero no por ello irreal e inactuable) con un futuro que se va configurando (a veces contra la intención del sujeto actuante) en un presente que es “tensión” y “salto” hacia lo todavía no vivido con su “abanico de posibilidades”. El ser humano de carne y hueso tendría esta vivencia potencialmente creativa del tiempo hasta en los últimos momentos de su vida. Desde esta perspectiva, Cencillo denuncia, como terapeuta, la alienación a la que nuestra sociedad de consumo somete actualmente a las personas mayores.

Álvaro Pazos escribe sobre los recuerdos autobiográficos de los españoles que, siendo niños, fueron evacuados a la Unión Soviética durante la Guerra Civil; para estas personas, esta experiencia es muy difícil de olvidar y se la

cuentan a quien quiera escucharles: a amigos y conocidos, así como a periodistas, historiadores y antropólogos. Antes que tomarlos como lo que parecen a primera vista (testimonios históricos de primerísima mano), estos relatos le hacen reflexionar al autor sobre lo que implican como documentos: el problema de la autonomía de la memoria individual respecto de la colectiva, la naturaleza de la relación con el pasado recordado, la verdad en el recuerdo y los efectos de la comunicación del testimonio sobre la experiencia realmente vivida. Son cuestiones que no permiten afirmaciones rápidas y fáciles. El interés epistemológico —así como político— de estas narraciones, argumenta Pazos, no radica tanto en su capacidad para constituir un discurso coherente y sintético sobre las vidas de los narradores cuanto en la presencia en los relatos de “diferentes modos de memoria en ejercicio, diferentes relaciones con los pasados y diferentes usos del tiempo”; lo que revela, antes que nada, “la problemática de [la] identidad y subjetividad” de estos narradores en el presente.

Finalmente, María Cátedra escribe sobre el presente etnográfico de dos pequeñas ciudades de la Península Ibérica —Ávila en España y Évora en Portugal— y sobre su propio quehacer profesional. La autora proviene del estructuralismo de la antropología cognitiva de Ward Goodenough, que apenas se sentía aludida por la labor de los historiadores y por sus objetos de estudio. Este punto de vista cambió para ella cuando empezó a interesarse por la antropología urbana y a trabajar sobre Ávila y después sobre Évora, ciudades rebosantes de historia para sus habitantes y para la imagen que se tiene de ellas fuera de sus murallas. Pero si el estudio de la construcción simbólica de ambas poblaciones —en la que la historia aparece como materia prima fundamental— le ha llevado a convencerse de la importancia que tiene ésta para la antropología, no por ello piensa que basta con que el antropólogo haga también ahora de historiador, en el sentido tradicional del término. Debe asimismo tomarse la historia antropológicamente (como la antropología históricamente), de acuerdo con la recomendación de Bernard Cohn: como fuente y organización de significados para el presente. Los informantes del etnógrafo son no sólo herederos de una historia, sino que también piensan con ella. Tal vez mejor que nadie en España, la autora encarna la transformación en la antropología de las últimas décadas a que aludía yo antes, y por ello nada más apropiado que sea su trabajo el que cierre la presente edición de la *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*.

Para terminar, deseo reiterar aquí mi agradecimiento a cada uno de los autores de los ensayos, así como a los demás que participaron en el Curso: Juan Pérez Mercader, Manuel Molina Martos y José J. Hernández Palomo. Doy también las gracias a Antonio Cea y Carmen Ortiz por su asistencia editorial; y por su mucha paciencia, que, espero, haya merecido la pena.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ABERCROMBIE, THOMAS A. 1998. *Pathways of Memory and Power: Ethnography and History among an Andean People*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- BLOCH, MARC. 1952. *Introducción a la historia* [1941]. Traducción de Pablo González Casanova y Max Aub. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- BRAUDEL, FERNAND. 1966. *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'Époque de Philippe II* [1949]. París: Armand Colin.
- COHN, BERNARD S. 1990. *An Anthropologist among the Historians and Other Essays* [1955-1983]. Nueva Delhi, India: Oxford University Press.
- DUNCAN, DAVID EWING. 1998. *The Calendar*. Londres: Fourth Estate.
- FATÁS, GUILLERMO. 2001. *El fin del mundo. Apocalipsis y milenio*. Madrid: Marcial Pons.
- LABROUSSE, ERNEST. 1984. *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle* [1933]. París: Editions des Archives Contemporaines.
- LIPPINCOTT, KRISTEN (ed.). 1999. *The Story of Time*. Londres: Merrell Holberton.
- MANGAS, JULIO, y SANTIAGO MONTERO (coords.). 2001. *El milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas*. Madrid: Editorial Complutense.
- MARX, KARL. 1977. "Preface to a Critique of Political Economy" [1859], en David McLellan (ed.), *Karl Marx: Selected Writings*: 388-392. Oxford: Oxford University Press.
- SAHLINS, MARSHALL. 1983. "Other Times, Other Customs: The Anthropology of History". *American Anthropologist* 85: 517-544.
- . 1985. *Islands of History* [1981-1985]. Chicago: The University of Chicago Press.
- VILAR, PIERRE. 1974. *Historia marxista, historia en construcción. Ensayo de diálogo con Althusser*. Traducción de Antoni Doménech. Barcelona: Anagrama.
- WACHTEL, NATHAN. 1971. *La vision des vaincus: Les indiens du Pérou devant la conquête espagnole*. París: Gallimard.