



Camperols i marxisme en l'obra d'Àngel Palerm

E. SEVILLA

A un nivell purament existencial, hi ha una sensació de desil·lusió i, potser, una reacció contra els teòrics de l'estructural-marxisme que ens van fer promeses incompletes i que amb la construcció d'objectes, "modes de producció" o "formacions socials" ens haurien d'haver acostat a "una posició on la distinció i la diferència entre l'antropologia i la història desapareix i on ja no serà possible construir per separat un domini autònom, fetitxitzat, on s'analitzin sistemes i relacions econòmiques" (Godelier, M., 1977: 2). Aquesta reacció pren la forma d'una crítica per part de la "raó pràctica" tal com la proposa Sahlins "apuntant cap a una síntesi final a partir d'un constant martelleig de successives superevidències sobre una i altra banda de la mateixa paret proposicional" (Leach, E., 1977: 560). Sembla com si haguéssim caigut de nou en una trampa molt vella, la trampa que oposa la teoria a la pràctica, l'objectivisme al subjectivisme, una trampa o paret, segons la metàfora d'en Leach, que es construeix per a separar la perspectiva de Marx de totes les altres com si fossin irreductibles, i no pas per a evidenciar llur unitat: L'afirmació que els éssers humans fan la història, el passat, el present i el futur, s'oposa a la declaració segons la qual la història constitueix una successió de circumstàncies donades i heretades, amb les quals es confronten o s'han confrontat els éssers humans. Els subjectes, els grups o les classes, es converteixen i queden com a objectes, mentre que els objectes (els modes de producció, l'articulació de modes de producció, les formacions socials, per exemple) es converteixen en subjectes (en els dos sentits de la paraula) de la història.¹ El que potser és més desconcertador de totes aquestes discussions és que reproduïxen les polèmiques més antigues dels anys vint, entre els advocats de l'anomenat Marxisme Occidental, Lukács, Korsch i Gramsci i els defensors de la interpretació del materialisme històric de la Segona Internacional, com és ara Bukharin. Les primeres foren una tragèdia; són les segones una farsa?

Però tornant a les sensacions i aprofundint en el nostre passat intel·lectual més recent, sembla que cal buscar les bases de l'actual desil·lusió en la desintegració del que va ésser assumit com a paradigma comú per part dels investigadors d'un bon nombre de disciplines, com la història, la psicologia i l'antropologia.² Aquest suposat paradigma conegut com "estructuralisme" ofería a alguns antropòlegs i historiadors la possibilitat d'avançar cap a una ciència de la història consonant amb el materialisme històric de Marx. Malgrat que sota l'ègida de l'estructuralisme hom va promoure moltes discussions i treballs interdisciplinaris fructífers, aviat aparegueren alguns "espais de dissensió", per emprar un terme de Foucault. Penso que aquests espais de dissensió s'originaren pel tancament d'algunes opcions teòriques.

El focus d'aquest article recaurà en aquests espais de dissensió pel que fa als conceptes d'història, estructura i esdeveniment en l'obra de C. Lévi-Strauss, F. Braudel i en la d'aquells antropòlegs com M. Godelier i E. Terray que han elaborat una interpretació estructuralista del materialisme històric a partir de la crítica epistemològica de L. Althusser. L'anàlisi que segueix s'inspira en la "arqueologia del coneixement" de M. Foucault,³ malgrat la qual cosa hom pot afegir d'immediat que l'arqueologia del nostre passat intel·lectual més recent no és a l'abast del present. Tanmateix el que aquí s'expressa constitueix un experiment dins d'aquest nou domini de la "història general", on algunes de les idees de Foucault⁴ s'han aplicat a l'anàlisi d'un

passat molt recent i, fins i tot, del present, malgrat haver-se forjat inicialment en el context d'una anàlisi centrada en el sorgiment de disciplines tals com l'economia política, la lingüística i la biologia durant el segle dinou.

Estructura i/o Història

Hom podria comparar l'actual situació dins les ciències humanes i socials a l'acabament d'una gran batalla en el marc d'una guerra on les aliances són força insegures. En el costat de l'estructuralisme i del marxisme, al menys entre el regiment antropològic, han passat ja els moments d'alegria per la desfeta de l'empiricisme, el funcionalisme i el materialisme mecanicista, i ara les dissensions entre la tropa amenacen el desenvolupament d'estratègies coordinades. El contenciós principal rau en el paper tàctic de la història, doncs s'ha qüestionat la seva capacitat per lluitar al costat dels soldats que confien en les explicacions racionals. "La història és irracional", diu Lévi-Strauss, "Totes les societats són irracionals, o bé contenen un vast element irracional, i fóra absurd i també perillós optar per ignorar això, bo i construït sobre el paper dels esquemes d'una societat totalment racional" (1979: 21). El que hom proposa, diu Maurice Godelier, no és demostrar la racionalitat de la història, sinó explicar allò possible en la història: "la qüestió aquí rau en una ciència de l'home que de debò apunti cap a una explicació de la seva història, que situï el futur en el passat, és a dir, que col·loqui la història una vegada més dins d'allò possible... Sabem perfectament que la tasca més difícil tant en el discurs teòric com en les accions pràctiques és fer un inventari i una anàlisi de les 'possibilitats' que coexisteixen en un moment donat de temps". (Godelier, M., 1977: 6-7). Per a Godelier el problema és com determinar "el nombre *limitat* de canvis possibles" (*ibid.*). A la qual cosa Lévi-Strauss replica que fins i tot hom no pot conèixer la raó per la qual s'actualitza una d'aquestes possibilitats; estem encarant-nos amb la irreductible contingència de la història, davant la qual hem d'inclinar-nos amb humilitat (Lévi-Strauss, C., 1973: 475; 1976: 47). Crec que he trobat la solució, ens canta Jurgen Habermas, "el concepte de causalitat i la connexió entre la teoria dels sistemes i la teoria de l'acció haurien de concebre's de tal manera que la teoria de l'evolució no hagués de carregar el pes de l'explicació sobre les espatlles de la història. (...) Les inconsistències (*aporia*) de la filosofia de la història resulten de l'intent que la teoria del desenvolupament es converteixi en una narració de la història universal. Hom no ha d'esperar pas que una teoria de l'evolució tingui el paper de una teoria de la història, perquè la història no és, com a tal, de caire teòric". (Habermas, J., 1979: 8). La teoria de l'acció?, però si la tenim des de fa anys, no?, refilen marxistes, estructuralistes i híbrids. Això és el que vosaltres penseu, criden Anthony Giddens i Pierre Bourdieu, congratulant-se mútuament. Mentrestant el reportatge d'aquestes discussions es filtra fins a la burocràcia del cuarter general, i podem escoltar els pixatinters Hindess, Hirst & Co. com van murmurant una i altra vegada que tot plegat és "inconsistent", "incoherent".

La saga continua i s'accepta que hom hi participi. Hi ha motius per a sospitar, però, que la guerra ha estat posposada i que en futurs conflictes les aliances podrien

ésser molt diferents. La treva ofereix un moment per a la reflexió sobre la força i la feblesa de les estratègies passades i futures.

Claude Lévi-Strauss: La dicotomia radical

”La única història que m’interessa és la història concreta, feta d’una multitud de petits esdeveniments, la *raison d’être* dels quals podem entendre amb perspectiva, malgrat ésser impossible de preveure quins podien succeir i quins no.

Les pretensions contra les quals m’he rebel·lat no són pas les dels historiadors, sinó les de certs filòsofs de la història, aquells que substitueixen aquesta fluctuant, fugissera, imprevisible realitat de l’evolució històrica per un sistema i una ideologia”.

(Lévi-Strauss, C., 1979: 20-21)

Hom ha assenyalat que a través de la seva trajectòria Lévi-Strauss sembla haver estat obsesionat pel problema del coneixement històric (de Ipola, E., 1970: 38). En la seva elaboració i exemplificació del mètode estructuralista durant els darrers trenta anys, Lévi-Strauss ha emfasitzat en diverses ocasions la distintivitat dels objectes del coneixement antropològic i històric i també els procediments amb els quals hom pot assolir el coneixement històric i antropològic. (Lévi-Strauss, C., 1952, 1970, 1973, 1977, 1978, 1979).

Per una part ha destacat la radical dicotomia entre la història-com-objecte i l’estructura-com-objecte. Per altra part Lévi-Strauss argumenta que el mètode estructuralista compleix tot un seguit de requeriments per a constituir la metodologia de la “ciència en general”, però ensems roman escèptic davant la possibilitat d’una història científica:

“Quan intentem fer una història científica, estem fent realment quelcom científic o no fem més que quedar-nos a caball de la nostra pròpia mitologia tot intentant fer la història pura?... No estic pas lluny de creure que en les nostres societats la història ha substituït la mitologia i aconsegueix la mateixa funció... (1978: 41, 43)

Voldria ara concentrar-me en aquesta dicotomia radical que Lévi-Strauss dibuixa entre història i estructura com a objectes del coneixement. Sovint i de forma inapropiada hom ha rebutjat com antihistòrics els resultats d’aquesta dicotomia. Ultra això, els préstecs intencionals i inintencionals dels mètodes estructuralistes per part de marxistes i historiadors, tot oblidant les crítiques i les ambigüitats de Lévi-Strauss, han derivat en concepcions diverses de la “estructura” i, en alguns casos, han reintroduït explicacions força mecanicistes, precisament quan aquestes anàlisis intentaven evitar-les. Només considerant seriosament aquesta dicotomia i arribant a les seves conclusions lògiques (a les quals Lévi-Strauss deu el seu crèdit) podem començar la “arqueologia” de les ciències socials a partir de com han operat en els darrers vint-i-cinc anys.

En la tan citada rèplica a Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss proclamava que les estructures socials no tenien res a veure amb la realitat empírica, sinó amb els models construïts a partir d’ella. (Lévi-Strauss, 1953). Però el que és potser sovint més obli-

dat per tots aquells que celebraren aquesta posició contra l'empiricisme de les ciències humanes és que el garant de l'epistemologia de Lévi-Strauss està, en últim terme, en el cervell humà, els processos psicològics del qual es concebeixen com a anàlegs si és que no homòlegs a les operacions de la ment humana.⁵

Quins són els efectes d'aquest garant últim del concepte d'estructura? En els termes més bàsics, el resultat és el de confinar tot allò cognoscible als "nivells de la realitat... que puguin ésser representats com a models, *siguin de la classe que siguin* (1953: 528). Malgrat això, no tots els models mereixen el nom d'estructura. La qüestió de

quina classe de model mereix el nom de "estructura" ... no és un problema de l'antropologia, sinó que pertany al de la metodologia de la ciència en general. Considerant això podem dir que una estructura consisteix en un model en el que conflueixen tota una sèrie de condicions:

- (1) Primer, l'estructura mostra les característiques d'un *sistema*... cap element no pot canviar sense afectar els altres elements.
- (2)... per a un model donat, ha d'haver la possibilitat d'ordenar la sèrie de transformacions resultant en un grup de models *del mateix tipus*.
- (3) les propietats anteriors fan possible predir com reaccionarà un model si un o més dels seus elements són sotmesos a certes modificacions.
- (4) Finalment, el model hauria d'estar constituït de tal manera que tots els fets observats es fasin immediatament intel·ligibles.

(1953: 535)

Les estructures, doncs, són classes particulars de models que representen *sistemes tancats i que permeten predicció*. Però quin és aquí el significat de la predicció? La predicció, en el cas d'aquells models que podem considerar com estructures, es refereix a tot allò "lògicament possible", el coneixement del qual es fa possible gràcies al conjunt de transformacions que poden ésser ordenades en un determinat model. La possibilitat lògica proporciona una certesa que la *probabilitat* com a forma d'explicació no pot oferir. És perillós transferir aquest sentit de certesa, aquest *esprit de système*, tant a la història, com a la política i a les realitats socials. Tant en el present com en el passat entesos històricament, "hom no pot interpretar la vida de les societats, les aspiracions d'homes i dones dins una determinada societat d'acord amb un esquema universalment aplicable" (Lévi-Strauss, C., 1979: 20).⁶

En el seu article sobre l'estructura social Lévi-Strauss introdueix la distinció entre models *mecànics i estadístics*. La distinció és ambígua, especialment pel que fa a la *relació dels fenòmens amb la seva representació com a models*. Per una banda, els mateixos fenòmens determinen si cal construir un model mecànic o estadístic:

D'acord amb la naturalesa d'aquests fenòmens es fa possible o impossible construir un model, els elements del qual són de la mateixa escala que els mateixos fenòmens. Hom anomenarà model mecànic aquell model els elements del qual són de la mateixa escala que el model. Quan els elements pertanyen a una escala diferent, es tracta d'un "model estadístic" (1953: 528).

D'altra banda, en el mateix article hom interpreta aquesta distinció des d'una perspectiva purament metodològica:

Hom podria pensar que els mateixos fenòmens poden admetre diferents models, uns mecànics, altres estadístics, segons la forma en què aquests s'agrupen i es combinen amb d'altres fenòmens... (*ibid.*)

La contradicció que apareix és la següent: si és la naturalesa dels fenòmens qui dicta la possibilitat o impossibilitat de construir models a la mateixa escala dels fenòmens, els fenòmens que admeten dues classes diferents de models no poden per definició ésser els *mateixos*. Lévi-Strauss opta per la solució "realista", la qual cosa suposa que és la naturalesa dels fenòmens mateixos la que prescriu la construcció d'una classe o altra de model. Allò que ha confós l'audiència de Lévi-Strauss és que els fenòmens adients per a la construcció dels models mecànics han estat designats *estructures*, concepte oposat a *esdeveniments*, els quals constitueixen el material en què es basen els models estadístics.

En resum, només determinats fenòmens admeten la representació en models mecànics, "els fenòmens que pertanyen a la mateixa escala" que els models mateixos. L'escala és una qualitat dels fenòmens, però, de quin ordre és aquesta qualitat que resulta idèntica a la qualitat del model? Es tracta del fet que tant els models mecànics com els fenòmens sobre els quals aquells s'han construït són producte del *pensament humà*. Aquesta identitat, hom l'ha expressat recentment de la següent manera:

Malgrat la distinció entre models i realitat empírica, Lévi-Strauss no redueix els primers a unes simples construccions operacionals, sinó que manté un cert "realisme": els models han de manifestar estructures socials. Els models estructurals que Lévi-Strauss construeix són del tipus que ell anomena dins la seva *Antropologia Estructural* "models mecànics". Pensa que aquests models pertanyen a la mateixa escala de realitat que els fenòmens que són objecte d'estudi. Aquest fet es deu a la similitud dels fenòmens culturals que ell estudia amb els models que construeix, donat que ambdós són producte de la mateixa activitat estructurant del pensament. Per consegüent, és en aquesta activitat on jau la base del realisme. (Salzano, G., 1977: 27)

En l'epistemologia de Lévi-Strauss els models mecànics ocupen un lloc privilegiat. Tanmateix, la teoria de la superestructura delimita llur abast. "El desenvolupament de l'estudi de la infraestructura és una tasca que cal deixar a la història —amb l'ajut de la demografia, la tecnologia, la geografia històrica i l'etnografia. No és primordialment un assumpte dels etnòlegs; a l'etnologia abans de tot pertoca la psicologia". (Lévi-Strauss, C., 1972: 130).

Les estructures que constitueixen models mecànics tenen uns límits epistemològics i ontològics molt específics. La relació entre el subjecte i l'objecte del coneixement, segons la perspectiva de Lévi-Strauss, es troba fora del factor temps:

Cal descobrir les condicions en què els sistemes de veritats arriben a ésser mútuament controvertibles i, per tant, simultàniament acceptables per diferents objectes, el patró d'aquestes condicions es basa en la peculiaritat d'un objecte independent i autònom de qualsevol subjecte. (1970: 11)⁷

Aleshores, la història, en el sentit de la nostra concepció de la història com a producte del pensament humà, és accessible a l'anàlisi estructuralista precisament perquè la història com a *realia* no existeix. Lévi-Strauss tant pot burlar-se com donar

suport a tots aquells que practiquen la història entesa en el primer sentit, però en tot cas s'inclina preferentment cap a la història entesa des de la segona òptica, que es redueix per ell en la simple contingència dels esdeveniments. Quan censura l'aplicació del mètode estructuralista en el camp de la història o de la política, Lévi-Strauss és plenament conscient que "la consciència de la validesa d'un mètode és inseparable de la consciència dels seus límits" (Ricoeur, P., 1963: 8). No obstant això, quan el mètode estructural de Lévi-Strauss representa una intervenció epistemològica dins l'antropologia, "el paper essencial d'aquesta concepció (o estructura) ha estat garantir les opcions i exclusions teòriques d'aquesta disciplina" (de Ipola, E., 1970: 38).

Fernand Braudel: L'estructura com a duració

La història és una dialèctica de la duració; per ella, gràcies a ella, és possible l'estudi del que és social, de tot allò que és social, i, per tant, del passat, i, per tant, també del present... (Tant en el cas de la història com de la sociologia)... el vocabulari és el mateix, o esdevé el mateix, perquè cada vegada més, la problemàtica és la mateixa, sota el signe de dues paraules victorioses ara per ara: *model* i *estructura* (Braudel, F., 1969: 104, 108)

En la seva primera gran obra, *La Mediterrània i el món mediterrani de Felip II*, publicada el mateix any de les *Estructures Elementals* de Lévi-Strauss (1949), Braudel prengué com objecte d'interès una vasta àrea geogràfica i la tractà en termes de tres escales de temps: llarga durada, conjuntura i esdeveniments. El fet que Braudel, en el transcurs del temps, hagi aprofundit el seu interès per una d'aquestes escales de temps, la llarga durada o *longue durée*, ha suposat unes conseqüències específiques per a l'apreciació del seu treball per part tant de crítics com d'admiradors, així com per a la trajectòria dels *Annales*, la revista fundada el 1929 per M. Bloch i L. Febvre dels qui continuà llur tasca editorial.

Si Lévi-Strauss busca i troba una garantia epistemològica per al concepte d'estructura en el cervell humà, l'adhesió de Fernand Braudel al temps històric nega la possibilitat de garanties últimes i de vèncer el problema epistemològic de dualisme. Malgrat que el terme estructura refereix a un concepte clau, tant per a Braudel com per a Lévi-Strauss, els referents epistemològics i ontològics de les estructures són diferents per a ambdós autors.⁹

Contràriament a Lévi-Strauss, Braudel pensa que les estructures formen part de la realitat; una estructura és

una realitat que pot desfigurar els efectes del temps, tot canviant la seva extensió i ritme... (les estructures) operen simultàniament com a recolzament i com a obstacle. Si són obstacles actuen com a limitadors ('envolupants' en el sentit matemàtic) dels quals l'home i la seva experiència mai no poden escapar. (Braudel, F., 1972: 18).

En aquesta definició d'estructura Braudel sembla haver elevat l'estructura al nivell de determinant, encara que només en un sentit negatiu —com a límit per a l'acció humana. Constantment preocupat pel problema dels constreyniments materials

de l'activitat humana: "els marcs geogrífics, els factors biològics o les barreres a la productivitat" (1972a: 18), Braudel no redueix el contingut de les estructures exclusivament a l'àmbit material, tal com normalment s'ha entés. Hom considera igualment estructures els esquemes mentals, les *mentalités*. Contràriament, dins l'esquema que Braudel posseeix de les coses, el contingut, per exemple, els factors ecològics, les *mentalités*, o qualsevol cosa, no impliquen automàticament una realitat d'una terminada duració, perquè "existeix un període curt per totes les formes de vida, siguin econòmiques, socials, literàries, institucionals, religioses, geogràfiques (fins i tot una ràfega de vent, o una tempesta) o polítiques" (Braudel, F., 1972a: 14). Així, les estructures es defineixen primer de tot per llur duració i en segon lloc per llurs efectes en l'activitat humana.

La comprensió adient del concepte braudelià d'estructura requereix, com a mínim una consideració sumària del seu concepte de temps. La temporalitat, pel fet que especifica estructures, conjuntures o esdeveniments, es defineix per la *duració*, i la seva mida es a la vegada "matemàtica" i "intersubjectiva". El segon element de la concepció braudelià del temps és el de la *simultaneïtat*, és a dir, la presència combinada de passat, present i futur en un objecte d'observació històrica.

Segons Braudel el temps dels historiadors els separa dels sociòlegs. Les estructures generalment constreñeixen l'acció humana i, de la mateixa manera, el temps històric és una presó de la qual l'historiador no pot sortir. Aquest temps és continu i irreversible, és duració i mesura.¹⁰ Els historiadors realitzen els seus treballs en el marc d'aquest "temps exògen, imperiós, del món"; el fragmenten, demostren continuïtats i discontinuïtats i enregistren les construccions socials del temps, aquelles tan estimades pels sociòlegs.

Braudel, de fet, bo i veient la seva pròpia fragmentació de la duració passa de fer les seves divisions en un temps formal o matemàtic a fer-les en un temps material.¹¹ En conseqüència, mentre que la llarga durada, la conjuntura i els esdeveniments poden ésser medits segons una escala (de temps formal), "l'efecte final és disseccionar el temps històric en un temps geogràfic, un temps social i un temps individual" (1972:21). En un primer cop d'ull podria semblar que Braudel ha reintroduït el contingut com un medi per a especificar aquesta divisió tripartita de la duració, idea reforçada pel fet que ensems realitza una divisió tripartita de la Mediterrània en "el paper del medi ambient", "destins col·lectius i tendències generals" i "esdeveniments, política i gent". ¿Es que aquest contingut, doncs, en la pràctica, si és que no en la teoria, especifica la duració, tal com ha estat interpretat per J. H. Hexter (1972) tot situant l'obra de Braudel, *La Mediterrània*, dins la valoració conjuntural i estructural dels *Annales* i de la historiografia contemporània?

Braudel, tal com Hexter assenyala, no és massa coherent respecte a la vinculació de contingut i temporalitat, o, amb els termes emprats aquí, de temps material i formal. Així, tot i que Braudel segurament estaria d'acord amb la definició del temps històric tal com va ésser proposada per Rotenstreich, la incorporació selectiva de les teories econòmica, sociològica i antropològica produeix la impressió que Braudel divideix el temps material i no pas els segments del temps formal, i que s'han superimposat unes divisions a les altres com un recurs de l'exposició (Braudel, 1972: 21).

D'aquesta manera, dins la historiografia de Braudel, hom pot observar una inquietant juxtaposició de la duració, entesa des d'una perspectiva formal, matemàtica, com a "quelcom extern a l'home" (op. cit.: 36) i del temps intersubjectiu (ja sigui dels éssers humans en general, ja d'un grup racial determinat, o bé tal com es reflexa en les teories d'altres subgrups, com ara científics socials i historiadors). Braudel expressa aquest balanç i oposició canviants amb aquestes paraules: "De fet, hi ha sempre una història que pot concordar amb una sociologia —o, a l'inrevés, destruir-se l'una a l'altra". (1969: 99). Des d'aquesta perspectiva, la *longue durée* de Braudel pot ajustar-se o, al menys, coexistir amb les estructures o els models mecànics de Lévi-Strauss; la *conjuntura*, de durada mitjana, té el seu paral·lel en els ritmes cíclics de flux i reflux dels cicles econòmics (1972: 899). Efectivament, dins l'anàlisi de Braudel, la llarga durada, la conjuntura i l'esdeveniment no s'ajusten fàcilment, a causa de les contradiccions que deriven del fet de sustentar teòricament aquestes diferents duracions en diferents disciplines, cadascuna de les quals assoleix el seu objecte. Ultra la mida de la duració purament matemàtica, aquestes teories superimposades no estan integrades dins cap altra.

Aquests fonaments teòrics de la duració estan força ben especificats en el cas de les estructures. Com a primera cosa i més important cal destacar la influència de la sociologia durkheimiana en la concepció de l'exterioritat dels fets socials, que constreñeixen i canalitzen el comportament humà; l'exterioritat d'aquests aspectes durant llargs períodes de temps possibilita la continuïtat. En aquest punt Braudel segueix M. Bloch (veure Rhodes, R.C., 1978) tot accentuant aquells factors que frenen les transformacions. Hom pot trobar un dels altres fonaments teòrics de la llarga durada en els aspectes estadístics: les sèries de preus segons la teoria de Kondratiff, en relació als cicles llargs en el cas del capitalisme i de la demografia. Amb l'adveniment de l'estructuralisme lévi-straussí, hom reconeix la qualitat "inconscient" de tots aquests constreñiments externs.

Com a contrast a aquesta construcció de la llarga durada, Braudel ni busca ni tampoc troba justificació pel que fa al termini curt o esdeveniment en el marc de les ciències socials. La ciència social "implícitament detesta l'esdeveniment" i, en el cas de la sociologia, "fuig tant dels moments fixats a perpetuïtat... suspesos en el temps, com dels fenòmens recurrents que poden trobar-se en diferents èpoques... tot confinant-se o bé cap a l'esdeveniment amb una concentració estricta o bé cap a la llarga durada". (Braudel, F., 1972a: 15, 38).

Tot reconeixent la validesa de la duració de curta durada per l'estudi dels historiadors, Braudel centra la seva conceptualització en les interpretacions subjectives d'un període, perquè la curta durada és tot allò

que era cregut, descrit i viscut pels contemporanis, la vida dels quals era tan curta i amb tan poca perspectiva com la nostra... Sovint els esdeveniments sonants són només explosions momentànies, manifestacions superficials d'aquests moviments més amplis i només en termes d'aquests últims són explicables. (Braudel, F., 1972: 21).

Segons Braudel, en situar el curt termini dins les durades més llargues s'està

demostrant la seva continuïtat o logicalitat dins una estructura o bé s'està fixant la posició d'aquest esdeveniment al llarg del moviment cíclic de les conjuntures. Dins d'aquest esquema, el curt termini, com a moment present, està determinat pel passat i pel futur en el marc d'una totalitat que comprèn els tres estadis simultàniament.

La manca de teorització de Braudel respecte al curt termini com a moment del present i el fet de relegar la seva explicació a les estructures o a les conjuntures dona compte de tota una sèrie de mancances o de buits durant els darrers vint-i-cinc anys que són atribuïts als *Annales*. Ja sigui per les conseqüències de les estratègies de la llarga durada per part dels *Annalistes*, ja sigui per les conjuntures polítiques i intel·lectuals de la dècada del 1960 i dels inicis de la del 1970, el "bricolage" que Braudel fa de les duracions explica tota una sèrie d'"omissions" tant en la seva historiografia com en la dels *Annales*.

La primera mancança és la falta de recerca sobre història contemporània per part dels *Annalistes* i, tanmateix, el poc impacte dels *Annales* i de la historiografia braudeliana sobre els investigadors d'Història contemporània. H.L. Wesseling ha suggerit que la causa d'aquest buit rau en la trajectòria historiogràfica i en la "essència" de l'objecte de la història contemporània, diferent al d'altres períodes històrics.

Wesseling expressa així la primera raó:

s'han desenrotllat dues cultures històriques: una és la història contemporània, predominantment descriptiva i orientada cap als esdeveniments, subsisteix de cada any i de cada dia, està molt preocupada per la política i la ideologia, i gira entorn a certs eixos com les guerres mundials, la revolució, el fascisme, etc.; l'altra és la nova historiografia, que té una orientació més ampla i analitza amb profunditat, bo i buscant les constants del medi ambient i del clima, de les unitats geogràfiques extenses, dels cicles econòmics i de les estructures socials i inclinant-se cap a la llarga durada. (Wesseling, H.L., 1978: 191)

La segona explicació que Wesseling ofereix d'aquesta divergència rau en una distinció essencialista entre el món industrialitzat i el pre-industrial. Suggereix que mentre la història global del món pre-industrial es una història social on la guerra, la revolució i la diplomàcia no afecten fonamentalment les lentes onades de llarg termini, avui, durant el segle vint, el fonament de la història global és la història del poder perquè les "estructures" ja no són pas el resultat del domini limitat de l'home sobre la natura, sinó el producte d'un poder sobre ella gairebé il·limitat. No hi ha dubte que aquesta distinció entre els objectes de la història moderna i contemporània versus els de la història medieval o antiga ha estat el punt de recolzament del treball de certs marxistes estructuralistes que han intentat establir una distinció entre determinació i dominança, per virtut de la qual hom pot diferenciar totalitats històriques, per bé que ells potser col·loquen el factor econòmic més que no pas el polític en el centre del món modern i contemporani. No obstant això, en tots dos casos aquesta estructuració de la totalitat social és incapaç de superar el problema de la transició. Wesseling possiblement ha posat sense adonar-se'n el dit a la llaga del problema crucial, inhereu no solament a la història estructural de Braudel sinó també a allò que P. Bourdieu anomena "objectivisme" dins el marc de les ciències socials (Bourdieu, P., 1977: 26-27). Tanmateix, les distincions essencialistes entre els mons pre-industrial i indus-

trial tan sols retrasa, més que no pas resol el problema que apareix a la historiografia de Braudel de la propietat apresonadora de l'exterioritat dels factors socials i l'absència d'una teorització del passat com a un present.

La segona mancança dins la historiografia dels *Annales*, i conecteda amb l'anterior, ha estat, potser, allò que d'una manera reduccionista s'ha presentat com l'absència d'una teoria del canvi social.

És (...) sorprenent notar que la història dels *Annales* no està en absolut preocupada per la teoria del canvi social o per la substitució d'un model històric pel seu successor. Tots aquells que estaven interessats per aquests problemes significativament buscaren per tot arreu els seus models d'anàlisi, fins als veritables teòrics tan oblidats per la major part de la historiografia francesa. Marx fou revitalitzat per George Lefebvre i sobretot per Pierre Vilar; o Malthus que ho fou per LeRoy Ladurie (malgrat que en el darrer cas es tracta de cercar la negació del canvi). (Revel, J., 1978: 16)

Segons Braudel el canvi vindria forjat per l'acció humana (intel·lectual, física, política i econòmica) tot superant els límits imposats per les estructures enteses com a constreyniments materials i mentals. A més, la perspectiva braudeliana del temps plural ens proveeix d'un sofisticat marc metodològic pel plantejament de preguntes en relació al canvi, un marc que defuig els plantejaments lineals del canvi evolucionista. Aquesta línia, que Braudel ha fet possible, malgrat no haver-la formulat, ha estat desenrotllada per Wallerstein de la següent manera:

si considera un esdeveniment, l'examina i el veu des de la perspectiva del llarg termini vostè es pot preguntar, fou un epifenòmen?, fou una cosa momentània?, fou una mena de "flash"? o realment marcà una diferència? (1978; 98).

En aquest sentit, la concepció de Braudel del temps plural constitueix un recordatori que per parlar de canvi tot present ha d'ésser analitzat dins d'una totalitat formulada prospectivament i retrospectiva. Tanmateix, el desig de Braudel de "empresonar els esdeveniments i restringir-los a una escala curta" (Braudel, F., 1972a: 14) per a explicar-los en termes de duracions més llargues, no pot complir-se si hom està sospesant el canvi i la continuïtat, perquè cada present és explicable no solament en termes d'un passat i un futur que l'envolta, sinó en termes d'ell mateix. Per a parlar de canvi hom ha de mirar "sota" i "sobre" els esdeveniments, però per a explicar-los hom deu, igualment, mirar "al costat" d'ells.

Finalment, i malgrat la definició que Braudel fa de la història com una "dialèctica de la duració", la seva historiografia del temps plural que superimposa unes duracions sobre d'altres, restringeix el concepte de dialèctica a la relació entre els models dels historiadors i la història com a *realia*, o bé, tal com ho ha expressat Aymard, entre el present i el passat (Aymard, M., 1972: 496-7; veure també Cedronio, M., 1977).

El que està absent en la historiografia de Braudel per causa del "envolupant" material i formal de l'esdeveniment i de la conjuntura és la indagació dels resultats de l'acció (durant un termini mitjà o curt) sobre la creació d'estructures, ja que l'equació se centra en la creació d'estructures de *longue durée*. Tot i que les crítiques de

Tulio Halperin Donghi podrien de fet aplicar-se a certs estructuralistes lectors de Marx, aquest autor estalbeix així l'absència d'aquest sentit dialèctic:

Els marxistes, en comptes de reconèixer en les estructures els límits de l'acció humana, les consideren com a creadores d'aquesta acció: segons el context a la vegada ideològic i cultural on se situa l'historiador, el retorn a la llarga durada pot significar la recerca d'uns determinants extra-històrics o bé l'intent d'elaborar una història de les estructures on s'hi mostri el fruit en l'acció humana.

(Halperin Donghi, Tulio, 1968: 132)

En aquesta recerca de les estructures que envolten els productes de les curtes durades, Braudel no busca mai contradiccions internes, ni estructures de llarg termini, ni els resultats de les durades més curtes, ni, tampoc, troba contradiccions entre les tres temporalitats que ell superimposa en un moment de temps determinat.¹⁴ La continuïtat, per tant, no resulta d'una dialèctica de contradiccions, perquè "la llarga durada, al final, sempre guanya" (Braudel, F., 1972: 1244).

Mentre que Lévi-Strauss considera que les estructures són *productes* que imiten llurs productors, i que el pensament humà existeix més enllà del temps o bé és, més aviat, productor del temps, Braudel, per part seva, en considerar les estructures com a "límits i obstacles" a la vegada evita teoritzar sobre llur gènesi, la qual es perd en la llunyania de la *longue durée*.

L'antropologia marxista: història, estructura i esdeveniment

La fetitxització i l'ambigüïtat són, tanmateix, els productes complementaris d'una contradicció inherent a la professió de l'antropòleg; aquest es dedica a l'estudi i reconstrucció de formes de vida d'unes societats que la seva mateixa societat està transformant o destruint i no pot evitar el facilitar o bé lluitar contra aquests canvis, tot acceptant o denunciant aquesta destrucció. Aquesta contradicció mostra com, paradoxalment, l'antropòleg està molt més directament i dramàtica lligat a les contradiccions del desenvolupament històric – que és el de la història que s'està vivint – que l'historiador que estudia el passat, un passat on els fets, ja coneguts prèviament, són menys inquietants, doncs estan ja superats. (Godelier, M., 1977: 28)

Si hom ha criticat la historiografia dels *Annales* per oblidar el present històric tot buscant una explicació solament en el marc de les estructures de durada més llarga i de les conjuntures, l'antropologia marxista francesa ha estat censurada pel fet d'evitar una confrontació teòrica amb el present històric i, per tant, hom critica la mateixa ambigüïtat i fetitxització de la qual parla Godelier.¹⁵ L'estructural-funcionalisme va ésser acusat per caure en la "fal·làcia del present etnogràfic" (Smith, M. G., 1962: 77).¹⁶ ¿Pot culpar-se a l'estructural-marxisme de caure en una "fal·làcia del passat etnogràfic", és a dir, d'explicar l'especificitat de les totalitats socials no-capitalistes com a pre-capitalistes sense una adequada consideració del sistema capitalista mundial en el marc del qual aquelles han existit i existeixen, és a dir, en el marc del present històric? Si això és cert, com ha sorgit la fal·làcia del passat etnogràfic?

Segons Maurice Godelier l'avenç cap a un futur on no tinguin lloc les divisions

entre antropologia i història, requeriria abans de tot prendre possessió respecte a la dicotomia radical de Lévi-Strauss entre estructura i història. M. Godelier comença aquest camí de la manera següent:

...tots els materials estudiats per l'etnòleg demostren d'una manera indiscutible que les societats que ell examina són *dins* la història i *tenen* una història, però es tracta de la història d'unes estructures específiques que evolucionen a velocitats diferents. Malgrat que aquestes diferències d'estructura i ritme fan necessàri emprar mètodes diferents per a estudiar-les, aquestes diferències de mètode no signifiquen, com alguns voldrien, un contrast entre l'antropologia, concentrada en l'estudi de les estructures i rebutjadora dels esdeveniments concrets, i la història, acumuladora àvida però ineficaç de més i més documents, de més i més esdeveniments. L'antropòleg i l'historiador treballen d'una manera realment científica quan consideren l'esdeveniment emmarcat dins una estructura i perceben les estructures a través dels esdeveniments... D'altra banda, mentre la història sembla aproximar-se a l'antropologia pel fet d'interessar-se cada vegada més per l'estudi de les estructures, l'antropologia s'aproxima a la història pel fet de no defugir, tal com ho havia fet l'estructuralisme en cert moment, el gran problema de l'origen i evolució de les estructures socials. (Godelier, M., 1972: 245-6).

Però el desenvolupament que fa Godelier cap a un discurs que vol conjuntar història i antropologia, quina és la possessió i significat atribuïts a l'estructura i a l'esdeveniment? I comparativament, com es relacionen aquests conceptes amb el significat a ells atribuït per Lévi-Strauss i Braudel?

Considerant l'estructura, primer de tot, la trobem definida com "un grup d'objectes interrelacionats per mitjà d'unes regles (lleis)". Les estructures, per la seva part, estan interrelacionades per mitjà d'unes regles (lleis) per a constituir un sistema. (*op. cit.*: 258).

La distinció de Godelier entre regles i lleis constitueix un intent per escapar de la perspectiva de Lévi-Strauss segons la qual l'antropologia és una forma de psicologia. Les regles són intencionals, "principis llegats de l'organització d'una societat"; les lleis, encara que no són "inconscients" per definició, es basen en la transició de la intencionalitat a la inintencionalitat, així com en l'anàlisi de llurs relacions. Això significa

concebre teòricament la realitat social tal com es manifesta i tal com cadascú la viu, com una realitat volguda i no volguda, que hom la crea i la pateix, com una realitat "miscel·lània". (*op. cit.*: 260)

El temps no pot ésser tractat com una variable externa al funcionament d'un sistema o estructura, essent la seva internalitat l'objecte de l'anàlisi diacrònica que reconstrueix "la gènesi dels elements del sistema i de la seva relació i... segueix l'evolució de llurs relacions a través d'una sèrie d'imatges sincròniques del sistema" (Godelier, M., 1972: 279).

Què suposa aquesta conceptualització d'estructura per la consideració de qualsevol present històric incolent el present com a història? En segon lloc, què significa l'anàlisi diacrònica per la definició del canvi?

Hom concep el present com a una imatge sincrònica on l'analista estableix la relació entre estructures i sistemes mitjançant un "rigorós funcionalisme" i la hipòtesi marxiana de la determinació de les formes i evolució de les societats per les condicions de producció i reproducció de llur vida material. (op. cit., XLI). Aquest funcionalisme rigorós i la hipòtesi de la determinació posseeixen, en última instància, l'efecte de limitar les opcions teòriques per l'antropologia d'un present històric. Segons Godelier l'objecte de l'antropologia és el de convertir-se en una teoria general de "les diferències estructurals entre les societats" (op. cit., 247) i, tanmateix, l'antropologia de qualsevol moment present constitueix una fase d'un exercici tipològic en el qual els criteris de diferenciació són els de la forma i funció de les estructures, especialment d'aquelles estructures que tenen la funció de relacions de producció i, per tant, dominen la formació social.

Tornant a la conceptualització del canvi, cal considerar, de fet, dos aspectes: per una part, la definició del canvi i, per l'altra, l'explicació del canvi. Hom conceptualitza el canvi com una successió linial de diferències estructurals (i per això la visió d'una sèrie d'imatges sincròniques). El canvi consisteix en la variació de les relacions funcionals entre els elements d'una estructura. Des de la perspectiva d'un sistema més ampli, el canvi és la variació de funció d'una estructura determinada.

Pot avançar-se la hipòtesi que, més enllà d'un cert punt, la variació de les variables d'un sistema produeix variacions en la relació funcional entre variables. El sistema ha d'evolucionar cap a una nova estructura. A partir d'aquesta conexió resulta evident la dialèctica objectiva de la relació entre "estructura" i "esdeveniment". *Una estructura té la propietat de tolerar i "digerir" certs tipus d'esdeveniments fins a un cert punt i moment en el qual és l'esdeveniment qui digereix l'estructura.* L'estructura social pot, per tant, dominar l'evolució i les contradiccions internes i externes fins a un cert punt que no es pot conèixer per endavant, i això no es deu pas a la "consciència" dels membres d'una societat definida per aquesta societat, sinó a les seves *relacions* socials, tan conscients com inconscients. (op. cit.: 310)

Els esdeveniments, doncs, denoten el caràcter breu de les relacions socials, tant conscients com inconscients. Les accions conscients dels membres d'una societat poden servir per a integrar i neutralitzar els esdeveniments que amenacen el sistema social o poden ésser l'índex del canvi (ibid.). Contràriament a Lévi-Strauss, per a Godelier els esdeveniments no són producte d'actes conscients, sinó d'actes conscients i inconscients, són les conseqüències intencionals i inintencionals de l'acció, que, per això, només pot ésser ben coneguda "després de l'esdeveniment".

En aquesta distinció entre regles i lleis i entre l'ontologia de les estructures i els esdeveniments, Godelier es diferencia tant de Lévi-Strauss com de Braudel. Quan explica el canvi, Godelier desenvolupa el concepte de contradiccions intersistèmiques i intrasistèmiques. Les regles i/o les lleis de les estructures entren en conflicte amb d'altres i el canvi resulta de la resolució d'aquests conflictes per les conseqüències intencionals i inintencionals de l'acció (Godelier posa l'exemple de les regles/lleis que mantenen un determinat límit de població en el cas d'una societat de caçadors-recol·lectors. Op. cit. 310).

Godelier defuig el present com a història per la seva concepció de l'antropologia

com una teoria general de les diferències estructurals i pel fet de reservar el moment present per l'anàlisi sincrònica que es proposa com a objectiu establir l'existència d'unes estructures dominants. En aplicar la seva anàlisi diacrònica a un moment històric, Godelier podria haver defugit la visió linial de la història, que és la que evidencia la seva representació d'una sèrie d'imatges sincròniques. Godelier sembla adonar-se de la necessitat de fer-ho en la seva comprensió del mètode dialèctic de Marx.¹⁷

Malgrat que està fora l'abast d'aquest article fer una anàlisi completa dels conceptes d'estructura, esdeveniment i història tal com són emprats en l'obra de tots els antropòlegs que treballen para reconciliar el materialisme històric i la pràctica de l'antropologia, cal esmentar breument l'intent d'E. Terray per cobrir el buit creat per la dicotomia radical entre estructura i esdeveniment. L'anàlisi de Terray sobre la formació del Regne Abron de Gyaman durant el període de 1700-1780 constitueix un intent real per a construir un present històric i defugir el perill de caure en la perspectiva linial del canvi inherent en la definició de diacronia de Godelier, encara que potser no en la seva perspectiva de la dialèctica.

Terray s'enfronta amb el problema d'explicar com una petita banda d'immigrants que s'establí en el nord-est del què és avui la Costa de Marfil desenvolupà un regne diferent de tots els que la rodejaven i exercí un poder considerable, procés que tingué lloc en el transcurs d'uns seixanta anys aproximadament. En descriure aquest procés de desenvolupament d'una estructura política, Terray emprà la imatge del "bricolage" sense un "bricoleur":¹⁸

La gènesi d'estructura política del regne no pot ésser considerada com una realització progressiva d'un pla preestablert... El que de fet passà fou força diferent: foren els esdeveniments —hagué un conflicte o una guerra que provocà certa resposta i produí certs efectes. Durant el període inicial aquests efectes romangueren aïllats i independents uns d'altres a l'igual que els esdeveniments que els havien produït. Després, en un determinat moment, s'ajuntaren i començaren a articular-se l'un amb l'atre, i fou aleshores quan l'estructura començà a pendre forma. Dit amb altres paraules, els processos generadors dels diversos elements de l'estructura són processos autònoms i separats. L'estructura es constitueix ja sigui pels seus mateixos elements, ja sigui per altres que no han estat produïts per l'estructura mateixa... L'exemple dels Abron ofereix una il·lustració excel·lent d'aquesta dialèctica entre esdeveniment i estructura en un moment donat de la història. (Terray, E., 1975:)

Malgrat que Terray considera les estructures com a quelcom inconscient i determinant i d'aquesta manera és més a prop de Lévi-Strauss que no pas Godelier, la seva analogia del "bricolage" sense "bricoleur" és, potser, més heurística que la concepció de Godelier de les estructures i esdeveniments que es van digerint mutuament. L'analogia va més enllà d'ésser una mera dialèctica reclusa en el paper d'instrument per a analitzar la resolució de contradicció, i arriba a ésser capaç de comprendre llur existència. El problema amb la perspectiva dialèctica de la història linial o evolució, és que ha de "aturar la història" per a trobar un punt a partir del qual desenvolupar una o diverses línies. Fins i tot l'evolucionisme multilínia corre el risc del funcionalisme teleològic en veure els efectes de les estructures com si fossin llurs causes. Tal com correctament puntualitza Terray, l'efectivitat de les estructures no pot ésser reduïda a llur causalitat:

Aquests són efectes reals... per a ésser exactes, són una traducció del poder de l'estructura, de la seva capacitat per a motllurar el curs dels esdeveniments que aquests efectes provoquen. Cal mostrar i explicar aquests efectes. D'altra banda, aquests no poden explicar de cap manera els orígens de les estructures. Aquests efectes són conseqüències, només podrien arribar a ser causes si existís un Subjecte capaç de presentar-los com a objectius de les seves accions, la qual cosa no succeeix. Aquí tenim la principal dificultat dins l'explicació funcionalista: quan diu descriure els efectes d'una estructura i, a més, donar compte de la seva veritable existència, hom presuposa necessàriament la intervenció intel·ligent d'un misteriós demiurg a qui podem anomenar Déu, Societat o Història... Un cop hagin estat eliminats aquests mites, podem començar a fer de la nostra disciplina una ciència.¹⁹ (op. cit.:)

Conclusions

Ha arribat el moment de fer la valoració del moviment que tendeix a la fusió de la ciència de la història i de l'antropologia i que ha pres cos durant els darrers quinze o vint anys. Com hem pogut veure, aquest moviment cap a un futur on les barreres justificades teòricament entre l'antropologia i la història ja no tinguin raó d'ésser s'ha desenvolupat bàsicament entorn a les auto-reflexions sobre els conceptes d'estructura i esdeveniment les relacions entre ambos conceptes han canviat, anant des d'una dicotomia radical, fins a la inclusió, fins a la relació dialèctica. En aquestes discursos, els conceptes d'estructura i esdeveniment han adoptar continguts teòrics diferents com a expressió de la duració, persistència, canvi, causa i efecte, inconsciència i consciència, conseqüències intencionals i inintencionals.

En el mètode estructuralista de Lévi-Strauss i en la dialèctica entre estructura i esdeveniment de Godelier, trobem una oposició entre necessitat i contingència. Per a Lévi-Strauss això pren la forma d'una dicotomia epistemològica radical entre unes estructures "cognoscibles" y uns esdeveniments "incognoscibles". El garant epistemològic del *coneixement* es l'homologia pensament humà/cervell. En el cas de l'estructural-marxisme de Terray i Godelier, malgrat els considerables esforços esmerçats a dissoldre aquesta dicotomia radical, ens enfrontem amb un altre recolzament epistemològic: la llei de determinació en última instància de l'economia.

L'explicació més clara de l'actuació d'aquesta llei com a garant epistemològic fou formulada per Louis Althusser en la seva crítica del que ell considera una de les oposicions clàssiques que s'han derivat "del fet que la teoria de la història, en sentit estricte, no existeix" (Althusser, L., 1971: 110) i que, davant d'aquesta mancança, els historiadors (i els antropòlegs, en aquest cas) han tingut la tendència a produir conceptes ideològics per tal d'omplir el buit entre la crítica de Marx de l'economia política (la part teòrica de la història existent) i la història empiricista.

Dir... que la necessitat "s'imposa" en mig dels fets contingents i de les circumstàncies diverses, etc. és establir un sorprenent mecanisme per a comparar dues realitats que no estan directament relacionades. La "necessitat" en aquest cas designa quelcom que es *coneix* (per exemple, la llei de determinació en última instància per l'econòmic) i les "circumstàncies" *allò que no es coneix*. Però en comptes de comparar quelcom que és conegut amb quelcom no-conegut, allò

no-cognoscible és posat entre parèntesis i l'existència empírica d'un objecte desconegut (anomenat "circumstàncies", fets contingents, etc.) és substituïda per aquell —la qual cosa permet entrecreuar els termes tot assolint un enganyós curt-circuit en el qual el coneixement d'un determinat objecte (necessitat econòmica) es compara amb l'existència empírica d'un objecte diferent (les "circumstàncies", polítiques o de qualsevol altra mena) dins de la qual la necessitat s'acaba imposant. (op. cit. 111)

Si s'entén com una crítica a les interpretacions mecanicistes i economicistes de Marx, aquesta qüestió està ben plantejada. En aquesta crítica, no obstant això, la llei de determinació en última instància per l'economia, igual que el pensament humà, constitueixen al mateix temps un obstacle i una garantia pel coneixement, creant la possibilitat d'una *combinatoire* que impossibilita accedir als veritables estadis que segons el mateix Althusser constitueixen l'essència de la dialèctica de Marx (Althusser, L., 1970: 182-193). Igual que el pensament humà, les garanties epistemològiques d'aquesta mena, si bé satisfan, potser, el sentit de *angst* entre racionalistes i intel·lectuals en general, poden esdevenir obstacles per a la pràctica teòrica i la política i, fins i tot, erigir-se en paret divisòria entre ambdues, aspecte aquest albirat per Althusser en diferenciar entre les dues formes de pràctiques.

En un article titulat *Sobre la Dialèctica Materialista* (1970: 161-218), Althusser tracta de distingir entre la pràctica política i la pràctica teòrica fent referència a llurs objectes. Es suposa que la pràctica política pren com a objecte un "present concret". Dins el mateix article es modifica aquesta perspectiva tot dient que allò que diferencia els objectes és la manera de considerar-los per part del practicant teòric o polític. L'exemple emprat és l'apreciació de Lenin de l'imperialisme en el 1917:

Lenin troba l'Imperialisme en la seva pràctica política, en la forma d'una existència *quotidiana*: en un present concret. El teòric de la història o l'historiador el troben en una altra modalitat: la modalitat de la no-quotidianietat i de l'abstracció. Per això, l'objecte particular de la pràctica política pertany a la història i és tractat també pels teòrics i els historiadors, però és un altre objecte. (op. cit. 178)

Però l'afirmació que aquests són realment objectes diferents contradiu la mateixa pràctica teòrica d'Althusser quan ell perfila l'especificitat de la totalitat social marxista com a una estructura dominant operant "en la unitat d'una conjuntura" (1972: 99). Però la conjuntura no és més que:

el concepte central de la ciència marxista de la política (cf. el "moment actual" de Lenin); ell denota l'exacta equilibri de forces, l'estat de sobredeterminació de les contradiccions en aquells moments que cal aplicar les tàctiques polítiques. (1970: 250)

En última instància, Althusser combina els objectes de la pràctica teòrica i política, però ho fa inconscientment a través del concepte de conjuntura i del de sobredeterminació: els efectes de la contradicció en un moment històric determinat (1970: 252-253). Com aquesta combinació no és intencional, no aborda el cas de l'estatus de la "determinació per l'economia en última instància" dins l'objecte de la pràctica política.

Les implicacions polítiques de l'intent d'Althusser, que, en la nostra opinió, fa

una divisió infructuosa entre els objectes de la pràctica teòrica i política, han estat considerades per Regis Debray.²⁰ Pel que fa a la pràctica teòrica, aquesta distinció, igual que el desig de Godelier d'una fusió entre l'antropologia i la història, ha implicat que es defugís l'anàlisi del "moment actual" de les formacions socials considerades.

Si s'ens permet extreure les conclusions teòriques i polítiques del què suara hem presentat en termes del "present com a història", l'aspecte més destacat és la qüestionable validesa de restringir la pràctica política o la teorització de la pràctica política a curt termini, als esdeveniments o a les "conjuntures". Pel que fa al "passat com a la història", hem de confinar el camp teòric de tot ell, menys del nostre passat més recent, al reialme de les estructures de duració llarga o inespecífiques? Hem examinat amb algun detall l'intent de Braudel per a desenvolupar una perspectiva del temps plural i hem assenyalat que el "passat com a present" es veu restringit a un limitat curt-termini i s'explica per la teorització dels terminis més llargs, que s'extenen tant cap el passat com cap el futur d'aquest curt termini. Així en la historiografia de Braudel trobem tot un conjunt que tendeix cap a la continuïtat gràcies a la simultaneïtat de passat, present i futur. Per a transferir aquesta perspectiva historiogràfica al "present com a història" podem invocar tant al determinisme com a la determinació del futur (pel present). Si no hi ha cap base per a diferenciar una historiografia o una ciència social històrica del passat d'una del present, aleshores, una empresa d'aquesta mena que vulgui localitzar actors en el marc de totalitats estructurades requereix, tal com assenyalava Barrington Moore,

d'un esforç per a analitzar un segment de la història a fi i efecte d'explicar per què qualsevol cosa no succeï (o no succeeix) i fixar el significat de la causa o conjunt de causes... En la mida que aquestes alternatives suprimides existeixen, posseeixen diferents graus d'existència... Els factors existents limiten d'una manera òbvia la gamma de possibles alternatives. Aquestes han d'ésser alternatives concretes i específiques per a situacions concretes. Una tasca important de qualsevol investigació empírica fóra la d'escatir en quina mesura es dona una situació determinada: o, més exactament, quins factors limiten la gamma d'opcions obertes a home i dona i quins comportaments influeixen fortament sobre el transcurs dels esdeveniments.

NOTES

1. Tot oposant el marxisme a l'estructuralisme, Balibar declara que l'estructuralisme no és sinó la inversa de l'historicisme, i inclou la seva afirmació anti-humanista segons la qual "no són els homes, sinó les estructures les que fan la història... I les estructures, en no ésser subjectes, tampoc no fan res". (Balibar, E., 1968: 76).
2. Veure, per exemple, l'intent de M. Glucksmann (1974) per a subratllar el paradigma comú entre Lévi-Strauss i Althusser, suposadament fonamentat en una epistemologia similar.
3. L'anàlisi arqueològica, aleshores, institueix la primacia d'una contradicció que, a l'igual que el seu model, afirma i nega simultàniament una proposició simple. Però la raó d'això no es pot trobar en una neutralització d'oposicions en formes

generals de pensament ni en un equilibrar-les a la força a través de la construcció de *a priori*s. Pel contrari, el seu propòsit és el d'assenyalar en una pràctica discursiva particular, aquell aspecte a partir del qual es constitueixen, definir la forma que elles assumeixen, les relacions que tenen entre elles i el domini que governen. Breument, el seu propòsit és el de mantenir el discurs amb totes les seves irregularitats, y, per consegüent, suprimir el tema d'unes contradiccions perdudes i redescobertes, resoltes i novament resorgides en el Logis indiferenciat". (Foucault, M., 1974: 155-56)

4. Aquesta anàlisi és relegada al nivell discursiu i es basa en les contradiccions existents en aquells conceptes que pretenen dividir o unir antropologia i història. (Per a una discussió de la noció del concepte en Foucault, veure Guedon, J.C., 1977: 27-58)
5. "no és suficient mostrar per medi d'exemples concrets com les dues classes de determinisme —...una que procedeix de la relació de l'home amb el medi ambient a través de la tecnologia, l'altra que expressa els constrenyiments mentals estables— s'interrelacionen i vinculen l'un amb l'altra. Però això fóra evidentment impossible si l'ecologia per una banda i el pensament per l'altra fossin considerats com entitats mútuament irredutibles. Aquest punt em porta a l'últim aspecte que voldria plantejar, és a dir, a les bases naturals d'aquests constrenyiments mentals sempre recorrents en la humanitat. Només si els podem vincular, ni que sigui indirectament, a les condicions que preveleixen en l'anatomia i fisiologia de l'home, podrem defugir el perill de caure en una mena de dualisme filosòfic." (Lévi-Strauss, C., 1972: 12)
6. Comparem aquesta perspectiva amb l'afirmació de Marx en la seva carta a Mikhailoski de novembre del 1977, on, en parlar de la comparança entre l'esclavatge a la Roma antiga i als Estats Units, escrigué: "Així, uns esdeveniments que són sorprenentment anàlegs, pel fet de trobar-se en contextos històrics diferents condueixen a uns resultats completament diferents. En estudiar cada un d'aquests per separat tot comparant-los després, hom pot trobar fàcilment la clau d'aquest fenomen, però serà la clau mestra d'una teoria històrico-filosòfica general, la suprema virtut de la qual sigui la d'ésser supra-històrica" (CERM, 1970: 352)
7. Recentment Lévi-Strauss s'ha inclinat davant la història de les ciències humanes, bo i defensant la mateixa historicitat de l'estructuralisme: "El subjecte de les ciències humanes és l'home, i fins i tot l'home que s'estudia ell mateix i practica les ciències humanes no podrà evitar mai que les seves preferències i prejudicis interfereixin en la forma en què ell mateix s'autodefineix. Allò que interessa de l'home no és matèria d'una decisió científica, sinó que resulta i sempre resultarà d'una elecció que en últim terme és d'ordre filosòfic. Per tant, hem de reconèixer que les hipòtesis de las ciències humanes no poden, ni ara ni mai, ser falsificades... una hipòtesi té només un valor relatiu, otorgat pel fet d'ésser capaç d'explicar més fets que aquelles altres hipòtesis que reemplaça, fins el moment en què una altra la substitueix en la mateixa direcció. Així resulta adient ubicar l'antropologia estructural en relació amb els seus precedents i amb aquelles hipòtesis que un dia la substituiran". (1977-ix).
8. D'acord amb aquesta diferenciació pot haver una ciència de la mitologia i, a més a més, una ciència de la història, ambdues producte del pensament humà. "Els fets històrics no són pas més consistents que qualsevol altres... El que fa la història possible és que, en un període determinat, hi ha tota una sub-sèrie d'esdeveniments que tenen aproximadament un mateix significat per a un contingent d'individus que no necessàriament els han viscut i que, fins i tot, poden

considerar-los durant uns quants segles. Per consegüent, la història mai no és història, sinó història per a algú". (Lévi-Strauss, C., 1972: 257)

9. Des d'una perspectiva "arqueològica" aquests termes resulten contradictoris, es a dir, llur referent abstracte és en conflicte. Tanmateix, "els conceptes poden contradir-se uns als altres en el nivell de la significació, mentre que en la funció que assoleixen dins el discurs poden ésser perfectament equivalents." (Guedon, J.C., 1977: 258)
10. No és possible dins els límits d'aquest treball fer justícia a la complexitat dels temes implicats en la filosofia de la temporalitat. N'hi ha prou amb esmentar que Braudel s'ha alineat amb H. Bergson contra M. Roupnel i G. Bachelard respecte a la qüestió de com hom pot abarcar i entendre el temps. La controversia filosòfica es fonamenta en com el pensament entèn el temps, si com a duració o com a "moments". Tal com H. Barreau ha assenyalat en la seva descripció de la controversia entre Bergson i Bachelard: "La paradoxa de la filosofia bergsoniana era que la duració solament estava revestida per la realitat temporal, no essent l'instant més que una possibilitat de divisió abstracta introduïda en un temps espacialitzat. La filosofia bachelardiana del temps comença amb una paradoxa exactament inversa: 'El temps no té més que una realitat, la de l'instant, i la duració, apareix aleshores com una continuïtat imaginària, construïda sobre intervals recursius'" (Barreau, H., 1974: 330-31)
11. L'apreciació combinada de Braudel respecte a la successió linial i la recurrència cíclica del fenòmens històrics té el seu paral·lel en la diferenciació entre temps formal i temps material assenyalada per Nathan Rotenstreich: "...la irreversibilitat és una propietat essencial del temps com a temps, és a dir, del temps formal. Però pot succeir que aquesta propietat (igual que passa en el concepte de *corsi* i *ricorsi* així com en la doctrina de Nietzsche de la recurrència eterna) no troba la seva expressió complementària en l'ordre material del temps. En aquest cas, el tret formal del temps no s'actualitza en l'experiència, i existeix un buit entre la naturalesa irreversible del temps com a temps i l'ordre reversible de les coses, considerades des d'un punt de vista material i no formal... Oposada a la diferència entre realització formal i material del ritme històric existeix la idea liberal de progrés. Aquesta idea, considerada des del punt de vista de la seva tendència principal, suggereix l'intent per a assumir una harmonia, o com a mínim una coincidència, entre la direcció simple del temps formal i la direcció simple del procés de significació material dins del temps" (Rotenstreich, N., 1973: 65-66)
12. "El temps històric és temps material, condicional i lògicament precedit pel temps formal. Aquest condicionament significa, entre d'altres coses, que no és necessari ni possible derivar el ritme del temps de l'extensió del temps. Aquest ritme és una part de la verdadera temporalitat dels fenòmens d'acord amb els quals s'aplica la forma de successió i de duració". (Rotenstreich, N., 1973: 73)
13. Braudel interpreta la distinció de Lévi-Strauss entre models mecànics i estadístics com una diferència entre models que permet distingir classes de societat o societats de diferent tamany (Braudel, F., 1972: 27). La pròpia conceptualització que Braudel fa dels models es fonamenta en un dualisme epistemològic que Lévi-Strauss ha intentat superar. Les estructures no són models en el sentit levi-straussia del terme. Un "model és a la vegada un intent d'explicar una estructura donada, i un instrument amb què hom pot examinar-la i compararla i, a més, provar la seva solidesa i la seva existència. (op. cit.: 33)
14. A. Soboul (1974) distingeix entre les anàlisis estructural i històrica, pel fet que aquesta última reconeix contradiccions. H. Lefebvre fa una diferenciació similar entre anàlisi històrica i estructural i assenjala que dins de cada estructura

- elaborada en un determinat nivell, tant si és vista històricament com en termes d'arquitectura social, opera sempre un procés de desestructuració". (1969: 18)
15. Una valoració recent del desenrotllament de l'antropologia marxista francesa, bo i consignant els avenços teòrics de Godelier i Terray en oposar-se al marxisme vulgar, assenyalà que "en llurs estudis concrets... Godelier s'ha basat adés en els estudis sincrònics estructural-marxistes, adés en els grandiosos esquemes evolucionistes tradicionals. La història real i concreta es defuig sempre o potser es postposa *ad calendem Graecas*... Si estem criticant Godelier és perquè ell mateix es declara marxista, i, des del nostre punt de vista, ell ha defugit una de les preocupacions centrals de Marx: el present com a història". (Kahn, J. i Llobera, J.R., 1980)
 16. La recerca de l'estructural-funcionalisme britànic respecte a les compatibilitats entre antropologia i història des de la Conferència Marret en el 1950 fins els treballs recents de Alan MacFarlan (1979, 1979a) podria ser descrita millor com a un "colonialisme intel·lectual". Igual que Althusser, la perspectiva és la d'una història entesa com a un vast continent obert a la teorització antropològica. La història és una afortunada troballa en un món on l'objecte tradicional de l'antropologia desapareix. Però si aquest neo-colonialisme està només per a reconstruir explicacions estructural-funcionalistes estàtiques o juxtaposar dicotomies en estudis de canvi social, o bé aplicar models a tort i a dret tot buscant anacronismes, aleshores l'explicació històrica i la teorització antropològica romanen dins les polaritats descrites per Radcliffe-Brown.
 17. Godelier fa notar la presència en l'anàlisi de Marx del *Capital* del mètode hipotètic deductiu i del mètode dialèctic, essent aquest darrer l'eix essencial. El "mètode hipotètic-deductiu assumeix la compatibilitat mútua d'aquestes estructures i la elimina, però aquesta compatibilitat no surgeix com a tal de la història. És producte de la història, canvia en el transcurs de la història i la mateixa història pot fer-la desaparèixer. Al mateix temps estructura la història en envoltar els fets dels homes, en vincular-los en un comportament significatiu que expressa aquell contingut que se sent i es viu, que és acceptat o impugnat". (Godelier, op. cit., 189)
 18. Reproduïm la descripció que Lévi-Strauss fa del "bricoleur": "El seu univers d'instruments és limitat i les regles del seu joc són sempre les de fer alguna cosa amb 'allò que té a mà', és a dir, amb una sèrie d'estrils que són sempre finits i heterogenis perquè no tenen pas relació amb el projecte concret, ni tampoc amb d'altres, sinó que són el resultat contingent de totes aquelles ocasions en què han servit per a renovar, augmentar o mantenir les existències a partir de construccions o destruccions prèvies."
 19. Terray, en emprar la diferenciació entre conscient i inconscient derivada de l'estructuralisme lévi-straussí, corre el perill de caure en el camp contrari, tal com ho descriu Giddens: "l'error decisiu del funcionalisme és considerar la identificació de les conseqüències inintencional i imprevisibles de l'acció humana com a quelcom que explica l'existència i persistència de tal acció... Encara que és indispensable per a la teoria social estudiar la implicació de les conseqüències no intencionades de la conducta en la reproducció dels sistemes socials, la única classe de 'funció' (o resultat teleològic) que resulta significativa per a analitzar l'estabilitat o el canvi de la societat és la anomenada per Merton funció manifest". (1979: 211)
 20. "...el problema del marxisme és el de determinar el present com a una situació del present, una situació singular i única, una situació concreta. El problema del marxisme és el de si pot assolir i el de com assolir el coneixement del què és

únic i excepcional, de si es pot fer i còm fer abstracció de la definició aristotèlica de ciència o de la definició positivista de llei.

Per a entendre l'abast d'aquest problema, cal que sigui considerat des de dos aspectes: es tracta d'un problema epistemològic i també d'un problema de pràctica política. Per una banda el marxisme ha d'ésser considerat com una ciència, per una altra, com un principi de guia política. I quan ambdues coses es troben, hom expressa la qüestió epistemològica com una qüestió pràctica, i la qüestió política com una científica; en altres paraules ara estem redescubrint la relació i la unitat entre ambdues qüestions. El rebuig que el nou científisme marxista fa d'aquesta qüestió (tot emfasitzant les estructures generals i formals de l'aproximació científica) resulta inevitablement en una mena d'absentisme polític, en un fracàs per abordar "la situació del present"; i això només pot ésser interpretat com un símptoma d'un fracàs per comprendre, o més aviat un rebuig per enfrontar la qüestió de la unitat o de la relació". (Debray, R., 1973: 89)

Bibliografia

- ALTHUSSER, L., *For Marx*. New York: Vintage Books. 1970.
- ALTHUSSER, L. & BALIBAR, E., *Reading Capital*. London: NLB. 1972.
- AYMARD, N., "The *Annales* and French Historiography (1929-1972)", *The Journal of European Economic History*, 112: 491-511. 1972.
- BACHELARD, G., *La Dialectique de la Durée*. Presses Universitaires de France. 1972.
- BALIBAR, E., "La science du Capital" in *Le Centenaire du Capital*. Paris Mouton. 1969.
- BASTIDE, R. ed., *Sens et usages du terme structure dans les sciences humaines et sociales*. The Hague: Mouton. 1962.
- BARREAU, H., "Instant et Durée chez Bachelard", in *Bachelard: Colloque de Cerisy*. París: 10/18. 1974.
- BHASKAR, R., *The Possibility of Naturalism*. London: Harvester. 1979.
- BOURDIEU, P., *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press. 1977.
- BRAUDEL, F., "G. Gurevitch ou la discontinuité du social", *Annales ESC*, VIII: 347-361. 1953. *Ecrits sur l'histoire*. París: Flammarion. 1969. *The Mediterranean and the Mediterranean World of Philip II*. London: Fontana Collins. 1972. "History and the Social Sciences" in P. Burke (ed.) *Economy and Society in Early Modern Europe*. New York, Harper. 1972a.
- BRAUDEL, F., "Personal Testimony", *Journal of Modern History*, 44: 448-67. 1972b. *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press. 1977.
- CEDRONIO, M., "Profilo delle 'Annales' attraverso le pagine delle 'Annales'", in M. Cedronio, F. Díaz & C. Russon, *Storiografia francese di ieri e di oggi*. Naples: Guidi Editori. 1977.

- CERM, *Sur les sociétés précapitalistes: Textes de Marx, Engels, Lenine*. Paris: Editions sociales. 1970.
- CHARBONNIER, G. ed. *Conversations with Claude Lévi-Strauss*. London: Jonathan Cape. 1969.
- COLLETTI, L., "Introduction", to K. Marx *Early Writings*. Harmondsworth: Penguin. 1975.
- DEBRAY, R., "Time and Politics" in *Prison Writings, Theoretical Writings I*. London: Allen Lane. 1973.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., *Social Anthropology and other essays*. Glencoe: Free Press. 1962.
- FOCAULT, M., *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock. 1974.
- FRIEDMAN, J., "Marxist Theory and Systems of Total Reproduction" *Critique of Anthropology*, 7: 3-16. 1976.
- GIDDENS, A., *Central Problems in Social Theory*. London: Macmillan. 1979.
- GLUCKSMANN, M., *Structuralist analysis in contemporary social thought: A comparison of the theories of C. Lévi-Strauss and L. Althusser*. London: Routledge & Kegan Paul. 1974.
- GODELIER, M., *Rationality and Irrationality in Economics*. London: NLB. 1972. *Perspectives in Marxist Anthropology*. University of Cambridge Press. 1977.
- GUEDON, J.C., "Michel Foucault: The Knowledge of Power and the Power of Knowledge", *Bulletin of the History of Medicine*, 51 (2): 245-77. 1977.
- HABERMAS, J., *Theory and Practice*. London: Heinemann. 1974. "History and Evolution", *Telos*, 39: 5-44. 1979.
- HALBSWACHS, M., *La Memoire Collective*. Paris: Presses Universitaires de France. 1968.
- HALPERIN DONGHI, T., "Histoire et Longue Durée: Examen d'un probleme", *Cahiers Vilfredo Pareto*, 15: 109-33. 1968.
- HEXTER, J.H., "Fernand Braudel and the Monde Braudelien", *Journal of Modern History*, 44: 480-539. 1972.
- HINDESS, B. & HIRST *Modes of Production and Social Formations*. London: Routledge & Kegan Paul. 1977.
- DE IPOLA, E., "Ethnologie et histoire dans l'epistemologie structuraliste", *Cahiers internationaux de sociologie*; 37-57. 1970.
- LEACH, E. "Review of M. Sahllins' *Practical Reason Man*", 12, (3/4): 559-561. 1977.
- LEFEBVRE, H., *The Explosion: Marxism and the French Revolution*. New York: Monthly Review Press. 1969.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Race and History*. Paris: Unesco. 1952. "Social Structure" in A. Kroeber (ed.) *Anthropology Today*. University of Chicago Press: 524-553. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books. 1963. *The Scope of Anthropology*. London:

Jonathan Cape. 1967. *The Raw and the Cooked*. London: Jonathan Cape. 1970. "Structuralism and Ecology" *Barnard Alumnae Magazine*, Spring. 1972. *The Savage Mind*. London: Wiedenfeld & Nicolson. 1972. *From Honey to Ashes*. New York: Harper Torchbooks. 1973. *Structural Anthropology II*. London: Allen Lane. 1977. *Myth and Meaning*. London: Routledge & Kegan Paul. 1978. "From Rousseau to Burke: Interview with Jean-Marie Benoist", *Encounter*, July: 19-26. 1979.

LÉVI-STRAUSS, C., GODELIER, M. & AUGE, M., "Anthropology, history and ideology", *Critique of Anthropology*. 6: 44-45. 1979.

KAHN, J. & LLOBERA, J.R., *The Anthropology of Precapitalist Societies*. London: Macmillan. 1980.

KULA, W., "On the typology of economic systems", in *The Social Sciences: Problems and Orientations*. The Hague: Mouton, 108-44. 1968.

MACFARLANE, A., "History, Anthropology and the Study of Communities", *Social History*, 5: 631-52. 1977. *The Origins of English Individualism*. London: Basil Blackwell. 1978.

MARX, K., "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte", in *Surveys from Exile*. Harmondsworth: Penguin. 1973.

MOORE, BARRINGTON, *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*. London: Macmillan. 1978.

NEEBE, E., *Time and the Philosophy of History*. Ph. D. Thesis in History. University of Rochester. 1976.

NIETZSCHE, F., *The Will to Power*. New York: Vintage Books. 1968.

RADCLIFFE-BROWN, A.R., *Structure and Function in Primitive Society*. New York: Free Press. 1952.

REVEL, J., "The *Annales*: Continuities and Discontinuities" *Review*, 1, 3/4: 9-18. 1978.

RHODES, R.C., "Emile Durkheim and the Historical Thought of Marc Bloch", *Theory and Society*, 5 (1): 45-73. 1978.

RICOEUR, P., "Symbolique et temporalité", *Archivio di Filosofia*, Rome, 1-2: 5-31. 1963.

ROTENSTREICH, N., *Between Past and Present. And Essay on History*. Keele University Press. 1973.

SALZANO, G., *The Concept of Mind in the Thought of Claude Lévi-Strauss*. Ph. D. Thesis in Philosophy. Drew University. 1977.

SMITH, M.G., The Royal Anthropological Inst. 92: 72-85. "History and Social Anthropology". 1962.

SOBOUL, A.C., "Problèmes theoriques de l'histoire de la Revolution Francaise" in *Aujourd'hui l'histoire*. A. Casanova and F. Rincker ed. Paris: Editions Sociales. 1974.

STOLANOVITCH, R., *French Historical Method, The Annales Paradigm*. Cornell University Press. 1976.

TERRAY, E., "Event, structure and history: The formation of the Abron Kingdom of Gyaman" in *The Evolution of Social Systems*. London: Duckworth. 1978.

TREVOR-ROPER, J.R., "Fernand Braudel, the *Annales* and the Mediterranean", *Journal of Modern History*. 44: 468-79. 1972.

WALLERSTEIN, I. et. al., "Patterns of Development of the Modern World System" *Review*, I: 111-45. 1977. "Discussion", *Review*, I, (3/4). 1978. *The Capitalist World Economy*. Cambridge University Press. 1979.

WESSELING, H.L., "The *Annales* School and the Writing of Contemporary History", *Review*, I, (3/4): 185-194. 1978.