

LA HISTORIOGRAFIA DE AMERICO CASTRO: UNA INTERPRETACION

ANTROPOLOGICA

Oriol Pi-Sunyer

Este artículo está escrito desde una peculiar, y tal vez limitada perspectiva. No soy historiador, pero, junto con otros muchos antropólogos, me he visto atraído al estudio de la historia y de aquellos que la escriben. Las razones son variadas, y todas tienen que ver con la razón de que un antropólogo tenga que llegar a interesarse por la historiografía de un relevante investigador español.

En primer lugar, según la antropología contemporánea ha ido interesándose por los cambios institucionales y los modelos que subrayan lo procesual, ha ido haciéndose evidente que los modelos sociales de equilibrio basados en el supuesto de que los sistemas sociales necesaria, y casi automáticamente, operan con vistas a mantener un estado estacionario, distorsionan de mala manera la realidad social. Los modelos sociales homeoestáticos se fundan en analogías biológicas (especialmente fisiológicas) y presuponen que los sistemas sociales son sistemas cerrados, opuestos a las influencias externas y esencialmente incambiables en el tiempo. Sin embargo, las sociedades totalmente cerradas son poco más que una ficción sociológica, y a lo largo del tiempo todas las sociedades cambian y evolucionan, aunque las tasas de cambio no son constantes. Sigue siendo cierto, no obstante, que los progresos culturales resultan difíciles de seguir en situaciones en las que el material documental referente al pasado es escaso o inasequible.(1) Nuevamente, hay que decir que no todas las sociedades tienen el mismo grado de conciencia histórica, ya que, como Sylvia Thrupp ha observado, "el tiempo es una dimensión real del universo sólo para aquéllos que pueden darle cuerpo a través de la captación intelectual de la sucesión de los acontecimientos en un determinado marco, o mediante la comprensión de los procesos que cambian a la sociedad"(2). Es en las sociedades que los antropólogos denominan "complejas" (para distinguirlas de las "simples" o

"primitivas") donde tales condiciones son posibles de encontrar. No es que tales sociedades tengan "historia", mientras las otras no, sino más bien que tienen a gozar de una mayor conciencia histórica, junto con los medios técnicos para transmitirla. Nadie puede dudar de que la preocupación por el pasado es un componente importante de la tradición intelectual ibérica, y de que en España tenemos la suficiente espesor temporal para poder estudiar todas las variedades del cambio cultural.

Pero, este uso de la historia como una técnica auxiliar de campo -que ofrece una perspectiva y un grado de espesor temporal adecuados para la elaboración de modelos procesuales- no agota las razones del atractivo de la historia para el antropólogo. La historia comparte con la antropología una cierta distancia respecto de sus objetos de estudio, distancia que es de tiempo, cuando no de espacio. Consecuentemente, la historia no tiene porque lograr una reconstrucción más exacta de lo que sucedió, de cuanto la antropología pueda conseguir una imagen completa de la sociedad con temporánea. El trabajo histórico, por bien que pueda evocar el pasado, jamás logrará transportar al lector a la sociedad del S. XVII, como tampoco el antropólogo, por grande que sea su precisión, logrará convertirnos en nativos. En ambos casos, lo que tenemos son representaciones sociales (del pasado o culturalmente diferentes), y la naturaleza de tales representaciones depende de un elemento de selección, selección que en parte está determinada por lo que es asequible (información histórica) o lo que puede recogerse sobre el terreno (información antropológica), y en parte también por la opción consciente de subrayar algunos de los datos disponibles como importantes, y relegar aquellos otros considerados secundarios o periféricos. En resumen, el objeto tanto del antropólogo como del historiador es no tanto la descripción de lo exótico o de lo temporalmente distante, cuanto la ordenación de la información social y cultural de acuerdo con pautas o estructuras internamente coherentes.

Otro factor más explica la mención. Resulta difícil para el antropólogo no considerar el historiador profesional, y en particular al historiador que trabaja en el marco de la tradición na-

tiva, como un comentador cultural, un "informante" más bien sofisticado, si se quiere. La visión que los historiadores tienen del pasado tiende a estar coloreada por las experiencias de la sociedad en que viven y los problemas fundamentales de su tiempo. Nunca diría que los antropólogos estén libres de semejante influencia -el cándido supuesto de una ciencia social superobjetiva es, afortunadamente, algo que hemos aprendido a descartar-, aunque es cierto que pueden verosímilmente decirnos más cosas que el historiador nativo sobre su propia sociedad, desde el momento en que éste proyecta sus ideas sobre una pantalla más próxima: escribe sobre la historia de su propio pueblo, y en consecuencia, la tentación de ver al pasado bajo la imagen del presente le resulta particularmente fuerte (3).

Tal vez podemos decir que los antropólogos tienen la suerte de escribir sobre otros pueblos, o que la naturaleza recóndita de gran parte de su trabajo les ofrece una cierta protección. Comoquiera que sea, ya en otra parte he argüido que quizás la historiografía española sea un espejo del tiempo demasiado bueno; que tal vez nos diga mucho acerca de la moderna sociedad española, pero con frecuencia a costa de una poco clara interpretación del pasado(4) Se trata, con todo, de una generalización excesiva, y más de un historiador español ha intentado cuanto ha podido evitar la polémica, y abordar el pasado de su propia cultura libre de las constricciones de su tiempo.

Américo Castro es uno de ellos. Lo que intentaremos averiguar en este ensayo es el modo como conceptualiza la sociedad, sea la española u otra. Cuál es, en resumen, el marco más amplio en el que encuadra la experiencia española. No es éste un intento de evaluar a Castro como historiador, sino de examinar sus formulaciones como analista de las sociedades humanas.

Hacia el fin de The Structure of the Spanish History (5), Castro resume el objetivo de su enfoque histórico con las siguientes palabras:

Estoy aquí interesado por lo que el español ha hecho y lo que le ocurre cuando sus hechos y sucedidos incluyen la conciencia de su españolidad. He intentado aclarar (sin duda imperfectamente) el modo como los españoles han llegado a ser tales, como han continuado viviendo en la morada histórica que han construido, y como se han sentido en ella mientras actuaban en los imprevistos acontecimientos -extraordinarios o banales- que colman la gran extensión de su historia (6).

Fundamental a este enfoque es la creencia de que la historia de un pueblo no debe confundirse con la secuencia cronológica de un determinado ámbito geográfico. Su historia, pues, no es tanto la historia de España, cuanto la historia de los españoles, desde el momento en que pueden ser reconocidos como un fenómeno autónomo.

Castro reconoce una noción de proceso que tiene mucho en común con la orientación diacrónica de buena parte de la reciente literatura etnográfica. Páginas antes de The Structure of the Spanish History, subraya que la "vida histórica" puede entenderse como "una actividad funcional cuya razón de existir consiste precisamente en su continuidad inmanente tendida hacia el futuro, desde un presente que incluye su pasado" (7). Los antropólogos no usarían precisamente el mismo lenguaje, pero sí reconocerían de manera similar que las sociedades no son entidades estáticas, sino que evidencian ciertas cualidades direccionales.

El concepto antropológico de cultura y la idea de historia que tiene Castro comparten otros importantes atributos. Los antropólogos se muestran de acuerdo en decir que la cultura implica tanto un contenido como una organización o, como Kluckhohn y Kelly lo expresan:

La cultura es un sistema históricamente derivado de fines explícitos e implícitos, que tiende a ser compartido por todos o por algunos miembros especialmente designados del grupo (8).

Lo que se asemeja mucho a la afirmación de Castro, según la cual "la historia es, primeramente y ante todo, una maraña de valores interconectados en cuyo interior se articula la existencia de la gente" (9).

De donde se sigue, por supuesto, que no hay dos culturas, ni dos historias, iguales. Ni puede tampoco el estilo peculiar de vida de una sociedad concreta ser juzgado de acuerdo con patrones externos a él. Los antropólogos se han visto forzados, desde los primeros tiempos de su disciplina, a acentuar del modo más enfático la relatividad de los valores y de las culturas. Castro, muy en este sentido, nos pide que reconozcamos "la peculiar fisigonomía de cada pueblo"(10), el hecho de que lo individual se halla necesariamente "afincado en la situación histórica propia de un pueblo, de una tradición colectiva"(11). Tal vez, debido a que la historia española se ha visto con demasiada frecuencia interpretada por historiadores extranjeros limitados por su propia cultura, Castro reivindica que:

Quienes de antemano no sientan próximos los hechos históricos de un pueblo difícilmente aceptarán como valiosas sus consecuciones, por muy alabables que éstos puedan ser y altos. A menos que encuentre en el lector la receptividad adecuada hacia un determinado tipo de valores, la historia puede repeler su sensibilidad, del mismo modo que las obras de Shakespeare repelían a numerosos espíritus racionalistas del XVIII. Algunos de los grandes valores de los pueblos asiáticos de hoy dejan a la mayor parte de los occidentales cultivados fríos e indiferentes (12).

Las interpretaciones estrictamente relativistas se plantean, sin embargo un dilema. A menos que nos mostremos favorables a reconocer que lo relativo se da en el marco de una humanidad común, nos vemos forzados a concluir que sólo los españoles están en situación de comprender la historia española, o que los únicos estudiosos adecuados de la sociedad japonesa son los japoneses mismos.

El hecho es que las posibilidades de comprensión entre hombres de diferentes culturas son muy amplias, muy grandes, pero al mismo tiempo resultan fácilmente enmascaradas por el lenguaje y

otros sistemas simbólicos(13). En el curso normal de los acontecimientos, la sensibilidad para una determinada cultura, como correctamente observa Castro, viene del hecho de haber nacido en ella, de estar "afincado" en ella. Podríamos también sostener que puede ser también adquirida por cualquier mente adulta dispuesta a emanciparse de las limitaciones de los patrones localistas.

Aunque terminologías y modos de expresión difieren sin lugar a dudas, no vacilamos en defender que los antropólogos contemporáneos podrían suscribir plenamente la idea de Castro sobre la autonomía esencial de los estilos de vida nacionales, su continuidad en el tiempo, y su peculiar carácter configuracional. Mucho más difícil para los antropólogos resultaría, en cambio, poder aceptar toda otra serie de rasgos del enfoque de Castro, algunos de ellos explícitamente afirmados, y otros implícitos en el texto o en las discusiones.

El interés de Castro, como ya se ha señalado, se centra en la conciencia que los españoles tienen de su españolidad. En otro pasaje escribe: "mi historia, si alguna hay en este libro, es la historia de la autoconciencia española como rasgo fundamental a lo largo de diez siglos de vida y acción" (14). Y más adelante leemos: "la creación individual o colectiva de cada cultura es siempre el resultado de un compromiso entre lo que era deseable y resultó posible, y lo que no podía desearse y no pudo llevarse a efecto" (15).

Lo que se evidencia en estos pasajes es que tanto la "españolidad" como la "cultura" con vistas como constructos intelectuales, y que la transmisión a lo largo del tiempo de un modo peculiar de vivir se concibe como un esfuerzo esencialmente consciente y racional.

Son, pues, lo que podríamos llamar las facultades superiores de la actividad consciente -o, al menos, el grado en que los españoles se aproximan a un determinado conjunto de patrones dados- lo que principalmente importa a Castro. Una de las cosas que los antropólogos echarían de menos en esta formulación es el recono-

cimiento de la base inconsciente de la sociedad; el hecho de que los individuos se hallen ubicados en su sociedad mucho antes de que puedan plantearse abordar metas conscientes, de modo que los ideales, valores, y actitudes peculiares de un determinado modo de vida vienen, en gran medida, a ser adquiridos antes de que los individuos estén en condiciones de hacer juicios racionales o evaluar alternativas (16).

La visión que Castro tiene de la sociedad guarda semejanza con la que encontramos en muchos escritores alemanes. Parece reconocer implícitamente una especie de dualidad de Geist und Nature, con su énfasis en lo interior, lo espiritual, y lo noble, mientras relega a un plano inferior lo factual, lo concreto y lo mecánico. En numerosas ocasiones se hace una distinción entre acontecimientos y sociedades que son historiables, y otros acontecimientos y sociedades que no reflejan un nivel igualmente alto de desarrollo. Nos dice, por ejemplo, que:

Quando la alta línea del horizonte se hace borrosa o se desvanece, el historiógrafo ha de reconocer con firme seriedad que los valores historiables se han hecho mínimos y que, por tanto, se ha quedado sin tema histórico. Su actividad ha de pasar entonces a manos del cronista, del sociólogo, o del psicólogo de multitudes (17).

Y en otro pasaje leemos:

La continuidad se establece, según creo, a través de lo que... llamo la peculiar "morada de vida de cada amplia comunidad humana. Esta continuidad, sin embargo, no significa constante reiteración de los mismos usos, según se observa entre quienes viven en bajos niveles de civilización. Estos pueblos, estática y homogéneamente primitivos, no poseen en realidad una "morada de vida", en la cual puedan modificar sus usos tradicionales, o crearse otros al lado de aquéllos (18).

Le vienen a la cabeza a uno con estos pasajes las distinciones hechas por algunos escritores de humanidades. Por ejemplo, el clasicista Werner Jaeger parece restringir primordialmente sus intereses al reino de las ideas y los valores y se siente claramente disconforme con el hábito antropológico de extender el término "cultura" hasta abarcar otras áreas. Distingue así entre:

cultura en el sentido meramente antropológico del término, que significa el modo de vida o carácter de una nación concreta, y cultura como ideal consciente de humana perfección. Es en este último y humanístico sentido como la palabra se emplea al decir que el "ideal griego de cultura" (en la areté y la paideia griegas) es una creación específica de la mente griega. El concepto antropológico de cultura es una extensión moderna del concepto original; pero ha construido a partir de una idea de valor una categoría meramente descriptiva que puede aplicarse a cualquier nación, incluso a la "cultura primitiva", porque ha perdido su valor verdadero (19).

En contraste, el supuesto antropológico es que toda sociedad, mediante su cultura busca, y en cierto modo encuentra, valores congruentes con su modo de vida. De ningún modo se defienden valores privilegiados o superiores -griegos, españoles o de otro tipo. Premisa que aparece asociada con una actitud mucho más católica hacia lo que es merecedor de estudio, en suma, y para frasear una vieja definición, todas las capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de una sociedad (20).

Aunque es cierto que en parte alguna Castro utiliza de manera específica el concepto de cultura tal como se usa en la moderna teoría antropológica, su radical rechazo de las aportaciones psicológicas y sociológicas al estudio de la sociedad revela una actitud muy negativa hacia las ciencias sociales. Cuando escribe que "las explicaciones de tipo psicológico y genérico por sí solas sirven poco para explicar los fenómenos de la conducta" (21), o explica que evita "los términos 'carácter' y 'rasgos psicológicos', porque apuntan a algo ya fijado, dado, tipificado; o a algo que es parcial y perceptible sólo en sus resultados" (22) puede ser debido a que diferimos del autor en nuestra apreciación de lo que es la psicología. Lo que podemos garantizar es que no hay ningún psicólogo profesional que concuerde en que la psicología arroja escasa luz sobre la conducta, o en que la personalidad sea algo estático que sólo puede ser calibrado en sus resultados (23).

Tampoco es correcto, como Castro mantiene, que

disponemos de pocos instrumentos que nos capaciten con estrictitud a decir en qué consiste la existencia para un chino, un

azteca, un húngaro o un español... jamás llegaremos al conocimiento de esto estudiando o evaluando a la civilización china, la azteca o cualquier otra, o intentando caracterizar "psicológicamente" a cada pueblo, como los escritores han venido haciendo desde la antigüedad (24).

Resulta difícil llegar a entenderse con las formulaciones de Castro, dificultad que en parte hay que atribuir a su poca inclinación a entrar en definiciones (25) Que su empleo de los términos llega a causar problemas para los investigadores sociales fué ya reconocido en una reseña de The Structure of the Spanish History (26), pero en la medida en que entra en los campos de la antropología, la sociología, la psicología y las relaciones étnicas quizás no resulte del todo inútil tratar de entender su terminología en los términos de dichas disciplinas.

Podemos captar así que, para Castro, la psicología implica poco más que la desacreditada práctica de pensar en términos de estereotipos nacionales o étnicos. Se trata, obviamente, de algo de escaso valor, pero al mismo tiempo difícilmente puede ser considerado psicología, tal como los psicólogos la entienden hoy. Y lo que es cierto de la psicología, lo es también de la antropología y la sociología. Tales disciplinas han alcanzado hace ya largo tiempo un estadio de sofisticación metodológica y conceptual que va bastante más allá de la mera vaguedad etiquetadora.

La biología humana y las relaciones étnicas es otro área en la que Castro penetra. Reconoce que lo que llama "morada", y los antropólogos denominan generalmente "cultura" o "herencia social", se trasmite no por vía genética, como un atributo biológico, peculiar de una determinada población, sino social y culturalmente, como una cualidad "supraorgánica" (27) peculiar de la condición humana:

Para ser padre o arquitecto hacen falta, en el primer caso, una mujer; en el segundo, ciertos estudios y un título académico. En cambio vivir como listo, tonto, valiente, sufrido, orgulloso o santo, es la modalidad inmanente a la persona. Al contrario de eso, para existir como español o francés ciertas circunstancias ajenas al existir del individuo son indispensables; si se toma un niño de raza blanca y se lo sitúa plena-

mente entre ingleses, se hará inglés, sea en Inglaterra o fuera de Inglaterra. Si se le educa en árabe y en Islam, se le hará musulmán, con el matiz que sea (egipcio, sirio, etc.)(28).

Esta observación es ciertamente correcta. Desgraciadamente, los antropólogos hallarán que Castro no parece querer extenderla a todas las relaciones culturalmente definidas que tienen un origen racial o étnico. En nuestra opinión, la fuerte argumentación que presenta para colocar a todos los habitantes de España bajo la "morada" española bajo un mismo techo se ve peligrosamente debilitado por el hecho de darse cuenta de que todas las categorías raciales son clasificaciones culturales y no biológicas. Si permisible resulta considerar a cristianos, moros y judíos como co-contribuidores de la realidad histórica española, igualmente válido resulta considerar a cualquier otra mélange bajo idéntica perspectiva.

No puede negarse que en muchos casos (aunque no en todos) "el color y los rasgos somáticos se interponen entre los pueblos" (29). Pero de ello no necesariamente se sigue que "un blanco no puede hacerse hoy congolés en cuanto a la forma interior de su vivir, pues los negros se llamarían a engaño; tampoco un japonés o un chino pueden occidentalizarse del todo, por muchos premios Nobel que exhiban" (30).

El hecho es que, históricamente, gente de muy variado trasfondo racial se han incorporado a modos de vida nacionales distintos de los suyos. Basta preguntar qué tanto por ciento de habitantes de la América Latina de hoy hacen remontar sus antecedentes raciales a Africa o a los aborígenes del Continente; ¿cuántos, en este sentido, llevan genes de los tres principales troncos?Y, sin embargo, forman parte de lo que Castro reconocería como Mundo Hispánico. La observación de Castro de que "las colectividades humanas se han constituido habitualmente con un mismo tipo físico en un amplio sentido"(31), resulta correcto a lo sumo en el más estrecho sentido del término; el contexto cultural de algunas de las sociedades occidentales en el curso de los últimos cuatrocientos años. En el mucho mayor espacio de tiempo en que

el hombre moderno ha venido habitando este planeta, los datos obran exactamente en la dirección opuesta, a saber, que siempre que el contexto y la mezcla raciales han sido posibles, han tenido lugar. (31).

Hemos dejado para el final la consideración de los dos conceptos clave de Castro, el de "vididura" y el de "morada".

La vida histórica consiste en una trayectoria o proceso interno, dentro del cual las motivaciones externas adquieren forma y realidad; es decir, se convierten en hechos y acontecimientos dotados de sentido.

Estos hechos y acontecimientos configuran la peculiar fisiognomía de un pueblo y evidencian la "interioridad" de su vida, siempre distinta de la de cualquier otra comunidad humana. Esta "interioridad" no es estática y acabada en el sentido de la sustancia clásica; es una realidad dinámica, análoga a una función o, como más tarde indicaré, a una "invariancia". Pero "interioridad" es un término ambiguo. Puede designar el hecho de vivir dentro de unas ciertas posibilidades (preferencias) e imposibilidades (reluctancias) vitales, y en este sentido la llamaré "morada"; o bien, puede designar el modo según el cual los hombres viven dentro de esa morada, y entonces lo llamaré "vididura". Tanto la morada como la vididura de una comunidad de gentes se manifiestan en el modo como dicha comunidad habla, piensa, cree y hace o deja de hacer determinadas cosas en vez de otras (32).

Tomados en conjunto, o considerados como facetas de una misma totalidad, los conceptos de "morada" y "vididura" se acercan ampliamente a lo que los antropólogos entienden por cultura. Y, aunque en ciertas circunstancias puede resultar válido tratar de la cultura en abstracto, los antropólogos comparten con Castro la creencia de que los "hechos y acontecimientos" de la gente no deben divorciarse de la gente como tal:

La cultura no es tan sólo un "tejido de alternativas". Se "internaliza" en la personalidad, y como tal, forma parte, aunque sólo parte, de la personalidad (33).

Como la lengua, la cultura existe sólo en y a través de los individuos y sus personalidades psicosomáticas. Pero, la conducta cultural adquiere una cierta inteligibilidad y significado sistemático más amplios, en la medida en que el análisis cultural da por hecha la existencia de tales personas y procede a investigar las interrelaciones de las formas suprapersonales de vida (34).

Tal vez el mejor recuento de las relaciones entre cultura (abstracta) y cultura (concreta) sea el de Stern:

Ha habido una considerable y poco gratificante controversia... en torno a la distinción entre la cultura como cosa en sí, y la cultura como actividad de las personas que participan en ella. Actualmente ambos enfoques son válidos, y deben complementarse mutuamente para llegar a una comprensión completa de la conducta cultural (35).

Podría parecer que la formulación dual morada-vividura de Castro es lo suficientemente amplia como para abarcar los fenómenos que aborda bajo las rúbricas diferenciadas de "civilización" y "cultura". Conceptualmente no parece haber necesidad de distinguir entre "vividura" y "civilización" china o "cultura" griega. Aunque debemos siempre reconocer las limitaciones impuestas por la documentación disponible y el área de conocimiento, expresiones como "hay una gran desproporción entre la tremenda cantidad de conocimientos acumulados sobre las cultura y la comprensión del modo como vivió desde dentro su vida la gente que actuó en el marco de dichas culturas"(36), y "Roma y Atenas, además de diferir entre sí por su 'cultura', poseyeron la singularidad de que sus pueblos existieron como romanos y griegos respectivamente"(37), resultan significativas sólo si a los términos "cultura" y "civilización" se les otorgan connotaciones limitadas a cosas tales como estilos artísticos o formas arquitectónicas.

El concepto de selección ("preferencias", "reluctancias") también poco resulta extraño a la teoría antropológica o a las ciencias sociales en general. Como Ruth Benedict gráficamente ha establecido:

El curso de la vida y la presión del entorno, por no hablar de la fertilidad de la imaginación humana, proporcionan un increíble número de posibles direcciones, todos los cuales, según parece, pueden servir a la sociedad para vivir... y aspectos de la vida que nos parecen a nosotros de la máxima importancia han sido menospreciados por pueblos cuya cultura, orientada en otra dirección, en modo alguno puede considerarse pobre. O bien el mismo rasgo puede haber sido tan barrocamente desarrollado que podamos considerarlo fantástico (38).

Ocurre ésto tanto en la vida cultural como en el lenguaje; la selecci3n es una necesidad primaria.

En conclusi3n, creo que las pruebas presentadas indican que Castro ha estado pr3ximo a desarrollar un paradigma conceptual de la sociedad funcional. He sealado sus limitaciones, pero su amplitud perceptiva ah3 est3. No ser3a justo dejar de apuntar que la sociedad espaol y la historia espaola no se prestan a interpretaciones f3ciles. En palabras de Carlos M. Rama, sigue siendo "una invitaci3n perpetua a la interrogaci3n y un desafio permanente a la pol3mica interpretativa"(39). Sin duda no es casual que los t3tulos de tantas obras fundamentales sobre Espaia reflejen frustraci3n y perplejidad.

Cualquier valoraci3n de la obra de un historiador espaol de be tomar en cuenta los profundos problemas de identidad y de relaciones pol3ticas de un pa3s caracterizado por la heterogeneidad interna, con su cortejo de conflictos regionales y de clase. Esto, en parte al menos, ayuda a explicar la infructuosa b3squeda de una definitiva "esencia" espaola que a tantos intelectuales ha obsesionado. Romper el maleficio, e ir m3s all3 de las formulaciones de este tipo es no escaso logro. Tanto en lo general como en lo particular, Espaia ha sido tierra dif3cil para la formulaci3n de teor3as objetivas de la sociedad.

Notas

- (1) Dif3cil, pero no ciertamente imposible. Entre los modernos antrop3logos, fu3 E.R. Leach de los primeros en insistir en que los datos antropol3gicos deb3an ser abordados como incidentes hist3ricos por naturaleza no repetitivos. En Sistemas pol3ticos de la Alta Birmania (Barcelona, Anagrama, 1975), rastrea la oscilaci3n de dos formas de organizaci3n pol3tica sobre un espacio de tiempo de 150 aios.
- (2) Sylvia Trupp, "Millennial dreams in action: a report on the conference discussion", Millennial Dreams in Action, Sylvia Trupp (Ed.), N.Y., 1970, p. 24.

- (3) Un fenómeno de similar orden puede hallarse en la tendencia de muchos sociólogos de clase media a interpretar los estilos de vida de los pobres de acuerdo con los valores y actitudes de la clase media, cfr. Charles Valentine, Culture and Poverty, Chicago, 1968, pp. 18-47.
- (4) (Junto con Th. Glick), "Acculturation as an explanatory concept in the Spanish history", Comparative Studies in Society and History, II (1969, nº 2); "The perception of the past: Spanish historiography", Bucknell Review, XVIII (1970) nº 2.
- (5) No he podido averiguar si esta traducción americana corresponde a La realidad histórica de España (México, Porrúa, 1971), o a España en su historia (Barcelona, Crítica, 1983), por lo que las citas las he traducido directamente del inglés, sin cotejarlas con el original español de Américo Castro (N. del T.).
- (6) Américo Castro, The Structure of Spanish History (Princeton, 1954), p. 643.
- (7) Ibid., p. 37.
- (8) Clyde Kluckhohn & W. H. Kelly, "The concept of Culture", The Science of Man in the World Crisis, R. Linton (Ed.), N.Y., 1945, p. 98.
- (9) Castro, op. cit. p. 31.
- (10) Ibid., p. 33
- (11) Ibid., p. 44.
- (12) Ibid., p. 32
- (13) La importancia de la lengua es plenamente reconocida por Castro: "Nos damos cuenta de inmediato si el otro pertenece al interior o al exterior de nuestro 'campo' histórico... Dos hombres de la misma lengua, por muchas que sean sus diferencias, comenzarán su conversación sobre una base distinta de la que sustenta a quien nota en su interlocutor un acento extranjero", Ibid., p. 41.
- (14) Ibid., p. 654.
- (15) Ibid., p. 643.
- (16) Lévi-Strauss es de la opinión de que historia y antropología difieren fundamentalmente en su elección de perspectiva, al organizar los historiadores sus datos en relación con las impresiones conscientes de la vida social, mientras los antropólogos prestan mayor atención a los fundamentos inconscientes. Yo considero esta dicotomía un poco forzada, pero hasta donde es válida, Castro coincide con otros historiadores. Cfr. Lévi-Strauss, Structural Anthropology, N.Y., 1963, p. 18 (Trad. cast.: Antropología estructural, BB.AA., Eudeba, 1964).

- (17) Américo Castro, Origen, ser y existir de los españoles, Madrid, Taurus, 1959, p. 109.
- (18) Ibid. p. 91. Compárese ésto con la afirmación de Klemm: "Entre las naciones de la 'raza pasiva', la costumbre (Sitte) es la tirana de la cultura", Allgemeine Cultur-Gesichte der Menschheit, Leipzig, 1843, T.I. p. 220.
- (19) W. Jaeger, Paideia, N.Y., 1945, p. 416 (Trad. cast.: Paideia, México, FCE, 1974).
- (20) E.B. Taylor, Primitive Culture, Boston, 1871, T.I. (trad. cast.: Cultura Primitiva, Madrid, Ayuso, 1978, 2 vols.).
- (21) Castro, Origen, p. 110.
- (22) Castro, Structure, p. 34.
- (23) Las contribuciones psicológicas al estudio de períodos y personajes históricos son muchos, y no hace falta decir que varían ampliamente en calidad. Entre los mejores ejemplos de aplicación de la teoría psicológica a cuestiones históricas está E. Erikson, Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History, N.Y., 1958 y E.R. Dodds, Los griegos y lo irracional, Madrid, Alianza, 1981.
- (24) Castro, Structure, p. 42.
- (25) "No he definido nada, porque la realidad humana no es definible, sólo es presentable", Ibid., p. 644.
- (26) S. Gilman y Roy Harvey Pearce, "The Structure of Spanish History and the Problem of Criticism as History", Explorations, nº 6, 1956.
- (27) "Supraorgánico" es el término usado por A.L. Kroeber para subrayar el carácter no biológico de la transmisión cultural, The Nature of Culture, Chicago, 1952, pp. 22-51.
- (28) Castro, De la edad conflictiva, Madrid, Taurus, 1961, p. 101.
- (29) Ibid., p. 102.
- (30) Ibid., p. 102.
- (31) Ibid., p. 106.
- (32) Castro, Structure, pp. 32-33; tb. Origen, pp. 91, 97.
- (33) Cl. Kluckhohn, "Culture and Behaviour", en Handbook of Social Psychology, G. Lindzey (Ed.), Cambridge, 1954, T. II, p. 967.
- (34) Ibid., p. 958.

- (35) B.J. Stern, "Some Aspects of Historical Materialism", en Philosophy for the Future, R.W. Sellars, V.J. McFill & M. Faber (Eds.), N.Y., 1949, p. 342.
- (36) Castro, Structure, p. 42.
- (37) Ibid., p. 36
- (38) R. Benedict, El hombre y la cultura, BB.AA., Sudamericana, 1967, pp. 27-28. Lo que guarda semejanza con la observación de Lévi-Strauss: "Aunque actualmente, nuestra meta última no es tanto el descubrir las características intrasferibles de las sociedades que estudiamos, cuanto descubrir de qué modo dichas sociedades difieren entre sí. Como en lingüística, son las discontinuidades las que constituyen el verdadero objeto de la antropología", op. cit., p. 328.
- (39) Carlos M. Rama, Ideología, regiones y clases sociales en la España contemporánea, Montevideo, 1963, p. 5.

(Traducción: Alberto Cardín)