

Sobre el tiempo

Notas en torno al quehacer antropológico de Julio
Caro Baroja

JESUS AZCONA *

«Antes para mí era una gran pena considerar el infinito del espacio; creer el mundo inacabable me producía una gran impresión; pensar que al día siguiente de mi muerte el espacio y el tiempo seguirían existiendo, me entristecía, y eso que consideraba que mi vida no es una cosa envidiable; pero cuando llegué a comprender que la idea del espacio y del tiempo son necesidades de nuestro espíritu, pero que no tienen realidad; cuando me convencí por Kant que el espacio y el tiempo no significan nada; por lo menos que la idea que tenemos de ellos puede no existir fuera de nosotros, me tranquilicé. Para mí es un consuelo pensar que, así como nuestra retina produce los colores, nuestro cerebro produce las ideas de tiempo, de espacio y de causalidad. Acabado nuestro cerebro, se acabó el mundo. Ya no sigue el tiempo, ya no sigue el espacio, ya no hay encadenamiento de causas. Podemos suponer que un tiempo y un espacio sigan para los demás. Pero ¿eso qué importa, si no es nuestro, que es el único real?».

(Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, Alianza, 1981, 126-127).

Me gusta imaginarme a Pío Baroja, a quien corresponde este párrafo, dando largos paseos, bulléndole en la cabeza el sin fin de «vulgaridades disfrazadas con un aparato científico, adornadas por conceptos retóricos que la papanatería de profesores y alumnos tomaba como visiones de profeta» que había escuchado en las aulas, mientras contemplaba asombrado los gozos y las penas cotidianas, la vida y la muerte de unos hombres que tejían su existencia, apasionada a la vez que estóicamente, con las necesidades vitales más inimaginables y los rituales y las conductas casi nunca imaginadas por los que se definían como hombres de ciencia.

Contemplando los usos y las ideas de los vascos que nacían y parían, se afanaban y se aferraban a una tierra que a duras penas si les daba para subsistir, los discursos de los sabios no dejaban de ser, sin duda, como él mismo pone en boca de uno de sus personajes, «juegos de prestidigitadores, unas veces ingenuos, otras veces vulgares, pero siempre sin realidad alguna, ni metafísica ni empírica».

Presumiblemente para Pío Baroja, al igual que para otros muchos, la infinitud del tiempo y del espacio en lugar de ser reflejo y prueba al mismo tiempo de la existencia de un ser supremo y de Dios como lo pretendía el academicismo filosófico y teológico dominante de la época, se convertía en un argumento más para negar su existencia. Dios no podía existir y haber creado un tiempo y un espacio eternos y unos hombres mortales. Un Dios

* Profesor Titular de Antropología Social. Universidad del País Vasco.

preocupado hasta en sus últimos detalles por la ingeniería cósmica, en la que los astros disfrutaban de un tiempo y de un espacio sin fin, y despreocupado por los hombres que padecían el paso del tiempo y las estrecheces del espacio no merecía ser Dios, o al menos ser Dios de esos hombres. Para ocultar tan lacerante injusticia de las mentes de esos hombres, la papantería católica había extendido la imagen de Lutero y de Catalina Bora contemplando los tiempos y los espacios cósmicos mientras se lamentaban nostálgicos el no poder acceder a ellos al haber roto con la Iglesia católica.

Nadie duda que el tiempo constituye una de las dimensiones fundamentales en las que los seres y las cosas tejen su existencia. Sobre él, sin embargo, los antropólogos, lo mismo antes que ahora, han reflexionado muy poco, aunque han hecho de él un uso, la mayor parte de las veces, abusivo. Estos han construido gran parte de su discurso antropológico sobre una temporalización que les ha permitido presentar los resultados de sus investigaciones en sistemas evolutivos, coherentes y armónicos y hasta incluso dentro de unas coordenadas temporales que nos recuerdan las que deben gozar los dioses y el universo cósmico y que atormentaban a Pío Baroja. Los seres, las cosas y el discurso antropológico se entretejen con y en el tiempo. ¿Pero de qué tiempo se trata realmente?

Pienso que una de las mayores contribuciones de J. Caro Baroja en el campo del pensamiento en general y de la antropología en particular lo constituyen precisamente sus reflexiones sobre la temporalidad y la espacialidad de los fenómenos socioculturales.

Frente a los métodos de las escuelas más destacadas y, en voga, de acuerdo con las distintas épocas y sobre quienes los siguen a pies juntillas, investiguen o no realidades vascas, J. Caro Baroja se ha mostrado cada vez más tajante y cáustico al comprobar en su larga trayectoria investigadora cómo éstos se han ido sucediendo sin abordar convincentemente la dimensión temporal (Cfr. J. Caro Baroja y E. Temprano, 1985, 21-33).

Mi propósito en estas breves y por el momento aún incompletas notas consiste, por un lado, en señalar cómo la antropología, al ordenar las cosas, construye su propio tiempo; por otro, quisiera apuntar cuál es el tiempo que J. Caro Baroja atribuye a las cosas y cómo de éste se deriva el tiempo de los hombres.

Antes quisiera esbozar brevemente, sin embargo, lo que considero su concepción específica de la antropología.

Julio Caro Baroja y la antropología

La mayor parte de la obra de Julio Caro Baroja posee un marcado carácter etnográfico y antropológico, a pesar de que, por lo general, trata de temas y de cuestiones históricas. Esta ha ido adquiriendo con el tiempo una amplitud y una importancia tal que hoy en día resulta imprescindible su conocimiento para cuantos se hallan interesados en la comprensión y análisis de los pueblos europeos y en algunos problemas de la antropología en general. Como escribe D. Greenwood, «su selección de teorías y conceptos,

las fuentes que utiliza, y los temas que él investiga nos pueden servir a los antropólogos como paradigma, la integración que ha realizado un erudito de la historia y la antropología, para que la exploremos y apliquemos a nuestros estudios de Europa» (1971, 80). La importancia de su obra desborda, no obstante, las fronteras del viejo Continente por cuanto el pasado es una dimensión de la realidad sociocultural de todos los grupos humanos y de ello es de lo que se ha ocupado y continúa ocupándose J. Caro Baroja.

Sus obras son igualmente de capital importancia para comprender y estudiar la cultura vasca. A ello ha dedicado un largo período de su vida y numerosas publicaciones. Interesado en descifrar su historia social, su obra constituye el largo puente que une los trabajos de prehistoriadores y arqueólogos con las investigaciones de la realidad cultural actual. Esta resulta imprescindible, sobre todo, para estudiar la relación entre el pasado y el presente. Los tres tipos de estudios son importantes para entender la cultura vasca actual. Como escribiera Evans-Pritchard, «a people's traditional history is important for the further reason that it forms part of the thought of living men and hence part of the social life which the anthropologists can directly observe» (1969, 51). O, en palabras de J. Caro Baroja, «no creo que se pueda tener un conocimiento del hombre sin contar con su pasado» (J. Caro Baroja y E. Temprano, 1985, 77).

La obra de J. Caro Baroja resulta, no obstante, difícil de catalogar temática y metodológicamente. Si bien es cierto que existe la posibilidad de extraer de ella varias ideas centrales, tal como lo realiza D. Greenwood ¹, también es cierto que esto sólo es posible dejando de lado otras muchas que o bien también ha escrito o ha hablado repetidamente sobre las mismas. El mundo de las creencias o de las ideas religiosas y su conexión con otros aspectos de la vida social ha sido, por ejemplo, un tema prioritario, de acuerdo con sus propias afirmaciones (Cfr 1980 ², 9). Algo similar ocurre con su metodología. Las influencias recibidas, en ocasiones, se entremezclan, con las propias elaboraciones teóricas y vivencias personales adquiridas a lo largo de su trayectoria investigatoria.

En torno a este particular viene siendo repetido en numerosas ocasiones, incluso por quienes, al parecer, conocen su obra, que J. Caro Baroja carece de un método (Cfr. D. Greenwood, 1971, 89; J. Caro Baroja y E. Temprano, 1985, 35). Sus propias afirmaciones parecen corroborar esta tesis (1982, 18).

Ciertamente que no se puede hallar en su obra «una metodología única muy clara o muy elaborada», pero también es cierto que existe «una línea general» en sus investigaciones, «el transfondo temporal», como él mismo afirma, y una metodología basada en los ciclos culturales (J. Caro Baroja y E. Temprano, 1985, 35-36). A mi juicio es esta la metodología subyacente a la

1. El único que ha intentado hasta la fecha realizar una exposición temática de la obra de J. Caro Baroja ha sido D. Greenwood, quien resalta de la misma «algunos temas generales que merecen más estudio y que pueden formar parte del paradigma para las investigaciones antropológicas de Europa» (1971, 80). Este mismo autor presenta por primera vez la bibliografía de J. Caro Baroja de acuerdo con la temática general de que tratan y hasta 1970. Nadie ha continuado esta labor. Con posterioridad A. Carreira presenta una bibliografía desde el punto de vista cronológico, de 1929 a 1981 (J. Caro Baroja, 1982 [b], 25051). Este mismo autor la complementa hasta 1985 en el libro de J. Caro Baroja y E. Temprano, *Disquisiciones antropológicas* (1985, 455-492).

mayor parte de su obra, a pesar de que, tal como afirma D. Greenwood, «frecuentemente deja sus intenciones e interpretaciones tan entretreídas en el texto, que un extraño a su filosofía no puede determinar con facilidad ni las metas de la obra ni su relación con otras interpretaciones de los mismos temas» (1971, 89). En las primeras obras así como en los prólogos y epílogos de las publicaciones que recogen trabajos anteriores, en reediciones y en las nuevas publicaciones, principalmente a partir de los años setenta, encontramos, no obstante, relativamente numerosas reflexiones teóricas y metodológicas. Estas, si bien no se hallan en un *corpus* sistematizado y ni tampoco se exponen de forma exhaustiva, ofrecen más que una pista sobre su forma de entender la antropología y, por ende, sobre los presupuestos y método en que fundamenta la suya propia (Cfr. 1974 ²(a), 11-20; 349-352; 1971, 3.ª ed., 13-21; 373-384; 1971, I, 9-22; III, 457-464; 1974, 7-11; 1980 ², 7-9).

Dentro de su concepción teórica y metodológica, las dimensiones espacial y temporal de los fenómenos socioculturales, con especial hincapié de esta última, sobresalen no solamente reiterativa sino casi obsesivamente desde los comienzos de su obra, aunque es a partir de los años setenta cuando es más consciente de ello y ensaya darles una forma más definida, sobre todo en dos cortos artículos cuya relevancia para conocer su concepción es señalada por él mismo (1974, 2.ª ed., 18 y 350). Los artículos a que se refiere son, *Cosas humanas y tiempos de ellas* y *Mundos circundantes y contorno histórico-culturales*, publicados ambos en 1973. En el presente trabajo trato precisamente sobre su progresiva adquisición y sobre su particular concepción de la dimensión temporal.

Su concepción teórica y metodológica, aunque se halla muy próxima a la de los Círculos Culturales e incluso en alguna obra la utilizara (J. Azcona, 1984 (a), 82-88), se basa más, como él mismo afirma, en la de los antropólogos e historiadores alemanes del siglo pasado, tales como Ratzel y E. Meyer (1974 ² (a), ed., 351; 1973, 2.ª ed., 9).

Si bien deberían estudiarse en profundidad la diferente concepción de la historia entre una tendencia y otra, así como las nuevas connotaciones y los nuevos matices para conocer con exactitud, por un lado la concepción y metodología carobarojiana y por otro el distanciamiento de sus primeros maestros, T. de Aranzadi y J. M. de Barandiarán, puede resultar ya significativo señalar la definición que J. Caro Baroja da de ciclo: «Un ciclo histórico es algo que empieza a partir de un hecho nuevo que se desarrolla, llega a un punto máximo y, posteriormente, experimenta procesos de abatimiento o de destrucción, hasta que empieza otro con rasgos distintos o completamente distintos» (J. Caro Baroja y E. Temprano, 1985, 50). Esta definición la había ya concretizado al reflexionar, con posterioridad a cuando realizó la investigación, sobre lo ocurrido en Vera de Bidasoa: «... en nuestro pequeño y humilde ámbito se abre un ciclo real a comienzos de la Edad Moderna y se cierra o se va cerrando de modo inexorable ante nuestros ojos. Dentro de él aparecen formas técnicas que desplazan a otras, se robustecen instituciones y se perfilan reglamentos. De todo ello hay constancia en escritos de diversa índole. Pero dentro del ciclo hay, también, crisis, cambios, tránsitos que hay que medir y graduar» (1974 ² (45a), 351).

A pesar de que los términos y la analogía con el «ciclo vital del hombre»

podría inducir a pensar que se trata de una «biologización» de la cultura, éste no es el caso. Las afirmaciones de J. Caro Baroja son claras a este respecto. «Yo siempre he pensado que un mismo medio para diversas personas es algo completamente distinto», responde al ser preguntado sobre la obsesión de algunos, en este caso de Taine, de ceñir la vida física a la cultural (J. Caro Baroja y E. Temprano, 1985, 90). Y en uno de sus más importantes y primeros escritos afirma que, aunque haya que considerar el medio, éste, al igual que nociones tales como «raza, racionalidad, irracionalidad como signos únicos de explicación de las diferencias culturales, son insuficientes» (1972³, 20).

La definición de ciclo propuesta por J. Caro Baroja se distancia igualmente de la empleada por los teóricos de la Escuela de los Círculos Culturales y, en concreto, de la de F. Gräbner y W. Schmidt, así como también de la utilizada por J. M. Barandiarán. Para éstos, el ciclo o círculo cultural se caracteriza por las *cualidades* que aparecen en los objetos materiales, instituciones y creencias y la cultura es concebida de forma indivisible y orgánicamente relacionadas cada una de sus partes, siendo su *constancia* algo indiscutible (J. Azcona, 1984 (b)). Para Julio Caro Baroja, en cambio, objetos materiales, instituciones y creencias son tomados prioritariamente en cuanto expresiones de una forma de pensar y de percibir el mundo y, además, en un constante cambio, unas veces más largo y otras más corto y en ocasiones lento o rápido. Es éste el que origina las tensiones y los conflictos de los hombres de una u otra época. Es sobre los individuos y sobre el carácter particularizante que adquiere una cultura por la combinación específica de toda esta serie de elementos sobre los que hace hincapié la concepción de J. Caro Baroja y no sobre las esencias y características atemporales de las creaciones culturales del hombre en general, sin distinción de tiempos ni de espacios.

Se trata, como puede apreciarse a partir de estas breves consideraciones, de una concepción anti-positivista y anti-esencialista de la realidad sociocultural. De ahí los constantes ataques y reproches a unos y a otros con que aparecen jalonadas sus publicaciones.

Pienso que no hace falta recurrir ni a los avatares de su vida personal, ni al no haber regentado cátedra alguna, ni al no poseer discípulos, ni al azar que le condujo a unas lecturas u a otras, ni a la falta de auto-publicidad y ni tampoco a la humildad del autor, de acuerdo con las opiniones más estereotipadas, para comprender su obra y el escaso eco que ha alcanzado la misma en los ámbitos académicos, aunque también tengan que ver algo cada uno de ellos o en conjunto. La utilización de una metodología de carácter histórico en un período largo en el que la antropología ha preconizado cualquier otro método menos éste estaría en la base del escaso eco que ha alcanzado su obra entre los antropólogos de aquí y de allí. No se puede olvidar que el hondo desprestigio en que cayó el método histórico fue paralelo al amplio prestigio que alcanzaron los métodos básicamente ahistóricos en la antropología. En una situación tal, es imposible el diálogo intelectual entre esta forma de continuar haciendo antropología como en realidad tampoco lo fue ni lo es en la actualidad entre metodologías más cercanas. El «casi anacronismo» de un autor que «ha llegado a tener reputación internacional de escolar sin haber ejercido una cátedra y sin contar con un grupo de discípulos universitarios como tales», en opinión de D. Greenwood (1971, 90), podría ser explicado

por el reconocimiento a una constante y extensa labor llevada a cabo dentro del mayor escepticismo por el empleo de un método que se creía ya herrumbado, pero que, a la postre, una vez desaparecidos y, en parte, desacreditados la mayor parte de los «ismos» o los antropólogos que creían poseer «la gran verdad», como los califica J. Caro Baroja (J. Caro Baroja y E. Temprano, 1985, 22), puede presentarse como poseyendo un grado similar o el mismo de certeza o, cuando menos, interesado en unos aspectos que el resto de los antropólogos no contemplan o lo hacen de forma incorrecta.

EL TIEMPO DE LA ANTROPOLOGIA

Normalmente los antropólogos se han hallado atrapados por una paradoja y ante un dilema a la hora de presentar los resultados de sus investigaciones.

Interesados en desvelar los orígenes, describir, explicar y comprender los fenómenos sociales, pasados y presentes, y por hallar, en última instancia, algún tipo de regularidad que englobe la totalidad, éstos se hallan ante la paradoja de hacer inteligible el pasado teniendo que recurrir al presente y el presente teniendo que recurrir al pasado. Intentar desvelar el pasado con sólo los testimonios normalmente pocos y por lo general fragmentarios que día a día se van recuperando resulta una tarea imposible de llevar a cabo de forma satisfactoria. Las piezas de puzzle son tan pocas y a veces tan borrosas que sólo a través del conocimiento del presente es posible encajarlas, de manera provisoria es cierto, pero al fin y al cabo se trata de la única manera. Algo similar ocurre con la explicitación del presente. Esta es inviable sin una recurrencia al pasado no solamente porque el presente se halla ligado genéticamente al pasado, sino porque éste forma una parte importante del pensamiento y de la vida social de los hombres actuales. Una cosa son los efectos y las causas de un evento y otra la parte jugada en la vida de un colectivo a través de la memoria y de las representaciones colectivas. La historia pasada se halla de tal forma encerrada en el presente y perteneciendo al presente, aunque al mismo tiempo separado de éste, que desdeñar la historia significa renunciar a explicitar y comprender el presente (E.E. Evans-Pritchard, 1969, 51-52).

Igualmente interesados en explicitar y comprender los fenómenos sociales acaecidos en épocas históricas y en tiempos sociales diferentes, los antropólogos se ven ante el dilema de atribuirles o no un sistema y un sentido dentro del conjunto total. No atribuirles sentido o sistema alguno significa renunciar a hacerlos inteligibles, de acuerdo con el modelo de ciencia imperante. Ahora bien, atribuirles un sistema o sentido significa la imposición de un «orden», aunque éste sea mínimo, sustentado en una serie de valores de índole ético-moral, por lo general, y dependientes del concepto de hombre o de humanidad que se posea. Desconocedor, en buena parte, del «orden» del pasado, el sentido y el esquema atribuidos sólo son factibles desde el presente. Nuevamente vuelve a aparecer la paradoja de la explicitación del pasado por el presente.

El pasado y el presente se complican y se interrelacionan de tal forma que el antropólogo debe, en buena medida, convertirse en historiador y el historiador en antropólogo. Esto sirve también para aquellos que pretenden mantener una cierta autonomía de sus campos respectivos. Historia y antro-

pología pertenecen, por un lado, al campo de la semántica (E. Cassirer, 1944, 195) y, por otro, al campo de la sociología (E.H. Carr, 1964, 66). Toda pretensión de una separación nítida de estas disciplinas va en contra de la propia realidad que unos y otros afirman intentar comprender y, aunque solamente fuera por este motivo, se autodescalifican quienes mantienen posturas y teorías excluyentes por grande que sea su aceptación. Estas constituyen material de análisis antropológico para un estudio de nuestra sociedad más que de las de las supuestas sociedades que dicen estudiar.

Pero dejemos este aspecto epistemológico y sociológico al mismo tiempo –«toda epistemología que aspira a tener sentido científico, es decir, no tautológico, deviene verdaderamente en una sociología del conocimiento», escribe A. Palerm (1980, 26)– y preguntémosnos cómo han resuelto los antropólogos y/o la antropología la paradoja y el dilema a los que tienen que hacer frente.

De forma sintetizadora y general se puede decir que en la antropología han dominado las posturas antitéticas y opuestas. Frente a quienes optaron y continúan optando por el encadenamiento causal, eidético o «materialista», de los fenómenos sociales pasados con los presentes –los diversos evolucionismos y las diversas escuelas históricas–, se hallan quienes al menos teóricamente reniegan de cualquier tipo de encadenamiento del pasado con el presente y analizan la realidad actual en sus múltiples aspectos e interrelaciones –los diversos funcionalismos y estructuralismos–. Entre ambas posturas se hallan los seguidores, muy pocos, del método histórico boasiano para quienes toda sucesión de los hechos es prematura mientras no se conozcan todos ellos con exhaustividad. Lo mismo la imagen del propio Boas ocupado el mismo día de su muerte «en revisar sus notas sobre los Kwakiutl, exactamente como lo había hecho sesenta años antes» (A. Kardiner y E. Preble, 1966, 218), que la afirmación de Radcliffe-Brown para quien «los antropólogos que piensan en su estudio como en una especie de estudio histórico caen en la conjetura e imaginación e inventan explicaciones ‘pseudo-históricas’ o ‘pseudo-causales’ (1971 ⁸, 3) o que finalmente la postura de Tylor, según la cual es «labor del etnógrafo (en) clasificar tales detalles (los diversos componentes culturales) con el fin de determinar su distribución en la geografía y en la historia, y las relaciones que existen entre ellos» (1977, 25), son algunas de las manifestaciones, posturas y afirmaciones más conocidas que ejemplifican las principales tendencias antropológicas frente a la paradoja inicial a la que se encuentra todo antropólogo al intentar explicitar ya sea el pasado o el presente.

Frente al dilema de atribuirles o no un sentido o un esquema a los fenómenos socioculturales de épocas históricas diferentes, nos hallamos con parecidas o similares opciones. Implícita o explícitamente en cualesquiera de los métodos empleados hallamos la atribución de un esquema y de un sentido, por muy variados que aquéllos y éstos sean. «La ciencia, escribe L. A. White, no es un conjunto organizado de datos; es una técnica de interpretación» (1982, 23) y toda interpretación que no dimane de los propios datos, agregamos nosotros, presupone un transfondo conceptual y teórico en el que vienen a ser integrados los datos, siendo posibles tantas interpretaciones cuantos cuadros de referencia existan o puedan existir. Transfondo conceptual y teórico que a su vez presupone un concepto definido de hombre y de humanidad que igualmente a su vez el antropólogo se ha formado a través de

las propias experiencias y de la socialización, académica en este caso principalmente, a que se ha visto sometido. Incluso para los relativistas culturales los fenómenos socioculturales encuentran un sentido y un valor, aunque, eso sí, más restringidos, ya sea dentro de un determinado contexto o ya sea en los estados de conciencia de los individuos, tal como propugnan los defensores actuales de la contraciencia o contracultura al estilo de Castaneda y otros (J. Azcona, 1985). La multiplicidad de sentidos, de valores y de interpretaciones posibles no resta fuerza a lo afirmado, sino todo lo contrario.

Pienso que tanto los esquemas interpretativos que postulan un encadenamiento causal histórico como los que parten de una interrelación de los fenómenos presentes echan mano de un orden cronológico a través del cual se organizan y cobran sentido. La diferencia estriba en que para los primeros el presente se explica por el tiempo pasado, mientras que para los segundos se explicaría por el devenir. Los antropólogos, cuando han investigado las sociedades europeas, las han interpretado, por lo general, a la luz del pasado; cuando las sociedades analizadas han sido las primitivas –sociedades consideradas sin historia– han utilizado, implícitamente al menos, la recurrencia al futuro y la propia historia de occidente como razón explicativa: el actual estado de cosas encuentra su razón de ser en el mañana cuando aquéllas alcancen el estadio y el estado que han alcanzado las europeas.

Lo mismo las diversas historias de la cultura al igual que las explicaciones de la cultura actual que unas y otras escuelas nos presentan utilizan las diversas y múltiples situaciones en las que se encuentran las sociedades primitivas de nexo entre los estados originarios primigenios y el estado actual de la sociedad occidental. Las sociedades salvajes, primitivas, folk o tradicionales –independientemente del término empleado a lo largo del desarrollo académico de la antropología para designarlas– forman siempre la escala, el estadio o la situación intermedia. Cualquier tipo de manifestación cultural de estas sociedades se halla siempre a medio camino entre las que debieron ser en los comienzos y las que son en la actualidad en las sociedades occidentales. Ni siquiera el estructuralismo levistraussniano en su intento por borrar las fronteras entre las sociedades al crear una misma lógica explicativa para todo tipo de fenómenos socioculturales de cualquier sociedad pasada o presente logra equipararlas. A pesar de que el modelo inconsciente funciona y estructura por igual en unos y en otros hombres, es el hombre occidental el que ha alcanzado una más alta elaboración científica al trabajar con conceptos y no con símbolos y signos, por ejemplo (Cl. Lévi-Strauss, 1969, 3-47).

Lo que posibilita tanto el establecimiento de tales sistemas interpretativos así como aquella interpretación de los fenómenos socioculturales es la concepción del tiempo europeo, de la misma forma que otras concepciones del tiempo hacen posibles otras ciencias y otras interpretaciones. Las reconstrucciones diacrónicas y las interpretaciones sincrónicas descansan, en última instancia, pienso, en una construcción del tiempo concebida como un transfondo sobre el que se suceden las diversas actividades de los individuos y de las colectividades. Existe un comienzo y un fin; entre ambos extremos los hombres y las colectividades van entrando en escena de acuerdo a un orden cronológico; la eternidad es la negación antinómica del tiempo; el tiempo deja de existir, no existe ni comienzo ni fin. La evidencia que esta construcción del tiempo tiene para nosotros europeos no existe para los

Hopi, por ejemplo, por citar un único caso, para quienes no existe ni comienzo ni fin, siendo la relación de simultaneidad la categoría fundamental. Mientras que para los europeos la casa y el maíz, por ejemplo, poseen sus propios tiempos de construcción y de crecimiento respectivos, para los Hopi la construcción de la casa no tiene ni comienzo ni fin y el maíz crece simultáneamente a como se va construyendo la casa (E. T. Hall, 1959).

La multiplicidad de tiempos y de explicaciones diferentes posibles, o, en cualquier caso, la existencia de una concepción del tiempo europea que posibilita la construcción de un sistema interpretativo y de unas explicaciones de la múltiple realidad sociocultural plantea un cúmulo de interrogantes tal que por sí mismo debería haber constituido hace mucho tiempo objeto de reflexión del propio discurso antropológico. ¿Cuándo, cómo y por qué surge una concepción del tiempo y de la historia que explícita o implícitamente sitúa a unos hombres y colectividades dentro de una cronología tal que la más reciente siempre se explica por la negación de la anterior? ¿Qué supone y a quién se refiere propiamente esa negación? ¿Cuándo, cómo y a través de qué proceso racionalizador entran los primitivos a formar el nexo o «eslabón» en esa cronología o, lo que es lo mismo, en el campo del saber científico? ¿Qué significado alcanza la atribución de la historicidad a las colectividades primitivas? ¿Quién es el sujeto y el objeto al mismo tiempo del discurso antropológico? ¿Cuál es el sentido subyacente a la historia de la cultura y a otras explicaciones sincrónicas de una y otras escuelas? Y la pregunta clave: ¿qué manera de ser hombre nos presenta este tipo de antropología?

Las respuestas puntuales a estos interrogantes desbordan ampliamente el marco de estas notas sobre el tiempo y el quehacer antropológico de J. Caro Baroja. Estas exigirían el estudio pormenorizado de cada una de las escuelas y orientaciones de la antropología así como el análisis de cada uno de los antropólogos y de sus obras. Siendo consciente de la simplificación en que incurro aunque sea refiriéndome únicamente a la utilización y hasta cierto punto a la creación e invención del tiempo que realiza la antropología, algunos de cuyos rasgos he señalado, me gustaría señalar cómo el orden impuesto a la cultura en general y a las sociedades primitivas en particular 1.º diferencia ética y moralmente a unos hombres y a unas sociedades de otras al colocarlos/as en escalas diferentes, 2.º crea al mismo tiempo un discurso igualmente moral sobre la sociedad occidental que la autolegitima al situarla en el estadio o estado más perfecto y, 3.º ignora e incluso desfigura a los OTROS al no tener en cuenta el tiempo ni de las cosas ni el de los hombres que supuestamente investiga.

El tiempo de la antropología es un tiempo creado para reafirmar la sociedad occidental. La humanidad «exótica» adquiere únicamente la racionalidad —desde Tylor a Lévi-Strauss se habla machaconamente del «salvaje filósofo»— al compararla con la humanidad «antigua», la cual por su parte, se convierte en raíz de la civilización occidental. Aquella continúa siendo, sin embargo, simplemente el objeto a partir del cual se objetiva el ser y la naturaleza de la cultura y del hombre occidental. El sentido «progresista» otorgado a la historia y al tiempo no solamente hace que la única intervención posible sobre la humanidad primitiva sea la de civilizar, sino que a la vez se convierte en exaltación de la civilización occidental: el humanismo moral sobre la situación de los salvajes no persigue nunca la descivilización, entre otras razones porque todos continúan pensando que la historia no da nunca

marcha atrás, sino el que los individuos europeos se hagan dignos de la sociedad más civilizada, la occidental (M. Duchet, 1975).

El paso del tiempo es siempre acumulativo en todos los terrenos y en todos los campos. «Desde un punto de vista ideal, escribe Tylor, la civilización puede ser considerada como el perfeccionamiento general de la humanidad mediante una más alta organización del individuo y de la sociedad, hasta el punto de promover simultáneamente la bondad, el poder y la felicidad del hombre» (1977, 42). Este pensamiento tylordiano, cuyas raíces se encuentran ya en la antigüedad y sus ramificaciones penetran tan profundamente en la ciencia europea (L. Sklair, 1970), se halla explícito en toda clase de tipologías evolucionistas/diacrónicas e implícito en los análisis sincrónicos. Aún poseyendo los fenómenos sociales una misma función y estructura éstos se caracterizan por su mayor o menor complejidad y una mayor o menor estructuración. Por su mayor o menor elementaridad, tomando la adjetivación de las estructuras del parentesco y de la religión según Lévi-Strauss y Durkheim respectivamente, y por la simplicidad de relaciones funcionales de ciertos fenómenos totémicos, por ejemplo, de acuerdo con Radcliffe-Brown.

El tiempo de la antropología se convierte de este modo no solamente en una categoría epistemológica a través de la cual se autolegitima un tipo de ciencia y un tipo de sociedad, sino en una categoría moral. La historia es la maestra de la vida. Como escribiera Leibniz, «el más notable fin de la historia consiste, como el de la poesía, en enseñar mediante ejemplos, la prudencia y la virtud, mostrando el vicio con tal fisonomía que infunda repulsión» (en F. Meinecke, 1943, 40). Esta frase se ha repetido constantemente, aunque a veces con otras palabras, a lo largo de todos estos últimos siglos una vez que la historia hubiera usurpado a la religión el ser juez y guía de los designios de los hombres. La antropología es su heredera directa.

EL TIEMPO DE LAS COSAS

Independientemente de que haya conseguido caracterizar adecuadamente la solución dada por la antropología a la paradoja y al dilema a los que tiene que hacer frente a la hora de interpretar y explicitar la multiplicidad y variedad de los fenómenos socioculturales de épocas diferentes, personalmente no me cabe la menor duda de haber realizado una simplificación en el sentido, al menos, de haber pretendido presentar sintética y de forma totalizadora el pensamiento de una pléyade de antropólogos cuando incluso resulta deficiente realizarlo sobre la obra de uno solo.

La pretensión totalizadora del saber es un hecho innegable: se totaliza el pensar de una civilización, de un pueblo, de una época, de un individuo, de una obra, etc. Esta pretensión es aún más obvia, si cabe, en la antropología llegando a constituir uno de los rasgos característicos a través del cual se ha tratado de diferenciar y definir. La no delimitación de su objeto de estudio condujo a considerar el enfoque holístico como especificidad de la disciplina. No hace mucho escribía Firth al referirse al estudio de las sociedades modernas lo siguiente: «el antropólogo puede ser clasificado como un sociólogo especializado en la observación sobre terreno, directa y en pequeña escala, que conserva, en cuanto a la sociedad y a la cultura, un cuadro que privilegia la totalidad, la cual se deriva del estudio de sociedades más simples» (en P. Mercier, 1968, 895).

Esta especificidad del enfoque antropológico, aunque todavía hoy en día muchos la sigan defendiendo e incluso practicando, se puso en entredicho, sin embargo, tras la profunda crisis por la que atravesara la antropología alrededor de los años sesenta. El alcance epistemológico de los paradigmas empleados, se señala, es incapaz de extraer las pretendidas leyes objetivo-universales (G. Nutiti, 1975). Los modelos empleados antes o después, agregamos nosotros, son igualmente incapaces de rebasar ya sea el esencialismo –lo que le ocurre en última instancia al estructuralismo lévi-straussniano–, ya sea la determinación puramente exterior y ajena a las realidades simbólicas de la cultura con su aleatoriedad y arbitrariedad, de alguna manera connaturales al ser del hombre –lo que viene a suceder a los determinismos de uno u otro signo. Con otras palabras, lo que ocurre es que las cosas de los hombres no son tan fácilmente susceptibles de ser esquematizadas e interpretadas sin dejar de lado alguno de los aspectos que también son suyos y por lo tanto importantes. Las interpretaciones del «hecho total» y de «lo típico» en el sentido de M. Mauss y de M. Weber respectivamente, por ejemplo, pese a haber constituido un gran avance epistemológico en su tiempo y haber inspirado estudios altamente significativos y esclarecedores en muchos casos, olvidan dimensiones tan importantes como las de la subjetividad e intersubjetividad o, en el mejor de los casos, disocian la facticidad objetiva y el significado subjetivo, ese carácter dual que constituye la realidad «sui generis» de la cultura (P. Berger y Th. Luckmann, 1983⁶, 35). Igualmente dejan de lado, al caracterizar globalmente a todo un conjunto humano, actual o pasado, ese cúmulo de matices, de «relaciones entre los distintos sectores sociales en un estado complejo», como lo son propiamente todos, modernos y primitivos, «en un ámbito geográfico y político que tienen también su dimensión temporal» e individual o, mejor dicho aún, múltiples dimensiones individuales o personales (J. Caro Baroja, 1978, 16).

Lo social al igual que lo individual y que incluso la propia obra de un autor poseen múltiples aspectos que no son reducibles a uno solo sino a costa de distorsionar la propia realidad investigada y analizada. Ni la obra de E.B. Tylor es reducible a una única orientación, la evolucionista en concreto (P. Mercier, 1971, 50-54), ni un individuo es caracterizable a través de una única forma de pensar o de identidad personal (J. Caro Baroja, 1978, 24) y ni por supuesto una cultura es catalogable de forma única y exclusiva por alguno de los rasgos de su cultura material u orientación psicosocial de sus individuos. Sobre esto son bien conocidos los enfrentamientos entre Redfield y Lewis sobre el verdadero carácter, armonioso o conflictivo, de la cultura de la comunidad mexicana de Tepoztlán y entre Benedict y Eggan «sobre si la cultura de los «indios pueblo» era de orientación «apolínea» –moderada, armoniosa, sin conflictos ni fuerte exteriorización de las emociones– o «dionisiaca» –traumática, violenta y represiva» (I. Moreno, 1978, 206). Igualmente se ha intentado explicar y reducir la cultura vasca a su «orientación cristiana» (J.M. Barandiarán, 1980), a sus raíces «matriarcal-naturalista y comunalista frente a la cultura indoeuropea patriarcal-rationalista e individualista» (K. Mayr y A. Ortiz-Osés, 1980, 9), o a la «pauta del segundón» (J. Aranzadi, 1981, 530). Sin duda alguna los casos se multiplicarían hasta alcanzar el número de culturas estudiadas de no existir desde antiguo la pretensión de convertir el pueblo, la tribu, la cultura estudiada por los antropólogos en una especie de coto, feudo o propiedad particular.

Uno de los pocos antropólogos que, desde hace ya bastante tiempo,

viene denunciando, ante la incomprensión de la mayoría, el reduccionismo a que las diferentes tendencias y escuelas someten a la realidad sociocultural e histórica y el moralismo latente en ellas, es Julio Caro Baroja. Son varios los lugares, especialmente en prólogos de reediciones, en que Caro Baroja muestra su rechazo a todos los «ismos» de las escuelas antropológicas que se han ido sucediendo desde que se estableciera el primero y relativamente más importante, aunque sólo sea por su incidencia posterior y por su aceptación, el evolucionismo decimonónico, pero considero que los párrafos más significativos son los que se hallan en el prólogo a *Etnografía histórica de Navarra* y que cito íntegro a pesar de su relativa extensión. «Casi todo aquel que ha estudiado ciencias sociales desde que se codifican y se establecen distintas escuelas hasta nuestros días, se da cuenta de que la Moral y la Ciencia de las costumbres siguen estrechamente unidas y que fuertes creencias morales o moralizadoras impregnan, incluso de modo incosciente; las investigaciones con mayores pretensiones de objetividad. Un moralista puede aceptar como buena y aún excelente, la sentencia de Tertuliano, según la cual el alma del hombre es cristiana por naturaleza; aunque habrá de reconocer también su tendencia al pecado. ¿Pero qué haremos con la beatitud o beatería, romántica y positivista a la par, de algunas escuelas sociológicas al tratar de lo social? ¿Qué haremos –por otro lado– con sus símiles, sacados de la Cristalografía, de la Patología, de la Física, etc., etc., etc.? Si nos sentimos más bien etnógrafos o historiadores –como es mi caso– ¿qué haremos con aquellas soñadas unidades y ecuaciones que establecen algunos predecesores nuestros y con ciertos principios metodológicos que hacen furor aún hoy? El hombre maduro no va a ponerse a dar gritos de protestas como puede hacerlo un joven. Tampoco va a servir de acólito: otra posición propia del joven. Pero levantará ligeramente la mano y dirá a sus posibles interlocutores. –Tengan ustedes cuidado–.

–Tengan cuidado –digo yo ahora– con las ecuaciones que se establecen entre raza, lengua, cultura, región natural y nación en fin–. –Tengan cuidado con creer que del trabajo de campo o «field work», de sus solas observaciones, por intensas que sean, van a sacar todos los elementos para darse idea de cómo «funciona» una sociedad y para dibujar su «estructura»–. –Tengan cuidado con no confundir unos tipos de organización jurídica y económica con un «orden social» y menos con un «Estado»–. Tengan cuidado con no mezclar y confundir el hoy y el mañana con el ayer» (1971, I, 10).

Siguiendo lo que podría constituir su slogan o lema y que de forma concluyente escribe al enunciar los propósitos y la forma que le animaran a escribir *Las formas complejas de la vida religiosa* –el propio título es revelador al hacernos recordar aquellas otras formas elementales de E. Durkheim– «yo no quiero ser juez, sino pintor» (1978, 23), Caro Baroja solamente los cubre con sus pinceladas de negación y de rechazo, pero ni tan siquiera se preocupa de borrarlos completamente desmenuzando sus, por lo general, débiles interiores teóricos. ¡Cuánto más concienzudamente se hallan borradas y tachadas algunas pintadas en los muros de nuestras ciudades más nos esforzamos por descifrarlas! Es lo que ocurre con algunas teorías antropológicas y en especial si se refieren a los vascos, aunque después no encontremos nada.

A Caro Baroja le preocupan los matices de las cosas en su tiempo y en su espacio propios. Dos conceptos íntima e inextricablemente relacionados que

dan a las cosas su más genuina dimensión o simplemente se trata de la dimensión de las cosas. De entre los varios modos de considerar científicamente las ideas y las obras de los hombres, Caro Baroja ha elegido la que podríamos llamar *situacional*: todo tiene un tiempo y un espacio y es únicamente dentro de ese tiempo y de ese espacio como debemos considerarlas; extraerlas de todo aquello que las haya podido desfigurar, ya sea por la propia idea que de sí mismas se ha hecho la sociedad o por las ideas que los propios historiadores han hecho de las mismas.

Pienso que es esta una de las pocas preocupaciones que han animado su investigación prácticamente desde sus inicios cuando, como él mismo afirma, iniciara los primeros trabajos «arropado por la amistad y asistido por el consejo de maestros que han desaparecido casi en su totalidad, con la excepción de don José Miguel de Barandiarán» (1980², 7), aunque fuera bastante posteriormente cuando comenzara a plantearse como una cuestión de contenido y de método (1974² (a), 19). No deja de ser llamativo a este respecto la sorpresa que experimenta siendo aún joven y de la que deja constancia al comprobar que ya Estrabón señalara de forma tan precisa «el área cultural» de los pueblos del norte de la península muchos siglos antes de que concienzudos antropólogos construyeran todo el aparato heurístico y analítico de la *Kulturkreislehre*. La tímida pero a la vez acertada crítica que hace a las pretensiones explicativas generales a las que condujo el desarrollo de esta escuela en su plena euforia de militancia científica y católica —«es evidente, escribe, que el método histórico cultural (...) ha producido una cierta tendencia al esquematismo mental y a la metafísica etnológica, y que algunos secuaces del mismo no quieren ya «ver lo que es», como recomendaba Stendhal, sino que más bien quieren que «sea lo que pretenden ver» (1973², 2.^a ed., 30)— se traduce, con el paso de los años, en el intento de una elaboración teórica más precisa y, consiguientemente, en un distanciamiento de los maestros de esta escuela y también de sus propios maestros, a la cual estos últimos pertenecían (J. Azcona 1984 (a), 32-76). Mediando en la disputa habida entre antropólogos norteamericanos y antropólogos alemanes en torno a la mayor o menor objetividad y científicidad del concepto de «área cultural» y de «círculo» o «ciclo» respectivamente, piensa en 1971 que el concepto de «ciclo», «aplicado de modo más ceñido que aquel en que lo usaron Ratzel primero, sus seguidores antropogeógrafos y aún historiadores, como E. Meyer, después, sea más útil que el puramente espacial de «área». Y da también las razones que fundamentan esta afirmación: «Porque la idea de 'ciclo' contiene o *debe contener* todo esto: 1.º) Una noción geográfica, *espacial*, según la cual hay unos grupos humanos más relacionados entre sí que viven en un ámbito determinado; que ocupan, en efecto, un área. 2.º) Una noción histórica *temporal*, según la cual, esos grupos humanos tienen un pasado determinado, concreto, no un pasado ajustado a vagas o especiosas nociones que parten de un Tiempo reconstruido, generalizado, en función de ideas de Evolución, Difusión mecánica, o, por el contrario, inmovilismo, etc., etc. Es un tiempo en el que han ocurrido cosas concretas, mientras que en otros lados han ocurrido otras: un Tiempo en que —por ejemplo— han vivido, aquí y allí, los árabes o los romanos; o un Tiempo en que no han vivido, ni unos ni otros, dados a actividades determinadas también. 3.º) Un valor heurístico, según el cual la noción de ciclo, aunque no sea considerada absolutamente cierta, podría conducir a descubrimientos nuevos y a establecer nuevas hipótesis de trabajo» (1971, I, 21-22).

Es sobre todo la acentuación de la *dimensión histórico temporal*, como puede apreciarse, la que restringe la construcción un tanto indiscriminada de ciclos amplios y generales y la que otorga a los pequeños ciclos así constituidos un carácter nuevo: el del tiempo histórico de las cosas. Tiempo histórico de las cosas que hace inviable el encadenamiento causal de unas con otras de diferentes tiempos e incluso el de las mismas cosas. Se rompe, dicho con otras palabras, uno de los supuestos fundamentales de la escuela histórica de Viena, el de la constancia de la cultura tal como lo aplicaron W. Schmidt y J.M. Barandiarán, por ejemplo, a la cultura general y a la cultura vasca en particular respectivamente. Es en este sentido como ha de entenderse, en mi opinión, lo que repetidamente viene escribiendo desde hace ya bastantes años en torno a los estudios vascos y la visión que de ellos se desprende. No es que Caro Baroja niegue la existencia de los vascos, de su lengua, de sus costumbres e incluso de sus «peculiaridades de carácter» —algo por otro lado esto último, a mi juicio, difícil de demostrar pero que responde a un tipo bien definido de hacer antropología que hoy tiene escasa o nula vigencia—, sino lo que niega es la pervivencia de una cultura vasca uniforme en amplios territorios y a través de todos los tiempos por el mero hecho de que aquí o allí se hallen unos vestigios otrora pertenecientes o más bien atribuidos a un ciclo de cultura vasca y las razones explicativas dadas para su conservación y perduración, esto es, su aislamiento o cuando menos su no aculturación, utilizando uno de los tópicos más recurridos también en otros tiempos por los antropólogos, por no mencionar sino las dos únicas alternativas teóricas del método histórico de la escuela de Viena, ya que la recurrencia al acto creador divino o a la Biblia, que también algunos autores mencionan, no deja de ser un metafisicismo teológico a todas luces insostenible como no sea por medio de las también insostenibles luces y razones teológicas a las que tan propensos son algunos de los que se dicen pensadores y antropólogos. Es en este sentido, repito, como se han de entender afirmaciones tales como las siguientes: «Dejemos el ‘adanismo’, el ‘tubalismo’, el primitivismo a un lado. Dejemos el cliché del ‘perpetuo aislamiento’, que explica fácil pero engañosamente la conservación de una lengua, que, sin duda, es lo más peculiar del vasco. Porque en la Europa occidental tal aislamiento es y ha sido físicamente imposible y el país vasco está en una de las más complicadas encrucijadas del continente. Para repetir lugares comunes no vale la pena de estudiar» (1980², 8). O, estas otras, escritas aproximadamente por las mismas fechas: «(...) la historia vasca (...) no ofrece ninguna «anormalidad» si se la compara con la de otros pueblos y áreas de la Europa occidental (...). Esto me hace pensar que todos los razonamientos de tipo histórico-cultural que se han lanzado aquí y allá, con intención explicativa, quiebran por deficiencias del mismo método que les dio ser» (1974 (b), 11)².

2. Al escribir esto, J. Caro Baroja piensa, presumiblemente, en sus maestros J.M. de Barandiarán y T. de Aranzadi quienes, preocupados por la reconstrucción de la cultura vasca y tomando únicamente algunos de los elementos que juzgan significativos, enlazan «la prehistoria con los aldeanos actuales» (J. Caro Baroja y E. Temprano, 1985, 84).

Es de destacar el respeto con que J. Caro Baroja trata siempre a éstos sus maestros, a pesar del distanciamiento existente. Siempre tiene para ellos frases de elogio y admiración. (1961; 1979) Esto le lleva, incluso a admitir como aportaciones valiosas lo que en otras obras o en la misma niega. Un ejemplo significativo lo hallamos cotejando la edición original de *De la vida rural vasca. Bera de Bidasoa*, escrita en 1944, y la reedición de 1974, al hablar sobre la importancia otorgada por estos y otros antropólogos al análisis de la casa (1974^{2(a)}, 31).

En algunos sentidos estas afirmaciones poseen, pienso, resonancias boasianas, aunque Boas escribiera en contra de la pretensión evolucionista de hallar una serie de regularidades partiendo de las similitudes como resultado de la uniformidad del actuar humano (Cfr. 1966, 270-280). «Resumiendo, escribe en *The Aims of Anthropological Research*, el material de la antropología es tal que ésta necesita ser una ciencia histórica, una de las ciencias cuyo interés se centra en el intento de comprender los fenómenos individuales más que el establecimiento de leyes generales las cuales tienen que ser, dada la complejidad del material, necesariamente vagas y, podríamos decir, tan evidentes por sí mismas que resultan de poca ayuda para una comprensión real» (1966, 258).

El pensamiento antropológico de Boas, multidireccional, dado el principio de complejidad del cual parte, conoció internacionalmente a partir del primer cuarto de siglo un desarrollo relativamente importante principalmente en dos de las direcciones apuntadas por Boas: el de la interrelación individuo-sociedad y el de la interrelación medio físico-contactos históricos culturales (F. Boas 1966, 253; 458; 488). La tendencia es abiertamente *configuracionista* en el sentido de que la dependencia y/o interrelación mutua es tan estrecha que, así como el individuo puede llegar a alterar la propia cultura ésta puede moldear al individuo llegando a configurar su personalidad. O, la influencia del medio puede ser tan decisiva en la configuración cultural como la cultura puede alterar el medio.

Como he señalado en otra parte, en algunos trabajos de Caro Baroja este pensamiento, que, por otro lado, encuentra múltiples correspondencias con el de von Uexküll tal como lo expone el propio Caro Baroja en varias ocasiones (1971, I, 14-15; 1974, 34-35), ha sido también guía teórico en varias de las múltiples investigaciones que ha llevado a cabo (J. Azcona 1982, 783-785; 1984 (a), 76).

En el pensamiento antropológico de Caro Baroja la acentuación de la temporalidad histórica de las cosas, aunque presumiblemente derivada en última instancia de la complejidad interrelacional de los fenómenos socioculturales por cuanto éste es también uno de sus aspectos, va adquiriendo, sin embargo, paulatina pero constantemente una cada vez mayor relevancia teórica hasta convertirla, a mi juicio, simultáneamente en una de sus más originales aportaciones y en eje sobre el que gravitan o, en cualquier caso, se podría hacer gravitar, la mayor parte de las investigaciones que ha realizado.

Es este, sin duda, un descubrimiento lento e incluso penoso y hasta inacabado como ocurre siempre en el saber y a todo aquél que se deja sorprender constantemente por lo que ve, lo que piensa y lo que vive, pero aquí y allá, en pequeños trabajos, en prólogos y epílogos hallamos algunas pinceladas de la preocupación personal y de la problemática teórica del tiempo de las cosas y del suyo propio.

Dejando de lado el tiempo psicológico que tal vez algún día y algún psicólogo se decida a intentar esbozar partiendo de lo que ya ha escrito en entrevistas y en sus memorias y utilizando al propio autor de informante y a pesar de que sus anotaciones se hallen inconclusas, he aquí algunos de sus principales pensamientos sobre la problemática del tiempo de las cosas.

De acuerdo con Caro Baroja, «el tiempo es la clave interpretativa de la existencia» (1980, 36). Una cosa es, sin embargo, la forma en que medimos la temporalidad los hombres y otra muy distinta el tiempo en sí.

Las sociedades de Europa, por ejemplo, han creado un aparato regulador que extrae sus principios de organización del movimiento de los astros, llegando a codificar posteriormente un tiempo social, llamado calendario, y a mecanizar los movimientos fraccionados a través del reloj. Otras sociedades, como los Barundi africanos estructuran el calendario teniendo en cuenta los ciclos de mayor o menor lluvia y el día de acuerdo principalmente con los ritmos vitales y productivos del ganado. Se trata de dos de las múltiples formas de medir el tiempo existentes. Surgido por la incapacidad radical del individuo de regular las percepciones y la sucesión de los estados de conciencia de un modo racional, este aparato regulador es ofrecido por el grupo. En este sentido, la estructura del tiempo es arbitraria y convencional al grupo que formula la convención. Existen tantos tiempos sociales, en consecuencia, cuantos grupos y culturas distintas o, más exactamente, cuantos tiempos sociales han sido adoptados convencionalmente por los diferentes grupos (J. Ziegler, 1970). Es el tiempo social. El tiempo en sí, sin embargo, sólo existe y es sentido por las cosas. Como escribiera Lucrecio, al cual traduce libremente Caro Baroja y hace suyo el pensamiento, «el tiempo no existe por sí, sino que las cosas por sí mismas son las que hacen que los sentidos lo distinguan en pasado, presente y futuro: nadie siente el tiempo por sí mismo, libre de movimiento y de reposo». Contrariamente a la concepción idealista y no digamos metafísica de considerar el tiempo, Caro Baroja también piensa que el tiempo se halla ligado a las cosas y que fuera de ellas no posee realidad absoluta alguna. Este existe independientemente de la conciencia y de las percepciones que los hombres se hacen del mismo. Son dos cosas distintas. «Superado el equívoco que se origina por la noción de medir y contar, con independencia de toda operación aritmética, destinada a fijar sincronías o diacronías, escribe, tendremos que pensar que, de un lado, el tejido de relaciones en el ser, y de otro, el tiempo de los útiles por sí mismos han de estudiarse con métodos propios» (1980, 37).

Para Caro Baroja, consiguientemente, el tiempo de las cosas posee una realidad objetiva: el tiempo no solamente existe en nuestras cabezas sino básica y primordialmente en el exterior, en las cosas. El tiempo no es un *a priori* de la inteligencia o del cerebro y ni depende de la intuición o de impulso alguno del sujeto cognoscente, sino una propiedad de las cosas, de su movimiento propiamente, a través del cual el hombre percibe la temporalidad. Tan absurdo es pensar que con anterioridad a la aparición del hombre el mundo de las cosas no habría existido y que después de que éste desaparezca no continuarán existiendo, como absurdo es pensar que continuaremos percibiéndolo y hallándole un sentido una vez muertos. El que no continúe existiendo para nosotros, como escribía Pío Baroja, no quiere decir que no continúe existiendo para otros o, incluso, desaparecido el hombre, no siga existiendo *para nadie* pero exista. Otra cosa es que no nos importe que exista si nosotros dejamos de existir ³.

Se esté o no se esté de acuerdo con esta concepción, es ésta, en cualquier

3. Tanto D. Greenwood (1971, 91) como E. Temprano (1985, 12) resaltan la importancia de Pío Baroja en la obra de Julio Caro. En lo que respecta a la concepción del tiempo y del espacio existe un claro distanciamiento. Preguntado precisamente por la concepción kantiana del tiempo y del espacio, éste contesta: «Yo, más que una idea metafísica y absoluta del espacio y del tiempo, tengo una idea empírica. Pienso que el espacio y el tiempo, en cualquier investigación, nos son dados» (J. Caro Baroja y E. Temprano, 1985, 44).

caso, la concepción de Caro Baroja. Concepción que, como todos sabemos, existía ya en la antigüedad clásica. «De la concepción atomística de Demócrito se desprende el reconocimiento de la existencia objetiva del espacio y del tiempo. El espacio como vacío, en el que los átomos se mueven, entra como una condición necesaria de su movimiento. El tiempo, a pesar de no hallarse imprescindiblemente unido a los átomos, existe igualmente solamente unido a sus movimientos. El espacio es concebido por Demócrito como infinito, el tiempo como eterno. También para Aristóteles existe el espacio objetivo. El tiempo posee, al hallarse estrechamente unido al movimiento, un fundamento objetivo, éste, sin embargo, en cuanto «número de movimiento», no existe sin el alma. De acuerdo con Aristóteles el espacio cósmico es infinito, mientras el tiempo es concebido en un flujo constante y regular» (G. Klaus; M. Buhr 1975 ¹¹, 1013). Es ésta también la concepción de la ciencia actual, especialmente a partir de la mecánica cuántica y de la teoría de la relatividad. «El espaciotiempo, escribe, por ejemplo, M. Bunge, lejos de existir por cuenta propia, es la trama básica de los objetos cambiantes, o sea, de las cosas materiales. Por lo tanto en vez de decir que los entes existen *en* el espacio y *en* el tiempo, deberíamos decir que el espacio y el tiempo existen por poder, esto es, en virtud de la existencia (y por lo tanto el cambio) de los objetos materiales. El espacio es el modo de espaciarse las cosas, y el tiempo el modo de sucederse los sucesos que ocurren en las cosas (Leibniz). Por consiguiente, si las cosas se esfumaran también desaparecerían el espacio y el tiempo. En suma, el espacio y el tiempo no existen independientemente, como tampoco existen de ese modo la solidez o el movimiento, la vida o la muerte, la cultura o la historia» (1981, 39).

La concepción subyacente viene a ser, por lo tanto, materialista en oposición a la idealista y dinamicista en oposición a la fijista. «Nos encontramos en pleno heraclitismo: cambia el que lo ve, el que pasa, todo, y no hay punto de referencia para decir: «yo me amarro aquí y voy a ver qué pasa», yo también voy corriendo...», decía Caro Baroja en una de sus últimas entrevistas (1982, 18 (a)).

Es la omisión del tiempo de las cosas, en su opinión, la que ha conducido a una «banalización» y «vulgarización» de la antropología. La falta de ideas claras acerca de la relación que dan a las «cosas» y la «falta absoluta de noticias sobre investigaciones del tiempo en *relación con sistemas filosóficos del día*: sistemas elaborados casi a la vez que se elaboraba el método funcionalista» son dos de las razones por las cuales «los filósofos de comienzos de siglo podían pensar (y de hecho lo habían pensado) que la antropología y la sociología de su época contenían una carga filosófica vieja y marchita, que muchos investigadores estaban anclados en lo más vulgar que podía dar el positivismo, o en otros sistemas que les olían a rancio y a cosa de poco fuste. Es evidente que los brotes nuevos y fuertes de la filosofía a partir de 1900, no fueron muy aprovechados por los antropólogos en su quehacer» (1980, 30-31). Dentro de las ideas que, a su juicio, hubieran resultado relevantes para la antropología, Caro Baroja cita la concepción heideggeriana del existir del *Dasein* «no en el tiempo, sino *por* el tiempo»; las observaciones del mismo autor respecto a las situaciones «inauténticas», a los conceptos de «tiempo público», de «tiempo mundano» y de «mundo circundante». También menciona, como lo había hecho en otro de sus escritos, a Ratzel y a Durkheim, pero especialmente a Simmel. El no haber tenido en cuenta el

tiempo de las cosas ha conducido a que se crearan, «más o menos deliberadamente (...), dos ciencias vacías de contenido histórico: dos ciencias que cuentan como base de especulación con una noción de «*Tiempo original, primitivo o menos primitivo*», de un lado, y con una noción de «*tiempo social*» o «*funcional*», de otro (1971, I, 460). Se refiere, en concreto, al evolucionismo, difusionismo y funcionalismo con sus variantes o antropología social inglesa. Su opinión del estructuralismo es más benévola; la «falta de precisión temporal de algunas investigaciones (de carácter estructural) perturban bastante la marcha de nuestras averiguaciones como observadores de las sociedades, historiadores, etnógrafos, etc.» (1974, 23); no obstante piensa que, siempre que precisemos cuál es la acepción concreta que damos a la palabra 'estructura', parece más propia para combinarla con la investigación histórica». Lo mismo ocurre con el método estructural (1971, I, 463)⁴.

En su opinión, la investigación más acorde con el flujo cambiante de las cosas sigue siendo la histórica dentro de unas «unidades de comprensión», de las cuales la fundamental es la de ciclo, aunque en su concepción restringida, como he señalado anteriormente. Para J. Caro Baroja, al igual que para Maitland y otros en el siglo pasado, la antropología debe continuar siendo histórica si quiere continuar siendo algo. Sobre esto se escribió mucho no hace tanto tiempo, pero dejemos de lado este tipo de discusiones estériles, al menos tal como se realizaron, y veamos cómo entiende J. Caro Baroja el tiempo de los hombres, el realmente relevante para un historiador y para un antropólogo.

EL TIEMPO DE LOS HOMBRES

La preocupación y la problemática por el tiempo de las cosas es al mismo tiempo la preocupación y la problemática por el tiempo de los hombres. El tiempo de las cosas y el tiempo de los hombres son dos aspectos de una misma realidad. Por un lado, son las cosas las que dan la medida del tiempo, como acabamos de señalar; por otro, el mundo de las percepciones, de los significados y de los sentidos descansa en las cosas.

En la vida de los hombres estas dos esferas o aspectos se interaccionan y se hallan tan inextricablemente relacionados que de hecho se convierten en una misma realidad, en la realidad de los hombres. Tal vez se podría incluso decir que es la única realidad existente. Cualquier tipo de dualidad que se introduzca al analizarla, ya sea la extrema cartesiana o las más sutiles de las principales escuelas antropológicas modernas o todavía en voga —dualidad que se efectúa al acentuar unilateralmente uno u otro aspecto de esta realidad— significa una distorsión de esa misma realidad.

La unidad fundamental del mundo de las cosas y del mundo de las percepciones y de los sentidos la ha visto con claridad Caro Baroja. A los

4. En el pensamiento de J. Caro Baroja con respecto al estructuralismo no solamente existe un cambio de opinión en los últimos años, sino que, a mi juicio, con ser cierto que, a la postre, por ejemplo, éste «empobrece los problemas», al generalizar y resaltar únicamente su relación con la historia o con la ciencia, el propio Caro Baroja lo reduce a un estereotipo o, en su propia terminología, a uno de los «lugares comunes». Lo mismo se puede afirmar de la mayor parte de las afirmaciones vertidas sobre el resto de las escuelas (Cfr. 1972, III, 463; J. Caro Baroja y E. Temprano, 1985, 28-34; 93-96).

reproches de quienes le han acusado de dedicar una atención excesiva a la *cultura material* o sencillamente de ocuparse de ella cuando aquéllos ni siquiera la tienen en cuenta, Caro Baroja ha respondido recordando la unidad fundamental de estos dos aspectos y la necesidad insoslayable de analizar ambos para que la investigación sea realmente *científica*, a pesar de que él no emplea este término sino que lo pone en boca de quienes se enorgullecen de «haber llegado a quintaesencias teóricas», a una especie de «gnosis», y continúan distinguiendo entre ciencia e historia al igual que sus maestros. «Varias veces he oído a antropólogos e investigadores de campo decir con aire displicente, escribe, que no les interesaba «la cultura material» de la zona que estudian: que a lo más, se puede encomendar a un ayudante que haga una especie de «inventario» o «catálogo» a modo de apéndice a sus especulaciones superiores. Semejante manera de discurrir me parece una de las muchas aberraciones producidas por la misma metodología pedagógica: por la sobrevaloración de la «asignatura» y por una especie de pereza clasificatoria. ¿Qué quiere decir, en última instancia, «cultura material»? ¿Cómo se puede hablar de funcionalismo, de estructuralismo, etc., etc., sin tener una idea clara de que el mundo material y el mundo espiritual del hombre no se pueden separar en una investigación de campo, ni en una especulación teórica? Porque es materia, si se quiere, el ámbito físico donde se vive; también lo son los instrumentos de trabajo, los animales, las plantas, los hombres y las mujeres. Un estudio puro de tecnología no se concibe más que como otra aberración de la mente» (1974, 57).

Contrariamente a como podría pensarse al analizar las críticas que Caro Baroja efectúa de las diversas corrientes y escuelas antropológicas, la necesidad de investigar los objetos materiales no viene derivada de la idea de totalidad según unos o de sistema según otros, sino de la importancia e incluso imprescindibilidad que éstos adquieren en la existencia cultural del hombre en general y en la construcción del tiempo en particular. Son las cosas y únicamente las cosas las que posibilitan y condicionan la existencia del mundo de las percepciones y de los significados, incluido el tiempo. Aunque Caro Baroja no se haya propuesto propiamente «descubrir y describir estos mundos perceptibles y circundantes específicos» de *forma sistemática*, sí ha visto necesario «dar conciencia racional de su existencia en formas que, a la par, sirvan para invalidar tantas logomaquias históricas, providencialistas o mecánicas, de las que aún se dan como ‘discusiones científicas’, y que no son más que herencia viejísima mítico-mágica» (1974, 35). Su propia labor como antropólogo no ha sido otra cosa. Es lo que ha hecho concretamente también al estudiar y analizar «temas vascos», como él gusta decir, durante un tercio o más de su vida. Ahí están sus múltiples y variadas investigaciones conceptualizadas la mayor parte de ellas dentro del marco de referencia de «unidades de comprensión» o «ciclos» con sus cosas y percepciones diversas, distintas y contradictorias. Realizar una labor de síntesis y sistemática de su obra no es cosa fácil dada la amplitud de su obra y la consecución de esta orientación tras un proceso de cambio propio sugerido, como él mismo escribe, por el propio cambio de las cosas a las que siempre ha dado «una proporción considerable» (1974² (a), 19). Un buen ejemplo, como he señalado en otro lugar, lo constituye el estudio de Vera en *tres momentos* de su vida. «No es sino el reflejo de lo que le ha ocurrido al propio autor y a los elementos analizados: que el tiempo ha hecho cambiar la metodología y los resultados, su visión de los hechos y objetos mismos»

(1982, 18). Se trata de una labor a realizar. Lo que me interesa en estos momentos es resaltar únicamente las sugerencias metodológicas y heurísticas que Caro Baroja propone para el análisis del mundo de las cosas y de las percepciones y su incidencia en el tiempo de los hombres.

Para Caro Baroja la problemática que se le plantea al etnógrafo es doble: por un lado, es preciso clasificar las propias cosas con sus tiempos propios y, por otro, lo que han percibido o sentido los hombres que nos han precedido en los distintos momentos dados y ante cosas distintas. En cada época y de acuerdo preferentemente con la ocupación estamental cada cosa y cada grupo de hombres poseen su propio tiempo y sus percepciones particulares respectivamente». ¿De qué manera puede un historiador relacionar las cosas que estudia en un tiempo pasado, se pregunta, considerándolas en sí, de suerte que sean ellas mismas las que le hacen distinguir y precisar cuál fue *su propio tiempo*?». Y contesta: «He aquí un problema en el que la primera operación será clasificar tales cosas, y, en suma, dar al tiempo el valor de una dimensión más de las mismas. *No un valor absoluto* en que entran todas por igual. Dejemos la metafísica a un lado y discurremos como ante una cuestión de método» (1974, 22). «¿Qué ve, qué siente, qué padece, qué goza el hombre ante sus distintos *mundos perceptibles*, tan imprecisos siempre en su materialidad?», se pregunta en otro lugar y contesta también: «Si es pastor, percibe, ante todo, unos elementos significativos, si es agricultor, otros. Si es guerrero y va de Sur a Norte, verá distinto a si es guerrero y va de Norte a Sur. Porque observando a los hombres que se mueven dentro de lo inmutable, en apariencia, habrá de considerar siempre que unos pueden tener, y tienen, una sangre y una religión, y otros, otras. Pesa, sí, sobre todos la forma de la parte del mundo que les rodea; todos tendrán intereses económicos que defender dentro de ella. Pero ante elementos significativos distintos, en épocas distintas y en generaciones distintas» (1974, 32).

La interacción entre ambas esferas, especialmente en lo que se refiere a «cuál puede ser la significación de los 'útiles' como cosas con su *tiempo propio* actuando sobre el existente» (1980, 36), plantea un tercer problema, «grave» en su opinión, puesto que son varias cosas las que «se presentan a los ojos del observador como coexistentes y relacionadas» (1974, 22). Esto acarrea una mayor complejización si tenemos en cuenta que esas cosas han existido en «mundos circundantes distintos y sucesivos producidos por existentes distintos y sucesivos» y que la «misma duración (de las cosas) es variada» (1980, 37).

El panorama que se le presenta al etnógrafo es, pues, intrincado, contradictorio y diverso. Sólo forzando y hasta cierto punto distorsionando la realidad de las cosas es posible presentar un cuadro coherente, funcional y armónico de lo que realmente éstas son. El panorama que se le presenta al etnógrafo preocupado por las cosas pasadas es todavía aún más intrincado, contradictorio y diverso. Sólo subordinando el tiempo de las cosas en función de la evolución o de la difusión es posible ordenar temporalmente los hechos. Sólo substrayendo a las cosas su temporalidad, esto es, haciéndolas atemporales metafísicamente, es posible confundir las cosas de ayer con las de hoy y con las de mañana, como ocurre tan frecuentemente en las investigaciones antropológicas sobre cuestiones vascas.

La autonomía otorgada por Caro Baroja a las propias cosas, con su tiempo propio y las propias percepciones en los diversos momentos históricos y por hombres diversos resuelve la paradoja y el dilema ante los que se

encuentran el historiador y el antropólogo de la forma más satisfactoria posible; existen multiplicidad de tiempos y de sentidos y éstos son siempre los tiempos y los sentidos de unos hombres concretos y, además, éstos no son nunca o casi nunca ni coherentes ni armónicos, sino por lo general conflictivos e intrincados, distintos. Cada colectivo y cada cosa posee un tiempo y un sentido propios. Ciertamente, «como hombres, estamos en un punto máximo en relación con el pasado», pero todo cambia y «las cosas no han ocurrido para que la posteridad juzgue» y ni tampoco «han ocurrido con arreglo a un 'orden' fijo, ni para que den de sí otras mejores o peores, ni para que busquemos una razón general forzosa» (1974, 19 y 27). Imposible, por lo tanto legitimar el presente por el pasado y ni el pasado por el presente. Imposible igualmente también, por lo tanto, hacer de la historia la maestra de la vida, sino la vida de la historia.

Resulta absolutamente imposible realizar comparaciones entre épocas con cosas, tiempos y percepciones distintos, así como establecer leyes fijas. «¿Cómo se van a comparar las concepciones y relaciones (del tiempo y del espacio), escribe, de una sociedad gentilicia, con las de un Imperio en expansión, como el romano, o con las de los pueblos germánicos lanzados en un movimiento irresistible hacia el Sur, o –en fin– con la de los árabes y bereberes islamizados?». «La complejidad de las situaciones en que se ha metido el hombre, nos obliga a huir de toda noción mecánica respecto a su comportamiento. Y es mecánica, en suma, toda la interpretación que se pretenda ajustar a leyes fijas, sean de carácter físico, sean de carácter social, eliminando la noción de cambio cultural y sin dar profundidad o significado temporal a la materia que se investiga» (1974, 43 y 49).

La tarea no es fácil ni sencilla y ni se halla exenta, por supuesto, de una problemática que rebasa largamente las pretensiones de estas notas. El propio J. Caro Baroja es consciente de esta problemática. Las «unidades de comprensión» con su temporalidad propia precisan, en mi opinión, de una mayor elaboración teórica y de unos criterios capaces de delimitar, por ejemplo, el contenido del propio tiempo y el conjunto de fenómenos analizados, las «escalas de comprensión y las varias clases de conexiones» entre el Tiempo inmanente de un grupo de hechos y el «tiempo histórico» exacto. La carga histórica del vocabulario utilizado por la propia antropología dificulta aún más esta tarea. ¿Cómo integrar elementos tan dispares como la aparición o desaparición de determinados fenómenos sociales, culturales y de hombres, el auge y el declive de unos y de otros? (1971, III, 460-461).

El «ciclo temporal claro y distinto» precisa, en cualquier caso, que sea verificado, si es que es posible hablar así, por el conjunto del material aportado en sus investigaciones. ¿Son capaces de poder otorgar los ciclos culturales así concebidos algún tipo de regularidad? Una tarea por hacer, como he afirmado anteriormente. Esta labor permitiría extraer, pienso, unas consideraciones metodológicas y epistemológicas de capital relevancia para la investigación tanto del presente como del pasado.

Bibliografía

- ARANZADI, J., Milenarismo vasco. Edad de oro, etnia y nativismo Taurus, Madrid, 1981.
 AZCONA, J., La delimitación antropológica y etnológica de lo vasco y de los vascos. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra* n.º 40, 753-802. Institución Príncipe de Viana. Pamplona, 1982.

- Etnia y nacionalismo vasco. Una aproximación desde la antropología. *Anthropos*. Barcelona, 1984 (a).
- Los movimientos religiosos en las sociedades no occidentalizadas. Las contradicciones de la colonización o la salvación blanca. *Suplemento de Ciencias*, 5, 157-178. Pamplona, 1985 (b).
- La escuela histórica de Viena y la antropología vasca. *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Nav.* n.º 43, 137-151. Inst. Príncipe de Viana. Pamplona, 1984 (b).
- BARANDIARÁN, J.M., ¿Qué es ser vasco? *Muga*, n.º 40, 14-19, 1980.
- BAROJA, Pío, El árbol de la ciencia. Alianza, Madrid, 1981¹⁷.
- BERGER, P.L.; LUCKMANN, Th., La construcción social de la realidad, Amorrortu. Buenos Aires, 1983⁶.
- BOAS, F., Mythology and Folk-Tales of the North American Indians. *Race, Language and Culture*, 451-490. The Free Press, New York, 1966.
- The Aims of Anthropological Research. *Race, Language and Culture*, 243-259. The Free Press New York.
- The Limitations of the Comparative Method of Anthropology. *Race, language and Culture*, 270-280. The Free Press. New York.
- BUNGE, M., Materialismo y ciencia. Ariel. Barcelona, 1981.
- CARO BAROJA, J., Elogio a Don Telesforo de Aranzadi. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* XVII, 136-144, 1961.
- Etnografía Histórica de Navarra (3 vols.). Ed. Aranzadi. Caja de Ahorros de Navarra. Pamplona, 1971.
- Los vascos. Istmo. Madrid, 1971³.
- Los Baroja. Taurus. Madrid, 1972.
- Los pueblos del Norte. Txertoa. San Sebastián, 1973².
- Cosas humanas y tiempos de ellas. *De la superstición al ateísmo* (Meditaciones antropológicas), 17-29. Taurus. Madrid, 1974.
- Mundos circundantes y contornos histórico-culturales. *De la superstición al ateísmo* (Meditaciones antropológicas), 31-57. Gaurus. Madrid.
- De la vida rural vasca. Vera de Bidasoa. Txertoa. San Sebastián, 1974² (a).
- Vasconiana. Txertoa. San Sebastián, 1974² (b).
- Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII. Akal. Madrid, 1978.
- Balance de cuarenta y dos años. *Estado actual de los estudios vascos*. Asamblea General de la Sociedad de Estudios Vascos-Eusko Ikaskuntza. Zarauz, 17-26, 1979.
- El tiempo en antropología. *Revista de Occidente*, 2, 25-38, 1980.
- Con D. Julio Caro Baroja. Situación actual de la antropología. *Alcoveras*, n.º 0, 16-18, 1982 (a).
- Homenaje a D. Julio Caro Baroja. Club Cultura y Sociedad. Madrid, 1982 (b).
- Sobre la religión antigua y el calendario vasco. Txertoa. San Sebastián, 1982².
- CARO BAROJA, J. y E. TEMPRANO, Disquisiciones antropológicas. Istmo. Madrid, 1985.
- CARR, E., What is History? Harmondsworth. Penguin Books, 1964.
- CASSIRER, E., An Essay on Man. New Haven. 1944.
- DUCHET, M., Antropología e historia en el siglo de las luces. Siglo XXI. México, 1975.
- EVANS-PRITCHARD, E.E., Essays in Social Anthropology. Faber and Faber, London, 1969.
- GREENWOOD, D., Julio Caro Baroja: sus obras e ideas. *Ethnica*, 1, 77-97, 1971.
- KARDINER, A.; PREBLE, E., Introduction a l'etnologie. Gallimard, Paris, 1966.
- HALL, E.T., The Silence language. Fawcett Premier. Greenwich. Com. 1959.
- KLAUS, G; BUHR, M., Philosophisches Wörterbuch. VEB Bibliographisches Institut. Leipsig, 1975¹¹.
- LEVI-STRAUSS, Cl., La pensée sauvage. Plon, Paris, 1969.
- MAYR, K.; ORTIZ OSÉS, A., El matriarcalismo vasco. Publicaciones de la Universidad de Deusto. Bilbao, 1980.
- MEINECKE, F., El historicismo y su génesis. F.C.E. México, 1943.

- MERCIER, P., *Ethnologie Générale*. Gallimard, Paris, 1968.
- MORENO, I., *Cultura y modos de producción. Una visión de la antropología desde el materialismo histórico*. Ed. Nuestra Cultura. Madrid, 1978.
- NUTINI, G., *Sobre los conceptos de orden epistemológico y de definiciones coordinativas. La antropología como ciencia*, J.R. Llobera (Ed.), 353-371. Anagrama, Barcelona, 1975.
- PALERM, A., *Antropología y marxismo*. Ed. Nueva Imagen. México, 1980.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R., *Structure and Function in Primitive Society*. Cohen and West LTD. London, 1971⁸.
- SKLAIR, L., *The Sociology of Progress*. Routledge and Kegan Paul. London, 1970.
- STAGL, J., *Szientistische, hermeneutische und phänomenologische Grundlagen der Ethnologie. Grundfragen der Ethnologie*, W. Schmied-Kowarzik, J. Stagl (Eds.), 1-38 Dietrich Reimer Verlag. Berlin, 1981.
- TYLOR, E.B., *Cultura primitiva. 1/Los orígenes de la cultura*. Ed. Ayuso. Madrid, 1977.
- WHITE, L.A., *La ciencia de la cultura. Un estudio sobre el hombre y la civilización*. Paidós, Barcelona, 1982.
- ZIEGLER, J., *Les temps social des sociétés industrielles et des sociétés émergentes*. AIS, VII Congreso Mundial. Varna (Mimeografiado), 1970.

