DIÁLOGOS, ENCUENTROS Y MIXTURAS. RELACIONES ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y LA HISTORIA

Dr. Ignacio Fernández de Mata
Universidad de Burgos

RESUMEN: *El encuentro entre la antropología y la historia, indiscutible a estas alturas, ha producido un gran beneficio en el desarrollo científico de los hechos socioculturales e históricos. Esta relación interdisciplinar es fruto de un proceso de acercamiento mutuo, desde el núcleo de cada una de las disciplinas, no sin problemas y enfrentamientos. El presente artículo trata de mostrar ese largo proceso de aproximación, colaboración y mestizaje, que ha propiciado algunos de los cambios de enfoques más fértiles para la historia y la antropología. El trabajo se cierra con algunas sugerencias y nuevos enfoques, fruto de la colaboración interdisciplinar, para el estudio de los cántabros.*

ABSTRACT*: The encounter between Anthropology and History, unquestionable at this moment, has proved very profitable for the scientific development of sociocultural and historic facts. This interdisciplinary relation benefits from a reciprocal process of coming together, from the nuclear point of each subject, not without problems and fights. This article tries to show this lengthy process of approximation, collaboration and crossbreeding, which has produced some of the most rich changes and approaches to History and Anthropology. This work is rounded off by showing some suggestions and new approaches, consequence of the interdisciplinary collaboration for the research about the Cantaber.*

I. Introducción

Hace algún tiempo todavía había quien se podía llamar a andanas con aquello de la interdisciplinariedad, ignorar el resto de parcelas de conocimiento encerrado en despachos ebúrneos, prescindir de lo *otro*. Hoy en día, la presencia de la antropología en los trabajos de investigación histórica ha pasado de ser una relativa novedad, un elemento de embellecimiento, a una necesidad insoslayable en la actualidad científica. El proceso de acercamiento de ambas disciplinas ha sido una constante únicamente frenada por los sarpullidos teórico-fundamentalistas que acompañaron a algunos de los nuevos *ismos* teóricos, a la postre felizmente superados gracias a gentes de amplia visión y espíritu científico antiescolástico. Y ha sido éste un acerca-

miento por los dos lados, un viaje de encuentro desde cada uno de los centros de saber con el resultado de conformar por el camino nuevas orientaciones o especialidades y fértiles interrelaciones.

El estudio del mundo de la Antigüedad no ha permanecido impasible a estas cuestiones. Tanto los arqueólogos como los historiadores se han visto impelidos a adoptar enfoques antropológicos a la hora de interpretar restos materiales y fuentes documentales. Los primeros, han pretendido las monografías antropológicas como la posibilidad de ver ante sí una «prehistoria –o primitivismo– viviente» que iluminara sus hallazgos. Los historiadores, por su parte, han tratado de aplicar algunos elementos de la etnología a los análisis de los documentos de época. Ambos acercamientos no siempre han sido fructíferos, en parte por lo forzado de algunas analogías, en ocasiones por la falta de comprensión de los elementos de uso de la antropología social. Pero tales esfuerzos no deben tenerse por baldíos, más bien han de ser considerados balbucientes, iniciales, pero no errados. La conclusión de todo ello no ha de ser otra que la de conocer mejor la antropología para un mejor uso de la misma de manera que se convierta en la herramienta de iluminación que la historia demanda de ella para los análisis diacrónicos. Un conocimiento que, por ejemplo, podría pasar por integrar antropólogos en los equipos de investigación.

II. Historia de un proceso

Historia y antropología reúnen en sí mismas el objeto de estudio de lo humano[1]. Se ha querido ver en ocasiones a la antropología como un instrumento de estudio del presente, de lo sincrónico, dejando la perspectiva diacrónica para la historia. También la historia ha querido ser definida sobre la única base de interpretación del documento escrito, definición limitante y constreñidora de la capacidad de análisis de una época y de los hombres que la vivieron. Tan innegable es su mutua influencia que, podemos decir, el surgimiento de los nuevos enfoques de la historia deben mucho a su *antropologización* investigativa[2]. Igualmente la ampliación del campo de estudio de la antropología –cuando se la desetiqueta del exotismo de su especialización tradicional– se debe en no poca medida a la incorporación del documento, el

1. «Nos proponemos mostrar que la diferencia fundamental entre ambas no es de objeto ni de propósito, ni de método. Teniendo el mismo objeto, que es la vida social, el mismo propósito, que es una mejor comprensión del hombre, y un método que sólo varía en cuanto a la dosificación de los procedimientos de investigación, se distinguen sobre todo por la elección de perspectivas complementarias: la historia organiza sus datos en relación con las expresiones conscientes de la vida social, y la etnología en relación con las condiciones inconscientes». LEVI-STRAUSS, C., 1994: 65-66. «Aunque no estoy de acuerdo con Lévi-Strauss en su demarcación de las respectivas esferas de la historia y la antropología social, coincido en todo caso con la conclusión a la que llega de que la diferencia entre las dos disciplinas es de orientación y no de objetivo, y de que ambas son indisociables». EVANS-PRITCHARD, E.E., 1990: 67.

2. Así, Martine Segalen, preguntada sobre la fecundidad de las relaciones antropología-historia, responde: «Es sobre todo la historia la que ha importado los conceptos, o al menos los intereses de la antropología. La historia era positivista, se interesaba por la política, y explicaba las cosas en términos de consecución: esto ocurrió antes, esto después, etc. Y se llegó a un momento en que, por un cúmulo de circunstancias, se comenzó a interesar por la historia del pueblo: cómo comía la gente, cómo dormía, cómo se vestía, etc., etc. Así fue la fecundación. De otro lado, los etnólogos que estudian un pueblo o una ciudad

acontecimiento, cuando no a sumirse directamente en el estudio del pasado desde sus propias categorías disciplinarias.

Este movimiento puede tener antecedentes de notable antigüedad: aquellos que Palerm denominaba «los precursores». Pero no hace falta irse tan lejos. Será la probeta del siglo XX la que produzca el precipitado final de tales aproximaciones. Veamos, pues, el proceso de acercamiento desde cada una de las disciplinas.

Partiendo del conocido núcleo de Estrasburgo de los años veinte dará origen a un nuevo tipo de historia con la fundación de los *Annales d'histoire économique et sociales*, superando así las viejas concepciones rankeanas. Lucien Febvre y Marc Bloch se alejaban de la historia política para preocuparse por analizar «estructuras» y «representaciones colectivas» –al estilo de la tradición durkheimiana– incorporando elementos que parecían referentes únicos de otras ciencias sociales.

La aplicación de tales conceptos y prácticas tendría su máximo exponente en su continuador Fernand Braudel, quien desde la asunción del enfoque de *histoire globale* –de clara resonancia maussiana[3]– desarrollaría con su obra *El mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1949), una historia total que incide en temas geográficos, sociales y políticos. Será, pues, a partir del núcleo vertebrador de los *Annales* que se difunda y cristalice la nueva concepción histórica.

Tras la segunda guerra mundial, la historia de los Anales sufre un cambio de orientación hacia campos más directamente sociológicos, económicos, geográficos o antropológicos[4]. Es el momento del surgimiento de las tendencias de la *vida cotidiana*, la *cultura material, las mentalidades,* etc. Es el nuevo interés por el análisis de las estructuras mentales, pero, para no faltar a la verdad, teniendo presente –en la mayor parte de sus cultivadores– la influencia de la infraestructura; en definitiva, sin prescindir del proyecto globalizador propugnado por Braudel[5].

En el caso británico también se produjo esta orientación de corte social pero atendiendo a su tradición nacional. Así, la propia importancia de la antropología social británica, desde su claro reconocimiento académico temprano y la calidad de sus cultivadores, influyó notablemente en el estudio de la cultura desde la historia, con

---

o lo que sea tienen necesidad de comprender los elementos de la sociedad en una continuidad histórica, lo que los diferencia de los etnólogos exotistas que estudian sociedades de las que se dijo que carecían de historia, o simplemente sobre las que no había documentos inmediatos. No obstante, me doy cuenta de que hay muchos africanistas que trabajan sobre la historia de la colonización y utilizan documentos históricos. Los etnólogos de nuestras sociedades han utilizado abundantemente la documentación histórica; para personas como yo que trabajan sobre el parentesco y la familia, el tiempo y su proceso deben ser tenidos en cuenta. Así que por fuerza se hace uno historiador en un cierto momento». GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A., 1990: 07-02.

3. Véase el "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas" en Mauss, M., 1990: 157; obra en la que expone su famoso concepto de *«fenómeno social total»*.

4. Así por ejemplo, DUBY, G., 1979: 5-6 «Es evidente, en la actualidad, que los pioneros de la historia económica medieval han sobrestimado, a menudo involuntariamente, la importancia del comercio y la moneda. La labor más necesaria –y sin duda también la más difícil– consiste, pues, en definir las bases y los motores auténticos de la economía en esta civilización, y para llegar a esta definición las reflexiones de los economistas contemporáneos son menos útiles que las de los etnólogos».

5. CASTILLA URBANO, F. 1993: 163-182. «Los historiadores de las mentalidades no renuncian a la totalidad, y de esa pretensión procede la discusión abierta por esta escuela sobre los distintos modos de articulación de los diversos niveles, sobre la organización económica, el ordenamiento social, la actividad política o la creación cultural».

un sentido casi antropológico –Peter Laslett, Raymond Williams, Edward Thompson, Keith Thomas, etc.–, quienes encontraron una vía de comunicación a través del cambio de enfoques que supuso la evolución de personajes fundamentales, como Evans-Pritchard, quienes reivindicaron la integración de ambas disciplinas.

El marxismo también se caracterizó por una atención clara a los procesos sociales. Tanto a través de sus textos básicos, donde el análisis de lo económico y las relaciones sociales de producción, introdujeron un nuevo punto de análisis sobre la historia, como por la pronta incorporación de la antropología en sus escritos –véanse las anotaciones de Marx[6] aprovechadas por Engels para su *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*–. En un segundo momento, el marxismo superó el férreo dogmatismo soviético y su determinismo economicista. Fue entonces cuando el marxismo francés se abrió a otras influencias –estructuralismo de tradición autóctona, el funcionalismo británico y las apreciaciones materialistas de la ecología cultural–, todo lo cual le llevó a contemplar el análisis de la dinámica histórico-antropológica desde nuevas variables[7], revisando conceptos fundamentales a este pensamiento como el de *clase* o *lucha de clases*, incluso las relaciones entre infraestructura y superestructura, aspecto en el que ha destacado uno de los antropólogos más influyentes de dicha corriente interpretativa, Maurice Godelier[8].

De este tronco marxista europeo es de donde beberá con profusión Marshal Sahlins para la configuración de su *Economía de la Edad de Piedra*[9] centrada en el modo de producción doméstica. Claude Meillasoux, desde posicionamientos más críticos con la tradición estructuralista francesa, protagoniza otra importante corriente marxista, centrando su desarrollo en el análisis de los modos de producción y del concepto de reproducción, lo que aplicará a una nueva interpretación del modo de producción doméstica[10], previo refinamiento de los denominados modos de producción precapitalistas. Estas corrientes del marxismo antropológico francés resultaron muy influyentes en el panorama de las ciencias sociales galas y fueron rápidamente integradas por la historiografía de aquel país.

Algunas de las críticas realizadas a ese acercamiento de la historia a la antropología estaban preñadas de tópicos como el que la antropología se hubiera dedicado casi exclusivamente al estudio de sociedades extraeuropeas, o que haya enfocado el estudio del hombre como una abstracción. Estas críticas obvian el gran caudal de estudios que existe desde los años 60 sobre antropología de países occidentales[11], muestra paradójica de la distinta práctica actuante: gran parte de la nueva historia ha tomado un camino que se separa en cierta medida de la historia social y económica

6. Krader, L. 1988. *Los Apuntes Etnológicos de Marx*. Madrid.

7. THOMPSON, E.P., 1989: 96-97. BARNARD, A., 2000: 87-91.

8. «La distinción entre infraestructura y superestructura, economía y parentesco o religión, es una distinción de funciones y no de instituciones. Las mismas instituciones pueden funcionar como estructura económica y relaciones de parentesco, y hay que aceptar como principio analítico que las relaciones sociales son lo que hacen, mejor dicho, lo que hacen hacer a los hombres, y no lo que nos parece a nosotros que son». GODELIER, M., 1990: 120.

9. SAHLINS, M. 1983. *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid.

10. MEILLASOUX, C., 1977. *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid.

11. THOMAS, K. 1989:79-80: «Desde el punto de vista más austero del científico social, es fácil darse cuenta de que el corpus de la antropología moderna da una impresión más cabal de lo que podría ser *l'historie intégrale* que las páginas de la mayoría de las revistas históricas».

de los inicios de los *Annales*, planteándose objetos de estudio y metodologías tomados de la antropología[12]. El ejemplo más conocido y contundente de este tipo de práctica es el del *Montaillou*, célebre monografía de Le Roy Ladurie[13].

Por su parte, la antropología ha acusado en ocasiones a estos estudios hechos por historiadores de no integrar suficientemente la totalidad de rasgos culturales que dan forma a un complejo cultural –y también de ser excesivamente eclécticos al tomar prestados simultáneamente enfoques de varias escuelas antropológicas[14]–. Tales trabajos han sido calificados como estudios de *antropología histórica*[15], destacándose en campos como el de la historia de la alimentación, la historia del cuerpo, de las enfermedades, demografía y parentesco, la sexualidad, la infancia, las mentalidades, los marginados, movimientos sociales, la cultura material, o estudios urbanos, entre otros.

La puesta en valor de la perspectiva antropológica viene dada por su conocimiento –o dedicación– a la cultura[16], al mundo de las ideas, o como dice Keith Thomas a la «mentalidad primitiva [estudios que] podrían constituir valiosos esfuerzos

12. Así: LASLETT, P. 1974:413 «No se puede decir, por tanto, que haya una clase de estudios históricos específicamente dedicados al pasado desde la perspectiva del especialista en ciencias sociales. Por el contrario, está surgiendo un nuevo método para el estudio de la historia en todas sus formas mediante el cual se trata de tener en cuenta los criterios de las ciencias sociales y que proporciona o proporcionará pruebas que faciliten la tarea de sociólogos, antropólogos, psicólogos sociales, etc. El historiador que trabaja de este modo utiliza las teorías, categorías y técnicas del científico social con cuya labor intenta establecer un paralelo».

13. LE ROY LADURIE, E., 1981.

14. Es el caso de la polémica sostenida por Keith Thomas y Hildred Geertz, en el J*ournal of Interdisciplinary History* de 1975, reprendiendo ésta a aquel por la suma de enfoques antropológicos para su análisis histórico y acusándole de cierto amateurismo. Recogido en THOMPSON. 1989:81. En otro lugar, añade Thompson: «No obstante, en esta controversia yo me pondría del lado de Thomas. Los estudios antropológicos sobre brujería (o sobre otras creencias rituales) en sociedades primitivas, o en sociedades africanas contemporáneas más avanzadas, no tienen por qué proporcionarnos todas las categorías necesarias para explicar las creencias en brujas en la Inglaterra isabelina o en la India del siglo XVIII, donde encontramos sociedades plurales más complejas, con muchos niveles de creencia, sofisticación y escepticismo. Las categorías o "modelos" derivados de un contexto deben de ser probados, refinados y quizá reformados en el curso de la investigación histórica; por ello debemos ser cautos en su uso por el momento. En mi propio trabajo me encuentro muy cercano de Thomas y de Natalie Zemon Davis; para nosotros, el estímulo antropológico no surte su efecto en la construcción de modelos, sino en la localización de nuevos problemas, en la percepción de problemas antiguos con ojos nuevos, en el énfasis sobre normas o sistemas de valores y rituales, en la atención a las funciones expresivas de las diversas formas de motín y revuelta, y en las expresiones simbólicas de la autoridad, el control y la hegemonía. Compartimos un claro rechazo de las categorías de explicación positivistas y utilitarias, y de la penetración de estas categorías en la tradición economicista del marxismo». THOMPSON, E.P. 1997 (orig. 1976), el mismo texto está publicado con el título "Historia y Antropología" dentro de la obra compilatoria de trabajos de este autor: THOMPSON, E.P. 2000.

15. CASTILLA URBANO, 1993:171.

16. RADDDING, M. CH. 1989: 104: «La antropología, escribió Darnton [1980], "ofrece al historiador lo que el estudio de la *'mentalité'* no ha conseguido darle: una concepción coherente de la cultura"». Igualmente WIKCHAM, C. 1989: 123, comprende un doble valor de la antropología para el análisis histórico: su holismo y su uso del método comparativo. Así, afirma con respecto al primero: «(…) es peculiar de la disciplina [antropología] que cada uno de estos aspectos no pueda ser expresado correctamente sino en el contexto total de esa sociedad, que debe ser examinada sistemáticamente. Si se altera un solo elemento todos los demás revelarán una modificación». En cuanto al uso del comparativismo: «Pero la antropología, al menos cuando es ejecutada correctamente, puede aprovechar mucho al colocar una junto a otra, instituciones similares de sociedades totalmente diferentes en apariencia, cada una en su contexto social diferente, porque son los propios contextos diferentes los que iluminarán el modo en que las instituciones trabajan realmente y, por tanto pueden servirnos de espías de la naturaleza de las diferencias de los procesos operativos de las sociedades implicadas».

para los historiadores, confrontados con la escasez de evidencias sobre la vida mental de las capas inferiores de la lejana sociedad que están estudiando[17]».

Tales perspectivas, o la incorporación de nuevos puntos de análisis y conceptos, como el de la *alteridad* u *otredad*[18] bourdieuano, han permitido no solo encontrar nuevas fuentes de inspiración, sino la posibilidad de realizar preguntas nuevas a materiales «viejos», lo que les ha devuelto un lugar dentro de la historiografía al demostrar que tales documentos, antes bien que ser completamente conocidos o estar agotados, guardaban aún información de interés para la mejor comprensión de la sociedad de tal época[19].

En cualquier caso, las denominaciones son confusas: *antropología histórica* –aunque, por sus cultivadores, pareciera más justo denominarla *historia antropologizada*, tal y como C. Geertz propone[20]–, en competencia con un término que parece haber hecho fortuna: *historia cultural*[21], en lo que ya no se sabe si introduce mayor claridad o confusión, pues definida en origen para antropólogos, hoy son muchos los historiadores relevantes que en ella se inscriben, como Peter Burke[22] o Robert Darnton[23].

---

17. THOMAS, 1989:64. A todo esto podríamos añadir la influencia de la Antropología en la Arqueología, cuestión que desborda los cometidos de este trabajo. Sin embargo, al respecto podemos señalar cómo ya en 1911 Sollas hizo la propuesta de «reconstruir linealmente las formas de vida de los pueblos prehistóricos, desaparecidos, a partir de las de los primitivos actuales que mostraban un nivel tecnológico o artefactual no muy distinto del de aquellas épocas. Las ecuaciones propuestas –tasmanios = Paleolítico inferior; australianos = Paleolítico medio; bosquimanos = primeros hombres del Paleolítico superior; esquimales = finiglaciares magdalenienses– constituían un entreguismo total e injustificado de la Arqueología en manos de la Etnología e incluso de la Etnografía». DELIBES DE CASTRO, G. 1999: 160. Posteriormente todo esto sufrirían un fuerte refinamiento que daría lugar a la especialidad denominada *etnoarqueología*, evitando siempre las reducciones y simplificaciones referidas.

18. La cuestión de la *alteridad* es precisamente uno de los elementos consustanciales de la Antropología, disciplina que desde sus más remotos orígenes ha dedicado su especial atención al estudio de los 'otros', claro que en origen éstos eran ajenos a nuestras sociedades, eran 'exóticos', 'primitivos', etc. Que la alteridad es un concepto también aplicable al tiempo, a otra época,del mismo modo que se ha venido haciendo con los lugares remotos, es lo que ha producido la necesidad de un análisis antropológico de la Historia, del documento, pues sus productores son, también 'otros' culturales, situados en un tiempo remoto, aun cuando hayan vivido en los mismos espacios que ocupamos 'nosotros' en la actualidad. HOBSBAWN, 1998:188 «Este descubrimiento de la otredad es importante. Es importante ver, por ejemplo, qué diferente era el sentido del tiempo en el período preindustrial, como Edward Thompson y otros han intentado demostrar, descubrir qué diferente era el sentido de la historia, como Moses Finley ha tratado de señalar al analizar a los clásicos. Esto es muy importante, y hasta que lo hayamos descubierto realmente no podemos hacer mucho con el pasado». Por otro lado, a tales apreciaciones deberíamos añadir la de Lowenthal, quien ha dedicado buena parte de su obra a demostrar que el pasado es un lugar extraño para el presente, ya que constituye una imagen siempre cambiante y en continua reinterpretacion según las necesidades del momento: «El pasado es, hasta cierto punto, creación nuestra». LOWENTHAL, D., 1985: 415.

19. Tal y como decía CARO BAROJA, «La Historia debe romper moldes y arquetipos para ver interioridades». En este sentido de nuevas lecturas: FERNÁNDEZ DE MATA, I. 2001a.

20. GEERTZ, C., 1992: 61.

21. «Llamamos historia cultural (culture history) a la rama de la historia general que trata de las evolución histórica de los pueblos sin escritura, tanto del presente como de otras épocas. Sus investigadores son casi siempre antropólogos culturales», GREENBERG, J.H., 1974:424. Como veremos, coincide básicamente con la propia definición de etnohistoria.

22. «La historia cultural también es una traducción cultural del lenguaje del pasado al del presente, de los conceptos de los contemporáneos a los de los otros historiadores y sus lectores. Su objetivo es hacer la "otredad" del pasado visible e inteligible». BURKE, P., 2000.

23. Como muestra su obra DARNTON, R. 1987.

De lo hasta ahora reflejado, se comprende que el acercamiento de la historia a la antropología ha sido de tal tenor que, como Charles-Olivier Carbonell señala «la antropología histórica es el último avatar de la Nueva Historia[24]», hasta el punto que en el balance dirigido por Berlioz y Le Goff sobre *L'histoire medievale en France* (París, 1992), se contabilizaban más de 120 títulos sobre antropología e historia aparecidos en los inmediatos 24 años. Esta actitud *expansiva* de la antropología entre la novísima historia francesa no ha dejado de suscitar críticas, especialmente en lo que a la pérdida de dos elementos particularmente caros a la escuela de los *Annales*, a saber: la historia como problema –que podría llegar a convertirse en una *historia impresionista*, preocupada por un exceso de descripción costumbrista– y, en segundo lugar, la macrohistoria, sustituida por monografías locales que, de no llegar a la brillantez de un *Montaillou*, pueden quedarse en un cúmulo de «partes inmóviles» de una realidad fragmentada.

Para los intereses finales de este trabajo, y en sintonía con estas propuestas de integración de la antropología en la historia, encontramos la incorporación de elementos etnológicos al trabajo arqueológico de campo –caso de la etnología prehistórica de Leroi-Gourhan–, las propuestas etnoarqueológicas –derivadas en su día de planteamientos funcionalistas[25]– desarrolladas especialmente por arqueólogos que han visto en los informes etnográficos una nueva manera de enfocar y analizar tanto las técnicas como los materiales exhumados; pudiendo en general afirmar que desde los trabajos de L.R. Binford[26] y la llamada *nueva arqueología* no hay campos de la investigación prehistórica que no se hayan acercado a modelos etnoarqueológicos. Pero este es un vasto campo –el arqueológico– en el que las propuestas teóricas muestran un mundo muy variado en opciones y ambientes: así el ámbito norteamericano parece mostrar una amplia brecha entre ambas disciplinas en sus últimas tendencias; el británico, por el contrario, contestando a los inconvenientes que señalara Leach, ha aproximado bastante los enfoques y colaboraciones interdisciplinares –véanse Morris o Renfrew–. Tal vez algunos de los errores y mayores discusiones venga del interés de algunos arqueólogos por formular leyes interculturales excesivamente simplistas, lo que muestra un error de enfoque grave que podría facilitar absurdas analogías si no se cuida con mimo el control y conocimiento de los contextos culturales de cada sociedad[27]. Una buena conclusión puede ser la de Ian Hodder, quien señala –desde la distancia teórica que le da su propio enfoque–: «volviendo a los métodos de la etnoarqueología, éstos deberían implicar el estudio desde el interior, la participación y el análisis histórico. Nada es perceptible o cognoscible en su momento presente; debemos siempre referirnos al pasado y al proceso del devenir

24. CARBONELL, 1993: 92. Igualmente, BURGUIERE, A. 1995 afirma «l'anthropologie historique a connu dans le deux dernières une expansion considérable».

25. GOULD, R.A. 1971: 143-177.

26. BINFORD, L.R. 1962: 217-225.

27. En este sentido podemos entender la queja de Chris Gosden cuando afirma que: "I feel that ethnoarchaeology is immoral, in that we have no justification for using the present of one society simply to interpret the past of another, especially as the present is often seen as a latter day survival of stage passed elsewhere in the world, for instance where hunter-gatherer groups from Africa or Australia are used to throw light on the European Palaeolithic. Societies ought to be studied as interesting in their own right or no at all." GOSDEN, C. 1999: 9.

hacia el presente. La etnoarqueología debe aproximarse más a la antropología, a la etnología y a la etnohistoria, incorporando en mucha mayor medida los métodos de esas disciplinas paralelas»[28]. En parecidos términos se expresó Alcina, en 1989, cuando afirmó que «lo que hasta ahora hemos llamado habitualmente multidisciplinario o interdisciplinario será en el futuro la práctica constante, de manera que eso que llamamos «analogía etnográfica» o lo que podríamos llamar «analogía etnohistórica» se transforme en la práctica diaria».[29]

Miedos y controversias aparte, es claramente perceptible que la incidencia de la antropología en la revisión historiográfica, con la pléyade de puntos de vista aportados para una nueva interpelación a la historia, ha enriquecido mucho más su desarrollo de lo que algún exceso mal enfocado pudiera mínimamente dañar.

También la antropología ha hecho su particular viaje *hacia* la Historia, periplo, por cierto, bastante ajetreado. Autores tan representativos de este campo como Evans-Pritchard[30], Caro Baroja[31], Wolf[32], Lévi-Strauss[33], etc., propugnaron con claridad el necesario entendimiento entre ambas disciplinas.

Para la comprensión de este periplo hacia lo diacrónico, hemos de partir del siglo XIX, cuando encontramos complejas obras que abarcaban intereses sociológicos, históricos y antropológicos, donde «un mismo investigador podía eventualmente dominar todos los conceptos y todas las técnicas, resultado de un progresivo acercamiento de todas las preguntas que pueden plantearse a propósito del hombre y su diversi-

---

28. HODDER, I. 1994: 132.

29. ALCINA FRANCH, J., 1989: 200.

30. «Maitland [1936, *Selected Essays*, pág. 249] ha dicho que la antropología debe escoger entre ser historia o no ser nada (…), acepto la sentencia, aunque solamente si puede también invertirse –la historia debe escoger entre ser antropología social o no ser nada–, y estoy seguro de que Maitland hubiera aceptado la condición». EVANS-PRITCHARD, 1990: 67.

31. «Se creía que lo que el antropólogo debe estudiar es lo que pasa "aquí y ahora" y dejarse de conjeturas sobre sus orígenes e incluso de averiguaciones históricas concretas. Las beaterías de escuela tienen su vigencia hasta que se descubre que no son más que eso: beaterías. Nadie puede prohibirnos hoy pensar que las relaciones de los hechos humanos a larga distancia, en el espacio, son dignas de ser aclaradas. Menos que pensemos que el estudio de las relaciones de los hechos humanos a larga distancia, en el tiempo, en un ámbito europeo, con un pasado bien conocido entre pueblos emparentados, es o puede ser apasionante. Es tarea ésta que para desarrollarla, hay que tener una preparación especial. Lo de menos es que el que se dedica a ella diga que lo hace como historiador o que se considera antropólogo, porque el juego de las limitaciones y definiciones de fronteras, de "asignaturas", está haciendo estragos en algunos medios universales (...)». CARO BAROJA, J. 1992.

32. «En 1968 escribí diciendo que la antropología necesitaba descubrir a la historia, a una historia que pudiera explicar las formas en que el sistema social del mundo moderno llegó a ser lo que es, y que se esforzara por atribuir un sentido analítico a todas las sociedades, inclusive a la nuestra. A mi juicio, esta historia analítica era necesaria para contrarrestar el influjo que en las ciencias humanas tiene la racionalidad formal que ya no investiga las causas de los actos humanos sino que se conforma con soluciones técnicas a problemas planteados primordialmente en términos técnicos. Nuestros métodos se iban volviendo más triviales. Para evitar caer en esa trivialidad, pensé, era necesario buscar las causas del presente en el pasado. Sólo de este modo podríamos llegar a comprender las fuerzas que impelen a las sociedades y culturas y las llevan al estado en que las encontramos hoy en día». WOLF, E., 1994: 9.

33. «La etnología no puede, pues, permanecer indiferente a los procesos históricos ni a las más altas expresiones conscientes de los fenómenos sociales. (…). En este sentido, la célebre fórmula de Marx: «los hombres hacen su propia historia, pero no saben que la hacen» justifica, en su primer término, la historia, y en su segundo término, la etnología. Al mismo tiempo, muestra que ambos caminos son indisociables.» LÉVI-STRAUSS, 1994: 70.

dad[34]». No en vano, las escuelas que dominarán los distintos ámbitos hasta la aparición –y dominio– del funcionalismo, tendrán una orientación claramente historicista. Así, el evolucionismo desarrollará un esquema interpretativo que creían de aplicación general para todos los pueblos basado en una serie de estadios evolutivos. El particularismo histórico de Boas que invitará a la consideración de cada fenómeno como una resultante de acontecimientos históricos[35], o la escuela histórico-cultural alemana, preocupada por la definición de los «círculos culturales». Los difusionistas insistirán en la idea de contacto como explicación del diferente desarrollo social, estableciendo una serie de ciclos culturales, etc.

Al final, la particular insistencia de un difusionismo extralimitado en que estaban auxiliados por métodos históricos fue lo que acabó produciendo el descrédito de la historia entre los antropólogos que comprendieron la futilidad de análisis que se asemejaban más a elucubraciones que a constataciones. Tal situación condujo al conocido rechazo de la historia por parte de las escuelas funcionalistas y estructuralistas[36] para incidir en el conocimiento del funcionamiento de la cultura y sus instituciones «aquí y ahora». Como señala Evans-Pritchard, los funcionalistas comenzaron rechazando una historia no científica para acabar renunciando a toda historia, que consideran «irrelevante en orden a su estudio funcional[37]».

Es, por tanto, alrededor del año 1920 cuando antropólogos y sociólogos rompieron con el pasado. Malinowski, entonces, fija una de las más importantes señas de identidad de la disciplina a partir de entonces: el "trabajo de campo", en otras palabras, la observación participante[38]. Dicha observación participante no era completamente nueva; desde 1886 Boas había hecho largas visitas a los kwakiutl y Radcliffe-Brown vivió los años 1906-08 en las islas Andamán. Lo nuevo era la insistencia de Malinowski en el trabajo de campo como el método antropológico *per*

34. MERCIER, P., 1995: 8.

35. MERCIER, 1995:71. Véase también BARNARD, A. 2000.

36. «Por remontarnos sólo a los padres fundadores de la antropología moderna, recuerden que las dos grandes escuelas modernas de la disciplina, el funcionalismo y el estructuralismo, han rechazado por igual el diálogo con la historia. Malinowski, Radcliffe-Brown, Durkheim, Kroeber, etc., eran convencidamente antihistoricistas, consecuencia del contacto con sociedades, como las de las islas Trobriand o las islas Andamán, de las que el viajero o el etnólogo extraían una impresión de parálisis histórica frente al vértigo occidental. Para los europeos de los siglos XVI y XVII, la historia de los 'otros pueblos' se reducía conceptualmente a dónde ubicarlos teológicamente; para los ilustrados del XVIII, el problema se trasladaba a otorgarles un lugar en una escala histórica de la evolución de la humanidad, generalmente bajo el prisma idealista del *Bosquejo de los progresos del espíritu humano* condorcetiano; para los decimononos, el esquema ideal ilustrado se completó sobre bases materialistas, hasta dar por resultado el evolucionismo, sobradamente divulgado. Dentro del evolucionismo social, paralelo al biológico, uno de los rasgos otorgados a los pueblos primitivos o inferiores era la ausencia de historia. La ruptura del funcionalismo con el evolucionismo, preocupado éste último por la búsqueda de los orígenes, fue lo que le condujo a una prehistoria explicativa –cuyo prototipo es V. Gordon Childe–, alejando definitivamente a la antropología de las indagaciones diacrónicas. Cuando la impresión, pues al fin y al cabo era eso sólo, una impresión que el antropólogo verificaba en su trabajo *sur le terrain*, se convirtió en ley científica, la antropología encontró una de sus identidades más sólidas frente a la multisecular historia. A ello hay que añadir que el modelo científico que se procuraba emular era el de las ciencias naturales, con una de cuyas partes, la paleontología, había compartido la denominación antropología». GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A., 1992: 09-06.

37. EVANS-PRITCHARD, 1990:14.

38. MALINOWSKI, B. 1973. Para esta cuestión véase la afamada "Introducción" de tal libro.

excellence. El trabajo de campo se convirtió en una fase necesaria de la formación de cada antropólogo, llegando a adquirir el carácter de *rito de iniciación*. El nuevo método, como la historia de Ranke, era más científico; una forma más segura de estudiar las sociedades tribales contemporáneas que la historia evolutiva, en gran medida conjetural, que le había precedido. Sin embargo, no podía aplicarse al pasado[39].

Para los seguidores del Malinowski, tal y como él mismo dijo, el pasado «estaba muerto y enterrado» y sólo importaba la imagen del pasado, porque esta imagen formaba parte de la «realidad psicológica de hoy[40]». Se pretendía una idea similar a las ciencias naturales para el estudio de la sociedad, de manera que pareciera posible la generalización científica sobre el comportamiento humano como si de una ciencia experimental se tratara[41]. Se había pasado de una comprensión humanística a una reivindicación cientifista.

Fueron estos excesos negacionistas los que condujeron a la famosa conferencia de Evans-Pritchard en 1950 donde definió la antropología social como una forma de historiografía, coincidiendo, paradójicamente, con los cursos que Radcliffe-Brown diera en Manchester con un programa que la definía como «una ciencia natural de la sociedad[42]». El funcionalismo imaginaba a la antropología como una ciencia generalizadora frente a una historia particularizadora, a la que se concedía un único valor como imagen, como un mito revelador sobre la cultura pero irrelevante para conocer el proceso histórico de esa sociedad, por su constante reificación. Por el contrario, Evans-Pritchard distingue a la historia como categoría necesaria para entender cómo han llegado las instituciones, la sociedad en estudio, a ser lo que es, máxime cuanto más nos introduzcamos en el estudio de sociedades complejas[43]. Más adelante distinguirá qué historia no interesa a los fines de la antropología –*histoire-historisante*, la historia de las batallas– y cual sí, la cultivada por los *historiens-sociologues*, los «interesados en las instituciones sociales, en movimientos de masa y grandes cambios culturales, y que buscan regularidades, tendencias, tipos y secuencias típicas[44]». Con ello abogaba por historiadores como Maitland, Vinogradoff, Pirenne, Bloch, Febvre, Glotz, etc., que consideran la historia no como una simple sucesión de acontecimientos, sino, antes bien, las relaciones habidas entre ellos[45].

Según el propio análisis de Evans-Pritchard, la falta de relación entre ambas disciplinas conllevó: que el propio antropólogo tuviera un escaso nivel crítico con sus fuentes documentales; que se haya obviado la posibilidad de haber tratado antropológicamente el material histórico, ausencia que ha proyectado sobre las sociedades primitivas una falsa imagen de estatismo hasta su contacto con los europeos; no

39. BURKE, 1987:21-22.

40. BURKE, 1987: 23.

41. STOCKING, G.W. 1992:101-131.

42. STOCKING, G.W., 1992:121. No hay que olvidar que Evans-Pritchard había hecho ya un acercamiento a la historia y al documento, en su obra *The Sanusi of Cyrenaica*, en 1949.

43. EVANS-PRITCHARD, 1990:14. Del mismo autor, su conferencia pronunciada en 1961, también incluida en esta misma obra recopilatoria (*Ensayos de Antropología Social*), página 45: «(…) como creo que dijo Comte, son las leyes diacrónicas las que deben ser establecidas primero, porque solamente ellas pueden hacer válidas las leyes sincrónicas».

44. EVANS-PRITCHARD, 1990:46.

45. EVANS-PRITCHARD, 1990:47.

haber tratado el distinto sentido que el concepto «historia» pudiera tener para cada pueblo; desaprovechamiento de los datos de sociedades antiguas para fértiles analogías con sociedades contemporáneas; ignorar la historia parece conllevar la negación del cambio social; haber cerrado la posibilidad de comprobación y rastreo en períodos pasados de conceptos e ideas básicas de la sociedad en estudio; y estudiar la historiografía como forma de conocer así el pensamiento social de los distintos presentes[46].

No son, para Evans-Pritchard, diferentes los objetivos y métodos de antropólogos e historiadores, sí algunas de sus técnicas de estudio; a la postre considera *indisociables*[47] a ambas disciplinas.

Que desde Oxford Evans-Pritchard reivindicara en tales décadas –1950/60– para la antropología un papel entre las humanidades influyó en el proceso de acercamiento mutuo entre ella y la historia a partir de entonces, lo que no quiere decir que importantes sectores de la etnología, de orientación más claramente sociológica, no hayan permanecido al margen de tales convergencias.

Los mayores esfuerzos por superar esta dicotomía provienen de dos ámbitos. Por un lado, especialmente a partir de los años 80, hay una fuerte reacción autocrítica dentro del campo anglosajón –que se ha extendido a otros ámbitos[48]– sobre parte de la metodología etnográfica tradicional tendente a evitar ese exceso de peso de lo que se ha llamado el *presentismo* y unos métodos férreos, para alcanzar una imagen más integradora del conjunto social insistiendo en los procesos de transformación, además de un cambio en la orientación –de manera que hoy *nos* estudiamos a nosotros mismos[49] y el método no es el único dogma[50].

---

46. EVANS-PRITCHARD, 1990:48-57.

47. EVANS-PRITCHARD, 1990:67.

48. «La cuestión que resulta obvia, es que los métodos etnográficos están en función de un tipo de teoría antropológica determinada. De manera que el paradigma de la antropología social, estrictamente establecido por la llamada escuela británica, era el que se correspondía con el método de trabajo etnográfico hecho en comunidades pequeñas, lejanas, con difíciles lenguas, viviendo en medio del poblado y durante un largo tiempo (aunque luego no era tan largo en realidad). Señalaremos al menos dos problemas de este método exitoso: que no es el único posible, como quizá de una manera excluyente se ha querido presentar, y, sobre todo, que su aplicación a la antropología española no ha dejado de representar situaciones paradójicas e indudables problemas». ORTIZ, C., 1997: 76.

49. ORTIZ, C., 1997: 80. Idem. GREENWOOD, D. 1996.

50. Son reveladores en este sentido las afirmaciones contenidas en los Diarios de Malinowski, que, en opinión de algunos, nunca debían haber sido publicados por las afirmaciones y juicios en ellos contenidos que tanto han desmitificado la imagen del *Fundador*. Véase en este sentido, ORTIZ, C. 1997 y STOCKING JR., G. W. 1993. Nada desdeñables me parecen en este mismo sentido las afirmaciones de Nigel BARLEY, 1989: 20-22, en el primer capítulo –*Las Razones*– de su merecidamente famoso *El antropólogo inocente*., cuando afirma, tras presentar a los antropólogos británicos como seres cubiertos por el halo del misterio y la aventura de sus experiencias de trabajo de campo en lugares lejanos y recónditos «[entonces y ahora me pareció que] la justificación del estudio de campo, al igual que la de cualquier actividad académica, no reside en la contribución a la colectividad sino en una satisfacción egoísta. (…) cuando Malinowski, el "inventor" del trabajo de campo, se reveló en sus diarios como un vehículo pura y simplemente humano, y bastante defectuoso por lo demás, cundió la indignación. También él se había sentido exasperado por los "negros", atormentado por la lujuria y el aislamiento. El parecer general era que esos diarios no debían haberse hecho públicos, que resultaban "contraproducentes para la ciencia", que eran injustificadamente iconoclastas y que provocarían todo tipo de faltas de respeto hacia los mayores. (…) Es una ficción amable pensar que un deseo irrefrenable de vivir entre un único pueblo de este planeta que se considera depositario de un secreto de gran trascendencia para el resto de la raza humana consume a los antropólogos, que sugerir que trabajen en otro lugar es como sugerir que podían haberse casado con alguien que no fuera su

Por otro lado –y sustancial para nuestros intereses–, tenemos el campo que tradicionalmente ha venido denominándose como *etnohistoria*, orientación surgida, como veremos, dentro de cultivadores de la antropología.

El concepto de etnohistoria parecía, en origen, ser utilizado para los antropólogos que hacían incursiones en la historia, mientras que el de antropología histórica correspondía a los historiadores que acudían a la antropología para completar, desde las categorías y metodología antropológicas, la reconstrucción del pasado. En cualquier caso parece que lo que tales términos encierran es un espacio común de investigación con idénticos materiales, fines y métodos, y es la referencialidad del punto de partida del investigador –antropólogo o historiador– lo que confiere un sentido al uso de un término u otro. Ambos términos son, en cualquier caso, una apuesta decidida por la interdisciplinariedad entre la historia y la antropología. Resultan, pues, superaciones de los viejos miedos y descréditos de unos para con otros[51], llegando hoy en día a cierta confusión entre ambas denominaciones[52].

Es posible que la duplicidad etnohistoria/antropología histórica también tenga cierta explicación en este sentido al haberse insistido frecuentemente en que el objeto de la etnohistoria eran los pueblos indígenas de época colonial, entendiendo por colonial: europeo. Aceptando esto así, ¿qué ocurre para los casos europeos –por ámbito geográfico– de pueblos, grupos sociales, etc. del pasado *no oficial* con respecto a los textos de época?

Hemos de tener en cuenta que una gran parte de la aceptación de la etnohistoria como campo científico proviene de su práctica-demanda en países cuyo origen como nación se entrevera con el colonialismo europeo sobre poblaciones indígenas autóctonas, convirtiéndose en el intento de rescatar la voz de los sin voz, de los que no han dejado testimonios directos pero que conforman un sustrato histórico-étnico importantísimo de tales naciones. Son los casos, por ejemplo de las nuevas naciones

---

insustituible compañero espiritual. En mi caso, había hecho la tesis doctoral sobre materiales publicados o manuscritos en inglés antiguo. Como expresé no sin cierta petulancia entonces, había "viajado en el tiempo, no en el espacio". La frase ablandó a mis examinadores, que, no obstante, se sintieron obligados a alzar un dedo amonestador y advertirme que en el futuro debía circunscribir mis estudios a áreas geográficas más convencionales».

51. «El encuentro, conflictivo o no, de una tradición erudita, inmensa, venerable y culturalmente central, estrechamente relacionada con el esfuerzo de Occidente por construir su yo colectivo, con otra mucho más pequeña, mucho más joven y culturalmente más bien marginal, estrechamente relacionada con el esfuerzo de Occidente por ensanchar sus confines, tiene estructura propia. Al final, quizá sea en una comprensión más profunda del «y» del *accouplement* «historia y antropología» en donde estribe el progreso. Cuidad de las conjunciones, y los nombres cuidarán de sí mismos». GEERTZ, C., 1992: 74. En realidad, «para Geertz no tiene sentido (…) diferenciar *cultura e historia*: para él son conceptos tan interrelacionados que prácticamente los utiliza como sinónimos. Considera que cada cultura es una totalidad, algo único, producto de su propia historia. La historia que interesa, pues, es la de cada cultura concreta, la que determina que cada contexto sea particular y diferente de otros. (…) Para Geertz, la cultura es contexto». COMAS D'ARGEMIR, 1996:107. Una perspectiva muy similar sigue Sahlins en sus *Islas de historia* (1988).

52. De hecho así lo reconocen algunos de sus más significados practicantes, caso de la llamada Escuela de Sevilla, con Alfredo Jiménez y Pilar Sanchiz como nombres más conocidos. De haber incidido en origen en lo etnohistórico han pasado a un igual uso del término 'antropología histórica', como podemos ver en el título de algunos de sus trabajos últimos: JIMÉNEZ, A. (comp.). 1997. *Antropología histórica: la Audiencia de Guatemala en el siglo XVI*. Sevilla: Secretariado de publicaciones, Universidad de Sevilla.

africanas[53], de EE. UU. con su *Indian Claims Act* o el de las repúblicas latinoamericanas, con México y Perú a la cabeza. De ahí definiciones de la etnohistoria como la propuesta por Martínez Marín: «[la etnohistoria] intenta reconstruir la vida de los pueblos aborígenes antes y después del contacto con los europeos, a través de fuentes documentales, orales y arqueológicas, y usando el marco conceptual y el enfoque de la antropología social y cultural[54]».

Como puede observarse, también desde la pura práctica antropológica se vio la necesidad de ir más allá de un *presentismo* un tanto inmovilizador –o desmovilizador– de la validez científica de lo descrito: se hacía necesario un contexto histórico que permitiera analizar con perspectiva diacrónica los datos que se nos aparecían ante nuestros ojos. Es el caso de aquellos que trabajaron en Africa: Lucy P. Mair, Mónica Hunter Wilson, Max Gluckman y Siegfried Nadel[55], pero también Lévi-Strauss, quien afirmaba: «desdeñar la dimensión histórica con el pretexto de que no se cuenta con medios suficientes para evaluarla, salvo de una manera aproximada, lleva a satisfacerse con una sociología rarificada, donde los fenómenos se encuentran como despegados de su soporte. Reglas e instituciones, estados y procesos, parecen flotar en un vacío, en el cual se intenta afanosamente tender una red sutil de relaciones funcionales. El estudioso se absorbe enteramente en esta tarea. Y se olvidan los hombres en cuyo pensamiento se establecen estas relaciones, se descuida su cultura concreta, no se sabe ya de dónde vienen ni lo que son[56]».

Este *presentismo* antropológico ha sido también uno de los elementos de mayor crítica por parte de los propios historiadores, quienes en ocasiones han querido apoyarse en etnografías para sus trabajos y se han encontrado con retratos estáticos, fotos fijas ajenas al tiempo, incluso a su propio contexto histórico.

Por lo tanto, diremos que se trataría no sólo de la aceptación del uso de la historia desde perspectivas antropológicas, sino el establecimiento del *locus* a investigar antropológicamente en el seno de la propia historia[57].

---

53. Esto fue ampliamente aplicado por el colectivo de discípulos de Evans-Pritchard en sus estudios sobre África, en sus esfuerzos de restitución histórica a través del análisis de «la memoria», confiriéndose una suerte de identificación entre historia y memoria escrita. En este sentido: CUESTA, J., 1993: 47: «También Hegel había denominado a África «continente no histórico», siguiendo parecida identificación, entre la de historia y la escritura. Pueblos de tradición oral, sociedades sin escritura en las que la memoria ocupa un lugar central para la identidad colectiva y en la jerarquía social; y que llegan a consagrar la presencia de hombres-memoria como «memoria de la sociedad», según afirma G. Balandier.

El reconocimiento de la memoria como fuente y como objeto de historia ha contribuido a cambiar y a ampliar el concepto de ésta, concepto que, desde esa perspectiva, se extiende al presente y a las sociedades actuales desprovistas de memoria escrita».

54. MARTÍNEZ MARÍN, C.

55. MARTÍNEZ MARÍN, C. 1976: 166.

56. LÉVI-STRAUSS, C. 1994: 30. Texto que recuerda a la reivindicación que Caro Baroja hace de un estilo de trabajo «schopenhaueriano de considerar puros fantasmas a hombres, mujeres y cosas, fantasmas que se mueven no como quieren, sino como pueden, en un escenario difícil de describir si no es utilizando imágenes y figuras, sean orales o sean gráficas y plásticas, la representación de algo que, siendo material y concreto, es distinto a lo que creen los que hablan de la realidad social como de cosa clara como el agua.» de "La serrana de la Vera o un pueblo analizado en conceptos y símbolos inactuales". Citado por GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, 1996: 53.

57. Así lo tomará Godelier, M., 1991: 7 al observar que «las etapas de transición son de importancia crucial en la historia de una sociedad, pues son el momento en que las maneras de producir, de pensar y

En lo que se refiere al origen de la etnohistoria es conocida la existencia de dos focos primeros: el austro-alemán y el norteamericano. Así, en cuanto al austro-alemán, se vincula en un primer momento a autores de corte difusionista como Bastian y Ratzel, si bien es a partir de la corriente histórico-cultural alemana –Wilhelm Schmidt, Leo Frobenius y Fritz Graebner[58]– cuando este tipo de estudios empiezan a cobrar una fuerza relativa. A ellos acudirá en sus inicios Caro Baroja para delimitar las distintas áreas culturales de la Península en la protohistoria. El resultado hoy en día es su configuración interdisciplinar dentro del Instituto de Viena, para participar dentro de lo que conciben como una historia cultural.

El otro núcleo de origen es, como decíamos, el norteamericano. Suele atribuirse a Clark Wissler la primera invocación del término etnohistoria, pues es cierto que fue él quien acuño el término *etnohistory* en 1909, buscando datos históricos que pudieran ayudar a la confirmación de los que proporcionaba la arqueología para el estudio de las tribus indias norteamericanas[59]. Será, finalmente en los años cuarenta, con William Fenton, cuando se ocupen de la historia de los pueblos indígenas de territorio estadounidense. La promulgación de la *Indian Claims Act*[60] en 1946 fue el auténtico motor de desarrollo de tales estudios, recurriéndose a los etnógrafos para reunir todas las evidencias necesarias para las reclamaciones indígenas[61]. La aparición, en 1954, de la revista *Etnohistory* en la Universidad de Indiana, es una prueba palpable de la fuerza que tal perspectiva cobró en el ámbito norteamericano[62]. Por lo tanto, este núcleo americano, cobrará fuerza tras la II guerra mundial, surgiendo con un sentido distinto al usado por la Escuela de Viena, al enfatizar el uso interdisciplinario de la historia y antropología, además de otros saberes, para comprender las culturas del pasado en sus propios términos.

Algunas de las precisiones sobre el uso del término etnohistoria trajo la afirmación –en 1966, por W.C. Sturtevant– de ser la historia de los pueblos estudiados por los antropólogos, definición ésta contestada por aquellos que consideraban tal punto de vista como etnocentrista, diferenciando la historia occidental y la de los «primitivos[63]».Tal vez hubiera que revisar tal matización una vez constatado el cambio o ampliación de campo de los estudios antropológicos, habida cuenta del cambio del paradigma antropológico, que ha vuelto su mirada hacia el interior de nuestras propias sociedades. En cualquier caso, de lo que no cabe duda es que en el campo donde pri-

---

de comportarse individualmente se encuentran confrontadas a determinados límites internos o externos que impiden su reproducción, por lo que empiezan a descomponerse o a subordinarse a las nuevas lógicas que las dominan». COMAS D'ARGEMIR, 1996: 111.

58. Quien de verdad acuñó por vez primera el término de etnohistoria fue el director del museo etnográfico de Viena, Fritz Röck en los años treinta; un colega suyo, W. Hirschberg, será quien realmente inicie los trabajos etnohistóricos con la intención de crear modelos en los poder encajar los datos obtenidos en África, y dibujar así su desarrollo.

59. BRAVO GUERREIRA, C. 1987: 35.

60. La *Indian Claims Act* concedía a los indios el derecho a reclamar sus antiguas tierras si presentaban pruebas escritas sobre su propiedad.

61. MARTÍNEZ MARTÍN 1976: 166.

62. BRAVO GUERREIRA, P.,1987: 35.

63. Esto parecía conllevar a que «la diferencia entre la antropología e historia encuentra su origen en la idea de que existen dos tipos de humanidad a los que deben corresponder dos géneros de saberes distintos». LENCLUD, G. 1996. Igualmente, CARBONELL, 1993: 93.

mordialmente se han asentado los estudios etnohistóricos es en el americanista, donde nombres como Jiménez Moreno, Martínez Martín, Alcina Franch, Sanchiz, o del Pino, han defendido tal metodología de investigación fervientemente y, en algunos casos, con rango de disciplina, distinta de la historia y antropología tradicionales.

En este sentido habría de destacarse el importante foco americano en torno a la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México[64], el foco peruano –Lumbreras, Millones, etc.– o el de la llamada Escuela de Sevilla, motivada por la presencia –física, contundente e inevitable– del Archivo General de Indias, uno de los elementos explicativos de la fortaleza y consolidación de este núcleo andaluz, que en su reflexión y teorización sobre la práctica etnográfica ha defendido sin ambages su método, objetivos y resultado, llegando –en el caso de Pilar Sanchiz, reutilizando el uso ya reivindicado por Jiménez Núñez[65] en 1972– a acuñar la expresión de *antropólogo de archivo*[66]. En esta misma línea de reivindicación antropológica de los textos históricos podemos destacar la figura de Fermín del Pino, quien viene manteniendo un largo combate por la proyección histórica de la antropología, fuertemente vinculada al americanismo –el mundo de los cronistas–, para ampliarla a otras experiencias españolas, coloniales o no, con especial detenimiento en el 98[67].

La propia American Society for Ethnohistory reconoce que la definición y concreción de perfiles de la etnohistoria se ha ido refinando con los años. Ya tempranamente se distinguía de la historia académica tradicional por el uso crítico de conceptos y materiales etnológicos desde los que examinar con una visión nueva los recursos históricos, intentando comprender la naturaleza y causas del cambio en la cultura desde categorías antropológicas; otros han tratado de centrarlo en los anónimos protagonistas de la historia, tradicionalmente ignorados por la historiografía convencional, o

64. «La etnohistoria tiene por objeto la reconstrucción histórico-cultural de los grupos indígenas autóctonos independientes, de los grupos indígenas sometidos al poder colonial, de grupos con cultura tradicional y de grupos modernos marginales y de sus relaciones con los demás grupos con los que conviven. Con ella se estudian unidades como las formas de contacto cultural y los procesos de cambio o dinámica socio-cultural, o la reconstrucción monográfica obre temas como localización, migración y asentamiento; adaptación al medio; demografía; política de población, mestizaje y rebelión; ciclo económico con sistemas de tenencia de la tierra, modos de producción en los que cuentan sistemas agrícolas, sistemas de regadío, productos, comercio, guerra y tributos y sus implicaciones en el sistema general y sus repercusiones y efectos en el cambio; organización social en donde clanes, linajes y sistemas de parentesco cobran especial atención; sistemas políticos y de dominio; conquista y contacto; formas de dependencia y explotación en los grupos bajo dominio colonial; religión y formas del culto; creaciones y expresiones intelectuales; sistemas de comunicación; instituciones socioculturales; expresiones populares y tradicionales; papeles determinantes de hechos o de individuos en la sociedad y mucho más». MARTÍNEZ MARÍN, 1976:172-173. Todo un programa de actuación, por tanto, que compendia mejor que cualquier otra definición los objetivos de la práctica etnohistórica. En México, la etnohistoria surge institucionalmente en la ENAH en 1953 como una especialidad de la carrera de etnología, y se consolida como una licenciatura independiente en 1973.

65. JIMÉNEZ NUÑEZ, A. 1972: 163-196. Lo que repetiría en su trabajo "Sobre el concepto de etnohistoria" de 1975, contenido en la obra por él compilada *Primera reunión de antropólogos españoles*. Sevilla: Universidad de Sevilla. Pág. 100: «He escrito en otro lugar que para mí el etnohistoriador es un antropólogo de archivo y que me gusta concebir la tarea de este antropólogo de acuerdo con los métodos tradicionales de esta ciencia».

66. Véase en tal sentido la entrada 'Etnohistoria', por ella firmada, en AGUIRRE BAZTÁN, A. (comp.) 1993; igualmente su capítulo en JIMÉNEZ, A. (comp.). 1997.

67. Véase en este sentido la bibliografía de DEL PINO al final de este artículo.

en el particular sentido de los acontecimientos para una cultura y la forma en que tratan de construir –culturalmente– el concepto del pasado.

En tal sentido, para el caso español encontramos que, además de la obligada mención al caso de Julio Caro Baroja, ya desde el primer período de la antropología hispánica[68], en concreto los primeros años de los setenta, se viene desarrollando la actividad interdisciplinar entre la antropología y la historia, a través del mencionado Jiménez Núñez[69] y Alcina Franch[70]. Un año después, un artículo de Caro Baroja[71] defendía el enfoque etnohistórico frente a los excesos *presentistas* con su escasa profundización histórica, como única manera de conectar los datos culturales con sus procesos históricos de formación y desarrollo.

Alcina[72] y Jiménez[73] continuaron reflexionando sobre las relaciones con la historia y el concepto de etnohistoria, temas que sirvieron de título a uno de los simposios del I Congreso de Antropólogos Españoles, en Barcelona. El tercer período coincidía con cuestiones como *la crítica de los objetos de estudio tradicionales*, desde un punto de vista estrictamente malinowskiano, lo que propició la aparición de nuevos enfoques y síntesis, con títulos que trataron de acometer una historia de las intuiciones antropológicas con notable profundidad histórica[74].

Pilar Sanchiz propone, en línea con la sensibilidad norteamericana, una *Nueva Etnohistoria* o *Antropología Histórica*: «(…) la Antropología no sólo ha de estar comprometida en la reconstrucción del pasado de las sociedades que en principio constituyeron su exclusivo objeto de estudio –sociedades "primitivas" o ágrafas–, sino también en el análisis e interpretación de las sociedades pretéritas estudiadas por el historiador y sobre las que existe una abundante información documental. Consideramos, pues, la *Etnohistoria* un método capaz de llevarnos al conocimiento de dichas sociedades, sin necesidad, en este caso, de ser complementado con la Arqueología o la Lingüística»[75].

Parece, pues, que la distinción que venía haciéndose entre los términos –etnohistoria para antropólogos que hacen de la historia su espacio de indagación, y antropología histórica, para los historiadores que trabajan desde categorías antropológicas, ha perdido su vigencia para convertirse en sinónimos intercambiables. En tal sentido parecen ir las palabras de la antropóloga Jean Comaroff: «afirmar que la antropología debe ser "más" histórica, que la historia debe ser "más" antropológica puede tener buenas intenciones; pero… la afirmación permanece vacía sin más especificaciones teóricas. [Creemos que] no debe haber una "relación" entre la historia y la antropología, porque, para comenzar no debería haber una división entre ellas. Una teoría

68. Primer período: 1939-1972; segundo: 1973-1977; y tercero: 1978-1990, según la clasificación que Joan Prat hiciera en 1991 y 1992.

69. JIMÉNEZ NÚÑEZ, A. 1972: 153-169.

70. ALCINA FRANCH, J. 1972: 3-15.

71. CARO BAROJA, J. 1973.

72. ALCINA FRANCH, J. 1974.

73. JIMÉNEZ NÚÑEZ, A. 1975: 91-105.

74. CARO BAROJA, J. 1983 y 1985. LLINARES, J.B. 1983. BESTARD, J y CONTRERAS, J. 1987.

75. SANCHIZ, P. 1993:271. Limitaciones –estas últimas– que no hay porqué suscribir.

76. Citado por FLÓREZ MALAGÓN, A.G. 1998.

de la sociedad que no es al mismo tiempo una teoría de la historia, o viceversa, es difícilmente una teoría»[76].

La percepción de la etnohistoria como un método amplia aún más su campo de acción, no encontrándose limitada a períodos o áreas concretas –las situaciones de contacto colonial modernas, por ejemplo–, avanzando hacia lo que, como han planteado Jiménez Núñez y Alcina Franch, constituiría una historia antropológica global.

El propio Jiménez Núñez en la introducción de la obra[77] de Antropología Histórica sobre la Audiencia guatemalteca, señala: «El antropólogo, al actuar como etnohistoriador, tiene que recurrir necesariamente a las mismas fuentes que el historiador, pero la diferencia y la dificultad de su tarea están en convertir un material esencialmente histórico en material etnográfico. Esta es para mí la primera cuestión que fundamentalmente separa a un nivel académico y metodológico la 'historia' de la 'etnohistoria', al historiador del antropólogo que utiliza documentos escritos».

Así, tal y como señalábamos al principio de estas líneas, no se trata de invadir u ocupar espacios tradicionalmente asignados a otras materias, sino de la colaboración interdisciplinar desde la suma de datos y enfoques sociohistóricos para mejor cumplimiento de la aspiración holística de nuestras investigaciones.

Así, pues, la interdisciplinariedad en nuestros lares no ha sido una práctica desconocida, o al menos un cierto estilo –o pretensión– de la misma, como podemos ver en una rápida mirada a este proceso. Ya hemos visto cómo para el caso de la metodología puramente etnohistórica ha habido importantes autores que han venido desarrollando su labor desde hace más de un cuarto de siglo. De alguna forma, para todos ellos existieron unos antecedentes peninsulares –como Telesforo de Aranzadi, José Miguel Barandiarán, Luis de Hoyos, Juan Uría y Ríu, Bosch Gimpera, etc.– que desde principios del siglo XX se habían caracterizado por una práctica convergencia de la antropología y la prehistoria. La utilización que de la etnología hacen apunta en cierta medida a lo que modernamente se conocerá como etnoarqueología, pero especialmente responde, como es lógico, a las escuelas teóricas imperantes en tales momentos: evolucionismo cultural, difusionismo, historicismo cultural... Este es un momento en que la antropología se muestra descollante en el panorama europeo –fruto de la preocupación decimonónica de conocer a los "primitivos"–, adquiriendo poco a poco cuerpo como disciplina social singularizada en el ámbito anglosajón –Social Anthropology y Cultural Anthropology–, francés –Ethnologie– y austroalemán –Volkunde–. En estos momentos todavía domina en la significación de la voz, el sentido físico: antropometría, craneología, etc., elementos significativos para un concepto muy en boga en estos momentos: la raza. Unido a esto encontramos una lógica atención a la cultura material, tanto a la prehistórica como a la del presente, englobada entonces bajo el término *etnología*.

El panorama de estudios y trabajos de principios del siglo XX en España sigue, pues, una tónica claramente continental, con enfoques y estudios similares a los que se están dando en el resto de Europa. De hecho muchos de los autores de este período participarán activamente en congresos internacionales y sociedades de intercambio y estudio. Los arriba mencionados formarán parte, por ejemplo, de la

77. JIMÉNEZ NUÑEZ, A. 1997.78. CHILDE, G: 1974:19.

Sociedad Española de Antropología, Etnografía y Prehistoria, constituida en 1921, institución en la que dominarán la prehistoria y la arqueología, situándose muy por detrás los trabajos de antropología física y etnografía. Será ésta una primera etapa caracterizada por la comprensión de la prehistoria como una continuación de la historia natural, y con ella también la antropología. El propio Gordon Childe la definirá como una disciplina «entre la historia humana y las ciencias naturales de la zoología, la paleontología y la geología»[78]. Algunos de los practicantes mencionados, como Luis de Hoyos, irán convirtiendo esta prehistoria en una paleoetnología, o como dirá él mismo, en una "antropología prehistórica".

Los debates que despertaron sus propuestas, como por ejemplo la cuestión celta, tan defendida por Bosch Gimpera, siguen vigentes modernamente con reflexiones puramente antropológicas en torno a conceptos como los de aculturación, etnicidad o etnogénesis[79].

En esta misma comprensión *antigua* de la antropología se encontrarían quienes pivotaron en torno al llamado Instituto Español de Antropología Aplicada, productores de trabajos como el coordinado por José Manuel Gómez Tabanera en 1967 y titulado *Las raíces de España*, en el que encontramos firmas de figuras descollantes de la prehistoria y la historia antigua de España; tal vez en una comprensión de la antropología más próxima de la versión cultural norteamericana, en la cual la prehistoria y la arqueología constituyen un campo con personalidad propia.

Muy particularmente debemos considerar la figura de Caro Baroja, quien por su constante y personal ejercicio de lo que hoy denominamos interdisciplinariedad, desarrolló una fértil producción de trabajos histórico-antropológicos durante toda su vida. Alumno de maestros como Aranzadi, Barandiarán, Obermaier y Schulten, en su obra *Los pueblos de España. Ensayo de Etnología*[80] encontramos la síntesis más amplia de la etnología española desde la publicada por Bosch Gimpera en 1932. Su estudio sobre los pueblos del norte peninsular[81] inició una actividad, enfocada al principio desde el análisis histórico-cultural, que irá evolucionando conforme a otras orientaciones como el funcionalismo o el estructuralismo histórico, sugerente todavía en muchos aspectos. Desde las primeras páginas de esta obra se queja del abandono que de la Historia han hecho los antropólogos sociales funcionalistas, asumiendo para sí el doble cometido de «aprendiz de historiador doblado de aprendiz de etnógrafo»[82]. Su obra es de una ambición y calidad no siempre reconocida, paradójicamente. La independencia de su figura le hizo objeto de ataques absurdos como el de la ausencia de teoría o método en sus investigaciones –lo cual ha quedado magníficamente contestado en el completo y brillante trabajo de Francisco Castilla Urbano *El análisis social de Julio Caro Baroja: empirismo y subjetividad*[83].

Formado inicialmente en la historia, don Julio siempre estuvo a medio camino entre ella y la antropología, habiendo destacado muchos de sus estudios como pre-

78. CHILDE, G.: 1974: 19.
79. A modo de ejemplo: ARMADA PITA, X.L. 2000.
80. Barcelona, 1946.
81. CARO BAROJA, J. 1971 [1943]
82. CARO BAROJA, 1971: 8.
83. CASTILLA URBANO, F. 2002.

cursores de lo que posteriormente han sido líneas fértiles de trabajo –en el campo de la historia social, el mundo de las mentalidades, la prosopografía, etc.–. Sin un grupo significado de discípulos que continuara su labor, su obra, sin embargo, impregnó muchas y variadas investigaciones[84], de tal manera que para nuestro ámbito peninsular, en otros tiempos tan poco dado a alegrías científicas, pareció que a partir de la obra de Caro «la aparente contradicción entre lo histórico y lo antropológico no es irresoluble y, más concretamente, que es posible superar la consecuente oposición entre funcionalismo y diacronía[85]». Pero la vieja actitud cainita de nuestra Academia jugó una nueva mala pasada al no haber sabido poner en juego los nuevos instrumentos que hombres como don Julio iban produciendo en su cuasi aislamiento interior. De haber sido justamente valorada su obra, España bien pudiera haber protagonizado una renovación de metodologías y materias en el panorama europeo. A este respecto recordemos, como señala Manuel Gutiérrez Estévez: [que] «El carnaval», se edita en Madrid, conviene recordar, el mismo año de 1965 en que M. Bajtín publica en Moscú su estudio sobre Rabelais, que tanta influencia ha tenido, y sigue teniendo, en la antropología contemporánea (lo que quiere decir que si el ambiente intelectual de la antropología española no hubiera sido tan raquítico y sí un poco más vivo y menos beato, la obra de Caro hubiera podido representar, desde entonces, un revulsivo semejante)[86]». El propio enfoque kantiano que defendía Caro Baroja –conocernos a nosotros antes que a los demás– se adelantó a las propuestas que mucho después demandaron volver la mirada al interior de nuestras sociedades.

Fuera del sabio polígrafo que fue Julio Caro Baroja, todavía podríamos significar algún autor en un contexto general de muy variada casuística. Se trata de figuras muy disímiles entre sí y con un tratamiento y perspectivas de la antropología muy diferente aunque con un punto en común: salvo excepciones, su uso de la antropología –o mejor, de conceptos y términos tomados de la antropología– es muy sesgado, acudiendo a autores casi fundacionales de la materia, repitiendo fuentes poco actualizadas, en definitiva con poco aprovechamiento de las posibilidades que ésta encierra para la interpretación histórica y arqueológica.

Quienes ocupan un lugar señalado dentro de este grupo son Abilio Barbero y Marcelo Vigil, quienes a partir de la publicación de *Los orígenes sociales de la Reconquista*[87] dieron un vuelco a la historiografía al reclamar la atención sobre el desarrollo de los pueblos indígenas de la meseta norte, para explicar el origen del posterior sistema feudal, trabajo muy en la línea de las nuevas sensibilidades de los *Annales* y la historia social británica. En los trabajos que esta obra contiene encontramos un intento por adoptar visiones antropológicas sobre estos pueblos, invocando la oposición y sentido de los términos *ferocitas/humanitas*, la definición de la organización social de los pueblos –clanes, tribus, gentes y gentilitates–, una aproximación a los fenómenos religiosos como reflejo de crisis y tensiones sociales, etc. Sin embargo, la lectura con-

84. «(…) Una fuente casi inagotable de sugerencias teóricas y de puntos de vista, a veces no sospechados por los antropólogos. Y constituye, sin duda, la aportación más original y completa de la antropología española en la época contemporánea.» CARREIRA VEREZ, A.1994: 182.

85. ORTIZ GARCÍA, C. 1997. ORTIZ GARCÍA, C. 1996:283-301 y ORTIZ GARCÍA, C. 1994:55-67.

86. GUTIERREZ ESTEVEZ, 1996:59.

87. BARBERO, A. y VIGIL, M. 1974.

temporánea de estos textos muestra más bien una etnología somera y de urgencia a la que acuden como vía de interpretación de textos y restos arqueológicos.

Es sobre todo en el último de los trabajos de la obra –"La organización social de los cántabros y sus transformaciones en relación con los orígenes de la Reconquista"– donde se ocupan de cuestiones puramente de antropología histórica, siendo la principal fuente en la que se apoyan la *Ancient Society* de Morgan[88], con apoyos de Boserup[89] y Thomson[90]. Es posible pensar que llegaran a la lectura de Morgan a través de los textos de Engels[91], y que al enterarse de la afirmación que Julio Caro hiciera en su *España antigua. Conocimientos y fantasías*[92], condenaran a nuestro gran antropólogo a un cierto *ninguneamiento*[93], aun cuando algunas interpretaciones sobre el avunculado parecen guardar demasiadas similitudes con la interpretación de Caro Baroja en *Los pueblos del norte*, amén de que en aquella misma obra llamara la atención –1946– sobre las estelas vadinienses o acudiera, para la cuestión del matriarcado, al ejemplo de los Khasi, que en el caso de don Julio no proviene de fuentes indirectas sino del *Primitive Society* de Lowie, de 1920.

Controversias aparte, resulta innegable que Barbero y Vigil, desde concepciones puramente históricas, abrieron un nuevo horizonte interpretativo, señalando la importancia de los colectivos nativos y cómo es a partir de la comprensión de su evolución y desarrollo como se explican las particulares circunstancias históricas de este espacio en los siglos posteriores. Hoy, sin embargo, muchas de sus visiones han sido ampliamente superadas y echamos en falta en sus trabajos una aplicación de la antropología desde una óptica más amplia y con mejor comprensión de sus elementos.

Otros muchos autores podrían ocupar estas líneas, pero tampoco es pretensión nuestra hacer un exhaustivo estado de la cuestión, sino mostrar los procesos. Aún así hemos de señalar que se ha ido paulatinamente pasando de un uso marginal de la antropología[94], a una sugerente panorama de convergencia etnológico-histórica den-

---

88. Obra original de 1877.

89. BOSERUP, E. 1967.

90. THOMSON, G. 1961. Obra que situamos en la órbita antropológica al acudir su autor, para explicar el matriarcado desde el caso griego, a la etnología usando el ejemplo de los Khasi, pueblo de la India, en los límites de Bengala y Assam, al nordeste de Dacia.

91. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, trabajo que es sabido que bebe con profusión en Bachoffen pero sobre todo en Morgan. En cualquier caso Engels siguió siempre la lectura y anotaciones de Marx, pues fue éste quien trabajó sesudamente aquellos materiales, luego aprovechados por su compañero. Sobre esta cuestión: KRADER, L. 1988.

92. En el trabajo titulado "Sobre el estudio económico de la España Antigua", contenido en la obra anotada, cuyo original es de 1968, se menciona a un discípulo de Morgan que podría ver en el norte los estadios de "barbarie y civilización", "lucha de clases y dialéctica marxista". ¿Puede ser esta una referencia al primer trabajo de Barbero y Vigil, fechado en 1965?

93. Un ninguneamiento relativo, dado que en el primer trabajo de la obra de Barbero y Vigil "Sobre los orígenes...", sí hacen referencias a Caro, en concreto a los titulados *Los pueblos de España*, y *España primitiva y romana*. Tal vez la oposición de Caro a posiciones marxistas conllevó su distanciamiento posterior y que un trabajo tan relevante para "Los orígenes sociales...", como *Los pueblos del norte* fuera ignorado en la bibliografía de aquel estudio.

94. Algunos de los posibles nombres –entendiendo que solo mencionaremos aquellos relacionados con el ámbito sobre el que hemos trabajo: el relacionado con la cordillera cantábrica y su zona de contacto con la meseta norte– son los de Joaquín González Echegaray, que en su obra *Los cántabros*, plantea una interpretación continuista con la línea antigua de aquella prehistoria y etnología de principios de siglo.

tro del mundo de la antigüedad y prehistoria –igualmente perceptible en el resto de *edades* de la Historia–.

III. Fuentes de época a la luz de la antropología: los cántabros

Sin posibilidad para desarrollar apenas este último punto ante la prolijidad de lo anterior, trataremos al menos de cerrar el trabajo con alguna de las posibles sugerencias que resultan aplicables para el desarrollo de investigaciones conjuntas desde el entreveramiento histórico-antropológico. A saber, por un lado, la reevaluación de los textos desde la mirada antropológica; por otro, la revisión de algunas de las propuestas de relaciones interétnicas de los pueblos del norte en la protohistoria y tardoantigüedad.

Más excepcional es sin embargo el trabajo de Urruela Quesada, J. 1981, tesis doctoral para la que acude a autores como Balandier, Barandiarán, Bloch, Boas, Caro Baroja, Evans-Pritchard, Flannery, Fox, Godelier, Harris, Herskovits, Linton, Redfield, Hoebel, Leclerc, Leví-Strauss, Rivera, Sanders, Price, Service, Steward, Terray, White y Wolf.

Otros focos de investigación como el del País Vasco nos muestran autores como Mª Cruz González Rodríguez que en 1986 publicó uno de los trabajos más interesantes para la interpretación de la organización social de los pueblos del norte basado en el estudio de las inscripciones de las lápidas de época imperial y tardoimperial. El uso que hace de la antropología no es excesivo –Caro Baroja, Engels, Fox, Morgan y Urruela– aunque parece que, por un lado la lógica interpretativa y, por otro, el reflejo que a través de obras como las del mencionado Urruela Quesada y otros arqueólogos le llegan de lo antropológico, hacen que cobre más valor la presencia de esta disciplina que el que permite suponer la cita de los autores expresados. Por su parte Juan José Sayas Abengoechea, en la recopilación de textos publicados con anterioridad, hecha en 1994, sigue una línea poco innovadora en lo tocante a las fuentes antropológicas: Barandiarán, Caro Baroja y Evans-Pritchard, con la incorporación del artículo de Ugartechea, de 1970, "Etnología prerromana del Pirineo occidental".

En Alcalá de Henares, José Miguel Novo Güisán, se doctoró con un trabajo sobre los pueblos Vasco-Cantábricos y Galaicos, utilizando a Bachofen, Barandiarán, Bloch y Finley, Caro Baroja, Radcliffe-Brown y Uría Ríu.

Más recientemente, 1996, Manuel Ángel Bermejo Castrillo, utiliza una mucho más clara orientación antropológica en su tesis, un trabajo de sesgo etnohistórico, volcado al estudio del parentesco y la alianza para lo que se apoya fundamentalmente en las bibliografía aportada por el Cambridge Group of Family History dirigido por Peter Laslett –historiadores sociales–, además de antropólogos como Bachofen, Bourdieu, CarBaroja, Fox, Goody, Harris, Levi-Strauss, Linton, Morgan, Murdock, Radcliffe-Brown, Segalen o Zonabend. Eduardo Peralta Labrador, autor de una esperada tesis sobre los cántabros fruto de sus importantes excavaciones en esta área, resulta bien poco vanguardista en sus interpretaciones y citas de corte antropológico apoyándose en autores como Bachofen, Barandiarán, Caro Baroja, L. Castañón, Mircea Eliade, Robin Fox, James Frazer, García Lomas, Goodenough, Ortíz-Oses y Tax Freeman. Finalmente Armando Besga Marroquín, quien para la discusión de algunas de las interpretaciones de Barbero y Vigil, encontramos un uso abundante de la obra de Caro Baroja, con ciertas consideraciones históricosociales de Aranzadi y Barandiarán, Jack Goody, Marvin Harris, Elman Service y François Zonabend.

Por cambiar de orientación –y fuera del ámbito que hemos trabajado– aunque también relacionado con un enfoque de aspiración etnohistórica, podemos encontrar obras como la Mª Pilar San Nicolás Pedraz y Mónica Ruiz Bremón, 2000, en la que tratan de perfilar el mundo social –especialmente a través del estudio del ciclo vital– de aquella cultura, aunque con una visión muy superficial de la etnografía –así reflejada en una bibliografía de escasísima relevancia antropológica–.

Evidentemente en esta incompleta reseña no están todos los que son ni mucho menos, sin embargo suponen una muestra representativa en cuanto a la tendencia sobre la que queríamos llamar la atención, y se han señalado algunos de sus enfoques o bibliografías no como crítica, sino en el sentido que apuntábamos al principio de estas líneas: muestran antes que nada la necesidad y congruencia de la aplicación antropológica dentro de la historia antigua.

Para el caso primero, remitimos a un trabajo reciente[95] en el que revisábamos algunas de las afirmaciones más extendidas sobre los cántabros en la antigüedad, con especial atención a las noticias incluidas en la *Geografía* de Estrabón. Allí tratábamos de la cuestión familiar en su desarrollo desde la protohistoria hasta la alta edad media, para continuar con un proceso de investigación que hemos ido desarrollando en colaboración con el profesor Juan José García González para los espacios de la cuenca del Duero y el norte peninsular[96]. La revisión de los datos que sobre parentesco –caso de los cántabros– existen nos sirvieron para, desde el comparativismo etnológico[97], proponer algunas interpretaciones novedosas a cuestiones como el sistema de parentesco y la fórmula familiar cántabra, el matriarcalismo, el sistema de matrimonio, el sentido de la covada o la transmisión hereditaria. Así pudimos dibujar un sistema de relaciones parentelares basado en la fórmula omaha –en concordancia con precedentes indoeuropeos–, que permite resaltar el principio del linaje, desde clanes patrilineales, pero con fuerte incidencia en la importancia social de la mujer. Esto contribuye a dar sentido a las apariciones del avunculado en las lápidas norteñas, sin necesidad de acudir a sistemas matrilineales –todavía algunos hablan de *matriarcado*–, por un lado, y por otro sugiriendo alguna interpretación sobre las escasas pero tan debatidas apariciones del avunculado, aclarando la posible confusión que puede existir entre el *avunculus* y el *swekurus*, pues detectamos un sistema matrimonial preferente con la prima cruzada matrilineal. Este elemento contribuye a dar sentido, a su vez, a la acusación que San Braulio recoge de la prédica de San Millán a los cántabros, cuando éstos son tachados de incestuosos –*incasta*–, dado que a la prima cruzada matrilineal, en su sistema clasificatorio, se le aplicaría el mismo término que para definir a la madre y a la hermana de la madre –y a la prima paralela el mismo que a la hermana de ego[98]–. Un sistema de matrimonio que tiende a favorecer las relaciones entre los distintos segmentos étnicos mediante un sistema *ginecomóvil*, según expresión de Meillassoux.

Familias extensas, con un *pater familias* o jefe de linaje como autoridad máxima, de ahí la importancia que da Estrabón al parricidio como crimen horrendo, con un lógico predominio masculino que enaltece el valor y el prestigio guerrero, con una economía predominantemente ganadera, donde el hombre –como miembro del linaje– es el receptor de unos bienes de última titularidad colectiva, que se transmiten en dos tiempos –lo que incluye la contradictoria noticia de que los hombres *doten* a las mujeres–.

Expresiones como las de la covada, que tan confundidamente se han hecho características de sociedades matrilineales, expresan ritos de adscripción de los neonatos a los linajes masculinos a través del *nacimiento ritual* que supone su ejecución, rito que incluso puede ser protagonizado por un varón significado del grupo sin necesidad de que éste sea el *genitor*.

---

95. FERNÁNDEZ DE MATA, I. 2001.

96. GARCÍA GONZÁLEZ, J.J. - FERNÁNDEZ DE MATA, I. 1999; GARCÍA GONZÁLEZ, J.J. - FERNÁNDEZ DE MATA, I. 2001.

97. Entre otros muchos, cabe citar por su importancia comparativa el magnífico trabajo de E.A. HAMMEL Y KENNETH W. WACHTER. 1996:145-166, que nos permite reflexionar sobre el problema de la interpretación de los términos que las lápidas epigráficas nos transmiten sobre estos grupos cantábricos.

98. Para una mejor comprensión del esfuerzo realizado por la Iglesia en los primeros siglos para destruir el sistema de solidaridades y alianzas familiares, logrando así un más eficaz control sobre los bienes y recursos tradicionalmente en manos de los linajes, véase GOODY, J. 2001.

Sumemos a esto otras apreciaciones –desarrolladas en publicaciones de próxima aparición– como son las relaciones económicas interétnicas en estos espacios norteños sobre los que venimos trabajando, comprendidas bajo la expresión de *ecosistemas geminados compensados*, merced a la cual podemos ver cómo previamente a la llegada de los romanos existían fuertes relaciones de complementariedad económica entre los ganaderos de los bordes montañeses de la cuenca del Duero y los cerealicultores de los llanos meseteños, complementariedad que ha tenido una larga tradición en la generación de espacios físicos de intercambio –los fora–, pactos interétnicos –*tessera hospitalitas*–, y sobre todo, que explican congruentemente la belicosidad de los pueblos ganaderos de los altos cuando se ven aislados e impedidos de continuar con sus tradicionales relaciones económicas con sus vecinos llaneros. Estos *ecosistemas geminados compensados* tienen su constatación física en el terreno en línea con la idea de Tim Ingold de que el paisaje no es un objeto pasivo, pues responden a entornos ambientales bien diferenciados, marcadamente especializados desde el punto de vista económico, y que antes que expresar colisión entre ambos lo que vienen a mostrar es la complementariedad de sus recursos carne por cereal, productos silvícolas por vino, etc. El registro antropológico contribuye al sustento de esta tesis, como pueden mostrar los trabajos sobre pastores de Cerdeña o los de John Murra y sus relaciones verticales para el mundo andino, entre otros.

La tesis de los *ecosistemas geminados compensados* posee una gran potencia interpretativa para los fenómenos de la transición de la edad antigua a la medieval, y junto a ella, para ese mismo período, la propuesta de la *desestructuración y reestructuración* de las comunicades locales del profesor García González[99], contribución también basada en analogías etnográficas que ayuda a explicar los procesos de cambio de la cuenca del Duero sin necesidad de acudir a despoblaciones o traslados de poblaciones foráneas para los siglos oscuros.

El proceso está en marcha y consideramos que se ha mostrado fértil y prometedor. Las interdisciplinariedad de la antropología y la historia, frente a los agoreros puristas de cada disciplina, se ha acabado imponiendo por la vía de los hechos, esto es, por el producto de sus trabajos. Profundizar en las tareas etnohistóricas –o de antropología histórica– permitirá nuevas interpretaciones del pasado, tal vez más sugerentes y coloristas, tal vez no, pero sobre todo, y esto es lo deseable, más sólidas, más científicas.

Bibliografía

AGUIRRE BAZTÁN, A. (comp.) 1993. *Diccionario temático de Antropología*. Barcelona.
ALCINA FRANCH, J., 1972. "Historia, Arqueología y Antropología". *Homenaje al profesor Carriazo*. Sevilla, vol. III, 3-15.
ALCINA FRANCH, J. 1974. "Historia como Antropología". *Ethnica*, 7, 7-48.

99. GARCÍA GONZÁLEZ, J.J. 1993: 7-69.
GARCÍA GONZÁLEZ, J.J. 1993: 71-166.
GARCÍA GONZÁLEZ, J.J. 2001: 23-102.
GARCÍA GONZÁLEZ, J.J. 2002: 29-26.

ALCINA FRANCH, J., 1989. *Arqueología antropológica*. Madrid.
ARMADA PITA, X.L., 2000. "El debate de los celtas y la etnicidad del noroeste peninsular. Una revisión crítica y alguna propuesta". Arqueoweb, nº 4.
BARBERO, A., y VIGIL, M., 1974. *Los orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona.
BARLEY, N., 1989. *El antropólogo inocente*. Barcelona.
BARNARD, A., 2000. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge.
BERMEJO CASTRILLO, M.A., 1996. *Parentesco, matrimonio, propiedad y herencia en la Castilla altomedieval*. Madrid.
BESGA MARROQUÍN, A., 2000. *Orígenes hispano-godos del reino de Asturias*. Oviedo.
BESTARD, J y CONTRERAS, J., 1987. *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la antropología*. Barcelona.
BINFORD, L.R., 1962. "Archaeology as Anthropology". *American Antiquity*, 28: 217-225.
BOSERUP, E., 1967. *Las condiciones para el desarrollo de la agricultura*. Madrid.
BRAVO GUERREIRA, C., 1987. "Etnohistoria: la historia y la antropología en el estudio de las culturas americanas". ANTHROPOS, 68, 35.
BURGUIERE, A., 1995. "L'anthropologie historique et l'École des Annales" en VV. AA. *Historia a Debate*. Tomo III. Santiago de Compostela.
BURKE, P., 2000. *Formas de historia cultural*. Madrid.
CARBONELL, C.O. 1993. "Antropología, etnología e historia: la tercera generación en Francia". En VV.AA. *New History, Nouvelle Histoire: Hacia una Nueva Historia*. Madrid.
CARO BAROJA, J., 1971 [1943]. *Los pueblos del Norte de la Península Ibérica (Análisis histórico-cultural)*. Madrid.
CARO BAROJA, J., 1973. "Mundos circundantes y contornos histórico-culturales" en *De la superstición al ateísmo (Meditaciones antropológicas)*. Madrid.
CARO BAROJA, J., 1983. *La aurora del pensamiento antropológico*. CSIC, Madrid.
CARO BAROJA, J., 1985. *Los fundamentos del pensamiento antropológico moderno*. Madrid.
CARO BAROJA, J., 1992. *El estío festivo*. Barcelona.
CARREIRA VÉREZ, A., 1994 "Caro Baroja, Julio", en C. ORTIZ GARCÍA y L. A. SÁNCHEZ GÓMEZ (eds.) *Diccionario histórico de la antropología en España*. Madrid.
CASTILLA URBANO, F., 1993. "Sobre la «Nueva Historia»: autobiografía, biografía e historias de vida en la obra de Julio Caro Baroja". Revista Antropología, 4-5:163-182.
CASTILLA URBANO, F., 2002. *El análisis social de Julio Caro Baroja: empirismo y subjetividad*. Madrid.
COMAS D'ARGEMIR, D., 1996. "Economía, cultura y cambio social". En PRAT, J. y MARTÍNEZ, A. (eds.) *Ensayos de antropología cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat*. Barcelona.
CUESTA, J., 1993. *Historia del presente*. Eudema, Madrid.
DARNTON, R., 1987. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México.
DEL PINO, F., 1975. "Los cronistas de las culturas indígenas de América: su valor antropológico". En JIMÉNEZ NÚÑEZ, A. *Primera reunión de antropólogos españoles*. Sevilla.
DEL PINO, F., 1998. "Juan Serrano Gómez: un militar de nuevo cuño en Filipinas". Revista de Indias, 58.

DEL PINO, F., 1985. *Ensayos de metodología histórica en el campo americanista*. Anexos de Revista de Indias.

DEL PINO, F., 1994 "Antropología e Historia, por un diálogo interdisciplinar". Revista de Dialectología y Tradiciones Populares. XLIX, 2: 9-27.

DEL PINO, F., 1996. "Clasicismo y génesis disciplinar antropológica: el caso de Julio Caro Baroja". Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, LI, 1: 303-329.

DEL PINO, F., 1996. *Antropología, historia y literatura*. Conferencia: Curso de Etnología Julio Caro Baroja. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

DEL PINO, F., 1998. "Literatura y antropología en el 98, a propósito de la reedición de un clásico". *Revista de Literatura*, LX, 120, 537-547.

DEL PINO, F., 2002. (coord.) *Demonio, religión y sociedad entre España y América*. Madrid.

DELIBES DE CASTRO, G., 1999. "Arqueólogos, antropólogos, historiadores". *Revista de Folklore*. Vol. 221.

DUBY, G. 1979 *Guerreros y campesinos. Desarrollo inicial de la economía europea (500-1200)*. Madrid.

ESPINOSA RUIZ, U. y GONZÁLEZ BLANCO, A. [et al.].,1980 *Los pozos de nieve (neveras) de La Rioja*. Zaragoza.

ESPINOSA RUIZ, U. y ABASCAL, J.M., 1989. *La ciudad hispano-romana: privilegio y poder*. Logroño.

ESPINOSA RUIZ, U. y LÓPEZ DOMECH, R., 1997. "Agua y cultura antigua en el Alto-Medio Ebro". En PÉREZ AGORRE, M.J. (ed.) *Termalismo antiguo*. Madrid.

EVANS-PRITCHARD, E.E., 1990 *Ensayos de Antropología Social*. Madrid.

FERNÁNDEZ DE MATA, I., 2001a. "Ayer orales, hoy fuentes escritas". *Historia, Antropología y Fuentes Orales*. 26: 153-174.

FERNÁNDEZ DE MATA, I., 2001. "La *contracción* familiar en la historia. Una visión desde Castilla", en GARCÍA GONZÁLEZ, J.J. y LECANDA, J. *Introducción a la historia de Castilla*. Burgos.

FLÓREZ MALAGÓN, A.G., 1998. "¿Antropología histórica, Antrohistoria…? *Memoria y sociedad*. Nº 5.

GARCÍA GONZÁLEZ, J.J. y FERNÁNDEZ DE MATA, I., 1999. *Estudios sobre la transición al feudalismo en Cantabria y la cuenca del Duero*. Burgos.

GARCÍA GONZÁLEZ, J.J. y FERNÁNDEZ DE MATA, I., 2001. "En el corazón de las comunidades locales: la pequeña explotación agropecuaria familiar de la cuenca del Duero en la transición de la Antigüedad a la Edad Media", en ÁLVAREZ BORGE, I. (coord.) *Comunidades locales y poderes feudales en la Edad Media*. Logroño.

GARCÍA GONZÁLEZ, J.J., 1993. "Del castro al castillo. El cerro de Burgos en la transición de la Antigüedad a la Edad Media". *Cuadernos burgaleses de historia medieval*, 2, 71-166.

GARCÍA GONZÁLEZ, J.J., 1993. "Fronteras y fortificaciones en territorio burgalés en la transición de la Antigüedad a la Edad Media". *Cuadernos burgaleses de historia medieval*, 2, 7-69.

GARCÍA GONZÁLEZ, J.J., 2001. "La Castilla del Ebro", en GARCÍA GONZÁLEZ, J.J. y LECANDA, J.A. *Introducción a la Historia de Castilla*. Burgos. 23-102.

García González, J.J., 2002. "La cuenca de Miranda en la transición de la Antigüedad a la Edad Media". En Peña Pérez, F.J. (coord.) *Miranda de Ebro en la Edad Media*. Miranda de Ebro. 29-26.

Geertz, C. 1992. "Historia y antropología". *Revista de Occidente*, 137:55-74.

Godelier, M., 1990. *Lo ideal y lo material*. Madrid.

Godelier, M., (dir.)., 1991, *Transitions et subordinations au capitalisme*. París.

González Alcantud, J.A., 1990. "De la etnología en Francia. Entrevista con Martine Segalen", *Gazeta de Antropología*, 7, 7-02.

González Alcantud, J.A., 1992. "Historia y antropología. De la teoría a la metódica pasando por las fuentes". *Gazeta de Antropología*, 9, 09-06.

González Rodríguez, M.C., 1986. *Las unidades organizativas indígenas del área indoeuropea de Hispania*. Vitoria.

Goody, J., 2001. *La familia europea*. Barcelona.

Gosden, C., 1999. *Anthropology and Archaeology. A changing relationship*. London.

Gould, R.A.,1971. "The Archaeologist as ethnographer: a case from the Western Desert of Australia". *World Archaeology*. 3: 143-177.

Greenberg, J.H., 1974. "Historia cultural". VV.AA. *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Madrid.

Greenwood, D., 1996. "Estudiarnos a nosotros mismos: un problema falso y una ideología coercitiva", en Aguilar, E. (coord.) *De la construcción de la historia a la práctica de la antropología en España*. Zaragoza.

Hammel, E.A. y Wachter, K. W., 1996. "The Slavonian Census of 1698. Part I: Structure and Meaning. *European Journal of Population.*, 12, 2, 145-166.

Hobsbawn, E. y Ranger, T., 2002. *La invención de la tradición*. Barcelona.

Hodder, I., 1994. *Interpretación en arqueología*. Barcelona.

Jiménez Núñez, A., 1972. "El método etnohistórico y su contribución a la antropología americana". *Revista Española de Antropología Americana*, 7-1: 163-196.

Jiménez Núñez, A. (comp), 1975. *Primera reunión de antropólogos españoles*. Sevilla.

Jiménez Núñez, A., 1975. "Sobre el concepto de etnohistoria". En *Primera reunión de antropólogos españoles*. Sevilla. 91-105.

Jiménez Núñez, A. (comp.), 1997. *Antropología histórica: la Audiencia de Guatemala en el siglo XVI*.. Sevilla.

Krader, L., 1988. *Los Apuntes Etnológicos de Marx*. Madrid.

Laslett, P., 1974. "Historia y Ciencias Sociales" VV.AA. *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. Madrid.

Le Roy Ladurie, E., 1981. *Montaillou, aldea occitana de 1294 a 1324*. Madrid.

Lenclud, G., 1996. "Historia y Antropología. El debate teórico", en P. Bonte y M. Izard, *Diccionario de Etnología y Antropología*. Madrid.

Lévi-Strauss, C., 1994. *Antropología estructural*.. Barcelona.

Llinares, J.B., 1983. *Materiales para la historia de la antropología*. III vol. Valencia.

Lowenthal, D., 1985. *The past is a Foreign Country*, Cambridge.

Malinowski, B., 1973. *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona.

Martínez Marín, C., 1976. "La etnohistoria: un intento de explicación". En *Anales de Antropología*, 13.

Marx, K. y Engels, F., 1975. *Obras escogidas*. T. II. Madrid.

MAUSS, M., 1991. "Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas" en MAUSS. *Sociología y antropología*. Madrid.
MEILLASOUX, C., 1977. *Mujeres, graneros y capitales*. Madrid.
MERCIER, P., 1995. *Historia de la Antropología*. Barcelona.
MORGAN, L.H., 1971. *La sociedad primitiva*. Madrid.
NOVO GÜISÁN, J.M., 1992. *Los pueblos Vasco-Cantábricos y Galaicos en la Antigüedad tardía. Siglos III-IX*. Madrid.
ORTIZ GARCÍA, C. "Las historias de la antropología de Julio Caro Baroja" *Cuadernos Hispanoamericanos*, 533-534, 55-67.
ORTIZ GARCÍA, C., 1996. "Julio Caro Baroja, antropólogo e historiador social", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, LI,1, 283-301.
ORTIZ GARCÍA, C., 1997. "Problemas en la observación etnográfica: algunas reflexiones en torno a los trabajos de campo de Julio Caro Baroja", en L. DÍAZ y G. VIANA (coord.) *Cultura, tradición y cambio. Una mirada sobre las miradas*. Valladolid.
PERALTA LABRADOR, E., 2000. *Los cántabros antes de Roma*. Madrid.
PRAT, J., 1991. "Teoría y Metodología", en PRAT, MARTÍNEZ, CONTRERAS y MORENO (eds.). *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid.
PRAT, J., 1992. *Antropología y Etnología*. Madrid.
RADDING, M. Ch., 1989. "Antropología e Historia, o el traje nuevo del emperador". *Historia Social*, 3:103-113.
SAHLINS, M., 1983. *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid.
SAHLINS, M., 1997. *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Barcelona.
SAN NICOLÁS PEDRAZ, M.P. y RUIZ BREMÓN, M., 2000. *Arqueología y antropología ibéricas*. Madrid.
SANCHIZ, P., 1993. "Etnohistoria", en AGUIRRE BAZTÁN, A. *Diccionario temático de Antropología*. Barcelona. 271.
SAYAS ABENGOECHEA, J.J., 1994. *Los vascos en la Antigüedad*. Madrid.
STOCKING, G.W., 1992. "Libros no escritos, cambios de rumbo no marcados: notas para una antihistoria de la antropología". *Revista de Occidente*, 137: 101-131.
STOCKING JR., G. W., 1993. "La magia del etnógrafo. El trabajo de campo en la antropología británica desde Tylor a Malinowski", H.M. VELASCO, F.J. GARCÍA y A. DÍAZ (eds.), *Lecturas de antropología para educadores*. Madrid.
THOMAS, K., 1989. "Historia y Antropología". *Historia Social,* 3: 62-80.
THOMPSON, E.P., 1989. "Folklore, Antropología e Historia Social". *Historia social*, 3: 81-102.
THOMPSON, E.P., 1997. "Folclor, Antropología e Historia Social", en THOMPSON, E.P. *Historia Social y Antropología*. México.
THOMPSON, E.P., 2000. *Agenda para una historia radical*. Barcelona.
THOMSON, G., 1961. *Studies in Ancient Greek Society. The Prehistoric Aegean*. Londres.
UGARTECHEA, 1970. "Etnología prerromana del Pirineo occidental". *EAA* 4, 79-106.
URRUELA QUESADA, J., 1981. *Romanidad e indigenismo en el norte peninsular a finales del alto imperio. Un punto de vista crítico*. Madrid.
WIKCHAM, C., 1989. "Comprender lo cotidiano: antropología social e historia social". *Historia Social*, 3: 115-128.
WOLF, E., 1994. *Europa y los pueblos sin historia*. México.