

LA ACTUALIDAD DE MARCEL MAUSS EN ESPAÑA

por Fermín del Pino Díaz

A lo largo de 1970-71 hemos sido sorprendidos con la publicación de las obras completas de M. Mauss en España, a cargo de dos editoriales barcelonesas y dos madrileñas (1). El hecho resulta lo suficientemente novedoso como para merecer un comentario por nuestra parte. Quisiéramos con ello, no sólo comprender este fenómeno editorial, lo que nos incita indudablemente como tal esfuerzo, propio de una sociología de la cultura. Sino principalmente, y animado por el realizado en la traducción y anotación de su Manual, intentar situar a Mauss en el contexto histórico español que creemos le corresponde. Porque, sólo de esta manera, podríamos comprender su actualidad verdadera, aquélla que queda vigente a pesar de los años, y que le ha merecido el puesto de maestro a los ojos de toda la escuela etnológica francesa.

Nos sorprende, como decíamos, la traducción y el comentario a las obras completas de Mauss. Y no tanto por el detalle

(1) Ver Bibliografía: epígrafe A) y Cazeneuve, del B).

de ser completas, lo que constituye en nuestra opinión una desgraciada tradición editorial que va adquiriendo carácter de norma con cualquier autor cuyo nombre se haga mínimamente popular. Sino, por el hecho de que este autor es etnólogo, y no precisamente amigo de las editoriales: efectivamente, Mauss no publicó nunca libros, sino artículos y reseñas en revistas especializadas; y el único libro que se le conoce, el «Manual de Etnografía», lo escribió realmente su alumna Denise Paulme a base de apuntes taquigráficos de sus clases. Prescindiendo de esta desafección suya a publicar libros, que puede verse incluso en el detalle de no haber terminado siquiera su tesis doctoral, nos sorprende esencialmente que se publiquen las obras completas de un etnólogo.

Efectivamente, no conocemos otro caso. Incluso en el contexto internacional, no suele producirse el hecho con frecuencia (2), pero en el contexto de habla castellana es absolutamente inédito, y más aún en el propiamente español. No creemos que ello pueda explicarse por una celebración del centenario de su nacimiento, que casualmente tiene lugar este año, ni siquiera por una popularidad previa en España. En castellano sólo se conocía anteriormente un texto suyo de 1897, escrito en colaboración con H. Hubert, y publicado en 1946 por una editorial argentina, incluido con otros de ambos autores (3). Incluso el público ilustrado sólo manejaba de él la colección de artículos reunidos por G. Gurvitch y Lévi-Strauss, prologados por aquél e introducidos por éste, bajo el título de «Sociologie et Anthropologie», 1950. Esta obra, que ya preveía la publicación de sus obras completas, se dedicaba al conjunto de artículos que pudieran ser catalogados dentro del epígrafe de «antropología cultural»; pero es conocido de todos que su selección había implicado serias diver-

(2) Sólo conocemos el caso de Malinowski, cuyas obras completas han sido editadas por R. Redfield: «Magic, Science and Religion». Boston, 1948. Nos referimos a publicación completa en un sólo volumen o colección, porque aisladamente es probable que el caso sea frecuente: Frazer, Tylor, Radcliffe-Brow, Drukheim, Boas, Kroeber, etc.

(3) Vid. la primera cita de la Bibliografía. La Ed. Lautaro fue fructífera por aquellos años: el mismo año traducía «La sociedad primitiva» de Morgan, y «La mentalidad primitiva» de L. Lévi-Bruhl.

gencias entre uno y otro de sus presentadores, ambos considerándose desde su peculiar punto de vista herederos legítimos del común maestro (4); a ello aludiremos más adelante, intentando explicarnos las razones de ambos. Por ahora, nos interesa más bien dejar patente el carácter popularizador de esta publicación francesa, lanzada a la calle el mismo año que fallecía su autor. Sería falso decir que fue la única, puesto que el mismo año salían en revistas especializadas recordatorios a Mauss, por obra de sus colegas M. Leenhardt y L. Lévi-Bruhl y de su alumno J. Poirier; pero la única obra que logró llegar al público fue aquella primera colección de artículos, que alcanzaba su cuarta edición en 1970 (5).

Mientras tanto, Lévi-Strauss podía ir declarando el valor antecesor de la obra de Mauss sobre la suya propia, como dejó sentado en su introducción; hasta el punto de elaborar el artículo correspondiente a su maestro para la *Encyclopaedia Britannica* del año 1959, y de así reconocerlo el filósofo M. Merleau-Ponty en 1960. Es en este contexto como puede entenderse la obra de Cazeneuve, de 1968, y la introducción de Karady a las obras completas, finalmente editadas en 1970: ya no sólo Gurvitch, sino toda la escuela durkheimiana ortodoxa (representada por P. Bourdieu, R. Aron y defendida por V. Karady) se deciden a restituir a Mauss dentro de su propio contexto doctrinal: L'École Sociologique Française, dirigida por E. Durkheim, su tío y maestro. Efectivamente, «Sociologie et Anthropologie» significaba una selección intencionada de la obra independiente de Mauss, a la muerte de su tío; si exceptuamos el primer artículo, en el que también existe un concepto nuevo, el de «mana», que enriquece notablemente el tratamiento durkheimiano del tema mágico. Tanto la publicación de Cazeneuve como la presentación de V. Karady a las obras completas se hacen eco del ambiente revisionista contra

(4) Si se quiere analizar el hecho en profundidad, se puede usar el último capítulo del libro traducido de Cazeneuve; el hecho se puede detectar a través de la presentación de Karady, o de la diferencia entre el prólogo y la introducción de «Sociología y Antrop.». Expresado explícitamente por Lévi-Strauss, véase cap. XVI de «Antrop. estruct.».

(5) Para éstas y otras citas a continuación, como la de Merleau-Ponty, véase la Bibliografía final de Cazeneuve.

Durkheim, y del contexto estructuralista, en que el texto anterior había colocado la obra de Mauss. En realidad, Lévi-Strauss lo único que había hecho era interpretarla desde su postura personal; lo cual es perfectamente válido y, en nuestra opinión, la única interpretación posible de algo que se quiere actualizar.

Que ésto únicamente es lo que diferencia ambas publicaciones, la presentada por Karady en 1970 y la introducida por Lévi-Strauss en 1950: que el segundo quería actualizar, utilizar, asimilar al maestro, mientras el primero sólo pretendía recopilar sus obras. Esto se demuestra perfectamente en las páginas 22 y 23 de su presentación, donde justifica la organización de los tres tomos: tras reconocer la ambigüedad de la obra de Mauss, especialmente en su segunda parte (los textos seleccionados por Lévi-Strauss, según él), y admitir la imposibilidad de darle coherencia cronológica o temática, decide no obstante buscársela en la *intención* del autor; cuando en realidad lo único que persigue es la exhaustividad, como él mismo reconoce. Por ello, le duele no haber obtenido la autorización para incluir los textos que Lévi-Strauss introdujo; e incluso que los editores verdaderos de estas obras completas, los maestros durkheimianos del momento, no le permitieran añadir un texto político de 1924.

Ahora bien, y continuamos opinando: ¿qué sentido puede tener la publicación de unas obras, cuyo autor no parece ser verdaderamente el que las escribe, sino Durkheim mismo? Ante la crítica que Karady nos ofrece hacia la «ortodoxia» durkheimiana, estancada en las cátedras universitarias y aborrecida por el público y por los jóvenes investigadores franceses, y ante el aprecio que nos muestra por la flexibilidad, la erudición y el amor a lo concreto de la segunda parte de la obra de Mauss (casi de toda ella, por definición): ¿no es más coherente seleccionar las obras de esta parte de su vida, como hicieron Gurvitch y Lévi-Strauss? Lo que molesta a Karady es que tal selección haya hecho pensar a los lectores en una solidez ideológica, más propia de Durkheim que de Mauss mismo, en tanto que en aquella podían advertirse ciertas constantes ideológicas o metodológicas. Pero no creemos que ésa sea la impresión creada por la Introducción de Lévi-Strauss:

más bien se trataba de extraer un alección de un maestro, y de apoyar en él su propia evolución; lo que creemos consigue perfectamente, como diremos más adelante.

Por otra parte, no puede hablarse propiamente de una postura anti-Durkheim en este autor, que diez años más tarde le dedicaría su propia, como homenaje en el centenario de su nacimiento (6). En la Introducción a la edición española, se nos ofrece su clase inaugural en la cátedra de Antropología social del Colegio de Francia, dictada en 1960; pero retrotraída por él a 1958, fecha en que se decidió la dotación de esta cátedra. Esta retrotracción no venía sino a permitirle celebrar el centenario del nacimiento de Durkheim, coincidente con el de Boas, y el cincuentenario de la toma de posesión de la misma cátedra, en Liverpool, a cargo de Frazer: para reconocerlos como maestros de la Antropología social. No sólo le concede este título, sino que echa de menos una celebración al estilo de las celebradas en U.S.A. e Inglaterra (7); declara que «aún en sus reflexiones más audaces, nunca tuvo Mauss el sentimiento de apartarse de la línea durkheimiana»; y advierte, tras enumerar las innovaciones maussianas a la aportación sociológica de su tío: «No nos engañemos: todo esto que parece tan nuevo, estaba presente implícitamente en Durkheim». Y no creemos que estas declaraciones queden reducidas a un homenaje de centenario; por el contrario, las casi 400 páginas del libro están llenas de elogiosas referencias, así como cualquiera de sus obras. No podía esperarse menos de un hombre que tiene siempre en la boca la aportación francesa, en cualquier aspecto de que se trate; que llama a Rousseau «fundador de las Ciencias del hombre»; que inicia «El pensamiento salvaje» con una dedicatoria a Merleau-Ponty y una frase de Balsac,

(6) Vid. «Antrop. estruct.», Introducción, especialmente XXI-XXVI.

(7) En Oxford han ido saliendo las obras de Durkheim, Hertz, Hubert y Mauss, bajo el patrocinio de Evans-Prichard y con el estudio crítico introductorio de Rodney Needham. En U.S.A., publicó Wholff en 1958 una colección de ensayos de la Escuela Francesa, con estudio de Peristiany. El mismo Lévi-Strauss escribió «Ce que l'ethnologie doit à Durkheim» en *Centenaire de la naissance d'Emile Durkheim. Annales de l'université de Paris*, 1960, núm. 1, pp. 45-50.

o de Comptes en el caso de «El totemismo en la actualidad»; y a quien finalmente es encargada la redacción del capítulo de «Sociología francesa», en la obra general «Sociología del siglo XX» de Gurvitch y Moore (8).

Lo que sucedió con la obra de Mauss, la seleccionada por Lévi-Strauss y Gurvitch, es que sirvió a una reacción ya sentida entre los jóvenes mantenedores de las ciencias del hombre contra la ortodoxia durkheimiana, para afirmarse en Mauss en la defensa de sus nuevas posturas: fenomenológicas, dialécticas o psicoanalíticas. Y según nos explica Karady en la página 14, también sirvió a ciertos «etnógrafos o sociólogos empiristas» para repudiar la primacía que otorgaba la Escuela a lo simple, y al campo religioso, en sus análisis; lo que, no hace falta insistir, no va precisamente con Lévi-Strauss.

De esta popularidad adquirida por Mauss en la nación vecina, a través de una discusión que duró 20 años justos, nos llega la noticia por vía traductora a España en sólo dos años, esto es lo que tardan en ver la luz la obra de Cazeneuve en primer lugar, las completas presentadas por Karady a continuación (ambas en Barcelona), y finalmente «Sociología y Antropología» e «Introducción a la Etnografía» en Madrid. Casi exactamente en orden inverso a como habían ido apareciendo originariamente en francés, lo que revela un poco el diferente sentido de estas publicaciones en castellano. Allí había tenido lugar un intento progresivo de «redescubrimiento» del maestro: comenzando por la última obra (1947), escrita justamente por una alumna y no por Mauss, lo que demuestra desde el principio que se trata de algo ajeno a él mismo; siguiendo a continuación por la última serie de sus artículos, que hemos comentado tan ampliamente, y que es la que da lugar a la polémica (1950); para terminar por un análisis total sobre la obra (Cazeneuve, 1968), ya convertida en un antecedente estructuralista por Lévi-Strauss, y finalmente la publicación de todo lo que quedaba por descubrir (Karady, 1970); y esto último justamente por parte de quienes no habían perte-

(8) Vid. referencia Rousseau en Bibliografía general incluida en «Anrop. estruct.», 1962. La última referencia consta en nuestra bibliografía.

recido a su alumnado, pero que intentaban retrotraer las cosas a sus orígenes.

Como se verá, usos personales de un maestro: lo que nos puede hacer reflexionar al respecto de la posibilidad, o no, de hacer una historia objetiva sobre el propio maestro, y sobre la sinceridad de una pretensión tal. Nos sentimos inclinados a pensar que cuando un autor ve escrita su obra sin reinterpretaciones, sin asimilaciones, sin utilizaciones, es que sólo se trata de un autor, no de un maestro. No haría falta acudir a las continuas citas de sus alumnos, en el caso de Mauss, ni siquiera a las elogiosas palabras a él dirigidas en cualquier Manual de Historia de la Antropología, de los conocidos en España (9), para darnos cuenta que se trata de un maestro: pocas obras han terminado por publicarse completamente, incluyendo hasta las más mínimas anotaciones y esbozos; y pocas han dado lugar a tantas reinterpretaciones, basadas muchas veces en declaraciones, ni siquiera escritas, sino meramente oídas de boca del mismo Mauss.

¿Cómo podemos explicarnos, ésta era la finalidad que se proponían estas páginas ya escritas, la traducción de las Obras completas de Mauss en España? Ya vimos que hasta ahora no era muy conocido, que la polémica a que respondían las publicaciones en francés no se ha producido en nuestro país (que sepamos, éste es el primer artículo que se le dedica a Mauss en una revista española), y que todo se ha reducido a una publicación apresurada e invertida, de los textos franceses (en el caso de Sociología y Antropología, de su cuarta edición de 1970, y en el de la «Introducción a la Etnografía», de la segunda, de 1967). Estas serían explicaciones no válidas. Intentaremos esbozar a continuación una explicación válida, que enlace de alguna manera con el ambiente francés; ya que, aunque con otro sentido, la popularidad de Mauss en las editoriales españolas se deriva directamente de la obtenida en las francesas.

Existen dos hechos coincidentes en el contexto español, que nos pueden ayudar mucho a este esclarecimiento: por una

(9) Especialmente Lowie y Mercier, epígr. B) de bibliografía.

parte, un aumento de publicaciones de antropología socio-cultural; y por otra, un éxito sorprendente del estructuralismo, no sólo como método de trabajo, sino incluso como pura filosofía. Ambos hechos favorecen la aceptación de las obras completas de Mauss, como maestro de la antropología social y cultural francesa, y como antecedente utilizado por Lévi-Strauss para defender su sistema estructuralista: todos sabemos que el estructuralismo es un producto cultural típicamente francés, representado de manera destacada por el alumno de Mauss (10).

En cuanto a la actualidad antropológica española, daremos simplemente indicadores muy aproximativos, refiriéndonos especialmente a lo publicado y puesto al alcance del público no especializado, en nuestro país (11). A la vista de los trabajos de los doctores Lisón y Moreno Navarro, vamos adquiriendo una sospecha, cada vez más fundada, de la tradicionalidad de los estudios y publicaciones de Antropología en España, y de la coincidencia estadística entre los períodos más activos de aquellos, por una parte, y los de una mayor tolerancia en cuanto a la actividad traductora e investigadora, por otra. Efectivamente, encontramos una mayor intensificación de tal actividad alrededor de acontecimientos políticos como el Trienio Liberal (1820-23), recibiendo la influencia de Comte y Rousseau, de Bentham, Hume y Locke; alrededor del ministerio de Espartero en el gobierno de Isabel II, protegiéndose los estudios de Madoz; y sobre todo en el período 68-74, en que se gesta la influencia de la Institución Libre de Enseñanza, y de su espíritu abierto a las corrientes antro-

(10) El profesor Palerm (epígr. E de Bibliografía) no está de acuerdo en tal afirmación. Sin embargo, creemos a Einstein padre del relativismo (teoría de la relatividad), a Malinowski del funcionalismo, a Morgan y Darwin del evolucionismo, etc. Y nadie ha dudado, por ello, que tal término, e incluso teorías parecidas, han sido usadas anteriormente. Nadie como Lévi-Strauss, por otra parte, para saber encontrarse antecesores. El que sea producto francés, en la versión que todos conocemos, parece aceptarlo el profesor Palerm.

(11) Vid. en bibliografía, epíg. C), Kenny, Lisón a y b, y Moreno Navarro: ellos tratan detalladamente sobre antecedentes y actualidad antropológica en España, si se desea conocer estudios especializados o no publicados.

pológicas europeas. Esta es la época en que se funda el Museo Nacional de Etnología y la Sociedad Antropológica Española, con su propia revista en Madrid, bajo el doctor González Velasco; entonces también se constituye la Sociedad Antropológica sevillana, bajo Federico de Castro y Antonio Machado y Núñez, también con su revista. Y como resultado de tales movimientos, se ponen al alcance del público las últimas publicaciones europeas de antropología: Darwin, Tylor, Haeckel, Brocca, Quatrefages, Tarde, Fustel de Coulanges, Comte, Durkheim, Waitz, Spencer, Bachofen, etc. (12).

Por supuesto que esta actividad traductora lleva implícita otra productiva de obras propias; pero ahora nos estamos refiriendo a la actitud respecto a una obra antropológica francesa, que tiene hondas raíces en el pasado. Por otra parte, sería difícil explicarnos tal productividad en obras antropológicas de creación propia, sin tales influencias exteriores: de hecho, y sin remontarnos más que hasta mediados del XIX, no se comprende la Institución Libre de Enseñanza sin tener en cuenta la personalidad de F. Krause; la de F. Giner de los Ríos y la de Azcárate sin los clásicos franceses de la Sociología (Tarde, Comte, Fustel de Coulanges y Durkheim); la de González Velasco sin P. Brocca; la de Machado y Alvarez sin Tylor, Haeckel y Darwin; o la de Sales y Ferré o M. Antón sin Quatrefages.

No queremos decir que sus obras fueran meramente un plagio, porque tenemos constancia de que la aplicaron en expediciones, museos, recolecciones de datos, cuestionarios, etc. Sino que, al igual que es difícil el desarrollo de cualquier ciencia, prescindiendo de contactos fuera de nuestras fronteras, en el caso de la Antropología esto es especialmente verdad: en principio, porque ha sido tradicional recoger el material de estudio en países lejanos; y ello puede comprobarse por el hecho de haberse desarrollado la Antropología precisamente en países de tradición colonial (Inglaterra, Francia,

(12) Ellos apuntan también la correlación arriba establecida. A este respecto puede verse igualmente: Ivonne Turin «La educación y la escuela en España de 1874 a 1902», Madrid, Ed. Aguilar; y J. L. Aranguren «Moral y Sociedad», Madrid: Edicusa.

Alemania, Estados Unidos y España) (13) o con una población étnicamente pluralista (caso de México, Perú y de los mismos Estados Unidos). En segundo lugar, porque la pretensión comparativa de los estudios de campo en nuestra disciplina obliga, ineludiblemente, al contacto exterior. Y en tercer lugar, por la falta de constancia y consistencia en el apoyo oficial concedido a los estudios de este tipo en nuestro país, que puede fácilmente constatarse en el estado financiero de nuestros museos (Nacional de Etnología y del Pueblo Español, por no citar sino los más allegados), o en la exigua duración de tres años de nuestra Escuela de Antropología, dirigida por el doctor Claudio Esteva, a quien acaba de concedérsele la primera cátedra de Antropología cultural del país, muy recientemente.

Nos hemos quedado estancados en el siglo XIX, al pretender hallar las raíces de la actualidad antropológica en España, y no sin motivo; porque nos encontramos sin estudios dedicados a este período que va desde comienzos de siglo hasta los años 60, en que ya se hallan suficientes publicaciones a cargo de editoriales españolas. Algunas traducciones existieron alrededor de los años 30, como las de la Revista de Derecho Privado de Madrid (de Tawney, en 1936 y de M. Weber, posteriormente) u otras particulares (la de J. Morata, en 1932, sobre Malinowski: La vida sexual, y la de D. Jorro, en 1928, sobre Durkheim: De la división del trabajo, ambas en Madrid). No debió existir el clima adecuado; y no nos lo acabamos de explicar, según la hipótesis anterior sobre los efectos benéficos de los estrechos contactos con el exterior. Lo que sí se encuentra es un sorprendente florecimiento de las publicaciones, traducciones en su mayoría, en México y Argentina especialmente; a partir de los años 40, más concretamente a partir de 1945. Y este fenómeno nos interesa, ya que es,

(13) En la Tesis doctoral que nos hallamos elaborando sobre «Orígenes de la Antropología en España: 1492-1550», analizamos la presencia de ideas sobre relativismo cultural, utopías, concepto de bárbaro, descubrimiento de leyes de evolución cultural, bases raciales y ecológicas como explicación de las diferencias culturales. Todo ello se da igualmente en el siglo XIX inglés, como consecuencia del descubrimiento geográfico y etnográfico a que da lugar la idéntica política expansiva. A ello aludiremos más adelante, al hablar de Utopía y Filosofía. A este respecto, Vid. Lisón, epíg. C), 1971-a.

a partir de esas editoriales, como van llegando al lector español los libros básicos de Antropología, y como las editoriales españolas de los años 60 encontrarán el terreno abonado. Efectivamente, el F.C.E. de México, y una gama más variada de Argentina (Lautaro, Schapire, Abril, Paidós, Sudamericana, Eudeba, Nueva Visión, etc.) lanzan al mercado en los 15 años siguientes lo más importante, sería difícil ser completos en este punto, de la producción antropológica internacional: clásicos ingleses, alemanes, franceses y norteamericanos especialmente. Y no todo es traducción, sino que existen algunas aportaciones propias; y hasta en más de un caso con participación española, por parte de la escuela formada por Bosch Gimpera, J. Comas, P. Armillas, P. Carrasco, J. L. Lorenzo, S. Genovés, A. Palerm, Canals Frau, etc. Tenemos noticia que el mismo auge editorial no ha olvidado la participación española, a nivel de traductores, impresores y demás equipo al servicio.

De hecho, muchas editoriales sudamericanas han instalado luego sus sucursales en España, y gran parte de la producción antropológica que circula entre nosotros procede de ellas: caso, por ejemplo, de Siglo XXI, Labor o Grijalbo. Es, principalmente, a partir de los años 60 cuando las propias editoriales españolas abordan el tema antropológico: contando con un público suficientemente numeroso para efectuar amplias tiradas, o garantizarles al menos una venta mínima, según los casos. En este sentido, por ejemplo, se encuentran Alianza, Istmo, Tecnos y Guadarrama en Madrid; o Ariel, Península y Barral en Barcelona. Alguna de ellas, como es el caso de Siglo XXI, ha abierto una sección de Antropología en forma de colección.

Sería injusto no citar aquí algunos nombres, que empiezan a sonar asociados a temas de antropología, especialmente por estudios de campo efectuados sobre nuestro suelo. El problema de todas las citas personales, basado en la seguridad de que nunca incluyen todos los nombres con derecho a ello, lo encontramos agravado en este caso por la dificultad en corregir nuestras lagunas: y ello, quizás, por la falta de institucionalización que tienen los estudios antropológicos en España. Efectivamente, a ello creemos que puede achacarse, en buena

lógica, la falta de información que se tiene de publicaciones antropológicas, en las librerías españolas; la falta de una sección a ellas dedicada especialmente (la mayoría de las librerías y editoriales suelen incluirlas dentro del epígrafe «sociología», o ciencias humanas, o apelativos aún más amplios); el que la mayoría de los antropólogos sociales y culturales sean extranjeros, en estudios de campo sobre el suelo español (como puede comprobarse en los artículos citados en la nota 11), y el que, consecuentemente, sus publicaciones no lo sean en nuestras editoriales, o al menos en nuestra lengua.

Parece ser que, como nos explica el doctor Kenny, el hecho pudiera explicarse, hasta ahora, por la falta de presupuesto para investigaciones, de clima político y de contacto con nuestros investigadores sociales, de disciplinas más institucionalizadas; pero, cada vez resulta más chocante el que se pueda disponer de más estudios de campo sobre Sudamérica, por ejemplo, que sobre nuestro país mismo, en librerías españolas. Aunque veamos perfectamente lógico, por otra parte, la exigencia tradicional en los estudios antropológicos del dominio del inglés, no creemos que ello siga siendo un requisito legítimo, cuando de publicaciones sobre el suelo español se trate: entre otras cosas, porque aún suponiendo que pudiéramos disponer de ellos (al menos en las bibliotecas públicas o en las académicas, es mucho suponer) estaríamos soportando un papel de materia prima de estudio para el exterior, sin contraprestación alguna; o peor aún, estaríamos relegando la antropología al dominio de especialistas o eruditos.

En todo caso, empiezan a aparecer en castellano estudios de campo sobre nuestro suelo, tanto los efectuados por extranjeros como por españoles; y lo mismo si sus autores pueden inscribirse en la metodología estrictamente antropológica, como si lo efectuaron desde otras posiciones complementarias. En el primer grupo, debemos citar las publicaciones de J. A. Pitt-Rivers en la Nueva Colección Labor y recientemente en Grijalbo, así como la próxima a aparecer del conocido G. Brenan en Siglo XXI. En el segundo, estudios antropológicos españoles estrictamente hablando, contaríamos solamente por ahora las dos publicaciones de Carmelo Lisón en Siglo XXI, y la de Isidoro Moreno en la misma editorial. Curiosa-

mente, y en los seis casos, a cargo de editoriales españolas, una madrileña y dos barcelonesas, pero todas como delegaciones de una editorial sudamericana.

En el tercer grupo, estudios antropológicos en sentido lato, nos vemos obligados a ser aún más incompletos en la cita; no sólo por falta de información suficiente, sino porque preferiríamos citar de menos que de más. No cabe duda de la aportación informativa, necesaria para establecer nuestras conclusiones teóricas y nuestras selecciones regionales, de parte de los estudios de que nos da cuenta el doctor Kenny: los procedentes de disciplinas sociológicas, geográficas, históricas, médicas y psicológicas. Pero, en espera de que mejoren los contactos interdisciplinarios, y de que podamos homologar un poco las metodologías de recolección de datos y elaboración de hipótesis, preferimos no incluir todos los estudios publicados, por otra parte no tan abundantes, bajo el mismo epígrafe. Aquellos autores españoles que consideramos han aportado con su publicación una contribución al conocimiento de nuestro país por parte del público español, serían esencialmente tres. En primer lugar, y de modo muy destacado, don Julio Caro Baroja: en su caso, es verdaderamente prodigiosa la capacidad de publicar; sabiendo que nos equivocamos de menos, le hemos contado publicaciones en 13 editoriales distintas, sólo repeticiones, en el caso de Istmo, con relación a «Los Vascos», de Minotauro y «Los pueblos de España», de Barna, y ello sin tener en cuenta sus artículos de revista y periódico. En segundo lugar, V. Pérez Díaz, con publicaciones de trabajo de campo en Tecnos y Siglo XXI: y en tercer lugar, el pequeño librito de Juan Maestre en Ciencia Nueva. A pesar de las objeciones metodológicas que a estos tres autores podrían hacerseles, especialmente desde la orientación teórica que ha guiado sus trabajos de campo, no dudamos en incluirlos dentro de un epígrafe amplio de la antropología: en el primer caso, por la labor precoz que le ha cabido en el contexto antropológico español, y por sus contactos con la Escuela de Antropología social de Oxford; y en los dos casos posteriores, por sus contactos progresivos con nuestra disciplina (14).

(14) Vid. tales citas en epíg. D), de nuestra bibliografía.

Lo que ya no estaríamos dispuestos a incluir en un epígrafe de actualidad antropológica (quizás ni siquiera en el de actualidad), por muy lato que se quisiese tomar el término, serían aquellas publicaciones que entran bajo la chocante denominación de «antropología filosófica». No queremos, como luego se demostrará, inclinar a adivinar en ello nuestra antipatía por la actividad filosófica: muy al contrario. Pero, desde luego, con un concepto de filosofía muy distinto al que se contiene en estas publicaciones, algo influidos de cierto profesionalismo. Esperamos precisar un poco más, cuando abordemos el tema directamente, páginas adelante. Por ahora, nos interesa dar un somero repaso a tales falsos ejemplos de la actualidad antropológica: falsos, en nuestra opinión, porque la consecuencia que producen en el ánimo de quienes los leen, suelen ser un tanto traumática. O se pierde toda afición a cualquier lectura que, a continuación venga antecedida del calificativo «antropológico»; o se tiene que olvidar lo que por antropológico se ha llegado a dilucidar, si se quiere avanzar. Y empleo a propósito el término «dilucidar», porque sacar conceptos claros sobre estas lecturas no suele ser producto de una sola ojeada. Si se advierte un tono *excesivo* en el tratamiento de este epígrafe, podría estar justificado por las veces que nos hemos visto obligados, en conversaciones con alumnos de nuestro Departamento por ejemplo, a hacer olvidar conceptos anteriores. Y en ello, creíamos ser fieles a la mejor tradición filosófica, la socrática: hacíamos olvidar una visión «cavernícola» del mundo de la Antropología, como paso previo a otra. Pero el exceso del tono se puede adquirir, sin estas laboriosas experiencias, con un mero repaso a este tipo de literatura.

Nos enfrentamos, en primer lugar, con un concepto vulgar de antropología filosófica cuando asistimos a determinadas conferencias en que se emplea el calificativo *antropológico*: así, determinados temas tan atractivos como la sexualidad, parecen adquirir un nuevo atractivo cuando se les adoba oportunamente de aquel adjetivo (15). Parecido empleo se

(15) Hací sólo unos meses asistimos a una conferencia pedagógica titulada «Antropología sexual», y el conferenciante se titulaba «antropólo-

ha hecho desde el campo teológico, quizás por aquella consideración medieval de la filosofía como «*ancilla theologiae*» (16). Otro uso del calificativo, que nos parece más noble y mejor informado quizás, sería el que se hace desde el campo del humanismo: tanto si está basado en conclusiones experimentales como si no. Este sería el caso de Castilla del Pino o Luis Cencillo, aunque la diferencia entre ambos es marcada: mientras el primero se conforma con el uso del término, el segundo parece haber evolucionado hacia un proyecto de «nueva antropología», desde la que resultan superados los últimos logros de las mismas «mitológicas» de Lévi-Strauss; aunque se le use tan exhaustivamente en tal superación (17). Por último, y refiriéndonos específicamente a los filósofos, tendríamos la obra clásica de Cassirer y la de Luis Farré: parece que no tendríamos nada que objetar a su labor, desde el momento que se trata de hacer una filosofía nueva, integral, desde la que se recojan las más variadas aportaciones al conocimiento, hechas por las ciencias humanas y físicas. De hecho, ésta es la labor que propuso Manuel Sacristán, como profesor de filosofía que era, y muy consciente de la necesidad de renovación que sienten cuantos a ella se dedican, profesionales o no, en un folleto de ese mismo año. Nuestro concepto de la filosofía está lo suficientemente vecino del suyo como para habernos provocado un interés ya olvidado, por las aportaciones filosóficas de los filósofos profesionales (18).

Lo que ya no creemos tan libre de objección sería el curio-

go». El desarrollo de la misma fue igualmente «atractivo»: según ella, el temor al incesto es típico de Occidente, y de ahí se deriva la represión que todos padecemos. Gracias a los descubrimientos antropológicos de Malinowski, estaremos más tristes. ¡Qué distinto del prólogo que pusiera Marañón, junto al de Havellock Ellis, en «La vida sexual de los salvajes...» de Malinowski, Madrid, Ed. Morata, 1932! Y es que, además de leer bien a los antropólogos, hay que entender de sexualidad para hablar de ello en público.

(16) Vid. Antonio Orbe, Ruiz de la Peña y González de Cardedal, epíg. C).

(17) Vid. epíg. C).

(18) Vid. L. Farré, epíg. C). La obra de Cassirer fue publicada en F. C.E.: «Antropología filosófica», 1971, 5.ª edic. La de Manuel Sacristán en Barcelona, Ed. Nova Terra «Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores», 1968, pudiendo verse un resumen de la postura en J. L. Abeilán, epíg. C), de nuestra bibliografía.

so libro de Gustavo Bueno: «Etnología y Utopía» (19). Venía precedido, el año anterior, de una contestación larga y profusa al folleto de Sacristán, que no logró llevar al ánimo de sus lectores el que la filosofía tuviese categoría de «oficio», lo que era el motivo del libro; si no es que entendíamos por tal la obra que se molestó en escribir, pero que creemos que este oficio tiene para él evocaciones muy diversas. Entre ellas, podríamos contar la necesidad de justificar el mantenimiento de un «beneficium» académico; adobado todo ello, de cara al alumnado, de unas connotaciones políticas así expresadas: «La transformación revolucionaria de las condiciones políticas, culturales, religiosas, de una sociedad determinada, pueden interesar al filósofo en cuanto tal, como hombre de oficio obligado a mejorar las condiciones de su trabajo y las condiciones de su «material»: los objetos y las conciencias» (20). Pues bien, los alumnos contestaron a tales connotaciones el año pasado, como asimismo su propio adjunto, de una manera menos académica de la que nosotros intentamos en este párrafo. Porque el señor Bueno se propone convencernos en este libro antes citado, que la Etnología es una utopía, desde el momento que se propone un conocimiento «antropológico», que sólo una filosofía podía proporcionar.

No queremos contestar personalmente al planteamiento del señor Bueno, pues ya tenemos noticia de un artículo que le estará especialmente dedicado por uno de nuestros colegas andaluces, a quien la postura filosófica le preocupa igualmente. Pero tampoco queríamos dejar pasar la ocasión de citarle entre la no actualidad antropológica española, por el especial interés que la filosofía tiene en el contexto de la Escuela Sociológica francesa, de quien Mauss probablemente sea el alumno más destacado. Y queríamos, sobre todo, dejar bien patente el contexto filosófico puro de aquella corriente que ha dado en llamarse «antropología filosófica», frente al propiamente antropológico (y no por ello menos filosófico,

(19) De la primera, Vid. epíg. C). De la segunda, contestación a Sacristán, «El papel de la filosofía en el conjunto del Saber», Madrid, Ed. Ciencia Nueva, 1970, puede verse el comentario también en Abellán.

(20) Abellán, p. 127.

si aceptamos la invitación del señor Sacristán, para que la filosofía no se recluya en las aulas, ni se profesionalice) de aquellos etnólogos y antropólogos culturales al estilo de Mauss o Lévi-Strauss. No creemos que la filosofía deba ser una actividad prohibida o peyorizada, cuando la hallamos en manos de un científico; sino por el contrario, estamos convencidos, como el señor Sacristán, que lo que más conviene a aquélla es la participación de personas que, por su profesión, se sientan «objetivamente» necesitados de explicaciones propiamente filosóficas. Es decir, de explicaciones que, aunque planteadas precisamente ante los problemas objetivos que le ocupan como actividad cotidiana, no pueden ser satisfechas con los medios habituales: aquí entrarían explicaciones de la teoría del conocimiento, de la ejemplaridad de la sociedad primitiva o campesina, por oposición o similitud con la nuestra, y en general, de toda la problemática del mundo semántico que se nos ofrece, tanto a los lingüistas como a los antropólogos, cuando nos enfrentamos al campo de los valores (20 a).

Efectivamente, creemos absolutamente en la legitimidad de este tipo de planteamientos filosóficos, como tarea también propia de los antropólogos. Con ello, entramos en una consideración un poco mejor intencionada de las posibilidades utópicas que nos ha ofrecido la antropología desde sus orígenes, de la que nos plantea tan simplistamente el señor Bueno. Como nos lo han adelantado el profesor Angel Palerm y el historiador Eugenio Imaz, ambos en México, o los trabajos de Silvio Zavala y José Antonio Maravall, o ciertas alusiones de P. Mercier y J. Poirier (21), la utopía pertenece al Rena-

(20 a) Conformarnos con las explicaciones que puedan probarse científicamente, sería tanto como regir nuestra convivencia social por las experiencias ya legisladas: siendo así que en Derecho, la ley suele dictarse después que la costumbre se ha creado. La buena filosofía, como la buena conducta social, es aquella que avanza explicaciones sobre hechos o niveles de conocimientos nuevos, y para ello adecua un criterio válido provisionalmente. El nuevo mundo, como el nuevo hombre, necesita mucho de la filosofía. Por otra parte, no creemos que la presencia de antropólogos en una Facultad de Filosofía, sea tan incómoda.

(21) Palerm «Introducción a la teoría etnológica», México: Univ. Iberoamericana, 1967. E. Imaz «Utopías del Renacimiento», F.C.E. S. Zavala «Ideario de Vasco de Quiroga», México, 1941. J. A. Maravall «La utopía

cimiento europeo, y muy específicamente al español, por motivos muy complejos de analizar; pero en todo caso, no muy lejanos del nacimiento de una primera «actitud antropológica», relacionada directísimamente con los recientes descubrimientos geográficos y etnográficos, a que dio lugar la política expansiva de los Reyes Católicos: unos de los primeros promotores de la concepción renacentista sobre el Estado moderno (22). Pero ya no estamos en esta posición precoz de aquellos descubrimientos españoles, sobre los que se basaron indudablemente las obras utópicas de Rousseau y Voltaire, y en gran parte las de sus antecesores Montaigne y Rabelais. Ahora podemos decir que hemos pasado a poseer una ciencia, con unos métodos y un cuerpo teórico relativamente estable: de ahí, se podría deducir la ingenuidad de un uso rousseauiano de la etnografía, del intento de utilizar para Occidente la ejemplaridad de las sociedades primitivas, con toda la carga restauracionista e inmovilista que ello encierra. Sin embargo, nuestros maestros en la disciplina nos siguen dando ejemplos abundantes de cómo un estudio de tales sociedades no industrializadas ni «secularizadas», puede aclarar nuestra visión del futuro occidental; así se lo oímos al profesor Evans-Pritchard, a Kroeber, a Malinowski, a Lowie, a Durkheim, y mucho más claramente a Mauss y Lévi-Strauss (23). Y empleando el término «utopía», en este caso bajo la acepción original de Moro (utopía = sin lugar), creemos que haríamos un mejor favor al resto de las otras ciencias (en pro del establecimiento de unas lecciones de «humanidad» y experiencia histórica, válidas para no importa qué sociedad, primitiva o civilizada) que si seguimos con el concepto deteriorado que

político-religiosa de los franciscanos en la Nueva España». Rev. Estudios Americanos, 1948. Mercier, vid. epíg. B) en bibliografía, nos habla de ello en Introducción y Conclusión; y de Poirier, nos referimos a una «Histoire de l'Ethnologie», publicada en P.U.F., Colección Que sais-je?, también en la Conclusión.

(22) Cf. nota 13.

(23) Vid. Evans-Pritchard «Antrop. social», Ed. N. Visión. Kroeber «Antrop. general», F.C.E. Malinowski «Crimen y costumbre...», Ed. Ariel o en «La vida sexual...», Ed. Morata, Madrid, 1932. Lowie «Antrop. cultural», F.C.E. Durkheim «Las reglas...», Schapire, 1965. Sobre Mauss citaremos una frase reveladora en la nota 28.

nos muestra el señor Bueno. Por otra parte, tenemos noticia de que el término comienza a ser utilizado en este sentido, y con unas implicaciones poco sospechosas de inmovilismo científico, por una corriente de filosofía revolucionaria. Para ellos (Althusser o Marcuse, por ejemplo) la futurología tiene que ser hecha de manera que se procure realizar en uno mismo el ideal utópico: es decir, si queremos proyectar una mejora de cualquier tipo, no podemos olvidar nuestro propio condicionamiento a la sociedad a que pertenecemos, pues la imposibilidad de un verdadero cambio, con proyectos tan «provincianamente» fabricados, resulta evidente.

Por otra parte, sabemos en España la existencia de una nueva filosofía, más abierta a esta colaboración interdisciplinaria que la que ahora comentamos. Nos referimos a la «filosofía de la ciencia», que están en estos momentos propugnando Carlos París y otros nombres más jóvenes, a quienes dedica unas páginas nuestro colega en Facultad J. L. Abellán (24). Creemos, pues, haber mostrado suficientemente el respeto que nos ofrece un planteamiento filosófico de la antropología, y también la inconveniencia de una confusión de términos, o en el caso peor, la rivalidad entre ellas. Queríamos ahora pasar al segundo punto, la posibilidad del estructuralismo como factor explicativo de la popularidad editorial de M. Mauss; recordando aquí también la legitimidad de una preocupación filosófica y utopista, en lo que el profesor Palerm parece ver una inconveniencia pedagógica, cuando se ocupa de Lévi-Strauss (25).

Efectivamente, el artículo estaba dirigido a los estudiantes mexicanos de antropología en 1968, y se reproduce a los dos años en nuestro Departamento, sin modificación alguna. No nos interesa tanto el ataque personal que contra Lévi-Strauss se dirige, y del que no quedamos convencidos que sea la posición definitiva de nuestro ponderado profesor Palerm, ni que esté desprovisto del ambiente airado y provisional en que fue escrito, sino la relación que se establece entre Mauss y Lévi-Strauss, y entre filosofía y antropología. Desde luego, el fondo

(24) Abellán, epíg. C), pp. 111-119.

(25) Palerm, epíg. E).

del artículo apoya nuestra sospecha de la relación estrecha entre la popularidad de Lévi-Strauss, que se da por sentada, y la reciente en España de Mauss: aunque el profesor Palerm nos quiere separar demasiado, creemos, el contexto filosófico y estructuralista de lo que él considera la segunda personalidad de Lévi-Strauss, y la influencia recibida en ello de Mauss.

En primer lugar, no estamos de acuerdo en ver una doble personalidad en aquél (antropólogo y filósofo): porque antes de escribir su monografía de los Nambikwara en 1948, había escrito ya su «Análisis estructural en lingüística y antropología», y sólo dos años después es cuando escribe la «Introducción a la obra de M. Mauss», donde se refleja perfectamente formado su enfoque estructuralista; y esta deuda al maestro permite pensar en una gestación algo más antigua de sus tendencias, deuda que atestigua por el dominio profundo de las obras del mismo, y de sus diversas orientaciones.

Tampoco estamos de acuerdo en la mediocridad de su aportación etnográfica: al menos, no lo juzgó así J. H. Steward, a quien tanto debe nuestro comentarista, cuando incluyó en su *Handbook* de 1948 cuatro estudios de Lévi-Strauss; por otra parte, es conocida la rigurosidad con que son revisadas las etnografías a él presentadas en *L'Ecole Pratique de París*, de cuya actividad nada se nos dice en su «Crítica...», y la importancia metodológica que para su método tienen las buenas etnografías, en lo que tampoco parece coincidir el profesor Palerm.

En tercer lugar, disentimos del análisis que se nos presenta sobre la escuela inglesa de Radcliffe-Brown y Malinowski: se atenúa en exceso la diferente conceptualización que del término «función» se da entre ellos dos (sentido matemático y sentido biológico respectivamente); se nos inclina a identificar función y funcionamiento, en base a una analogía forzada entre anatomía-fisiología por una parte, y estructura-función por otra; y se minimiza la influencia durkheimiana al no citar la actitud filosófica del sociólogo francés como inmediato antecedente de la suya propia.

Finalmente, no sabemos cómo puede atribuirse la tendencia filosófica de Lévi-Strauss al contexto francés en que se forman tanto él como sus maestros, y a continuación considerar

absolutamente personal su «desviación» filosófica de la ciencia etnológica, que de tales maestros recibieran no sólo él, sino toda la actual antropología social, y especialmente Radcliffe-Brown y Malinowski. Algo debe haber de válido en este ambiente de «grandes teorías» que él califica, para oponerlo al de la pequeña teoría, o sea la científica, para que haya dado tales frutos. ¿Acaso serían explicables las aportaciones de Marx y Max Weber, a quienes tan cerca quiere nuestro profesor situar, sin la tradición germánica de Kant y de Hegel? ¿Y no ha sido esta tradición neokantiana la que aportó Durkheim, primero a su encargo de curso en Burdeos, y luego a su Escuela Sociológica de París? Efectivamente, creemos que, sin esta tradición europea, nada hubieran hecho los funcionalistas y estructuralistas de la escuela inglesa; y no es casual que dos de sus filósofos más ilustres, e indudables antecedentes de la antropología inglesa, Jeremy Bentham y David Hume, deban tanto al enciclopedismo francés.

Precisamente, el profesor Palerm se hizo eco no hace mucho de las críticas dirigidas a la escuela inglesa por G. P. Murdock (sin recoger apenas la extensa contestación de R. W. Firth) en el sentido de notar ciertas características en aquélla, (atención concentrada en parentesco, casi completo desinterés en la etnografía no africana, en historia y procesos de cambio, en psicología, no rectificación de errores, y confinamiento de hipótesis a un nivel relativamente simple de abstracción) que podían derivarse del desinterés general sentido hacia la etnografía y aportaciones teóricas de otras tierras. Es decir, y matizando la conclusión al año 1951 en que esto se escribió, que ha descendido bastante el nivel teórico de la escuela inglesa desde que dejó de sentir la influencia externa, principalmente la francesa de Durkheim (26). En la actualidad, y de acuerdo con el análisis efectuado a cargo de P. Mercier, no podemos seguir viendo así la escuela inglesa que,

(26) Palerm «Introducción...», cap. dedicado a Durkheim y Radcliffe-Brown. El artículo de Murdock salió en *American Anthropologist*, Oct-Dec. 1951, pp. 465-473. La contestación de Firth, en forma de «companion piece», viene a continuación, pero triplicando la extensión: aunque da razón a Murdock, tiene muchas precisiones que Murdock necesitaba.

como el profesor Palerm se ocupa de hacernos ver por las críticas de Edmund R. Leach (27), se interesa bastante por las aportaciones francesas (y no sólo de Lévi-Strauss, como se hacía ver en la nota 7).

No queríamos aprovechar esta «Crítica...» del profesor Palerm sino para subrayar la estrecha relación que existe entre el filosofismo de Lévi-Strauss y el de su maestro Mauss, dejando a un lado otro cúmulo de cuestiones que sobre el método y las conclusiones filosóficas de la obra lévi-straussiana se nos ocurren, siempre matizando e incluso corrigiendo la visión del comentarista. Desde luego, y para terminar con ello, no estamos en absoluto de acuerdo en considerar el estructuralismo de Lévi-Strauss como una moda parisina, comparable a la existencialista, fenomenológica o historicista: desde el momento en que no conocemos, todavía, ningún antropólogo de esas tendencias. En ello, el profesor Palerm resulta un poco menos considerado que el propio Leach, de quien sospechamos que ha recogido la mayor parte de su argumentación y su tono, cuando ni siquiera considera a Lévi-Strauss antropólogo en la actualidad; y cuando, adoptando maneras de profeta, le augura un rápido final.

Lo que sí queremos añadir es que el parecido entre Lévi-Strauss y Mauss desborda el plano filosófico. No sólo posee la formación neokantiana de su maestro, y el mismo gusto por la buena dicción, que hace tan seductora su lectura, sino otras muchas facetas parecidas. Ambos pueden ser llamados humanistas, por su dominio de los estudios clásicos e incluso orientalistas, y por su afición a encontrar nuestra propia sociedad como un campo ideal de aplicaciones de las grandezas históricas: podía sintetizarse en la búsqueda de lo Humano

(27) Aunque no forme parte de una escuela, Mercier engloba a Leach con M. Gluckman, W. F. Wertheim, G. y M. Wilson (pero también con G. Balandier, J. Berque y con él mismo, como representantes franceses) bajo una tendencia que califica de «dinamismo cultural», opuesta a la tesis de la «armonía funcional» que mantenía la antropología clásica, respecto al funcionamiento social de los primitivos. Es comprensible la oposición de intereses de Leach y Lévi-Strauss; pero lo que no nos aclara Palerm es que Leach practica el método de estudio estructuralista. Vid. nuestro epíg. E), sobre Leach.

como meta del hombre sabio, prescindiendo de las diferencias regionales e históricas (28). Es curioso que ambos, a la búsqueda de esta Humanidad, se encuentren con limitaciones múltiples a la tan aireada libertad creadora del hombre (morfologías sociales ecologizadas, sistemas económicos homogeneizados en la base, ideas como la de «persona» o «muerte» condicionadas por el nivel de integración social, mitos que responden a la organización social) y, al mismo tiempo, hallen la impronta creativa en aspectos tan aparentemente «naturales» como las técnicas corporales o el sistema de parentesco. Ambos, en tercer lugar, cargan su enorme proliferación de artículos con abundante bibliografía, de diversa procedencia académica, lo que demuestra su erudición y atención a la actualidad científica: no sólo hablan ambos varias lenguas (inglés, alemán, italiano, sueco, portugués, etc.) sino que recojen las ideas de ciencias diversas, especialmente de la lingüística.

Hay entre ellos, como es lógico, notables diferencias: la principal, quizás sea, el haber efectuado el discípulo un trabajo de campo entre los Nambikwara y diversos viajes de observación a través de la meseta brasileña (donde se suponen los habitantes más «arcaicos» de América del Sur) y varios sobre Asia del Sur, especialmente en Pakistán. En cada caso, como enviado francés para la enseñanza de la Antropología, como lo atestiguan sus publicaciones en la UNESCO de 1951 y 1954 (Cf. Bibliografía de Lévi-Strauss en «A. Estr.» de Eudeba). Por el contrario, Mauss sólo efectuó un viaje de esta categoría a Marruecos en 1929, de duración breve. Otra diferencia importante, quizás sea la audiencia en el gran pú-

(28) Oigamos lo que Mauss llama «conclusiones morales» de su Ensayo sobre el Don: «Hay que volver a lo antiguo, a lo elemental, volviendo a encontrar las motivaciones de vivir y actuar, que todavía practican muchas sociedades y clases; así por ejemplo: la satisfacción de dar en público, el placer de gastar generosamente en cosas de arte, el placer de la hospitalidad y de la fiesta privada y pública (...) Esta moral es eterna y la misma, tanto para las sociedades más desarrolladas como para las de un futuro próximo, y para aquellas lo más retrasadas que se pueda imaginar (...) Adoptemos, pues, como principio de nuestra vida lo que ha sido y será siempre, el principio: salir de sí mismos, dar, libre y obligatoriamente» (S. y A., 250-1).

blico que ha hallado el discípulo: en parte, por el mayor interés de aquél en libros de antropología y, en parte, por el papel de «astronomía de las ciencias sociales» que él ha dado a la antropología, tras la aplicación de los métodos lingüísticos a las ciencias sociales, y el aprovechamiento de las últimas técnicas estadísticas de la Cibernética. Y esto no podría, en buena lógica, verse como un alejamiento del maestro, en tanto que él ya propugnaba estas colaboraciones interdisciplinarias, y el valor estratégico de la lingüística y la simbología para las ciencias sociales.

Pero, y yendo al fondo del asunto, ¿se podría decir que el estructuralismo de Lévi-Strauss deriva directamente del magisterio de Mauss? Ya hemos reconocido anteriormente la porción reinterpretaiva que contiene su introducción a «Sociologie et Anthropologie» de 1950, y la manera tan perfecta como lo lograba en el ambiente francés de esos años, marcadamente anti-Durkheim. Por otra parte, nos hemos pronunciado a favor de una postura tal, desde el momento en que no creemos que se pueda ser objetivo sobre la obra de un maestro; por otra parte, un maestro que andaba siempre en busca de orientaciones nuevas, en lo que quizás Lévi-Strauss le haya dedicado una fidelidad intencional. Pero, aparte de ello, creemos que pueden detectarse tres elementos importantes del sistema de Lévi-Strauss, que proceden directamente de Mauss: la idea de totalidad, el proyecto de hacer de la antropología una ciencia «semiológica», y el valor de la aportación de la lingüística para la antropología. Y ello no creemos que sea nuevo, para nadie que haya leído las obras de ambos, o cualquier estudio que a ello se ha dedicado (Cazeneuve, Mercier o Poirier) (29).

Estos tres elementos son tratados conjuntamente tanto en el «Essai sur le Don» de Mauss, como en la Introducción de Lévi-Strauss a sus obras, y su Clase inaugural, recogida como Introducción al principio de «A. Estr.» de Eudeba. En el Essai se nos aclara perfectamente su concepto de los *hechos sociales totales*, pretensión sociológica que le viene de Durk-

(29) Vid. epíg. B).

heim: frente a éste, especifica que la *totalidad* de los hechos sociales se deriva no per se, sino de su enfoque: que ha de incluir los niveles psicológicos y biológicos (recuérdese el esquema de las ciencias humanas de Comte: sociología, psicología y biología), que ha de tener en cuenta todas las instituciones al mismo tiempo (religión, economía, estética, etc.) sin robarle su concreción y riqueza, y que debe permitir cotejar todas las sociedades, puesto que son hechos esenciales. Pero escuchémoslo del mismo Mauss:

«Los hechos que hemos estudiado son todos, permítasenos la expresión, hechos sociales totales (...) En algunos casos (...) ponen en juego a la totalidad de la sociedad y de sus instituciones (...) Estos problemas son al mismo tiempo jurídicos, religiosos, e incluso estéticos y morfológicos (...) Son pues, algo más que un tema, algo más que los elementos de unas instituciones, o una institución compleja, que un sistema de instituciones divididas por ejemplo en religión, derecho, economía, etc. Son un *todo*, sistemas sociales complejos, cuyo funcionamiento hemos intentado descubrir. Hemos analizado estas sociedades en estado dinámico o fisiológico (...) Pero, sobre todo, tienen la ventaja del realismo, ventaja que permite poder analizar las cosas sociales, en su concreción, como son en realidad. En las sociedades, más que captar normas e ideas, se captan hombres, grupos y sus comportamientos (...) Los historiadores objetan acertadamente a los sociólogos que hacen demasiadas abstracciones, separando los diversos elementos de las sociedades (...) Después de haberse visto obligado a dividir y abstraer, el sociólogo debe esforzarse ahora por recomponer el todo, y de este modo encontrará datos fecundos, y el modo de satisfacer a los psicólogos» (30).

No hay que aclarar que, antes de esta conclusión, se ha

(30) Mauss, 1971-b, pp. 258-260.

molestado en analizar muy variados sistemas económicos, puesto que es el sistema económico, y como comentario a la reciente publicación de «Argonauts...» de Malinowski, donde encuentra los hechos más estratégicos para este estudio total. Por cierto, su relación con esta obra de Malinowski representa para Mauss la definitiva superación de la «esclavitud» doctrinal a Durkheim, que tanto han querido resaltar Cazeneuve y Karady, y que el mismo Lévi-Strauss reconoce matizándola. A partir de «*Essai sur le Don*», 1925, a ocho años de la muerte de su tío y maestro, Mauss deja de ser el etnólogo especialista en religiones primitivas al servicio de la doctrina de L'Ecole Sociologique; en virtud de su método genético, que va de lo simple y primitivo a lo complejo y moderno, Durkheim concedía al estudio etnográfico una importancia excepcional, y especialmente al campo religioso, en tanto que éste representaba la esencia del sentimiento y del rito de una *sociedad*, y que por tanto muchos problemas sociológicos recibirían mucha luz con este enfoque. Por el contrario, Mauss se pasa al campo económico, y deja la sociología religiosa reducida a una «sociología del conocimiento», en el que puedan ser comparadas las ideas primitivas y las de hoy: de ahí que promoció el estudio mitológico, frente al del ritual que había predominado hasta entonces; promoción de que se hace eco su discípulo Lévi-Strauss.

Ahora bien, este uso de Malinowski para su nueva etapa, no es realmente un salto sobre el vacío: desde el momento que se basa en el estudio y aplicación de la idea de totalidad (idea que le venía a ambos de su tío, y a éste de Boas, según G. Davy), y que el mismo Malinowski reconoce a Durkheim como padre de lo que él llamará su propio sistema, el *funcionalista*. De otra parte, Mauss aporta una corrección sumamente importante a la consideración de los hechos económicos en Malinowski: coincide con él en que su gran descripción de la *racionalidad* económica primitiva da un gran tiro a la idea de economía primitiva a que nos tenían acostumbrados los economistas, y que ésta no desaparece por su imbricación con ritos y concepciones mágicas (que no están tan ausentes en la economía moderna, como puede verse en el manejo publicitario del consumidor). Pero duda (ésta es su aportación) de

la validez en la clasificación malinowskiana del intercambio: desde el don puro hasta el puro trueque. En primer lugar, desecha la idea de que el trueque, que nos describió el Capitán Cook, cuando intercambiaba regalos con los indígenas del Pacífico (y que nos cuenta Colón en su Diario, como analiza tan detalladamente Lisón (31), sea verdaderamente un comercio, en el sentido nuestro. Y en segundo lugar, y esto es lo importante, niega la existencia de dones puros o desinteresados, aunque este interés no sea del tipo utilitarista e individual del nuestro, sino de un tipo mucho más amplio. Es decir, que el principio «do ut des», del derecho romano, es básicamente universal.

Esta corrección provocó una contestación al año siguiente, de parte de Malinowski, no exenta de cierta molestia en el tono: «Véase en *L'Année Sociologique* (Nueva Serie, vol. I, pp. 171 y ss.) las críticas que Marcel Mauss dirige a mi expresión «don puro». Yo he escrito este párrafo (al que se refiere la nota inscrita en el capítulo 8, así titulado: «El principio de *do ut des* juega un importante papel en la vida tribal») antes de conocer las objeciones de M. Mauss, que yo no puedo sino aprobar. Es agradable para un antropólogo de campo (*praticien*, en el texto Payot, 1968) ver que sus observaciones son lo bastante bien presentadas como para permitir a otros refutar sus conclusiones, con la ayuda de sus propios materiales. Y aún me es más agradable constatar que un juicio más reflexivo me haya conducido, independientemente de M. Mauss, a los mismos resultados a que él ha llegado por su parte» (32). Nosotros, por nuestra cuenta, opinamos que Malinowski había leído, por el contrario, las críticas de Mauss antes de escribir tal párrafo: de una parte, por saberle lector asiduo de esta revista, ahora dirigida por Mauss y bajo cuya dirección sólo salieron este número y parte de otro segundo, pero fundada por Durkheim; y de otra, porque la argumentación que emplea, y las frases de «Argonauts» en que se basa, son exactamente las mismas que las utilizadas en la crítica

(31) Vid. epíg. C), Lisón, 1971-a.

(32) Hemos tomado el texto de Malinowski «*La vie sociale des primitifs: trois essais*». P. B. Payot, 1968, París, pp. 31-32. Pero puede comprobarse su traducción en «*Crimen y costumbre...*», Barcelona, ed. Ariel.

de Mauss. Además, las críticas que le dirigía Mauss no estaban exclusivamente basadas en «sus observaciones lo bastante bien presentadas», sino en su conocimiento perfecto del derecho antiguo, que Malinowski mismo reconoce no dominar. Todo lo cual nos sugiere algunas reflexiones, que hemos procurado hacer valer a través de este artículo: la valía de una formación humanística, complementada de la lectura constante de monografías etnográficas recientes, puede permitir a Mauss compensar la falta de trabajo de campo, e incluso elaborar interpretaciones etnológicas más certeras que las de los propios «practicantes». Por otra parte, sus «Instructions d'ethnographie descriptive» dictadas en el Institut d'Ethnologie de París, durante 14 años, fueron las que formaron a todos los maestros de la etnología francesa actual, no sólo a Lévi-Strauss. Y ellas son las que dan lugar al «Manuel d'Ethnographie», recientemente traducido y anotado por nosotros mismos.

De hecho, Lévi-Strauss mantiene una defensa de la utilidad etnográfica como práctica de campo, que hace derivar como un mérito de Mauss frente a Durkheim. Así, aprovechando las aportaciones del psicoanálisis sobre el inconsciente (para quien el inconsciente es «naturalmente» creador de símbolos), nos dedica unas páginas maravillosas sobre el valor de éste en el trabajo de campo, en su Introducción a Mauss. Y en su Clase inaugural, nos habla de «la repugnancia que Durkheim había comenzado a sentir ante las encuestas etnográficas», que Mauss corrigió basado en el principio de que «la totalidad de lo social se manifiesta en la experiencia» (p. XXIV), concluyendo así: «El modo como Mauss plantea y resuelve el problema en el *Essai sur le Don* lleva a ver en la intersección de dos subjetividades [la del investigador y la del informante] el orden de verdad más próximo al que pueden llegar las ciencias humanas, cuando hacen frente a la totalidad de su objeto» (p. XXV) y «La posibilidad de ensayar en sí mismo la experiencia íntima del otro no es más que uno de los medios disponibles para obtener esta última satisfacción empírica, cuya necesidad sienten igualmente las ciencias físicas y las ciencias humanas: tal vez menos una prueba que una garantía» (p. XXVI).

Como la idea de totalidad, del valor de la lingüística,

y de la nueva ciencia semiológica que debe representar la antropología del futuro, ya son suficientemente conocidas en Lévi-Strauss y como su presencia en Mauss la hemos resaltado extensamente en las notas del Manual, no nos queda sino referirnos a ellas. La idea de totalidad nos la hace ver en este librito continuamente: nosotros hemos procurado recoger a pie de página cuando se refiere a la necesidad de emplear la casuística, al hablar de cada norma cultural que se analice, sin debernos conformar con su descripción (nota 11 del cap. I y 19 del IX); sobre el interés del aspecto diacrónico y de contacto cultural (40-IV, 20-VI, 5, 79 y 95-VII, 4-VIII y 18-IX); sobre el valor de las aportaciones difusionistas para la comprensión de un hecho local (2 y 6-I, 4-III, 10, 11 y 12-IV, 27, 38 y 46-V, 2-VII y 6-IX); además de la necesidad de colaboración interdisciplinar, dando la prioridad a un caso analizado por varias disciplinas, sobre el de muchos casos analizados por una sola (7-I). Bajo el principio de Stuart Mill de que «una experiencia bien desarrollada es suficiente para demostrar una ley, mejor que muchas mal realizadas», tenemos también la 11-I, 3-IV, 46-V y la 19-IX. En cuanto a la importancia que le concede al enfoque lingüístico, ya sea como método a imitar, o como elemento a incluir en la descripción, o incluso como ideal de «estudio de signos» a seguir, hemos llamado la atención en las notas 28 y 37-V, y en la 80 y 86-IX.

Pero quizás no haga falta detallar tanto, para comprender lo que Mauss entiende por una investigación de los *hechos sociales totales*. A través del esquema seguido en su libro, a grandes rasgos puede observarse cómo entiende la colaboración interdisciplinar y la exhaustividad en las etnografías. Así, a grandes rasgos, podemos comprobar la exigencia de Mauss en cuanto a los métodos a usar: cartográfico (con mapas geográficos y estadísticas demográficas), calendárico, inventarios y fichas (hay que preparar la exhibición del material, además de la exhibición literaria: de ahí el valor con que usualmente se manejan los Museos en antropología, ya quizás desgraciadamente en desuso para países que ahora comienzan a practicar la antropología, y que incluso se permiten mantener una tradición de estudio allende el Atlántico), fotográficos, fonográficos y filosóficos...

Pero quizás lo que llama más la atención en este Manual de Etnografía, traducido para el gran público como «Introducción...», sea su consejo sobre la arquitectura o proporción que deben guardar todas las descripciones en cuanto a cada uno de los epígrafes; arquitectura que él mismo se encarga de respetar en el modo de tratar sistemáticamente cada uno de los temas, de acuerdo a una clasificación inicial. Esta clasificación dividía los temas de estudios en Morfología Social, Fisiología Social y Fenómenos generales. El primer punto no obtiene subdivisión, pero el segundo es el que ocupa el grueso del libro: Técnicas (corporales e instrumentales), Estética (Juegos y Artes), Economía (Producción, distribución, consumo y moneda), Derecho (social y político, doméstico, de propiedad, contractual y penal: uno de los capítulos más extensos, correspondiente a lo que se llamaría «antropología social» en Inglaterra, como él mismo explica al principio del capítulo), Moral y Religión (Fenómenos religiosos stricto sensu como cultos, ritos y representaciones; y lato sensu, como magia, adivinación y superstición: el tercero en extensión, y hay que considerarle un especialista en ello).

Queríamos exhibir su clasificación, para hacer ver detenidamente su arquitectura, que en este caso no es precisamente una norma puramente estética; aunque justamente este capítulo de Estética nos resulta uno de los más originales, sobre lo que no hemos visto luego nada realmente nuevo. Excepción hecha del capítulo de Técnicas, en lo que no hay estudios mejores que los franceses, los capítulos más breves (Economía, Morfología y Estética) resultan, a nuestro parecer, los más originales. En cuanto a su arquitectura, que no es pura estética francesa, manía del orden por el orden, nos dice Caze-neuve una observación que no me resisto a transcribir: «Mauss, que no tuvo jamás la paciencia de escribir un gran libro, gustaba de las grandes arquitecturas, de los planes bien estructurados y del genio de la clasificación. Y hasta quizás, buscando cómo poner en orden los fenómenos a analizar, fue como llegó a encontrar los objetos de estudio originales, y a emitir hipótesis profundas. Es así, nos dice, cómo por hacer desaparecer de la etnografía una rúbrica mal identificada,

y relegada al campo de *diversa*, por lo que llega a reagrupar bajo el título de *técnicas del cuerpo* un conjunto de hechos que, reunidos de este modo, cobran un destacable significado» (pp. 19-20). Quizás, por esta falta de paciencia para escribir grandes libros, es por lo que no hemos podido disfrutar del desarrollo del que se anunciaba como gran capítulo: Fenómenos generales, en el que se incluían nada menos que la Lengua, Fenómenos nacionales e internacionales, y la Ethología colectiva. Solamente de los dos puntos segundos, podemos formarnos una idea de cómo quedarían estructurados, a través de una conferencia pronunciada en Londres en 1920 en favor de la nueva Sociedad de Naciones, que siguió a la Gran Guerra: «La Nación y el internacionalismo»; pero echamos de menos, quizás a causa de las circunstancias dramáticas en que fueron escritas (muerte reciente de su tío y pérdida de varios compañeros de *L'Année* en combate), el tratamiento del método de estudio de este «fenómeno general» de la Sociología; aunque no dejemos de comprender el valor humano de una postura política, de cualquier tipo que sea, en medio de sus variadas ocupaciones académicas.

No nos queda sino agradecer a las editoriales españolas la labor en pro de la cultura y el contacto internacional, de que ellas se han encargado de modo muy decidido en los años 60, ante lo que J. L. Abellán llama el fracaso universitario. Oigamos sus palabras:

«La verdad es que, frente al fracaso estruendoso de la Universidad y de todo el sistema educativo, palpable en la rapidez con que se ha elaborado la última Ley de Educación (1970) y en la profundidad de sus cambios, la meritoria labor cultural de los editores ha sido inmensa. Es más: las editoriales han venido a ser refugio de una cultura que los organismos y las instituciones encargados de fomentarla se negaban a promover. Gracias a las editoriales nos hemos comunicado con autores nacionales valiosos, cuyo acceso a la Universidad les era irrevocablemente impedido; gracias a ellas hemos conocido y estudiado doctrinas y movimientos que eran ignorados en nuestros centros de

enseñanza; gracias a ellas nos hemos podido acercar a autores y obras de otros países, a los que sistemáticamente se les ha venido poniendo el veto en los centros nacionales de cultura» (Op. cit., pp. 36-37).

Y hay que tener en cuenta que las traducciones ocupan, desde 1966, más del 30 % de las ediciones españolas (amén del porcentaje de importaciones, que se eleva casi al 200 %) para valorar en su justa medida lo que las editoriales significan para la introducción de la antropología en el público español. Como ya sabemos que, al estilo de la Europa del XIX, en España la sociedad va por delante del Estado en cuanto a renovaciones se refiere, no debemos por menos de agradecer esta labor de extensión antropológica, que se empiezan a imponer como sección fija las editoriales españolas, los que nos sentimos «profesionales» de esta disciplina, indudablemente necesitados del apoyo oficial para su desarrollo.

Y en el caso de Mauss especialmente, debemos agradecer la idoneidad de la publicación de sus obras completas, no sólo porque se trata de un maestro (en Historia de la Antropología sólo se incluye a dos más en este nivel, nada menos que a F. Boas y A. Radcliffe-Brown), cuya labor pedagógica más bien han desarrollado sus alumnos que él mismo (33). Sino porque, en el caso español, su influencia está casi garantizada, teniendo en cuenta la inspiración francesa de nuestras estructuras y concepciones académicas. De cara a nuestro propio Departamento, podemos sentir el placer de que una de las escuelas etnológicas mejor orientadas al americanismo, y concretamente uno de los autores que más atención ha dedicado a este continente en sus elaboraciones etnológicas (sus dos obras más famosas, «*Étude de Morphologie sociale*» y «*Essai sur le Don*», están dedicadas a los Esquimales y, en gran parte, a la Columbia Británica, respectivamente), haya tenido el honor de inaugurar lo que, esperamos, sea la publicación en España de las obras completas de maestros de la Antropología.

(33) Vid. epígr. B), Mercier.

BIBLIOGRAFIA

A) *Obras traducidas de Mauss.*

Hubert, H. y Mauss, M.

- 1946 «*Magia y Sacrificio en la historia de las religiones*». Incluye «Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio». Ed. Lautaro, Buenos Aires.

Mauss, M.

- 1970 «*Obras completas*», vol. I, Ed. Barral. (Prólogo de Víctor Karady). Barcelona.
- 1971-a «*Obras completas*», vol. II, Ed. Barral. Barcelona.
- 1971-b «*Sociología y Antropología*». Ed. Tecnos. (Prólogo de Georges Gurvitch e Introducción de C. Lévi-Strauss). Madrid.
- 1971-c «*Introducción a la Etnografía*». Ed. Istmo. (Notas de Fermín del Pino). Madrid.
- 1972 «*Obras completas*», vol. III. Ed. Barral. Barcelona.

B) *Obras sobre Mauss.*

Cazeneuve, Jean.

- 1970 «*Sociología de Marcel Mauss*». Ed. Península (incluye bibliografía sobre Mauss, aquí no citada). Barcelona.

Kroeber, Alfred Louis.

- 1935 «History and Science in Anthropology». *American Anthropologist*, Nueva Serie, vol. 34, pp. 539-569 (epíg. 9, dedicado a la Escuela francesa y Radcliffe-Brown).

Lévi-Strauss, Claude.

- 1956 «Sociología francesa», capítulo de «*La sociología del siglo XX*» de Gurvitch y Moore. Ed. Ateneo. Buenos Aires. 2 vols.
- 1959 «Mauss, Marcel», artículo en *Encyclopaedia Britannica*.
- 1960 «Introducción», en «*Antropología estructural*». Ed. Eudeba. Buenos Aires.

Lowie, Robert.

- 1946 «*Historia de la Etnología*». (Capítulo dedicado a la Escuela francesa y Radcliffe-Brown). Fondo de Cultura Económica. México.

Mercier, Paul.

- 1969 «*Historia de la Antropología*». Epíg. V, del cap. III, dedicado a la Antropología clásica francesa, pp. 106-117). Ed. Península. Barcelona.

Poirier, Jean (Ed.).

- 1969 «Histoire de la pensée ethnologique» en «*Ethnologie Générale*», pp. 129-130. Ed. Gallimard, Col. Encyclopédie de la Pleyade. Paris.

C) *Sobre actualidad antropológica en España.*

Abellán, José Luis.

- 1971 «*La cultura en España (Ensayo para un diagnóstico)*». Edicusa. Madrid.

Esteve Fabregat, Claudio.

- 1969 «La Etnología española y sus problemas». *Etnología y Tradiciones Populares*, pp. 1-40. Zaragoza.
- Kenny, Michael.
1971 «El rol de la antropología social dentro de las ciencias sociales en España». *Ethnica*, núm. 1, pp. 93-105. Barcelona.
- Lisón Tolosana, Carmelo.
1971-a «Pequeña historia del nacimiento de una disciplina». En *Antropología social en España*. Siglo XXI, pp. 1-96. Madrid.
1971-b «Una gran encuesta de 1901-1902. (Notas para la Historia de la Antropología Social en España)». *Idem.*, pp. 97-171.
- Moreno Navarro, Isidoro.
1971 «La Antropología en Andalucía». *Ethnica*, núm. 1, pp. 109-144. Barcelona.
- D) *Ejemplos de la antropología en España.*
- Brenan, Gerald.
1972 «*Al Sur de Granada*». Siglo XXI (en prensa). Madrid.
- Bueno, Gustavo.
1971 «*Etnología y Utopía*». Ed. Papeles de Sons Armadans. Barcelona.
- Caro Baroja, Julio.
1949 «*Análisis de la cultura*». C.S.I.C. Barcelona.
1957 «*Estudios Mogrebies*». C.S.I.C. Ed. Fénix. Madrid.
1961 «*Las brujas y su mundo*». Rev. de Occidente. Madrid.
1963-a «*Estudios saharianos*». C.S.I.C. Madrid.
1963-b «*Los pueblos del N. de la Península Ibérica*». C.S.I.C. Madrid.
1971 «*Los Vascos*» Ed. Istmo (anteriormente en Ed. Minotauro). Madrid.
1972 «*Los pueblos de España*». Ed. Istmo (en prensa, reimpresión). Madrid.
- Castilla del Pino, Carlos.
1970 «*Un estudio sobre la depresión*». Península. Barcelona.
- Cencillo, Luis.
1970 «*Mito: semántica y realidad*». B.A.C. Madrid.
- Farré, Luis.
1968 «*Antropología filosófica. El hombre y sus problemas*». Guadarrama. Madrid.
- González de Cardenal, Oligario.
1967 «*Teología y Antropología (El hombre «imagen de Dios» en el pensamiento de Santo Tomás)*». Ed. Moneda y Crédito: Seminario de Teología. Madrid.
- Lisón Tolosana, Carmelo.
1971-a «*Antropología social en España*». Siglo XXI. Madrid.
1971-b «*Antropología cultural en Galicia*», vol. I, ídem.
- Maestre, Juan.
1968 «*Tierra y dependencia en el campo de Gibraltar*». Cuadernos Ciencia Nueva. Madrid.
- Moreno Navarro, Isidoro.
1972 «*Propiedad, Clases sociales y Hermandades en la Baja Andalucía*». Siglo XXI. Madrid.

- Orbe, Antonio, S.J.
 1969 «*Antropología de San Ireneo*». B.A.C. Madrid.
- Pérez Díaz, Víctor.
 1966 «*Estructura social del campo y éxodo rural*». Tecnos. Madrid.
 1972 «*Clases sociales en el campo español*». Siglo XXI (en prensa). Madrid.
- Ruiz de la Peña.
 1971 «*El hombre y su mente: antropología teológica actual*». Ed. Aldecoa. Facultad teológica del Norte de España. Burgos.

E) *Sobre el estructuralismo de Lévi-Strauss*. En castellano.

- Auzias, Jean-Marie.
 1969 «*El Estructuralismo*». Alianza Editorial. Madrid.
- Bastide, Roger.
 1968 «*Sentido y usos del término estructura*». Paidós. Buenos Aires.
- Caruso.
 1971 «*Entrevistas con Lévi-Strauss*». Anagrama. Barcelona.
- Dorfles, G.
 1968 «*Nuevos ritos, nuevos mitos*». Lumen. Barcelona.
- Esteva Fabregat, Claudio.
 1971 «Sobre el método y los problemas de la antropología estructural». En «*Sociología española de los años setenta*». Ed. Confederación Española de Cajas de Ahorro, pp. 593-645. Madrid.
- Fages, J. B.
 1969 «*Para comprender el estructuralismo*». Galerna. Buenos Aires.
- Jakobson, Roman.
 1967 «*Fundamentos del lenguaje*». Ciencia Nueva. Madrid.
- Langer, Susanne K.
 1970 «*Introducción a la lógica simbólica*». Siglo XXI. Madrid.
- Leach, Edmund R.
 1965 «*Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo*». Anagrama. Barcelona.
- Lévi-Strauss, Claude.
 1968 «*Antropología Estructural*». (Contiene «Bibliografía general» de C. L.-S.: aquí sólo incluiremos lo que allí no se cita como original o traducido). Eudeba. Buenos Aires.
 1969 «*Las estructuras elementales del parentesco*» Paidós. Buenos Aires.
 1970-a «*Tristes trópicos*». Eudeba. Buenos Aires.
 1970-b «*Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*», vol. I. F.C.E. México.
 1971 «*Mitológicas. De la miel a las cenizas*», vol. II. F.C.E. México.
 1972-a «*Mitológicas. El origen de las maneras de la mesa*», vol. III. Siglo XXI (en prensa). Madrid.
 1972-b «*Mythologiques. L'Homme nu*», vol. IV. Mouton. Paris.
- Charbonnier.
 1968 «*Arte, lenguaje y etnología*». Siglo XXI. México.
- Jakobson.
 1970 «*Los gatos de Baudelaire*». Signos. Buenos Aires.
- Lisón Tolosana, Carmelo.
 1971 «Estructuralismo y Antropología». En «*Antropología social en España*», pp. 315-327. Siglo XXI. Madrid.

Palerm, Angel.

- 1970 «Una crítica al estructuralismo de Lévi-Strauss». *Ensayos y Conferencias*, núm. 1. Rev. del Seminario Español de Antropología Madrid.

Piaget, Jean.

- 1969 «El estructuralismo». Proteo. Buenos Aires.

Saussure, Ferdinand de.

- 1961 «Curso de lingüística general». Losada. Buenos Aires.

Varios.

- 1967 «Aproximación al estructuralismo». Galerna. Buenos Aires.

- 1968 «Claves del estructuralismo». Caldeu. Buenos Aires.

- 1969-a «Las nociones de estructura y génesis». Proteo. Buenos Aires.

- 1969-b «Introducción al estructuralismo». Nueva Visión. Buenos Aires.

- 1969-c «Estructuralismo y antropología». Nueva Visión. Buenos Aires.

- 1969-d «Estructuralismo e historia». Nueva Visión. Buenos Aires.

- 1970-a «Problemas del estructuralismo». Siglo XXI. México.

- 1970-b «Estructuralismo, mito y totemismo». Nueva Visión. Buenos Aires.

- 1970-c «Estructuralismo y epistemología». Nueva Visión. Buenos Aires.

Viet, Jean.

- 1970 «Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales». Amorrortu. Buenos Aires.

*Departamento de Antropología y Etnología de América.
Universidad Complutense de Madrid.*