

La delimitación antropológica y etnológica de lo vasco y de los vascos

JESUS AZCONA

EUSKALDUNEN ETA EUSKALGOAREN GIZA-ETA ETNO-MUGAKETA

Euskal gizakiaren eta euskal kulturaren esparrua zernola muga daitekeen aztertzen da lan honetan, antropologiaren eta etnologiaren ikusguneetatik. Mugaketa horren ikasketari joan zen mendean ekin zitzaion eta gaur egun ere hainbatek jarraitzen dio.

Aranzadi Telesforo eta Barandiaran-go Joxemiel ditugu antropologorik lekukoenak. Lehenengoak, batez ere euskal gizakia aztertzen du; bigarrenak, berriz, euskal kultura.

Barandiaran-ek egindako ikerketa etnologikoak eta Aranzadi-k burututako ikerketa antropologiko-fisikoak batera datoz honako hau baieztean: euskal abenda eratu zen garai eta lurralde berean tankeratu zela euskal kultura ere: abenda pirinearra eta kultura pirinearra, alegia.

Gainerako euskal antropologoek azterketarik gehienak aipatu bi maixuon aritik doaz.

Bi antropologoek egindako ikasketak eta ateratako ondorioak garaiko europar pentsaera antropologikoaren arauera ulertu behar dira; eztabaidagarriak eta eztabaidatuak dira, beraz, antropologo hoiek zituzten burubideak eta ateratzen dituzten ondorioak eztabaidagarri diren hein berean.

«Lehen» gizakiaren eta «lehen» kulturaren eta europar edota euskal kulturaren mugaketan zerrikusi handia dute kolonialismoak eta abertzaletasunak. «Lehen» gizakiaren / «lehen» kulturaren-europar gizakiaren / europar kulturaren mugaketa, eta euskalgoaren eta euskaldunen eta inguruko herrien arteko mugaketa, eztira noski ezbairik gabe egitekoak.

NOTA ACLARATORIA E INTRODUCTORIA

Estas páginas forman parte de una obra en preparación, *La Etnia Vasca. Problemas teóricos y valor heurístico de la etnicidad*, cuyo primer capítulo está dedicado a presentar la forma y el contenido de la delimitación de lo vasco y de los vascos realizada desde las disciplinas «científicas», la antropología y la etnología.

Surgida en un momento concreto de la historia del País Vasco, esta delimitación es objeto en la actualidad de posturas enfrentadas, de discusiones y, más a menudo, de una utilización política, encubierta en unos y abiertamente agresiva en otros. Lo mismo antes que ahora, los resultados de la «ciencia» son utilizados para negar o afirmar proyectos políticos de diverso signo. Por lo general, sin embargo, raramente se pregunta por la conceptualización y fundamentación de lo que ha constituido y constituye todavía para muchos, las *realidades objetivas* sobre las cuales descansa la etnia vasca.

¿Existen realmente los vascos? ¿Qué es ser vasco? ¿Existe la cultura vasca? ¿Cuál es la fundamentación que permite hablar de lo vasco y de los vascos? ¿Cuáles son los elementos teóricos que se manejan para establecer la diferenciación? ¿En base a qué se interpretan realidades físicas, culturales, lingüísticas, políticas, sociales, psicológicas, y jurídicas como pertenecientes a la etnia vasca, lo cual quiere decir que los «otros» no las poseen, o las poseen pero no en igual grado?

La respuesta y/o respuestas a estos interrogantes es condición indispensable para *situar* el fenómeno en vías de explicación. Pero comenzando por lo que en principio no debería constituir mayor problema, a saber: la existencia o no de la cultura y del hombre vasco, es donde no existe ni unanimidad ni claridad y sí una gran confusión.

Tomemos como ejemplo aproximativo el número especial de la revista *Muga*, dedicado al esclarecimiento de la *identidad vasca*. Lo único claro que parece desprenderse de la encuesta realizada a etnólogos, historiadores, lingüistas, antropólogos físicos y hombres de letras, de las artes y de la política es que existe *crisis de identidad*.

«Una comunidad, varias veces milenaria —escribe el editorialista— se pregunta con frecuencia, en su lenguaje cotidiano, «qué es ser vasco» o «qué se necesita para serlo». En lenguaje técnico la pregunta se torna, ¿en qué consiste la identidad vasca?». A la vez, instituciones y personalidades muestran su inquietud por la «pérdida de la identidad vasca» y la necesidad urgente de «recuperarla». *Padecemos crisis de identidad*. Por otra parte, grupos preferentemente políticos se apropian la representación de «lo vasco» o anatematizan a otros como «no vascos» (...). Por lo demás, la multiplicidad y aún confusión de respuestas, que aparecen en las páginas interiores, confirman que un tema tan importante *no está aún maduro*» (1980, 3).

En efecto, las respuestas van desde el «preferiría utilizar otras palabras» de Caro Baroja (p. 44) hasta el «somos y ya está» de A. Urzainqui (p. 43) o el «resulta evidente» de P. Larumbe (p. 43) y el «si se discute sobre la identidad vasca es que existe» de E. Goyenetxe (p. 34). Para unos, existen toda una serie de *realidades objetivas* que definen y caracterizan lo vasco y a

los vascos. Barandiarán por ejemplo, nos menciona varios elementos culturales de «raíces autóctonas» (pp. 14-19). K. Mitxelena escribe que «no se hablaría gran cosa de esta realidad que todos reconocemos como País (y Pueblo) vasco, si no fuera por la supervivencia, sorprendente en esta parte del mundo, de una lengua distinta y muy distinta de las vecinas, cuyo valor como hecho, como símbolo de «paternidad» y como lazo afectivo es difícil de sobrevalorar» (p. 22); J. Altuna está convencido de la existencia de caracteres craneológicos y serológicos específicos de la raza vasca (p. 28); finalmente A. Navajas, A. Celaya y I. Estornes señalan, aunque con algunas matizaciones, que el Fuero y/o lo foral constituye un elemento histórico-jurídico-social netamente diferenciador. «Sistema de equilibrio entre tendencias y valores diversos», según A. Celaya (p. 27), «búsqueda de la libertad y de la igualdad», en opinión de A. Navajas (p. 25) y «resistencia al cambio» según I. Estornes (p. 37) el Fuero es «fórmula de convivencia», «concepto de la vida» y lo «que nos ha permitido sobrevivir», respectivamente.

Estas formas de entender el Fuero y/o lo foral se aproximan a aquellas interpretaciones de *lo vasco* y del *ser vasco* cuyo peso específico recae en componentes psíquicos y subjetivos, en la conciencia y voluntad de ser. Para Barandiarán es la propia cultura, creada por el vasco y «poseyendo una visión del mundo y de su propio destino», lo que orienta y estructura su quehacer y su comportamiento en la tierra. «El alma vasca» troquelada por el humanismo cristiano al igual que la cultura, constituye el elemento fundamental del ser vasco. La pérdida de esta «visión», de las «concepciones humanísticas» heredadas de «nuestros antepasados», pone en peligro la pérdida y desaparición de la propia etnia. J. Oteiza señalaba hace unos años que el *ser vasco* radicaba en la posesión de la «mentalidad vasca», la conciencia profunda, el estilo con el espacio de nuestros comportamientos» (p. 21). Para A. Celaya, «sobre todo somos extremadamente propensos a dividirnos en grupos y facciones, y si individualmente somos, por lo común, gentes humildes y afables, cuando nos integramos en un grupo somos irresistiblemente apasionados e intransigentes». También señala que «los vascos somos demasiado humanos y los ideales nos son más necesarios que a nadie» (p. 27). J. Guimón afirma que probablemente, «los vascos que viven en Euskadi, al menos desde una o dos generaciones atrás, tienden a presentar características psicológicas propias de individuos criados en sociedades «matrilineales» (p. 31). No son pocos quienes ponen el acento en la voluntad de ser como pueblo, «de vivir y desarrollarse como pueblo, comunidad, nación fiel a la esencia de su ser primitivo», en palabras de E. Goyenetxe (p. 34) o en «la voluntad de ser y existir» según C. Santamaría (p. 34) y V. Pérez Sádaba (p. 43). Estrechamente relacionado con esta voluntad de ser Marc Legasse pone el acento en «el irreductible separatismo de sus habitantes», en esa «tozudez irreductible de seguir siendo él mismo y que convierte al vasco, en este siglo de dimisionarios, en el último individualista y en el último rebelde del mundo occidental» (p. 41-42). Para B. Estornes Lasa es «la aspiración permanente a la libertad nacional» una de esas constantes dentro del mundo cambiante de la historia (p. 42).

Dentro de los encuestados no faltan tampoco quienes no ven nada específico vasco en el campo de sus competencias. El doctor Ig. Barriola,

por ejemplo, afirma no creer «que en el campo de la medicina o en el de la sanidad de nuestro pueblo puedan encontrarse signos evidentes de una identidad nacional vasca» (p. 29) y C. Sorozábal señala cómo la categorización de una canción de vasca o no vasca es fruto, a menudo, de la ignorancia. «Cuando estrené «katiuska», en la que empleé varios temas rusos, dice, algunos me aseguraban que mi música tenía sabor vasco...» (p. 23).

Las múltiples opiniones acerca de la delimitación y caracterización de *lo vasco* y de *los vascos* nos señalan primero, la existencia de una realidad difusa en la que concurren múltiples elementos de diversa naturaleza y, segundo, que esos mismos elementos aparecen como decisivos y decisorios en unos, mientras que para otros, no poseen la más mínima importancia.

Una encuesta no tan «selectiva» como la realizada por **Muga**, no haría sino presentarnos aún más difusa esa «realidad vasca» y esa realidad se presentaría todavía más sin contornos fijos, si analizásemos el valor otorgado a algunos de los símbolos o realidades culturales tenidas como vascas por unos y otros. Ni el símbolo de la nación, la *ikurriña*, ni la lengua como elemento cultural primordial, por ejemplo, poseen una misma e idéntica significación. Para unos y otros representan realidades diferentes, como se puso de manifiesto a partir de la convocatoria peneuvista del 27 de noviembre 1978, o acaba de verse tras el frustrado golpe de estado del 23/24 de febrero, en el que no fue posible una manifestación conjunta de las fuerzas políticas vascas.

En las páginas que siguen, me propongo analizar exclusivamente algunas de las principales delimitaciones y diferenciaciones de *lo vasco* y de *los vascos*, intentando presentar tanto su contenido como las concepciones y metodologías que la informan.

El análisis se centra, en concreto, en la delimitación antropológica y etnológica, iniciada en el siglo pasado y sostenida aún, hoy en día, por no pocos.

Un estudio posterior deberá poner de manifiesto el alcance y plausibilidad de tales aproximaciones y, en caso de manifestarse inadecuadas e



inoperantes, proponer otra aproximación, cuyo alcance epistemológico y heurístico sea capaz de captar adecuadamente esa realidad concreta que denominamos *etnicidad e identidad* vascas. Negar taxativamente y a priori la existencia de diferenciaciones étnico-grupales porque existen planteamientos equivocados a la hora de catalogizar y explicar el fenómeno, resulta tan absurdo y gratuito como negar la diversidad física porque el término y conceptualización realizada hasta no hace mucho, se haya manifestado inadecuada, y haya conducido a planteamientos injustos de largo alcance social. Aunque, tal vez, los propios términos y conceptos de etnia y/o etnicidad requieran de una rectificación similar a la sufrida por el término y concepto de raza a partir de los descubrimientos genéticos y re-interpretación de la teoría darwiniana, existen los *diferentes grupos* y éstos muestran una mayor o menor diferenciación.

1.-RAZA, LENGUA Y CULTURA EN LA ANTROPOLOGIA UNIVERSAL Y VASCA

El surgimiento de la antropología vasca y en gran medida su desarrollo, sólo es comprensible si, primero, analizamos la antropología de mediados del siglo XIX y comienzos del XX. Esta es, en primer lugar, la continuación del pensamiento del siglo XVIII que considera las diferencias observadas entre los pueblos –tanto a nivel económico como socio-cultural– como producto de las diferencias raciales. Raza y cultura son elementos indisolublemente unidos que explican la historia particular de cada pueblo, la historia de la cultura en especial, entendida ésta según la conocida definición de E.B. Tylor. «La cultura o la Civilización, tomada en su amplio sentido etnográfico, es ese complejo conjunto que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, las leyes, las costumbres y cualesquiera otras aptitudes y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad» (1977, 19). Definición de cultura similar a la de G. Klemm, ya que ésta incluye: «las costumbres, la información, lo artesanal, la vida privada y pública en tiempos de guerra y en tiempos de paz, la religión, la ciencia, el arte...» (citado en Lowie 1971, 19) y lo que es más importante desde el punto de vista para nuestro estudio, connotada con la noción de un «desarrollo progresivo» de la vida intelectual «que avanza juntamente con la vida moral y la política» (Tylor 1977, 43).

El desarrollo de la cultura/civilización significa «el perfeccionamiento general de la humanidad, mediante una más alta organización general del individuo y de la sociedad, hasta el punto de promover simultáneamente la bondad, el poder y la felicidad del hombre» (1977, 42). Tylor cita textualmente a Gibbon, de quien opina que, en conjunto, «el juicio del gran historiador se asemeja sustancialmente al del estudioso moderno carente de prejuicios y perteneciente a la escuela progresista» (1977, 47). Según Gibbon y en esto está de acuerdo Tylor, el hombre se ha elevado

gradualmente desde el estado salvaje hasta dominar a los animales, fertilizar la tierra, atravesar el océano y medir los cielos. Este avance hacia la perfección, al incremento de la riqueza real, la felicidad, el conocimiento, la virtud y *hacia la creación del propio destino* —objeto específico de la antropología Tylordiana (1977, 46), es producto de la *raza*. Tratando de dilucidar el problema de si la historia cultural de los pueblos señala una progresión, o por el contrario, una degeneración— las dos teorías explicativas de la historia en la época—, Tylor cree que un tipo de decaimiento del conocimiento de las artes y de las instituciones es el que «sucede entre razas mixtas, cuyo tipo de civilización puede ser más o menos bajo que el de la raza superior». Concretamente señala, citando a Wallace, cómo la «mezcla de los portugueses con las razas nativas de las Indias Orientales y de Africa originaron una vida inferior al nivel europeo, pero no una vida salvaje» (1977, 59). Y hablando de la degeneración ocasionada en culturas inferiores y, en especial del lenguaje afirma que, «la raza que ejerce un predominio suficiente para mantener o imponer su lenguaje, generalmente se mantiene, en mayor o menor grado, o impone su civilización también» (1977, 61). La lengua es entendida también por Tylor estrechamente ligada a la raza y a la cultura: «en circunstancias normales, un parentesco de idioma indica un mayor o menor parentesco de razas ancestrales..., y un lenguaje común implica, en gran medida, una cultura común» (1977, 61).

Raza, lengua y cultura son tres conceptos íntimamente relacionadas que juntos vienen a configurar el grado de civilización en que se encuentran los pueblos.

Lo nuevo en los antropólogos del siglo XIX y comienzos del XX, respecto a sus más inmediatos predecesores, es que esa realidad físico-psíquica que forma la cultura/civilización es aprehensible por el método positivo. Es la etnografía la que debe resolver el problema del desarrollo de la historia y no las especulaciones filosóficas, tales como la de Lucrecio, ni las especulaciones teológicas, como ocurriría en tiempos del propio Tylor. Y es la descripción detallada y minuciosa del hombre físico la que debe dar cuenta de las diferencias observadas entre los diversos pueblos. La *creencia* en diferencias radicales entre los diferentes grupos humanos existente en el siglo anterior se convierte en ciencia experimental.

En la antropología física, las reflexiones de tipo teórico dan paso a descripciones rigurosas de la organización antropológico-física: los rasgos diferenciales anatómicos y fisiológicos de la *especie homo* aparecen, por primera vez, cuantificables y demostrables. Se inician las escalas cromáticas de la piel y del cabello, la medición y variación de las dimensiones y proporciones corporales, la cefalometría y craneología en cuanto criterios más importantes de diferenciación racial. Las descripciones «humanísticas» de grupos aislados son dejadas de lado para dar paso a los estudios rigurosos comparados. Las preocupaciones fundamentales son por un lado, el análisis de la estructura anatómica del cráneo, de la piel, del color de los ojos y del cabello, etc., y por otro, la clasificación racial basada primordialmente en la craneología.

En la antropología sociocultural y/o etnología, en su primera fase coincidente con el pensamiento tylordiano como máximo exponente, se elaboran los tres grandes estadios por los cuales ha debido pasar la

humanidad¹. La recopilación y clasificación del material se realiza con ayuda de la *teoría de las sobrevivencias*. El gran principio de todo investigador, escribe Tylor en su *Antropología*, «es que ningún grado de civilización viene a la vida espontáneamente, sino que crece o se desenvuelve de un estado anterior» (1973, 24). Las civilizaciones no desaparecen sin dejar rastro; las nuevas técnicas, creencias y costumbres llevan las huellas de su estado precedente. A través por ejemplo, de las civilizaciones egipcia y mesopotámica se vislumbran las huellas de su estado bárbaro anterior..., al igual que hallamos entre los pueblos civilizados creencias, costumbres y técnicas extrañas, no funcionales. Al producirse un cambio en una sociedad determinada, muchas de las nuevas cosas no tienen su origen en la nueva situación, sino en su estado anterior. Ese, «antiguo estado de cosas» como genéricamente lo denomina Tylor, lo forman tanto las técnicas imperfectas y rudimentarias del hombre primitivo como los hallazgos arqueológicos y las costumbres arcaicas de la sociedad campesina. Es de este modo cómo las sobrevivencias se convierten en «una mina de enseñanzas históricas» (1973, 18-21). Estas no son costumbres, técnicas, creencias o prácticas «absurdas», ni «supersticiones» como habían creído en el siglo anterior o, podría desprenderse de una concepción evolutiva darwiniana, sino *restos* de la sociedad anterior desaparecida, las cuales tuvieron un sentido, una función; si han llegado a ser absurdas en nuestra civilización es por el hecho de haber sido transplantadas a un nuevo estadio donde se ha perdido



1. El manifiesto interés por los orígenes de los antropólogos del siglo XIX, de Boas y de sus discípulos y de los seguidores de la escuela de los Círculos Culturales no significa, como normalmente se entiende, que su pensamiento dominante sea el *evolutivo*.

El pensamiento propiamente evolutivo, con su verdadera ruptura epistemológica, concepción que la informa e, incluso, diferente planteamiento metodológico, es el de H. Spencer, Charles Darwin y H. Morgan. El resto de antropólogos socioculturales y físicos no solamente no siguen este pensamiento, sino que incluso son contrarios..

Fue probablemente Franz Boas quien incurriera en el error de considerar a los antropólogos socioculturales como evolucionistas al afirmar la ligazón con el evolucionismo biológico y al simpliciar y/o considerar unilateralmente los principios que sustentan el método comparativo (1966, 270 ss). Error o falsa apreciación que ha sido repetida constantemente por los historiadores de la antropología hasta fechas muy recientes y que continúa todavía en la mente de muchos, pese a que ya F.J. Teggart en 1941 rectificara la apreciación boasiana en su obra, *Theory and Processes of History*, y D. Bidney lo fundamentara en 1953 en *Theoretical Anthropology* (1970-2, 250-285).

totalmente su significación primitiva. Será pues, sobre todo, con la ayuda de los descubrimientos arqueológicos, prehistóricos, folklóricos y etnológicos como los antropólogos del siglo XIX elaborarán su clasificación de los tres grandes estadios –salvaje, bárbaro y civilizado– por los cuales ha pasado o debido pasar la humanidad.

Dentro también del pensamiento antropológico, aunque algo posterior y debido fundamentalmente a la *Escuela de los Círculos Culturales*, comienza a dominar la creencia de que el hombre es poco inventivo y dado los pocos puntos de origen del hombre y de sus primeras culturas, éstas, caracterizadas por una serie de elementos indisociablemente unidos que forman «círculos», empiezan a expandirse / transmitirse por medio de migraciones, viajes, etc. «Ocurre además, escribe A. Palerm, que los representantes de un círculo cultural empujan a los de otro u otros hacia zonas marginales o de refugio. De ahí surge la concepción del marginalismo geográfico-cultural y del marginalismo dentro de la propia cultura, como expresión de las formaciones más arcaicas y primitivas» (52). La tarea del antropólogo consiste precisamente, con ayuda de una serie de criterios y análisis, en *identificar y restablecer* la superposición y mezcla de los diversos círculos culturales dentro de una determinada cultura.

De forma genérica, al igual que los evolucionistas tylordianos establecen e identifican los mayores estadios civilizatorios, los antropólogos de la Escuela de los Círculos Culturales y concretamente W. Schmidt, probablemente el máximo representante, establece y construye todo un sistema que comprende toda la historia primera de la cultura humana. Con la misma concepción de la Historia de la Cultura (*Kulturgeschichte*) que los pensadores de la Ilustración, que Tylor y que Gräbner –su más inmediato antecesor y fundador junto con Ankermann del método histórico (W. Schmidt, 1911): «La historia de la cultura es la ciencia sobre el desarrollo causal de cuanto abarca la vida del espíritu (*geistig*) y el modo de vivir externo (*ausser*) de cuantos pueblos del orbe han vivido o viven actualmente» escribe Gräbner en su famosa obra, *Methoden der Ethnologie* (1911, VII)– y presuponiendo que cada cultura se caracteriza por toda una serie de elementos que forman un complejo unificado (*kulturkreis*), establece tres ciclos culturales: arcaicos, primarios y secundarios (o mixtos). Estos se corresponden con una determinada base de subsistencia/economía caracterizada por la ausencia de tecnología para cultivar la tierra (pueblos consumidores) o presencia de la misma (pueblos productores) o por una combinación de ambas formas (pueblos en los que se dan ambas formas de subsistencia). Dentro de éstos se da una gran variedad de formas cuya diferenciación es debida a la tecnología y geografía. De interés para nosotros, por hacer referencia al «matriarcado» es la relación que establece W. Schmidt entre los productores de azada y el ciclo matriarcal agrícola y entre los productores de arado y el ciclo patriarcal totémico².

Cabe finalmente señalar que, el «ciclo cultural» abarca no solamente la tecnología, cultura e instituciones, sino también, toda una forma de pensar y de ver el mundo, e.d. la idiosincrasia y forma de ser de un pueblo, manifestada principal y fundamentalmente a través de la mitología.

Interés primordial de W. Schmidt y de sus discípulos fue la reconstrucción de la supuesta cultura originaria (*Wildbeutekultur*) perteneciente a los

pigmeos (ciclo arcaico cultural) con el fin de demostrar la creencia en un ser supremo como forma religiosa primera. Frente a las tesis animistas de Tylor, W. Schmidt intenta fundamentar etnográficamente las tesis mono-teístas que ya planteara A. Lang el siglo anterior (1910).

La aplicación de los «métodos científicos», comparativo e histórico, no solamente no alteran las concepciones que configura el pensamiento antropológico anterior y que se circunscriben, como hemos señalado, en torno a la *Kulturgeschichte*, sino que éstos se presentan como *alternativa* frente y en contra del evolucionismo darwiniano y/o morgiano. El manifiesto interés por los *orígenes* de los antropólogos «evolucionistas» tylordianos y de los de la Escuela Histórica de Viena, no significa, como muchos dan a entender, que su pensamiento dominante sea el *evolutivo*. Tampoco lo es la concepción reinante en la antropología física (Cfr. Azcona 1981, 79-80).

Tylor escribe textualmente en la introducción de *Cultura primitiva*: «Puede haber sorprendido a algunos lectores como una omisión, que en una obra acerca de la civilización en la que tanto se insiste sobre una teoría del desarrollo o evolución, apenas se mencione a Mr. Darwin, ó Mr. Spencer, cuya influencia en el desenvolvimiento acerca de tales materias no puede menos de ser formalmente reconocidas. La falta de una especial referencia se debe a que la presente obra, dispuesta según las propias líneas, escasamente entra en contactos de detalle con las precedentes obras de aquellos inminentes filósofos» (1977, 17). J.L. Brocca, fundador de la Sociedad de Antropología de París, comentando la obra de Darwin, escribía en 1863: «Ahora bien, ¿está o no está en lo cierto Mr. Darwin? No lo sé ni quiero saberlo. Encuentro en las cosas accesibles a la ciencia suficiente alimento para mi curiosidad sin perderme en la noche de los orígenes» (en T.D. Steward 1971², 18).

El interés por los orígenes y la elaboración conceptual de las «culturas originarias» y de las «razas puras» que se derivan de esta forma de entender la antropología, no significa otra cosa que el desbrozamiento, sirva la expresión, de unas culturas y de unas razas que, en el correr de los tiempos, han ido adquiriendo elementos y/o rasgos ajenos hasta ocultarlas o marginarlas, pero nunca hasta hacerlas desaparecer. Cualquier elemento y/o rasgo puede indicarnos su existencia e incluso, puede servirnos para la

2. El esquema de W. Schmidt tal como aparece en *Völker and Kulturen* (1924) es el siguiente:

<u>Ciclos culturales</u>	<u>Pueblos</u>	<u>Subdivisiones</u>
Arcaicos	consumidores	ciclo central ciclo austral ciclo ártico ciclo bumerang
Primarios	productores	c. patriarcal totemista c. matriarcal agrícola c. patriarcal de los pastores nómadas
Secundarios (mixtos)	fusión de productores y consumidores	c. totémico matriarcal c. mixto de agricultores y pastores c. totémico pastoril c. mixto totémico-ganadero

reconstrucción de la forma y/o del tipo originario. Y es que en el fondo se presupone la existencia de una continuidad física y cultural. La concepción dominante es la concepción continuista, fijista y no evolutiva.

La diferencia existente entre evolucionismo tylordiano y difusionismo radica exclusivamente, a nuestro entender, en el reforzamiento de las pruebas aducidas en la reconstrucción histórica y no, como es y/o ha sido opinión frecuente entre los antropólogos, en un distanciamiento de la idea desarrollista/evolutiva (W. Schmidt 1921-22: 487-519; F. Boas 1966, 270-280). Lo que se rechaza es la explicación paralelista y la concepción de un proceso de desarrollo idéntico por carecer de pruebas históricas y etnográficas.



De ahí el papel otorgado a la prehistoria, paleo-antropología, arqueología y estudios de campo. En el estudio de la cultura de los pueblos occidentales son estas ciencias las que alcanzan el máximo prestigio.

Cuanto acabamos de decir acerca de la antropología de mediados del siglo XIX y comienzos del XX, lo encontramos en la antropología vasca. El estudio del pueblo vasco se sitúa dentro de las coordenadas de la antropología universal. Esta determina de forma decisiva a los autores y obras que hoy consideramos como maestros y clásicos. Esta época coincide, por lo demás, con el gran interés, mostrado por propios y extraños, en desvelar los misteriosos orígenes de un pueblo y de una lengua sin, al parecer, posibles equivalentes en el mundo occidental.

Es este, tal vez, uno de los hechos más importantes y más decisivos que han marcado la naturaleza ambigua y la dirección de la antropología vasca en la mayor parte de su trayectoria. Mientras en el resto de los países europeos se llega a diferenciar paulatinamente el estudio de los pueblos europeos y el estudio de los pueblos primitivos —dejando para el *folklore* y la *volkskunde* el trabajo de recoger las sobrevivencias de sociedades campesinas y para la etnología, antropología cultural y social el análisis de las sociedades no europeas—, la antropología vasca emplea ambas técnicas, ya que el pueblo vasco se asemeja al resto de los pueblos europeos por su historia y, en cierta medida por su grado de civilización; pero al mismo tiempo, su pérdida en el tiempo le hace aplicable la metodología de los pueblos sin escritura. La teoría de las sobrevivencias y el método histórico se aúnan en la reconstrucción de un pasado cultural y racial con la ayuda de la prehistoria, arqueología y folklore. Lo afirmado por C. Lévi-Strauss en el

sentido de que «las preocupaciones etnológicas nacen del encuentro de varias corrientes heterogéneas» (1975, 17), es dobelemente aplicable a la antropología vasca. Por un lado, ésta participa de la concepción y metodología, entre científica y humanística, de la antropología europea. Por otro, se perfila y se desarrolla tratando de dilucidar los orígenes y de reconstruir la cultura y la raza originarias de un pueblo que se pierde en la historia, pero que es, a la vez, una realidad viva.

Tampoco deja de ser significativo el que la antropología vasca surja a través de la dedicación e interés personal de un antropólogo físico, que en sus primeros escritos, sobre todo, los aspectos más sobresalientes son los relativos a las manifestaciones socioculturales como expresión de la raza vasca, o, lo que dicho de otra forma más «científica», tratan de esclarecer la problemática existente entre la raza vasca y sus relaciones con la lingüística y con la etnología, como reza uno de los primeros títulos de T. de Aranzadi (1962; 137-143). Su polifacética producción desde los campos de la antropología física, prehistoria y etnografía, no creemos que sea simplemente debido a la falta de especialización científica, en el sentido «de que actividades que en otros tiempos podía dominar un sólo hombre con industria, esfuerzo y genio individual, hoy es imposible que las domine», como opina Caro Baroja de la obra de Telesforo de Aranzadi (1978, 17). El que escribiera acerca del yugo, del carro chillón, de aperos pastoriles, de cencerros, de la covada, de los deportes, de ruecas, buzos y torcederas y de tantos otros temas de la cultura material, así como sobre antropometría, craneometría y de cuanto se relaciona con la antropología del hombre físico actual y pasado fue motivado, a nuestro juicio, por el predominio de la concepción que las manifestaciones socioculturales son producto de la raza. Lo afirmado por H.E. Gruber acerca de los intelectuales del siglo XIX que se interesaban en el estudio de la naturaleza como un todo «porque esperaban encontrar un sentido en esto, algo acerca del lugar del hombre en la naturaleza, la relación del hombre con Dios» (1974, 56) y no simplemente porque fueran hombres excepcionales que podían tratar varios dominios del conocimiento, es aplicable a los antropólogos como Telesforo de Aranzadi. Si trata de prehistoria, antropología física, arqueología, lingüística, etc., como lo hacen también, E.B. Tylor, Fr. Boas y W. Schmidt, por ejemplo, es debido a que subyace la concepción anteriormente citada. Es un hecho que existían especialistas en aquellos días acerca de los varios sujetos antropológicos, de ahí que tampoco sea explicable simplemente como preámbulo a la posterior especialización.

La estrecha unión realizada por Aranzadi entre raza vasca y euskara hasta el punto de preguntarse por la existencia de la *raza euskara* —la raza de los euskaldunes—, su interés por «buscar y determinar la raza y el origen étnico del pueblo vasco» tal como se desprende de sus primeros trabajos (1889, 1905) y así como otros escritos que genéricamente podríamos calificar sobre la mentalidad, definen y caracterizan un pensamiento y una forma específica de entender la antropología (cfr. u.a. 1920, 1915, 1914, 1906(a), 1906(b), 1912(a), 1912(b), 1923, 1905, 1913).

Tratando acerca de la relación entre la raza vasca y la lingüística y la etnología, escribe que «el ángulo occipital de Danbenton o, lo que viene a ser lo mismo, la posición de la cabeza sobre la columna vertebral, carácter que con el de la nariz colocan a la raza vasca a la cabeza de la humanidad»,

permite «considerarla como una de las más aristocráticas, de las más propiamente blancas o europeas, de las más lejanas a la animalidad» (1962, 139).

El posterior desarrollo de la antropología vasca está marcado directamente por el pensamiento de Aranzadi, llevado a cabo a través de su «discípulo más directo y fecundo», José Miguel de Barandiarán. En *De mis recuerdos de Aranzadi* escribe el mismo Barandiarán: «Aquellos días (se refiere al primer encuentro con Aranzadi y Eguren, en 1917, para excavar los dólmenes del Aralar Guipuzcoano), fueron una etapa decisiva en mi vida. En contacto con dos especialistas, sobre todo con aquel maestro de primera calidad, que era Aranzadi, y observando su modo de enfocar los problemas de la morfología cultural, empecé a cambiar de método en mis trabajos y a ver en las cosas nuevos aspectos» (1974, VI, 161).

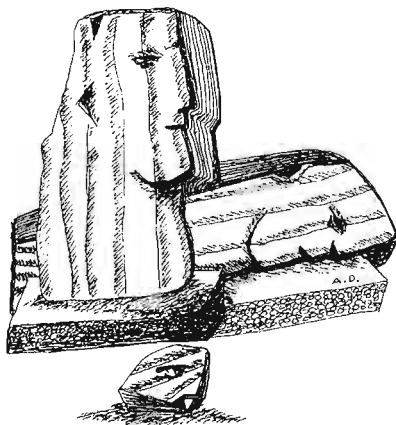
Frente al pensar «apriorístico, Barandiarán antepone el conocimiento empírico», aprendido de su maestro. Lo proclama en el discurso de apertura del curso académico de aquel mismo año en el seminario de Vitoria: «Poseyendo no más que dos o tres datos medianamente estudiados, inventábanse y aún discutíanse con calor, las variadísimas conclusiones que los prejuicios del uno y las sutilezas del otro intentaban en vano consolidar. De esta manera hacía difícil asentar una verdad científica, ni se hubiera llegado jamás a resultados satisfactorios con aquel apriorístico discurrir, si en buena hora no hubieran sido abandonadas las disputas para retirarse cada cual a su especialidad, y arrancar a la naturaleza datos preciosos de experimentación que han sido y serán siempre elemento primordial y fecundo de todo conocimiento empírico» (1975, VII, 37-38).

Al mismo tiempo, sin embargo, Barandiarán proclama, en este mismo discurso, las concepciones particulares que guiaran los trabajos de Aranzadi: la consideración de la «cultura tradicional vasca como una unidad o conjunto original de diversos elementos», «la raza vasca como caso singular por la combinación de sus caracteres» y la primacía otorgada al sentido cristiano de la vida. Y en el fondo de todo ello, la cultura como producción del espíritu de un pueblo. Después de pasar revista a los análisis prehistóricos y a los aspectos empíricos del conocimiento escribe: «Tales son pues, los monumentos prehistóricos que conocemos en nuestra diócesis, y todos ellos, juntamente con sus huesos, pinturas, grabados, armas y demás objetos de utilidad y de lujo, sacados de la tierra, nos ayudan a reconstruir el tipo físico, y aún el ingenio, las habilidades, costumbres, creencias y supersticiones de las generaciones pasadas.

Si nos fijamos en los tiempos neolíticos, y examinamos sus tumbas, grutas y monolitos con toda la serie de objetos y señales que acompañan, veremos salir de todo ese inmenso mundo de piedra el espíritu de un pueblo, cuyas aspiraciones no se satisfacen con los goces de esta tierra, y espera en otra parte mejor vida» (1975, VII, 68). En *Nuestro empeño*, prólogo del primer *Anuario de la Sociedad de Eusko-Foklore*, después de afirmar que el «estudio científico de las tradiciones y de la psicología popular adquirió extraordinaria importancia como medio de conocer, no sólo el espíritu, el genio y el carácter de un pueblo, sino también las creencias, los cultos, artes e industrias de los antiguos» y de que el estudio de este saber popular que se iniciara en Europa a mediados del siglo pasado ha repercutido también en el País Vasco, concluye con este párrafo que de

alguna manera resume su trayectoria: «Además, nos hallamos profundamente convencidos de que una sistemática recopilación de hechos ha de preceder a las generalizaciones científicas y al estudio comparativo de los materiales. Dicho se está, pues, que en esta delicada labor, o mejor dicho, en este difícil sendero que nos ha de conducir a las profundidades del espíritu vasco y a las lejanías de su pasado, procuraremos sustraer nuestra mente a influencias no justificadas, a principios no probados, dando de mano a aquellos métodos y teorías cuyos resortes, si no inducen francamente a los abismos del error, tienden, cuando menos, a sacrificar en aras de sus prejuicios, las realidades aún no investigadas, las verdades todas del provenir» (1973, III, 16-17).

Lo que Barandiarán plantea siguiendo a su maestro Aranzadi (1974, VI, 161-164) es el método histórico frente al método evolucionista que para Barandiarán abarca a autores tan diversos como Tylor y Durkheim, Vierkandt y Mauss (1976, X, 400). Lo que hace a Barandiarán rechazar este método no es tanto el principio de la evolución rectilínea y ascendente cuanto su no aceptación de una evolución, especialmente de las ideas religiosas.



Estos coinciden con Barandiarán en la concepción de que la cultura es sobre todo «el desarrollo de las facultades del hombre» (1976, X, 386) y ésta abarca por igual la «civilización material» y el «estado moral». Aunque la historia humana, según los resultados de la arqueología, «parezca acusar una tendencia evolutiva, rectilínea y ascendente, en frase del propio Barandiarán», «conocemos muchos casos, nos dirá, de verdadera depauperación y retroceso. También sabemos otros casos en que a una civilización material muy desarrollada corresponde un estado moral deplorable» (1976, X, 401). Los principios del método evolucionista explican plausiblemente las semejanzas, pero no explican las *particularidades* con que los pueblos dotan sus manifestaciones socioculturales. Con otras palabras, en opinión de Barandiarán, lo que distingue a los pueblos es aquello que éstos plasman en su cultura, es decir, su genio, su carácter, su espíritu. De ahí que el estudio de la cultura sea al mismo tiempo el estudio del espíritu de un pueblo.

Siendo ésta la tarea de la etnología, no tiene por qué extrañar que se tome como guía la metodología de la Escuela Histórica de Viena. Es ésta la más apropiada para hallar lo originario, lo auténtico y lo singular de una

cultura, a pesar de que ésta se halle mezclada y contenga elementos de otras culturas. e.d. del espíritu de otros pueblos. A través de los criterios de la determinación de los ciclos culturales y de la sucesión cronológica de las culturas, es como los antropólogos de la Escuela Histórica y Barandiarán tratarán de hallar «las analogías de índole particular o que se observan entre elementos de cultura más complejos y que, por lo mismo, sólo pueden ser interpretados suponiendo un común origen histórico o también intercambios culturales debidos a relaciones de contacto, migraciones de pueblos, etc.» (1976, X, 402). El resto de las analogías pueden ser debidas a exigencias propias de la naturaleza, finalidad de los objetos, o a ideas de toda mente humana.

Con razón, pues, ha podido escribir Caro Baroja de Barandiarán que, «lo que da el más fuerte sello de originalidad a su labor, es el estudio de las mentalidades y sociedades rurales vascas. Sus aportaciones al folklore son, así, únicas y sus descripciones del modo de ser y de vivir de las comunidades de pastores y agricultores un modelo» (1979, 18). Habría que agregar, que también Caro Baroja, en la medida en que sigue esta misma metodología, contribuye al estudio de la mentalidad rural vasca, aunque centrándose muy pronto en la historia, en los documentos escritos, su etnología tomará unas nuevas características a menudo fluctuante entre la escuela de los círculos culturales, la escuela morfologista boasiana y el descubrimiento de los materiales históricos referentes a la vida sociocultural. Tanto en Barandiarán como en Caro Baroja acabará triunfando el método inductivo, la moderación interpretativa y el sano relativismo de los logros alcanzados del maestro Aranzadi.

En el *preámbulo* a *Breve Historia del Hombre Primitivo*, entre otros consejos, T. Aranzadi escribe: «Otro ruego a los lectores es que no prescindan del sentido, que realmente tienen las palabras «probable, quizás en el estado actual de la ciencia» y otras semejantes, las afirmaciones científicas unas veces no llegan a la categoría de verdades y son muy discutibles y discutidas; otras veces son verdades *relativas* con no menos fundamento que las pronunciadas *ex cathedra* por especialistas de otras ciencias, atreviéndose a llamar leyes a las que no son más que reglas parciales; en todo caso el lector científico debe ser tan verdaderamente modesto como el autor y no convertirse en discípulo dogmatizador» (1976, X, 273).

Para ver el cambio operado en la obra de Caro Baroja respecto al seguimiento del método de la Escuela Histórica de Viena primero y el distanciamiento posterior hacia la escuela morfologista de Boas, nos basta con examinar detenidamente sus tres primeras y, tal vez, más importantes obras etnológicas. *De la vida rural vasca. Vera del Bidasoa*, es el fiel reflejo de la aplicación del método aprendido el verano de 1930, en su primer encuentro con Aranzadi y Barandiarán en Carranza y la posterior enseñanza de H. Trimborn hacia 1935 en la Universidad de Madrid. Sobre estos encuentros escribe Caro Baroja, «que Barandiarán nos daba ideas muy claras y exactas sobre el método histórico-cultural» y «con él (Trimborn) seguí de cerca todo el sistema de la escuela histórico-cultural, de la que él era adepto por entonces» (1972, 236 y 238). «¿Qué modelos se pueden seguir al hacer investigación local etnográfica?», se pregunta en la *Advertencia* de esta obra escrita en 1944, y contesta: «Hay monografías

extranjeras que son clásicas, mas en España mismo se pueden citar varias excelentes. Entre ellas cabe hacer mención de algunas escritas por J.M. de Barandiarán y sus colaboradores, y de la que hace ya mucho redactó un oscuro magistrado, don Nicolás Tenorio, sobre «La aldea Gallega». Siguiendo las huellas de estos autores y para predicar con el ejemplo, como he dicho, he reunido en el presente ensayo los datos acumulados por mí durante los meses que en diversas temporadas he podido hacer observación directa, ceñida, de la vida del campo donde vivo parte del año» (1974, 12). En ella aparecen, especialmente en la primera parte, en lo referente a la cultura material, el orden, los principios y los criterios del análisis de la relación existente entre lo propiamente vasco y lo que puede ser debido a contactos con otros pueblos o a la influencia del medio geográfico o a la utilidad de los objetos y del análisis de la posible cronología de esas manifestaciones culturales. Lo que intenta Caro Baroja no es, como él mismo reconoce en la reedición de la obra, dar una idea del funcionamiento de Vera como sociedad, sino hallar «algo más oculto y enigmático», el nexo entre lo material, lo social y lo mental (1974, 16 y 19). En una palabra, lo que hay de creación propia y lo que proviene de otros hechos y factores. Es lo que diferencia la Escuela Histórica de Viena del posterior funcio-estructuralismo y que Caro Baroja no ha visto nunca como tarea específica y propia de la etnología (1974, 14-20; 1971, I, 16-19).

En la obra inmediatamente posterior, *Los pueblos del Norte de la Península Ibérica*, C. Baroja, intenta «reconstruir o construir» todo un área cultural, la del Norte de la Península, partiendo «de los muchos pasajes del libro tercero de la *Geografía* de Estrabón y más concretamente del pasaje que revela la existencia de un régimen matriarcal entre ellos en el momento de su derrota por los romanos» (1973, 13), como lo afirma él mismo en el prólogo a la primera edición. «Área cultural» que encuentra muchas similitudes con el «círculo cultural» establecido por los antropólogos de la Escuela Histórica de Viena. «Área» y «ciclo» no son una misma cosa: «área» se relaciona con un espacio geográfico y «ciclo» hace especial referencia al contenido. El área geográfica era la parte de la España húmeda y el contenido y el sistema matriarcal que en la concepción de Gräbner y de Schmidt implicaba toda una cultura particular. Desde el punto de vista metodológico, Caro Baroja, en su intento por esclarecer ambas realidades, comienza a dudar del valor *heurístico* de los «ciclos culturales» y plantea como alternativa metodológica el estudio de las «áreas culturales» tal como lo hiciera L. Frobenius y el alemán-americano Fr. Boas. La actitud crítica de Caro Baroja hacia la Escuela de los Círculos Culturales aparece en varios pasajes del primer capítulo: «los ciclos no pueden seguir teniendo el mismo contenido», la no existencia de pueblo «que ostente una cultura que pueda considerarse absolutamente pura» y la posibilidad de que no todos los elementos y/o razas de una cultura se hallen unidos entre sí, y el carácter puramente tipológico, de construcción lógica, son algunos de los reparos que Caro Baroja plantea al método de los círculos culturales (1973, 21, 27, 29). No obstante, Caro Baroja, cree que con correcciones, esta metodología puede ser útil. «Mas considero, escribe, que los ciclos pueden ser útiles en tanto que reflejan cierta frecuencia con que unos elementos culturales van unidos a otros, «grosso modo» frecuencia inducida de laboriosos y penosos trabajos de estadística y que autoriza a que

afirmemos que hay varios de estos elementos que van unidos de un modo íntimo, casi orgánico» (1973, 30).

Esta lucha «interna» entre área cultural y «ciclo cultural» no se ha decantado nunca de forma nítida en Caro Baroja. En el prólogo a *Etnografía histórica de Navarra*, escribe este largo párrafo que, por su importancia para conocer el pensamiento de Caro Baroja cito íntegro: «Hace ya bastantes años, en efecto, que los antropólogos norteamericanos procuraron determinar el valor del concepto de «área cultural» creyéndolo más *objetivo y científico* que el de «círculo» o «ciclo» empleado antes por los alemanes: «Kreis» en su lengua. La verdad es que este segundo concepto, tal como se utilizaba en las obras de autores como Gräbner y sus discípulos, y el Padre Schmidt y los suyos, era notoriamente abstracto y abusivo. Pero ello no quita para que aplicado de modo más bien ceñido que aquél en que lo usaron Ratzel primero, sus seguidores antropogeógrafos y aún historiadores como E. Meyer, después; sea más útil que el puramente espacial de «área». Porque la idea de «ciclo» contiene, o debe contener todo esto:

- 1.º Una noción geográfica, *espacial*, según la cual hay unos grupos humanos más relacionados entre sí que viven en un ámbito determinado; que ocupan, en efecto un *área*.
- 2.º Una noción histórico *temporal*, según la cual, esos grupos humanos tienen un pasado determinado, concreto, no un pasado ajustado a vagas o especiosas nociones que parten de un tiempo reconstruido, generalizado, en función de ideas de evolución, difusión mecánica o por el contrario, inmovilismo, etc., etc. Es un Tiempo en el que han ocurrido determinadas cosas concretas, mientras que en otros lados han ocurrido otras: un Tiempo en que por ej. han vivido aquí y allí, los árabes o los romanos; o un Tiempo en que no han vivido, ni unos ni otros, dados a actividades determinadas también.
- 3.º Un valor *heurístico*, según el cual la noción de ciclo, aunque no sea considerada absolutamente cierta, podría conducir a descubrimientos nuevos y a establecer nuevas hipótesis de trabajo» (1971, I, 21-22).

Lo afirmado por Caro Baroja, es el ensamblamiento de dos métodos diferentes que él, tras largos años de investigaciones los ha ajustado a la medida de un hombre atraído cada vez más por los archivos, pero en el que pesan los años de su formación como investigador de campo. A este respecto no deja de ser significativo el que el problema se le planteara con la *Geografía* en Estrabón. Problema que le sorprendió hace cuarenta años y que le sigue sorprendiendo. «¿Cómo se explica escribe, en 1973, que un hombre antiguo, con datos de segunda mano, marque «un área cultural» en términos tan parecidos a como marcan un «ciclo» general hombres modernos, con datos también no de la propia observación?» (1973, 10).

A pesar de ser esta la metodología empleada por Caro Baroja en muchas de sus obras –aunque a mi juicio, muchas veces se ha quedado y/o acentuado exclusivamente la noción histórico temporal centrandolo todo su trabajo en la *historiografía* de un pasado determinado y concreto–, en su obra, *Los Vascos*, favorece la metodología morfologista, el «área cultural»

frente al «círculo cultural». Lo afirma en la introducción y conclusión de su obra y se muestra en los análisis realizados. El guía, la «autoridad reconocida» es, en este caso, M.J. Herskovits (1972³, 373).

Aunque personalmente no creo que sean tantas las diferencias en las concepciones básicas de ambas escuelas, y por lo tanto, tampoco en su metodología como más de uno y los propios protagonistas, Fr. Boas (1966, 282-283; 290-294; 295-304) y W. Schmidt (1911, 1018) han pretendido hacer ver, 'existe una diferencia importante desde nuestro punto de estudio, en la delimitación de lo vasco y de los vascos. Caro Baroja en la aplicación de esta metodología introduce una delimitación *espacio-temporal*, otorgando a lo vasco y a los vascos a la vez que una diferenciación espacial, una dimensión histórica. La *realidad vasca* es una realidad histórica y como tal ni es fija, ni continua, ni es dada de una vez por todas. Recuerdo una anécdota que puede ser más explicativa que sus reflexiones, no siempre sistemáticas y en los últimos escritos un tanto airadas³. En una conferencia en Pamplona, en 1977, un estudiante de la ribera de Navarra, concretamente de Caparros, le preguntó «qué es lo que debía considerarse, navarro o vasco». Caro Baroja le respondió que eso dependía de la época en que quisiera situarse, si en la ocupación romana, árabe visigoda, etc.

Pero la realidad vasca posee también una delimitación *espacial* y es posible delimitar, a pesar de los contactos y migraciones con y de otros pueblos, el «área» en la cual se conservan aún hoy, todavía, elementos originarios de la cultura vasca. Dado el carácter histórico-temporal de la delimitación, la espacialidad de la cultura vasca puede sufrir un doble movimiento: por un lado, un movimiento «restrictivo» de pérdida por la imposición de otras culturas; por otro, un movimiento «expansivo» de difusión. La afirmación de uno u otro movimiento deberá ser atestiguado por la historia escrita y no simplemente por la reconstrucción formal y lógica de los criterios de la Escuela de los Círculos Culturales.

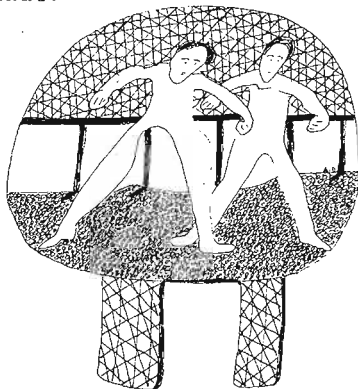
En la medida en que Caro Baroja no sigue, pues, la metodología de la Escuela Histórica de Viena, introduce unas matizaciones que corrigen la delimitación de lo vasco y de los vascos realizada por Barandiarán principalmente. Ahora bien, como Caro Baroja ha utilizado también el método de los Círculos Culturales en alguna de sus obras y como ha quedado señalado, nunca ha roto de forma nítida con esta forma de concebir y de utilizar la etnología; en otras obras encontramos la ambigüedad propia de quien intenta señalar el aspecto histórico y espacial de la cultural, pero no acaba de romper con la concepción de que «la raza, el medio, la racionalidad o irracionalidad» explican aunque no por separado, las diferencias culturales (1972³, 20). Tampoco la concepción de que la lengua conforma la mentalidad y la propia cultura (1972³, 375). Y es que Caro Baroja concibe la tarea del etnógrafo como la del investigador que «trata de

3. Los prólogos y epílogos de las últimas publicaciones y/o reediciones de J. Caro Baroja manifiestan, por una parte, el *desencanto* por una forma de hacer antropología que, además de no haber estado de acuerdo con ella, pone en entredicho parte de lo realizado por él; por otra, apuntan hacia una *nueva* forma de entender la antropología.

Una de sus reflexiones más completas, aunque sin bibliografía dado el carácter de su presentación, la encontramos en *Introducción a la Historia Social y Económica del Pueblo Vasco* (1974, 9-29). Recientemente ha tratado de fundamentar su pensamiento en el artículo *El Tiempo en Antropología* (1980).

enfrentarse con un asunto mucho más dramático y contrario a toda especulación sociológica, sea reconstructiva, sea funcionalista o sea estructuralista y más o menos beatífica. *Se trata del significado* de lo que hicieron generaciones y generaciones de muertos, desde tiempos conocidos o cognoscibles, en la *vida de los vivos hoy*» (1971, I, 15) (subrayado nuestro). Es el punto en común con sus maestros sobre los cuales la Escuela Morfologista no sólo no entra en contradicción, sino que coincide plenamente.

Después de haber señalado las concepciones y metodologías de la antropología europea, así como las de tres de los principales antropólogos vascos que resumen, de alguna forma, el surgimiento y desarrollo de la antropología vasca y en cuyo marco efectúan la delimitación de lo vasco y de los vascos, señalaremos a continuación algunos de los contenidos más importantes de esa delimitación. No se trata de algo exhaustivo, sino mostrar a través de algunas obras importantes la puesta en práctica del marco cosmovisional y metodologías anteriormente reseñadas, ya que la delimitación efectuada es consecuencia y producto de las mismas. El sello «científico» con que se presentan, no puede hacernos olvidar los presupuestos de los que parten, si queremos efectuar posteriormente una evaluación de lo alcanzado.



2.-EL HOMBRE VASCO

Los caracteres somáticos y fisiológicos más sobresalientes de la raza vasca y los que, consiguientemente, diferencia a los vascos y al pueblo vasco del resto de los individuos y de los otros pueblos son, en primer lugar las características del grupo sanguíneo y las medidas y proporciones de la cabeza. También existen otras características anatómicas y fisiológicas que los diferencian, pero no todos los autores les otorgan la misma importancia.

Opinión común es que los vascos se distinguen por una mayor frecuencia del factor sanguíneo 0 y del factor Rh - . Esta frecuencia oscila algunos enteros según los diversos autores, pero en conjunto todos resaltan, referente al grupo sanguíneo: primero, el elevado porcentaje de individuos del grupo 0; segundo, la alta cifra de individuos del grupo A y, tercero, la notable escasez de individuos del grupo B (Cfr. M.A. Etcheverry 1967, 64; P. Juaréguiberry 1962, 71; 84-87; B.B. Blumberg, A.C. Allison y F. Alberdi López-Aleu 1962, 151; R. Lanzarain 1962, 173). Dentro del análisis de la distribución mundial de los grupos sanguíneos este hecho nos

revela dos cosas principalmente: primera, que la raza vasca es una raza europea, y segundo, que la raza vasca es la más pura de las razas europeas. P. Jauréguiberry señala, por eje., cómo entre los occidentales predominan los grupos A y O; y entre los orientales, por el contrario, el grupo B. Y escribe: «toda fórmula que contenga más del 15% del B, debe ser considerada como «asiática» y el pueblo que la tenga como «asiatizado» (1962, 68). Este mismo autor señala, cómo en opinión de los antropólogos «las razas humanas primitivas pertenecían al grupo O y que los grupos A y B son simplemente unas adquisiciones ulteriores» (1962, 84). A similares conclusiones llega también J.M. de Barandiarán en un trabajo de síntesis de las publicaciones acerca de la antropología de la población vasca. «El grupo B disminuye de un modo regular de Este a Oeste en el continente europeo (de 25% en Rusia a 6% en España). En el País Vasco, se rompe la regularidad de este proceso, la proporción desciende bruscamente» (1967, 34). Efectivamente, la proporción dada por los antropólogos oscila entre el 2% y el 1,1% entre los vascos continentales a los peninsulares, y cita a F.N. Bergouniux y a A. Glory para quienes «una tal observación se halla en oposición, no solamente con el resto de Francia, sino también con Europa entera y no tiene cabida en la definición de los tipos sanguíneos europeos fijados por Ottenberg, pero se aproxima a las obtenidas entre los vascos españoles de San Sebastián. Es preciso sin duda, conocer la influencia de un viejo elemento europeo en el Suroeste, cuyos representantes más puros serían los vascos» (1967, 36).

De los análisis del factor Rh-, cabe igualmente destacar su elevado porcentaje. M.A. Etcheverry escribe, tras examinar varios estudios, lo siguiente: «todos los trabajos no han hecho sino confirmar, con pequeñas variantes, un hallazgo fundamental en los vascos de Buenos Aires, sobre el elevado porcentaje de personas Rh negativas, característica que los diferencia netamente de todas las poblaciones del globo estudiadas hasta la fecha» (1967, 68).

La alta frecuencia del Rh-, reconocida por Blumberg, Allison y Alberdi (1962, 152) permite a Etcheverry plantear la hipótesis de que «el pueblo vasco sería la fuente originaria Rh negativa, a partir de la cual se ha llegado por mezclas con otros pueblos predominantemente Rh positivos, a la distribución actual de ambas propiedades, en los habitantes del oeste europeo» (1967, 69). De la misma opinión son también Elósegui y Mourant, ambos fundamentados en los trabajos y sugestión de Etcheverry (1967, 43, 69). Teniendo en cuenta no solamente el factor Rh-, sino también la baja frecuencia de los factores DE (RZ) y Duffy (Fyz) y comparándolos con el resto de los habitantes de Europa, Blumberg, Allison y Alberdi señalan, además de la diferenciación –la frecuencia del grupo Rh- es la más alta y la de los otros factores la más baja– cómo hay razones para pensar que fueron los vascos quienes contribuyeron a la formación de la población europea. Teniendo en cuenta que la incompatibilidad de madre y feto (ictericia hemolítica) – inmunización que afecta al niño heterogótico (Dd) de la madre Rh- (dd)- origina la perduración del gen más fuerte en la población y que en muchos pueblos del norte y centro de Europa existe una frecuencia uniforme de un 40% de genes d y un 60% de D, es probable, dicen, que esto «haya ocurrido de la mezcla en los últimos milenios de dos poblaciones, una enteramente o casi enteramente

D dominante, y otra toda o casi toda d negativa» (1962, 155). Mezclas similares han podido ocurrir con los genes D y el de Duffy. «En vista de estos hallazgos, concluyen estos autores, parece que los vascos son los modernos representantes de una población que estuvo presente en Europa antes de que una ulterior inmigración de pueblos del este introdujeron los genes B, D y Duffy» (1962, 155).

Respecto a los análisis cefalométricos cuyo investigador más significativo es T. de Aranzadi, es de resaltar que los vascos son predominantemente mesocéfalos, de frente metriotope y casi esferiotope (e.d. «de frente medianamente ancha con relación al óvalo craneal, casi estrecha con relación a las sienas por abultamiento de éstas» (1967, 166), de nariz leptorrina, e.d. estrecha y alta (1967, 98), de cara estenognata –estrecha y larga– (1967, 97) y de perfil recogido, ortognato.

Los promedios extraídos para la determinación de las dimensiones de la calvaria, así como sus relaciones recíprocas –lo que entre otras cosas, hace posible la extracción del índice cefálico y la determinación del tipo del cráneo– se basan en la medición de un número de cráneos correspondientes a distintos puntos del país vasco. «Es de advertir, indica Aranzadi, que las procedencias abarcan desde el Roncal a Carranza y desde Igueldo y Bedarona a Cascante» (1967, 75).

La comparación se realiza a través de los promedios de otros grupos raciales, pudiendo variar el número de grupos comparado. Asimismo distingue siempre entre dimensiones masculinas y femeninas. Por ejemplo, sobre los tipos de cráneos sobre el índice de altura a módulo, escribe lo siguiente: «La máxima frecuencia masculina coincide con el término medio; la femenina en cambio, es bicúspide, a pesar de no ser muy excesiva la desviación constante. La mitad de los vascos del gráfico no cabe dentro de los límites de la desviación probable calculada (83,2 a 87,0) y contribuyen, Vizcaya a la cúspide de los bajos, Alava a la de los altos. De los cráneos fotografiados, siendo todos *bajos*, el que más se acerca al medio es Lz (84,9) incluido en el grupo central; más bajo G 214 (83,0) más R.6 y G 64 (82,6), R.2 (81,0) y extremo R₁ (78,3). San Juan de Luz coincide con nuestras series (85,6), y también escoceses, auvernios y merovingios; más altos son los saboyanos (86,9) y más los sorianos (87,5 – 88,5) y levantinos (89), árabes y berberiscos (90), bohemios (87), bárbaros (87,8 – 87,2), italianos (88,6 – 86,4), tamils, vedas y chinos y paltacalos (90), pamúes (89), australianos y tasmanios (88). Cromagnon tiene índice 82 y el palafítico de Goldberg 84,5» (1967, 82-83).

Es a través precisamente de esta comparación como Aranzadi extrae la conclusión de que el «elemento indígena» se halla mejor representado por la cúspide de los bajos (1967, 83), o de la comparación de los índices vertico-longitudinal que la mesocefalia vasca no es posible derivarla «de alpinos y mediterráneos, pues de bipsicéfalos (76) y ortocéfalos (73) no pueden derivarse camecéfalos (cúspide en 67 y 68» (1967, 79). El resto de las características se extraen igualmente a través de las mediciones y correlaciones, sirviendo la comparación con las de otros grupos de parámetro para hallar su significación dentro del contexto general.

Aranzadi cree, incluso, que a pesar de no existir una correlación de los distintos rasgos fisonómicos y ser imposible hallar un caso individual «completamente típico», la combinación de características tales como «la

mesocefalía, el abultamiento de las sienas y el de la parte superior del occipital y la postura recogida de la cabeza, son una misma cosa en el fondo original», propiamente vasca; se trataría concretamente de una combinación propia de la raza pirenaica occidental, en terminología de Víctor Jacques, a la cual pertenecen los vascos (1967, 110).

Es más, las correlaciones más intensas le llevan a plantear la hipótesis de una «evolución intrínseca, que habría que comprobar en lo posible con la antropología prehistórica», (1967, 170) y sostener que la variabilidad correlativa existente en las proporciones e incluso las divergencias de tipo, no aparecen con la intensidad suficiente como para postular la influencia de razas foráneas, la de Cromagnon o nórdica, por ejemplo, o destacar la existencia de un segundo tipo antropológico bien definido. Sin negar que estos existan, ninguno predomina lo bastante como para evidenciar sus correlaciones propias.

Por paradójico que pueda parecer, Aranzadi señalaba ya en 1900, en su artículo *Tipo y Raza en los vascos*, tres de las características que más tarde confirmaría con datos y a las cuales se les ha atribuido siempre gran importancia. Me refiero a la introversión del basión que J. Altuna considera hoy en día todavía como «carácter morfológico fundamental de la evolución», (1975, 6), al abultamiento de las sienas y a la forma estrecha de la cara. Del primero escribe Aranzadi que produce una retracción del rostro o «cabeza baja», pero que no se trata de un desarrollo insuficiente. El borde anterior del agujero occipital «está como metido hacia adentro, como empujado hacia arriba» y es lo que motiva la postura recogida de la cabeza. La forma estrecha de la cara, fue ya, también por aquel entonces, caracterizada plásticamente al escribir que presenta la «figura de corazón o de almendra» (1962, 132-134).

José Miguel de Barandiarán, en su artículo *Antropología de la población vasca*, no sólo confirma las principales afirmaciones de Aranzadi, sino aporta otros datos que completan algunas de sus tesis. Así por ejemplo, siguiendo a Jaureguiberry —el cual a su vez se basa en el P. Broca— después de indicar que el índice nasal de los vascos es inferior al de los pueblos indoeuropeos, escribe: «estos caracteres nasales, asociados a los caracteres craneológicos y grupales, demuestran que los vascos, como los lapones, los fineses y los magiares son extraños al grupo de los indo-europeos» (1967, 30). Igualmente señala, a partir del estudio del mismo autor, *Consideraciones acerca de la raza vasca* y que se halla recogido también en *La Raza Vasca* (vol. 2), la existencia de dos tipos de vascos: uno el de Collignon, y otro, «también característico, pero menos extendido: más pequeño, de fuerte corpulencia, lanudo, de miembros cortos y macizos, de cara menos alargada...» (1967, 32). En opinión de Jauréguiberry, Collignon jamás ha incluido a este tipo en sus estadísticas. Este tipo se asemeja en muchos aspectos «al tipo que Broca llamaba «céltico» y Deniker «cenevol» u «occidental» perteneciente a la raza «braquicéfala neolítica», cuyos representantes actuales son los auverneses, los bretones y los saboyanos» (1962, 57). No obstante haber afirmado la existencia de este otro tipo de vasco, tanto Barandiarán como Jauréguiberry sostienen que el verdadero tipo vasco es el de Collignon (J.M. Barandiarán 1967, 22; M.A. Jauréguiberry 1962, 57). A través del estudio de los restos prehistóricos del eneolítico y del epipaleolítico, Barandiarán cree poder confirmar la hipótesis de Aran-

zadi que apunta hacia una evolución del hombre vasco en su propio territorio y no precisamente debida al contacto con otras razas, sino a su propia evolución intrínseca. Son especialmente, los cráneos de la caverna de Urtiaga, estudiados en 1935 y 1936, el primero del período *Aziliense* y el segundo del final del *Magdaliense*. los que, comparados con los vascos actuales, confirman esta hipótesis. El cráneo aziliense «presenta (pues) entre otros rasgos el ortognatismo, la rinoprosapia y la estrechez maxilar, caracteres de los más acentuados del tipo vasco, pudiendo ser considerado en esto como buen iniciador de la «raza pirenaica occidental» de Víctor Jacques» (1962, 47). El cráneo I de 1936, al parecer más antiguo, presenta algunos caracteres similares y otros diferentes del vasco actual, lo que permite ser considerado como un tipo intermedio y presentar, como más verosímil que el mestizaje, «una evolución netamente indígena y local de la raza de Cromagnon hacia el tipo vasco» (1962, 48; cfr. también T. Aranzadi y J.M. Barandiarán 1948, 1953, 137-138).

Miguel Fusté y José M.^a Basabe en sus respectivas ponencias acerca de *El tipo racial Pirenaico occidental y Antecedentes prehistóricos de la población actual vasco-navarra*, tenidas en el IV Symposium de Prehistoria Peninsular bajo la dirección del Dr. D. Juan Moluquer de Motes, sostienen igualmente: primero, la existencia de una raza pirenaica occidental y segundo la existencia de un complejo racial prehistórico que puede asimilarse al actual de la población vasca.

Frente a la opinión de Marquer, quien sostiene que «el tipo vasco o pirenaico occidental» debe ser considerado como una variedad regional de la gran raza mediterránea, Fusté se reafirma en su existencia aportando las pruebas morfológicas, serológicas y fisiológicas ya reseñadas y, señalando que investigaciones llevadas a cabo personalmente o en compañía de Basabe, Planas Viñas e Irizar han confirmado, entre otras cosas, por ej. la introversión del basio y el cuadro hemático. «Resumiendo cuanto antecede, relativo a las características antropológicas de la población vasca, escribe, podemos concluir que queda absolutamente comprobada la presencia en el seno de la misma de una serie de caracteres peculiares, tanto de determinismo genético monómero, como polímero, que evidencian su distanciamiento biológico respecto a las demás poblaciones europeas, y ello en número no inferior al que pueda aceptarse para caracterizar a los demás tipos raciales de Europa» (1966, 345).

Respecto al complejo racial prehistórico y su relación con la población actual, cree asimismo justificada la respuesta afirmativa, pues a partir del «neo-eneolítico, la población no parece haber experimentado cambios fundamentales en su estructura racial» (1966, 345). Los cráneos de Urtiaga señalarían, precisamente por presentar la introversión del basio –modificación que afecta a una región del cráneo que rige, por decirlo así, el desarrollo de toda la morfología craneal– la clave del mecanismo biológico que originaría inicialmente la separación de ambos tipos (1966, 347).

Basabe, centrándose en el estudio de la craneología, en un intento por esclarecer el problema de la evolución intrínseca de la población vasca y tomando como base la comparación de dos series de cráneos prehistóricos, una en los que domina el Tipo Pirenaico Occidental y otra del Levante, estudiados por Fusté, cree poder afirmar la existencia de una «mayor

semejanza de los cráneos prehistóricos aquí estudiados con los vascos actuales» (1966, 360).

Resumiendo nosotros, por nuestra parte, diremos que es a través de las diferencias serológicas y anatómicas, sobre todo, cómo los autores mencionados intentan presentar una nítida y clara diferenciación de los vascos del resto de los individuos de otros grupos raciales.

La mayoría de los autores concuerdan en resaltar la diferenciación existente entre vascos y pueblos vecinos. Para Juaréguiberry, por ej., la neta separación étnica de los vascos frente a los españoles y franceses se manifiesta a través de «la fuerte proporción de ojos claros, los abultamientos de los temporales, la estatura superior a la media, la claridad de la piel, etc.» (1962, 51). Para otros, al ser los vascos una de las razas más puras, como ha quedado reseñado, se excluye toda mezcla y parentesco con «alpinos y mediterráneos», «nórdicos», «indoeuropeos» e «iberos». En opinión de Jaureguiberry y teniendo en cuenta la tabla de Streng, el alto porcentaje del grupo 0 y «ciertas particularidades corporales», existe, no obstante, un parentesco entre vascos y bereberes (1962, 82-83). También Blumberg, Allison y Alberdi asignan a vascos, caucasianos y bereberes «un origen común» a partir del estudio de las características serológicas (1962, 154).



3.-LA CULTURA VASCA

De acuerdo con la concepción dominante en la antropología universal y vasca anteriormente reseñada, la delimitación de la cultura vasca se realiza privilegiando tres focos de interés. En primer lugar, dada la estrecha relación entre raza y cultura, por un lado, y folklore y espíritu de un pueblo, por otro, el estudio de la cultura vasca se centra en la prehistoria y en las sociedades rurales. En segundo lugar, considerado el desarrollo de la cultura y de la civilización como el desarrollo progresivo de la inteligencia y de la moral, el análisis de la cultura vasca es, al mismo tiempo, el estudio de un modo de ser, de vivir y de ver el mundo. En tercer lugar, la lengua, vehículo por excelencia del sentir y expresar su relación específica con lo natural y lo sobrenatural y producto, al mismo tiempo, de la raza, se convierte en el instrumento más adecuado para establecer la *relación cultural* entre el hombre prehistórico y el hombre moderno. Al igual que los

caracteres físicos se transmiten por la herencia biológica, los distintivos culturales se transmiten por la lengua. La pérdida de la lengua se convierte, de este modo en la pérdida de la tradición cultural, del lazo de unión con los antepasados. Su conservación, en cambio, es todo lo contrario.

Siendo la concepción básica la estrecha relación existente entre raza, lengua y cultura, la delimitación física establecida repercute grandemente en la determinación de estos focos de interés. Si los vascos poseen un origen único y propio y la conservación de su «pureza racial» es debida a la permanencia de la casa solar campesina «fuente y reflejo de la raza vasca»-, en expresión de Jauréguiberry (1962, 95, 100)-, nada de extraño es el que los análisis etnológicos se centren en la cultura del hombre prehistórico y del hombre del caserío. Su cultura, su lengua, su modo de ser serán considerados como propiamente vascos.

Junto a la forma de entender la relación entre raza, cultura y lengua y el origen físico del hombre vasco, la doble creencia que determina las coordenadas metodológicas –la creencia de que la cultura no desaparece sin dejar huella y la creencia de que cada raza y cada pueblo imprime las manifestaciones de su genio en las manifestaciones socioculturales– viene asimismo a corroborar esos intereses y esa concretización. La teoría de las sobrevivencias y el método de los círculos culturales tienden inevitablemente al estudio del pasado, al estudio de los tiempos prehistóricos y/o a los considerados más cercanos.

Desde esta triple perspectiva, pues, la delimitación de la cultura vasca se confunde con la búsqueda de los «orígenes», de las «raíces». Hallar *lo vasco* desde la consideración cultural viene a ser algo similar a lo realizado por los antropólogos físicos; al igual que partiendo de los hallazgos de Urtiaga es posible señalar una continuidad de rasgos hasta la época actual, *lo vasco* es preciso hallarlo en la época del hombre prehistórico y seguir su huella hasta la actualidad. Es más, dada la estrecha unión entre raza y cultura, la perduración de la raza se manifiesta en la cultura y la cultura se convierte en testimonio de la perduración de la raza. Para Jauréguiberry, por ejemplo, raza y cultura son nociones distintas, «sin embargo, en el País Vasco, escribe, no existen estos compartimentos estancos entre la lengua y la raza, toda vez que todo vasco habla su lengua y solamente él la habla» (1962, 16). Y Barandiarán, en un pequeño artículo titulado *Antigüedad del Pueblo Vasco*, recogiendo unas frases de su libro *El hombre primitivo en el País Vasco*, escribe lo siguiente: «La afirmación de que un mismo pueblo ha perdurado en el territorio vasco desde el *Paleolítico Superior* hasta hoy, se halla pues, apoyada en un hecho comprobable por la arqueología, es decir, en la singularidad no interrumpida de la cultura de este país desde aquellos lejanos tiempos hasta los albores de la historia. Porque este fenómeno sólo es aplicable suponiendo la continuidad o persistencia de un mismo pueblo o grupo étnico en el país» (1978, XII, 66; 1976, XI, 356). Por su parte, el hecho arqueológico es corroborado igualmente por la etnografía, en el sentido de que algunos estratos de cultura actual sólo encuentran su equivalencia en épocas pasadas; son supervivencias de las culturas que en aquéllas épocas se desarrollaron en este país. «La etnografía os servirá pues, señala Barandiarán, no sólo para interpretar los datos que os suministra la arqueología, sino también, para formaros una idea más completa

de las culturas de las primeras edades de la especie humana» (1976, X, 280).

Antropología física, prehistoria, arqueología y etnografía son disciplinas diversas pero concurrentes en el objetivo concreto de hallar la propia, auténtica y originaria cultura vasca.

Dicho esto que, de alguna manera, sintetiza las concepciones dominantes, explica el interés por los orígenes y hacen patente la interrelación de varias disciplinas y el modo de abordar el problema, pasemos a explicitar la delimitación cultural.

Las preguntas claves que los etnólogos y, sobre todo Barandiarán, se han planteado son, en primer lugar, si existió una cultura vasca y en qué consistió esa cultura y, en segundo lugar, si esa cultura ha perdurado y cómo y dónde hasta la actualidad.

Respecto a las primeras preguntas, son varias las obras concretamente de Barandiarán que tratan de responder. Se podría incluso decir que ha sido ésta la tarea que le ha preocupado la mitad, sin ánimo de precisión exacta, de su larga vida. Un repaso a su extensa bibliografía nos permite, en efecto, constatar cómo la mayor parte de las obras escritas antes de la guerra civil giran en torno a la cultura del hombre prehistórico vasco. Las obras más importantes de este período son, por orden de aparición, *Breve historia del hombre primitivo* (1931) —en la que expone la concepción y metodología de la etnología—, *El hombre primitivo en el País Vasco* (1934)—en la que trata de aplicar la metodología anteriormente explicada a la *prehistoria vasca*— y *El hombre prehistórico en el País Vasco* (1953) —en la que pone al día, con las investigaciones realizadas hasta el 36 y complementa algunos aspectos de la obra anterior, pero sin alterar sus tesis fundamentales.

En artículos y conferencias, antes y después de estas publicaciones, vuelve a insistir en las ideas centrales que estructuran su pensamiento respecto a la cultura del hombre prehistórico en el país vasco.

Las afirmaciones más nítidas y tajantes las encontramos en *El hombre primitivo en el País Vasco*. Como a menudo suele suceder, la «limitación» de conocimientos, tanto en lo concerniente a la metodología como sobre el asunto tratado, tiene la virtud de presentar con mayor claridad el pensamiento del autor. Una actitud más crítica respecto al método y la acumulación de materiales, muchos o algunos de ellos contradictorios en algunos aspectos o de significación dudosa, origina una no tan segura y clara exposición, aunque en el fondo se intente decir lo mismo.

En el «Pórtico» de esta obra encontramos, efectivamente, las principales tesis del autor: «El pueblo vasco, escribe, es actualmente un grupo étnico y cultural perfectamente definido. Son muchos los hechos diferenciales que han contribuido a perfilar su personalidad y le han dado un matiz característico. Tales hechos brotan de la vida y de la cultura del pueblo vasco. Y esta cultura y esta vida tienen sus antecedentes, los cuales, no aisladamente, sino constituyendo un proceso orgánico, articulado con las vicisitudes de otros pueblos, forman la historia vasca.... Los descubrimientos arqueológicos y los materiales etnográficos de nuestros días, estudiados a la luz del moderno método histórico, permiten reconocer en el pueblo vasco diversos estratos culturales, de los que algunos se formaron o se

desarrollaron en los Pirineos Occidentales en épocas anteriores al cristianismo» (1976, XI, 341-342).

Los varios estratos de que habla Barandiarán son los producidos a través de influencias culturales de otros pueblos, una vez surgida la cultura vasca autónoma fácilmente distinguible de la cultura de los pueblos que le rodean. Esta cultura surge, según Barandiarán, en el paleolítico superior y en la zona franco-cantábrica y muestra las tres fases del paleolítico superior europeo occidental. «En sus industrias de hueso y de piedra, relativamente variadas, así como en las producciones de arte (escultura y principalmente grabado y pintura) alcanza gran perfección y habilidad» (1976, XI, 361).

La economía se basaba en la pesca y en la caza, como lo demuestran los restos de comidas hallados en las excavaciones; vivían en cavernas y abrigos roqueños en las proximidades de los ríos y en sitios prominentes; se ataviaban con pieles de animales y es probable, según la interpretación que realiza Obermaier de las cuevas del Norte de España, que practicasen cultos mágicos, especialmente relacionados con la caza.

La *prueba* de que esta cultura podemos considerarla como vasca, la extrae Barandiarán de las *sobrevivencias* que todavía perduran, o han perdurado hasta hace poco, en la cultura actual vasca. Las sobrevivencias mencionadas son concretamente, la caza por ojeo (1976, XI, 373), la cocción de la leche introduciendo piedras candentes (1976, XI, 374), el hogar formado por un hoyo practicado en el suelo (1976, XI, 377), el abrigarse los pastores con pieles de oveja (1976, XI, 378), los amuletos de cuentas de cristal, dientes de caballo y de jabalí (1976, XI, 379) y de forma general, «las representaciones artístico-religiosas (...) que moviliza y escenifica la mitología vasca» (1976, XI, 384).

Esta cultura vasca presenta al final del paleolítico una decadencia en la industria y en el arte, que coincide con el último período glacial. «Los movimientos culturales epipaleolíticos del occidente de Europa apenas si se hicieron sentir en el País Vasco» (1976, XI, 390). Mientras se difunde en los pueblos circunvecinos la cultura capsiese –perteneciente a un pueblo de origen africano, extendida en el Sur y Este de España en la misma época en que surge la cultura franco-cántabra y cuya industria (microlitos) «revelan otros gustos y otro estilo» (1976, XI, 362), así como «un nuevo gusto culinario, el de los caracoles terrestres» –en el país vasco sólo encontramos las decoraciones en una cerámica muy basta que «revela, quizá, influencias de la llamada «cultura de las cuevas» (derivada de la capsiese) cuyo foco principal estaba en el centro de la península ibérica» (1976, XI, 390-392).

En el eneolítico asistimos, sin embargo, a una transformación de diversos elementos culturales indígenas, así como a la asimilación de otros importados de fuera. El resultado es la formación de la «Cultura Pirenaica». De entre los elementos que se transforman en el propio país cabe señalar, la ganadería y el pastoreo y la adopción, probable, de la agricultura en su forma más rudimentaria. La domesticación de los animales se habría desarrollado en el propio país, previa a la invasión indoeuropea, ya que, en opinión de Barandiarán, «los nombres vascos de algunos animales, como el toro, la vaca, el buey, la cabra, el carnero, la oveja, el puerco, el caballo y el perro y de las diversas fases de su vida suponen previa domesticación de los mismos» (1976, XI, 399-400). La práctica de la agricultura viene sugerida por la palabra vasca *aitzur* que tiene el componente *aitz*, piedra.

«Esto revela –escribe Barandiarán, aunque es consciente de la fragilidad de la argumentación– que los vascos ya usaban azadas, cuando éstas eran todavía labradas en piedra, es decir, durante el período *eneolítico* o quizá en el *neolítico*». El mismo nombre de *laya* o *laña* (de *lan*, trabajo y *aya*, instrumento) sugiere su utilización con anterioridad al empleo de animales de tiro (1976, 401-402).

El hombre vasco de este período y dentro todavía de las transformaciones propias, habría vivido en albergues y chozas, conservando de sus antepasados la disposición del hogar en el centro de las moradas. El vestido le sería proporcionado por las pieles de animales que poseía y en la industria habría continuado utilizando los objetos e instrumentos usuales en la época anterior, «principalmente los de piedra, conservando, en muchos casos, la misma forma que antes» (1976, XI, 404). Por otra parte, los nombres de algunos instrumentos nos revelan «que en la edad de piedra pulimentada se hablaba el vascuence en los Pirineos Occidentales» (1976, XI, 408). Barandiarán llega incluso a sugerir la idea de que «ya en tiempos prehistóricos el país vasco estaba fragmentado en varias zonas dialectales», debido a la pluralidad de nombres con que se expresan algunas ideas mitológicas difundidas durante la expansión aria (1976, XI, 410). Igualmente afirma que el hombre vasco, pastor, de esta época «no conocía la propiedad privada de la tierra, ni de la vivienda, aunque sí habría distinción entre pobres y ricos» (1976, XI, 398-399). Junto a estas transformaciones y conservación de los modos de vida cazador y pescador, así como la de algunos otros aspectos de la vida socio-cultural de la época anterior, en esta época se da una *asimilación* de elementos extraños. Los más importantes son, en palabras del propio Barandiarán: «la arquitectura dolménica, al parecer, originaria de Portugal; el vasco campaniforme, el tipo de las puntas de flecha y el uso del cobre llegados por influjo de la cultura de Almería; las creencias y cultos naturalistas, propios de la religión aria, así como los tipos de hachas de piedra y de cobre y bronce, importados de los pueblos septentrionales, etc.» (1967, XI, 396-397). Las sepulturas de incineración de *Salvatierrabide* (Vitoria) con cerámica trabajada a mano, el yacimiento de *Kutzemendi* (cerca de Vitoria) con restos de un poblado antiguo y la espada de antenas degeneradas, puntas de lanza, hoz y reja de arado procedentes de Etxauri, son de procedencia celtíbera y celta respectivamente (1976, XI, 405-408).

En opinión de Barandiarán, las transformaciones internas y los elementos extraños aportados por otras culturas se amalgaman y fusionan dando origen a la *cultura pirenaica*. La argumentación, las pruebas de que el hombre vasco hizo suyos tanto las transformaciones como los influjos foráneos, viene dada, al igual que al hablar de la cultura franco-cántabra, de las *sobrevivencias* que todavía hoy en día hallamos en la cultura actual. El hecho de que «la situación de los grupos dolménicos más importantes (Aralar, Aizkorri, Urbasa, Entzia) coincide, hasta en detalle, con la de los establecimientos pastoriles de nuestros días» (1976, XI, 397), el que el pastor sólo haya tenido el usufructo de la vivienda hasta nuestros días (1976, XI, 398), la «transhumancia actual» y «dispersión del poblado en sedes y caseríos que se ha perpetuado en la zona norte del país» (1976, XI, 401), las construcciones rurales de nuestros días, las chozas de leñadores y de pastores (1976, XI, 402), «las creencias y prácticas vinculadas» al

viernes (1976, XI, 413), al día de San Juan (1976, XI, 415), al solsticio de invierno (1976, XI, 416-417), a la luna (1976, XI, 417), al rayo (1976, XI, 419), al fuego (1976, XI, 421-423) y las creencias y ritos relativos a las encrucijadas (1976, XI, 425), son algunas de las sobrevivencias que han perdurado hasta la fecha.

En la época romana, los vascos vuelven a incorporar nuevos elementos a su cultura que, según Barandiarán, habría continuado sin alteraciones de importancia hasta los tiempos históricos. «En efecto, escribe, no hay datos que demuestren movimientos de pueblos en el país vasco después del eneolítico» (1976, XI, 431). La influencia latina se dejó sentir en las comarcas más accesibles a Vasconia a través de las vías romanas. En las numerosas lápidas funerarias hallamos representaciones solares y lunares, divinidades del panteón romano y de la mitología vasca. Por otra parte, el hecho de que «gran parte de los vestigios romanos de carácter religioso se hallan en iglesias y en ermitas cristianas, (lo que) demuestran que éstas reemplazaron a los templos paganos» (1976, XI, 439). Y Barandiarán concluye su libro con una afirmación –creemos que significativa tanto desde el punto de vista etnológico defendido, como desde la trayectoria personal–, «casi todas estas ermitas e iglesias tienen advocaciones usuales en la Iglesia primitiva, lo cual parece revelar que la cristianización de muchos templos paganos data de los primeros siglos de nuestra era en el país vasco» (1976, XI, 440).



Las ideas centrales expuestas por Barandiarán en esta obra, constituyen el *leitmotiv* sobre el cual giran la mayor parte de sus investigaciones y de sus afirmaciones; y esto lo mismo antes que ahora. La no desaparición del hombre prehistórico, o lo que es lo mismo «la singularidad no interrumpida de la cultura de este país desde aquellos lejanos tiempos hasta los albores de la historia» que afirmara en 1934, en *El hombre primitivo en el País Vasco* (1978, XII, 66), se amplía más tarde a través de los estudios etnográficos del «saber popular» (Cfr. u.a. 1973, III, 435-437; 439-466; 467-477; 478-490) y de la cultura tradicional (Cfr. u. a. 1974, VI, 25-39; 75-93; 1973, II; 1973, III, 367-434), hasta el presente. «Así, escribe en 1950 en *La Prehistoria en el Pirineo Vasco, estado actual de su estudio*, algunos veces se puede señalar la cronología relativa de ciertos hechos y demostrar que algunos usos, técnicas y ciencias nos llegan de épocas prehistóricas» (1978, XIII, 105). «Vigencias y modos de existir, de actuar, de pensar comunes a los vascos, formas de cultura que éstos heredaron de sus antepasados», como escribe en 1966 en *Los diversos aspectos históricos de la cultura vasca* (1979, XVI, 309), o raíces y vigencias del pueblo vasco (1979, XVI, 325) que se concretizan en lo que en el ciclo de cultura vasca en la

EUTG (1976-77) vino en llamar «Constantes de la etnia vasca» (1977, 7-15). Se trata, como puede comprobarse, de creencias, modos de vida e instrumentos que han sobrevivido a lo largo de la historia y que en el estudio de la prehistoria le habían servido para fundamentar la continuidad de la cultura vasca. «Caza por ojeo» y «habitación», «pastoreo» y «agricultura», «vestimenta» y «laya», «enterramiento alrededor de la casa», «símbolos del sol» y «mitología» son, al mismo tiempo formas culturales prehistóricas y formas de cultura actuales. Algunas de ellas se remontan hasta el paleolítico superior, hasta aquellas supuestas creencias mágico-religiosas del hombre cazador. «La mitología popular vasca, escribe concretamente, supone que ciertas cavernas del país, como las de Istúritz, de Santimamiñe, de Alkerdi, de Etxeberri, Lezia, etc., están habitadas por espíritus o genios que se presentan en figura de caballos, de toros, de cabras y de otros animales, y precisamente las investigaciones prehistóricas han descubierto, en varias de esas cavernas, diversas pinturas, grabados y esculturas paleolíticas que representan caballos, bisontes, ciervos, etc. Es decir, el espíritu mítico tradicional continúa todavía poblando las cuevas con las mismas figuras con que el espíritu mágico-religioso del hombre prehistórico las habría adornado» (1978, XIII, 106).

La equivalencia realizada aquí por Barandiarán entre la cultura prehistórica vasca y la etnografía actual es similar a la establecida por los antropólogos del siglo XIX entre culturas prehistóricas y culturas de los pueblos salvajes. Lo afirma taxativamente al hablar del método etnográfico en *Breve historia del hombre primitivo*; el método etnográfico «se basa en el hecho de que el hombre prehistórico no ha desaparecido todavía. Gran parte de los pueblos que actualmente existen en el mundo, poseen culturas primitivas propias del hombre fósil. Casi todos los elementos culturales que podéis conocer de los pueblos más antiguos de Europa, subsisten todavía en nuestros días en las culturas de muchas tribus salvajes (...). La etnografía os servirá pues, no sólo para interpretar los datos que os suministra la Arqueología, sino también para formaros idea más completa de las culturas de las primeras edades de la especie humana. Desde este punto de vista podríais decir que la Prehistoria es el estudio de lo pasado a la luz de lo presente» (1976, X, 278-280).

De acuerdo con esta concepción de la etnología, según la cual la arqueología comprueba «la singularidad de la cultura» y la etnografía corrobora las «sugestiones» de la arqueología (1978, XII, 66), nada tiene de extraño, sino todo lo contrario, que el estudio de la sociedad tradicional ocupe un lugar privilegiado. Es lo que realiza Barandiarán una vez investigados los sitios arqueológico-prehistóricos. A través del estudio de la vida pastoril (1973, III, 327-334), de la casa (1972, I, 361-366; 414-416; 1973, III, 199-306; 350-357), de los refugios y txabolos (1973, III, 307-311), de tradiciones populares como la del Olentxaro (1973, III, 467-477), de los ritos funerarios y de la muerte (1973, II, 236-273; 1973, III, 57-116), del euskera (1973, III, 361-365) y en general, de la mitología (1972, I, 9-258; 259-354; 355-394; 395-452) —aspecto éste privilegiado al igual que lo hicieran los antropólogos del siglo XIX y actuales. Barandiarán intenta corroborar los hallazgos prehistóricos. Del estudio de ambos emanan sus conclusiones acerca de la cultura vasca, de lo singular y específico y de su continuidad. Prehistoria y etnografía son anverso y reverso de un mismo

hecho: senderos que nos conducen «a las profundidades del espíritu vasco y a las lejanías de su pasado» (1973, III, 17).

En el análisis de la sociedad y mentalidad rural Barandiarán trata de hallar las respuestas acerca del *dónde* y *cómo* se halla la auténtica cultura vasca. Esta ha sido una tarea que ha tratado de realizar, fundamentalmente, en sus largos años de «exilio». En estos años reorganiza también sus investigaciones y aparecen aquellas obras donde sintetiza su pensamiento arqueológico-prehistórico y etnográfico. *Antropología de la población vasca* (1978, XII, 149-168) y *El hombre Prehistórico en el País Vasco* (1953) son dos de las principales.

Tras su regreso a España para inaugurar la «Cátedra Larramendi» en la Universidad de Salamanca e instalado nuevamente en su pueblo natal, Barandiarán inicia a partir de 1955 la exploración de dólmenes y cuevas en Alava, Guipúzcoa y Vizcaya (Cfr. Luis de Barandiarán, 1976, 223-228). Lo que en una falsa intelección de su obra, corriente, por lo demás, en ciertos círculos del país podría dar la impresión de ser una mera recogida de datos o de realizar un acercamiento puramente empiricista, se convierte en la continuación de una tarea que iniciara en 1921 y continúa en la actualidad: el conocimiento de las «profundidades del espíritu vasco» (1973, III, 13-17; 325-326). De acuerdo con este ideario y con la ayuda del método histórico es como Barandiarán llega a definir lo vasco, en última instancia, «como una manera de ser». El ser vasco, contesta a su sobrino en su biografía, es tener un ideario específico, una concepción característica del hombre y del mundo que es lo que en euskera se denomina *guizabidea* (humanismo) (1976, 235-236). La «singular imagen del mundo y del hombre» se revela en el euskera, en la concepción de la casa, en la mitología, en sus modos de vida, etc. En una palabra, en lo que el hombre vasco ha hecho a través de su historia y se conserva todavía en el saber popular y en la tradición.

Lengua y cultura forman parte, lo mismo que la raza, de ese «sedimento misterioso: el pueblo vasco, que el Atlántico ha depositado en el recodo del Golfo de Gascuña», en frase de Cl. Farrère (citado por Jaureguiberry, 1962, 25).

Barandiarán enlaza aquí con etnólogos y antropólogos antiguos y actuales; con T. de Aranzadi en *Etnología vasca* (1975) y P. Lhande *En torno al hogar vasco* (1975) y con B. Estornés Lasa en *El mundo en la mente popular vasca* (1975), J.M. Satrústegui en *Etnografía navarra* (1974) y M. de Ugalde en *El problema vasco y su profunda raíz político cultural* (1980), por no citar sino algunos nombres y algunas obras. Por caminos diferentes, pero empeñados en una misma labor, cabe incluir aquí la obra de A. Ortíz Osés, *El matriarcalismo vasco* (1980) y de J. Oteiza, *Quousque tandem* (1975), aunque tanto uno como otro pretendan presentar sus conclusiones desde una perspectiva hermenéutica y estética respectivamente.

El que Barandiarán concluya presentando «el ser vasco» relacionado con una ética, comportamiento y formas socioculturales impregnadas de un «sentido cristiano» es debido más a su visión del mundo, a su integrismo católico, si se quiere (Cfr. Luis de Barandiarán 1976, 58, 59; J.M. de Barandiarán 1974, V, 505-510) que a los datos prehistóricos y etnográficos en sí. Lo mismo les ocurre a Ortíz-Osés y a Oteiza, sólo que varía la visión del mundo. Los tres coinciden sin embargo, en la presuposición funda-

mental de que el hombre prehistórico y su cultura no ha desaparecido, o no debería haber desaparecido, y en el intento por captar el «espíritu» o «ser» del hombre vasco a través de sus manifestaciones socioculturales, estéticas y del lenguaje. Los tres afirman haber encontrado algo *específico vasco* que lo diferencia del resto de los pueblos.

Al final, uno no sabe, dada la presuposición establecida entre el pasado y el presente, si lo hallado es realmente lo que existía en el hombre prehistórico y ha sido transmitido –por la tradición o por el lenguaje– al hombre actual, o si, a partir de lo actual, uno halla en el hombre prehistórico una forma de ser propia. Podría ser también, que todo fuera un «libre ensueño» al que «el sujeto se entrega durante el breve momento en que, libre de su tarea, no sabe aún en cuál le tocará disolverse otra vez», como afirma el propio L. Lévi-Strauss al concluir sus *Mitológicas* (1976, 626). Pero esto lo analizamos más adelante.

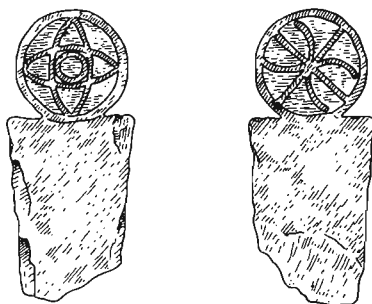
De cualquier forma, Barandiarán reconoce lo arriesgado de su tesis, cosa que otros parecen no querer admitirlo. Lo que escribió en 1950 lo ha vuelto a decir en reuniones y conferencias de múltiples formas: «Todavía nos hallamos lejos de poder describir la civilización de nuestros antepasados prehistóricos. El carácter fragmentario de nuestros hallazgos no permite formarse idea clara de cómo era el mundo de representaciones del hombre primitivo (...). Por eso el prehistoriador se ve precisado a ser modesto en sus conclusiones: las interpretaciones que desbordan más allá de los hechos comprobados, están condenadas, más que en otra ciencia cualquiera, a ser desmentidas en breve tiempo, y esto con más razón en un país, como el nuestro, en que lo investigado alcanza tan parva materia» (1978, XIII, 108).

La distancia que separa a Caro Baroja de las interpretaciones precedentes es aquella que separa la metodología de los «círculos culturales» de la metodología de las «áreas culturales» y la de un historiador a la de un artista, filósofo o psicólogo, aún admitiendo la existencia de diferentes formas de hacer historia.

Aunque trate de los mismos temas e incluso, en ocasiones, llevado por su no siempre completa ruptura con el método histórico de la Escuela de Viena llega a delimitar lo vasco *formalmente*, lo cierto es que el sentido *espacial y cronológico/temporal* llega a imponerse de tal forma en su trayectoria de investigador que resulta incorrecto presentar una delimitación de la cultura vasca, tal como aparece en algunas de sus primeras obras, sin tener en cuenta la corrección operada en su visión y metodologías precisamente por el *Tiempo* que, al *contextualizar* la propia vida del investigador y lo investigado, los convierte en un *momento* en el cual, y sólo en el cual, encuentran la significación.

Esa distancia que les separa de las metodologías y visiones que van tras la búsqueda de lo vasco y de su propia obra, puede ser ejemplarizada en las investigaciones y reflexiones sobre un mismo objeto de estudio, Vera de Bidasoa, en *tres momentos* de su vida.

Entre la redacción de las notas recogidas en época de aprendizaje y aparecidas en forma de libro en 1944, *De la vida Rural Vasca*, Vera de Bidasoa (1974^{2a}) y los artículos de 1969 publicados en *Cuadernos de Etnología y Etnografía* de Navarra, y recogidos bajo el título, *Vecindad*,



Familia y Técnica (1974²(b)), además de tener que agregar el artículo publicado en 1951, *Dos notas descriptivas: la agricultura en Vera de Bidasoa y caza de plaomas en Echalar* («como complemento y rectificación en parte», en opinión del propio autor (1974²(b) 113, nota, 1)– y en mi opinión, también el texto aclaratorio introducido en el texto antiguo en la edición de 1974, es posible no solamente detectar el cambio operado en sus metodologías, concepciones e interpretaciones, sino incluso, cuantificarlo, en la medida que éste es cuantificable después del tiempo transcurrido, y como lo hace el autor respecto a la economía, tecnología y «estructura» social de la casa.

Mientras, uno de los objetivos en el estudio de la casa y el caserío en 1944 consiste en hallar algún elemento característico o forma de construcción que pudiera considerarse como típicamente vasco –y Caro Baroja, empleando el criterio de la forma o cualidad del método de los Círculos Culturales, cree poder hallar, por ejemplo, el «piso voladizo en la fachada» como exento de «un origen extraño» a pesar de la opinión contraria de otros investigadores (1974²(a) 44-51)–, en el realizado en 1969, al hablar de la tecnología rural, acentúa la interdependencia entre economía nacional e internacional y vida campesina y muestra cómo ésta incide no solamente en los aperos y técnicas, en los cultivos y en el ganado y en el uso y valor del dinero, sino también en la esfera sociocultural, en los ritos y costumbres y en las ideas (1974²(b), 113-188). Igualmente, al escribir sobre la casa pone de relieve, sobre todo, cómo «no sólo la idea general de «casa» o de «casa troncal» varía de contenido a lo largo de los siglos, sino que la misma «casa», considerada materialmente, es objeto de variaciones tan sensibles que es el historiador, en definitiva, el que tiene la última palabra siempre. El historiador humilde que pone las cosas unas detrás de otras, como le son dadas» (1974²(b), 110-112).

Sin embargo, en el texto complementario a la edición de 1974, a pesar de introducir una serie de comentarios que amplían el cuadro de referencia de la casa y del caserío señalando la incidencia de los factores políticos y económicos (1974²(a), 22-27; 59; 66; 70) y consecuentemente corrigen algunas de las tesis, Caro Baroja se reafirma–, sin que sepamos a ciencia cierta el por qué, puesto que el principio de autoridad esgrimido no parece pesar demasiado cuando escribe *Vecindad, familia y técnica* (1974²(b), 118)–, en la metodología aprendida con Aranzadi, Barandiarán y Trimbom y que tal vez, de forma no muy consciente, es aplicada. «La preocupación por la «casa» que se advierte en las páginas que siguen, por la tipología y los rasgos formales de la misma, escribe en sus más extenso comentario a este

capítulo, podía parecer a algunos un tanto excesiva y reflejo de una pura tendencia descriptiva. En realidad, la han tenido casi todos los que se han ocupado de los vascos y sus usos (1974²(a) 51).

Al reducir en este caso, los factores económicos y políticos a simple «marco decorativo» sin incidencia alguna en los planteamientos originarios y según el modelo, nos parece, que utilizara Barandiarán en sus análisis de la casa rural (Cfr. 1973, III, 217-228; 240-251; 266-277; 295-306; 350-357; 1974, IV, 393-494), Caro Baroja incurre en una serie de incorrecciones metodológicas y/o de lógica. Analizar la casa y el caserío dentro del contexto político-económico habría significado la negación de aquel caserío considerado «típico» y articulado con «elementos arcaicos» y que se halla en el «interior del país» (1974²(a) 50). La edificación de tal caserío «no viejo, sí a la antigua», afirmación que parecer querer demostrar una continuidad cultural, se explica mejor por la «depresión económica de la época» (1974² (a) 66, 59) o por «otras causas materiales muy concretas» (1974²(b) 51), como afirma el propio autor en los comentarios a la edición original y al tratar *Las bases históricas de una economía tradicional*, respectivamente.

Lo que ocurre con la obra *De la vida rural vasca. Vera de Bidasoa* y los escritos posteriores de Caro Baroja, no es sino el reflejo de lo que le ha ocurrido al propio autor y a los elementos analizados: que el tiempo ha hecho cambiar la metodología y los resultados, su visión de los hechos y objetos mismos. Lo que iniciara «en época de aprendizaje» (1974²(b) 113), o cuando «era joven o muy joven y se sentía arropado por la amistad o asistido por el consejo de maestros que han desaparecido casi en su totalidad, con la excepción de don José Miguel de Barandiarán» (1980², 7), se ha *complejizado* con nuevos datos, con la aparición de nuevos objetos y nuevas formas socio-culturales, y con la desaparición de aquellos tenidos como «originarios», «tradicionales» y/o primitivos». De la reflexión sobre aquellos primeros datos y objetos, recogidos y ordenados según la Escuela de los Círculos Culturales, primero, y según el Morfologismo boasiano después, ha surgido y está surgiendo todavía una concepción de la Etnografía y de la Historia, y por ende de la cultura vasca, «en eterno fluir» y no exenta de «resquebrajaduras y contradicciones». «La fuerza de las ideas ajustadas a un estado o estadio de investigación insuficiente, escribe concretamente, ha solido ser grande: pero mayor es la de los hechos y éstos han obligado a que los autores de hoy en general no podamos seguir aferrados a la teoría de la inmovilidad mental campesina y a otras relacionadas con ella» (1974²(b) 16).

Caro Baroja vio muy pronto que la doctrina de los Círculos Culturales, tal como era enseñada y practicada, conducía a una consideración inmobilista, de continuidad cultural, que los propios hechos negaban constantemente y de ir tras lo «originario» y «típico» se pasó a delimitar geográficamente las áreas «más vascas» y «menos vascas», en las cuales se conservan más o menos «rasgos» y/o «complejos». Teoría y resultados los sintetiza de la siguiente forma: «teóricamente, toda área tiene su «climax» o punto central, de formas más concentradas y típicas, y sus zonas marginales, en que aquellas (de modo más o menos regular) van perdiéndose, mezcladas con las marginales también, de otra «área». No cabe duda de que en nuestro caso particular, el centro de Navarra y gran parte de Alava

son hoy «zonas marginales», que el extremo sur de estas provincias queda casi en absoluto dentro de «áreas culturales» distintas, castellano-aragonesas, y que el occidente de Vizcaya parece corresponder a otra, cántabro-astur. Hay algunos autores (Rodney Gallop, Montandon, etc.) que sostienen que las formas más concentradas de la cultura vasca no se hallan en España, sino en el país vasco-francés. Personalmente no estoy de acuerdo con este punto de vista y sostengo que el «climax» de tal cultura hay que buscarlo en las partes todavía no industrializadas del todo, de Guipúzcoa y la Navarra oceánica» (1972³, 377). Pese a las diferenciaciones teóricas establecidas y creemos que acertadamente, entre «complejo» y «ciclo» (Cf. 1972³, 377; 1971, I, 21-22), existe sin embargo, a nuestro entender, una coincidencia común entre ambas metodologías: ambas tratan de hallar lo «típico» con diferentes conceptualizaciones. Aplicando más los criterios de la Escuela Histórica de Viena que los criterios morfologistas llega a una conclusión similar, por ejemplo, al tratar sobre la romanización y en concreto, sobre los efectos en la lengua (1973, 100).

La noción y vivencia del *Cambio* y del *Tiempo*, ha hecho que el propio Caro Baroja llegue a poner en entredicho, en los últimos años, no solamente aspectos parciales de sus investigaciones, sino incluso, la mayor parte de su obra, por no decir toda.

En el prólogo a *Sobre la Religión Antigua y el Calendario del Pueblo Vasco* y haciendo un poco de historia personal, afirma haber dedicado más de un tercio de su vida profesional a temas vascos y con una «preocupación histórico-cultural en esencia» (1980², 8). Esto escribe en marzo de 1973. También en el prólogo a *Vasconiana*, un año después, al mismo tiempo que se reafirma en atribuir una cierta singularidad al país vasco como «uno de los más abundantes en pequeños elementos de la cultura material entre los del Occidente europeo, y que a base de tales elementos quedan caracterizadas dentro de él, áreas muy pequeñas», escribe que la Historia Vasca «no ofrece ninguna 'anormalidad', si se la compara con la de otros pueblos y áreas de la Europa occidental. «Esto me hace pensar, concluye, que todos los razonamientos de tipo histórico-cultural que se han lanzado aquí y allá, con intención explicativa, quiebran por deficiencias del mismo método que les dió ser» (1974²(c), 9-11); subrayado nuestro).

Sus últimos trabajos y sobre todo, sus afirmaciones en los prólogos a sus reediciones, manifiestan una concepción y visión de la cultura vasca que corrige su visión y concepción precedentes.

Es posible que la interpretación más adecuada de su obra sea la que él hace de la máxima de Heráclito, «el conflicto es comunidad y la discordia reglamento»: «la idea del eterno fluir y de la lucha eterna, pero sin olvidar que lo que corre deja sus huellas, no siempre buenas, no siempre malas» (1974²(b), 13-19). Al igual que no es posible, en su opinión, hacer de la cultura vasca un todo organizado y coherente sin resquebrajaduras y contradicciones, aunque podamos hablar de algunos «sedimentos», tampoco de su obra.

De cualquier forma, presentar sus ideas sobre la delimitación de lo vasco desde la consideración de los «ciclos» o de los «complejos» o desde la intelección que él realiza de ambos, sin tener en cuenta el paso del Tiempo y la acción del Cambio sobre el autor y su obra, sería inadecuado,

y a la postre, erróneo. Pero esta es tarea de historiador del historiador y aquí tratamos de la delimitación cultural. Basten estos apuntes para señalar las diferencias con la mayor parte de etnólogos vascos y para señalar la «delimitación no delimitada» –entre lo típico y lo universal, entre el pasado y el presente– de la cultura vasca, que últimamente apunta Caro Baroja.



4.-ENTRE LA IDEALIZACION DEL ORDEN TRADICIONAL, LA URGENCIA POR DEFINIR LO VASCO Y LOS VASCOS Y SU CONCRETIZACION POR LA CIENCIA

La exposición de la delimitación antropológica y etnológica de lo vasco y de los vascos que acabamos de realizar no se puede comprender plenamente sin una referencia al pensamiento occidental decimonónico y a las bases que hicieron posible éste.

Tanto la delimitación de los pueblos, occidentales y «primitivos», como la delimitación del pueblo vasco frente al resto de los pueblos europeos y/o peninsulares, se enmarcan dentro de un proceso histórico y se van perfilando conceptualmente de acuerdo con el predominio de una determinada filosofía de la ciencia y de unos condicionantes político-económicos. Es éste un proceso histórico de rupturas y de continuidades, de nuevas elaboraciones teóricas y teóricas y de viejas lealtades a una forma de considerar el hombre y la cultura que, contrariamente a la opinión de Boas (1966, 637) y del propio Barandiarán (1976, X, 399-400), a través de la Ilustración y del Romanticismo, sobre todo alemán, enraizan en una tradición filosófica que solemos caracterizar como occidental.

La adopción del método inductivo por antropólogos y etnólogos del siglo XIX supone una nueva forma de conceptualización y teorización sobre el hombre y la cultura a partir de los cuales la delimitación aparece como producto de la ciencia. Frente a una delimitación de naturaleza filosófica y/o bíblico-religiosa, la nueva delimitación pretende ser científica y su valor equiparable al de otras disciplinas, como la paleontología o zoología.

La creencia común de los pensadores del siglo XVIII, según la cual existirían diferencias radicales –ya sea innatas (Kames, Monboddo, Heeren) o culturales (Buffon)– entre los diferentes grupos humanos (Cf. J.S. Slotkin, 1965, 175-368), se mide y cuantifica a través de «escalas» y «estadios», tanto física como culturalmente. Pero lo mismo antes que ahora se siguen manteniendo, entre otras cosas, por ejemplo, el que los

salvajes tienen pocas ideas y poseen expresiones limitadas y por lo mismo representan los primeros estadios de desarrollo o el estado inferior (Cfr. Buffon en J.S. Slotkin 1965, 283; E.B. Tylor 1973, 402 ss.).

El supuesto que posibilita la elaboración teórica o la simple afirmación tanto a los pensadores del siglo XIX como a los del siglo XVIII respectivamente, es el principio de la unidad psíquica del género humano unido a la creencia en el progreso.

La unidad psíquica, esencial e inmutable de la naturaleza humana, les conduce a postular un progreso *universal* para toda la humanidad. La creencia en el progreso les permite hacer del desarrollo de las ciencias y de las artes la medida «para situar los hechos en su adecuado orden» (Tylor 1977, 31).

Unidad psíquica y desarrollo de las ciencias se añan para concebir la historia de la cultura como un continuo desarrollo de formas ya existentes. De este modo las sobrevivencias se convierten en «una mina de enseñanzas históricas», así como en una prueba de la racionalización de los hombres de los primeros estadios de civilización.

Sin necesidad de remontarnos hasta las concepciones antiguas, retomadas por Lucrecio y revividas por Luis Vives (Cf. J.S. Slotkin 1965, 49-52), es en el siglo XVIII donde florecen los esquemas fundamentales que en el s. XIX habrían de configurarse científicamente: las «espirales de Vico», la «escalera» de Condorcet, etc. Al igual que Tylor, por ejemplo, Turgot afirma que «todas las edades de la humanidad se hallan encadenadas, las unas con las otras, por una secuencia de causas y efectos que enlazan el presente al pasado precedente» y Voltaire escribe, que «la causa de todo evento se halla contenida en algún evento precedente» (J.S. Slotkin 1965, 358, 383).

Es teniendo como base esta concepción y los supuestos anteriormente mencionados como la reflexión antropológica intenga mostrar el desarrollo progresivo de las costumbres, de la información, de los objetos materiales, de la ciencia y de las artes; en una palabra, el devenir de la *historia de la cultura* desde los tiempos más remotos hasta el estado actual. La utilización de material etnográfico hace que la terminología utilizada por los pensadores de la Ilustración para designar los estadios del desarrollo abandone su connotación filosófica y generalizadora para convertirse en una clasificación cuyo fundamento le viene dado por la misma descripción etnográfica. Un más exacto y detallado análisis de la realidad etnográfica —a través del análisis comparativo y de los criterios que le acompañan— acarrea el que el esquema no sea tan simplificador y unilateral como el de sus predecesores.

La que debe resolver el problema del desarrollo de la historia es la etnografía y no las especulaciones filosóficas y/o teológicas. Sólo desde un punto de vista ideal, sin los correctivos de la etnografía, puede ser considerada la civilización, por ejemplo, como el perfeccionamiento general de la humanidad, sin excepciones y a lo largo de una línea única. La escasa documentación y la falta de una documentación adecuada de la arqueología prehistórica, habrían sido las causas, en opinión de Tylor, de las opiniones de autores de tiempos pasados. «Criticar a un etnólogo del siglo XVII, es como criticar a un geólogo del mismo siglo», nos dice (1977, 66). Para

Tylor y, en general para la mayoría de los etnólogos del siglo XIX, contrariamente a la opinión de los críticos (Cfr. P. Mercier 1971², 60), el desarrollo de una sociedad puede ser debido tanto a un origen independiente como a la difusión de tal o cual rasgo (*trait*) cultural. «La labor del etnógrafo consiste, escribe Tylor, en clasificar tales detalles (míticos o religiosos) con el fin de determinar su distribución en la geografía y en la historia y las relaciones que existen entre ellos» (1977, 25). Aunque «en conjunto, en opinión de Tylor, el progreso ha predominado ampliamente sobre el retroceso» (1977, 46), «no se infiere que la civilización esté siempre en movimiento o que este movimiento sea siempre de progreso. Por el contrario, la historia manifiesta que aquél permanece estacionario durante largos períodos, y aún a veces retrocede» (1973, 22).

Lo que les une a todos estos autores –y consiguientemente les separa de la tradición anterior– es la consideración de la cultura como algo *natural* y sometida a un proceso histórico. Es más, la cultura se concibe como siendo intrínsecamente un *proceso histórico pero continuo*.

En esa Historia, tanto el hombre prehistórico como el hombre primitivo juegan un papel importante, aunque de signo contrario. Al margen propiamente de los presupuestos, método y criterios que posibilitan la construcción de esta historia, se efectúa una diferenciación entre el hombre prehistórico y el hombre primitivo de naturaleza ideológico-política, de profundas consecuencias.

Mientras, paradójica y contradictoriamente, el hombre prehistórico es considerado la *raíz* de los pueblos civilizados y civilizatorios de Occidente, el hombre primitivo es lo *opuesto*, el *objeto* a partir del cual se objetiviza el ser y la naturaleza de la cultura y del hombre occidental. En vez de poner en evidencia los factores sociales e ideológicos que han determinado el carácter de las instituciones humanas a través de la comparación de la diversidad sociocultural de los pueblos estudiados, se resalta la inferioridad y la irracionalidad de unos frente a la superioridad y racionalidad de los otros. Mientras la mentalidad europea y su historia es el triunfo de la Razón, la mentalidad primitiva es a-lógica y llena de tabúes, de magismo y de fetichismo. Mientras en occidente se han desarrollado los pueblos y las sociedades de acuerdo a un designio «divino» y/o al «espíritu» emprendedor de sus hombres concretizados en la «ciencia», los primitivos, sin ese «espíritu» emprendedor y abandonados de sus dioses, ni tienen historia, ni forman pueblos ni sociedades. Ellos forman tribus y clanes y su ahistoricidad está penetrada y petrificada por conceptos tales como «participación», «comunidad», «reciprocidad» y «representaciones colectivas».

Lo mismo antes que ahora, los términos «gens» y «tribu», por tomar uno de los muchos ejemplos con que está salpicado el razonable y razonado pensamiento europeo y poder hacer referencia a la presentación de los vascos en la antigüedad, además de delimitar, aunque de manera imprecisa, a los grupos políticamente, establecen una diferenciación sociocultural todavía más generalizada pero precisa en su significación. Estrabón por ejemplo, a pesar de delimitar regional y políticamente a las poblaciones del norte de la península (A. Rodríguez Colmenero 1979, 213-226; J. Caro Baroja 1973, 39-51), establece una única diferenciación sociocultural para «todos los

montañeses». «Este es el género de vida de todos los montañeses, y según lo he advertido ya, comprendo debajo de esta denominación a los diferentes pueblos que coronan el lado occidental de la Iberia, hasta el país de los vascones y el monte Pyrene; es a saber, los galaicos, los Astures y los Cantabros, todos los cuales efectivamente, viven con uniformidad» (en A. Campión, 1971,6) ⁴. La caracterización enfrenta fundamentalmente dos modos de vida diferentes: la descripción se efectúa resaltando las diferencias que le separan de su propio mundo, considerado implícitamente como superior, más avanzado. Así se resaltan, entre otras cosas, la escasez de alimentos («*mantenimiento de bellotas de roble las tres cuartas partes del año*»), no se respetan las normas de etiqueta en los convites («*corren los manjares de mano en mano, sin interrumpir la bebida los hombres se ponen a bailar, ora en corros al son de la flauta y la trompeta, ora brincando uno a uno, en porfía de quien da el brinco más alto y cae después con mayor gracia sobre las rodillas*»), no se asean ni cuidan el vestir («*todos los hombres visten ropas negras, y puede decirse que no se quitan los sayos*»), no poseen lechos confortables («*duermen sobre camas de paja seca*»), «no usan moneda» y «el comercio es de cambio...» (citado en A. Campión, 1971, 7).

La caracterización realizada por los cronistas en siglos posteriores es todavía de naturaleza más ideológica, si cabe. Aunque a menudo se acostumbra a tomar la afirmación de algún cronista de «que guardaron su forma de vida» ⁵ como si realmente no hubieran influido los conquistadores sobre la cultura aborigen, no podemos olvidar que la caracterización suele ser *ideológica*. Barbero y Vigil, comentando la carta de Meropio Poncio Paulino a su maestro Ausonio en la que califica a los vascones de «bandidos», «bárbaros» y «caracterizados por su bestialidad y por sus costumbres feroces», señala cómo estas calificaciones no están elegidas al azar sino que tienen un sentido muy concreto en el pensamiento romano. «Fueron conceptos acuñados con anterioridad para definir y contraponer dos modos distintos de comportamientos: *humanitas-ferocia*. La *humanitas* es la cualidad por la que se es hombre, frente a la *ferocia* que distingue a los que no se comportan como hombres sino como «fieras» (1974, 25). En el siglo IV, *cuivitas* y *rusticitas* sustituyen a *humanitas* frente a *ferocia*. Como expresión cultural significan la contraposición de dos mundos: los que están dentro del orden social son *humanos*; los otros, como una organización diferente poseen una moral y una cultura muy alejada de la *humanitas* (Cfr. otros ejemplos en A. Barbero y Vigil M. 1974, 68; A. Campión 1972, 8-22).

4. Acerca del término «pueblo» y «país», cfr. J. Caro Baroja: «Para los autores antiguos, en ocasiones, los cántabros o los astures en bloque son una misma «gens»... En otras, cada una de las llamadas «gentes» están constituidas por «pueblos» concepto absolutamente distinto» (1973, 67). Y A. Rodríguez Colmenero escribe: «Algunos escritores romanos suelen denominar también al territorio de una «gens» *Ager*, como es el caso del «*Vettonum Ager*» y del «*Vasconum Ager*» «...y *populi*», nombre este último de significado generalizante cuando se refiere a las unidades que concurren a un convento» (1979, 224 y 229).

5. La Crónica de Sampiro, al referirse a la campaña de Alfonso III contra los sublevados alaveses, lo hace casi literalmente como lo había hecho San Isidoro al narrar la victoria de Suintila contra los vascones. Aparece el mismo concepto peyorativo *cuivitas-rusticitas* y se afirma que *los alaveses habían mantenido sus formas de vida*, mientras que *los del Reino de Alfonso III habían adoptado la visigoda*. (Cfr. A. Barbero, M. Vigil 1974, 97-98).

El término «tribu», igualmente, es fundamentalmente un concepto colonial para designar a los no civilizados. El término latino categoriza a los bárbaros al borde del imperio. «Esta etimología, escribe R. Cohen, refleja y explica el significado de la palabra en la cultura occidental, sus lazos con el imperialismo expansionista y la dicotomización asociada y supergeneralizada de los pueblos del mundo en civilizados e incivilizados, lo «crudo» y lo «cocido» de la experiencia histórica humana» (R. Cohen, 1978, 384). «Tribu», en antropología ha sido contrapuesto hasta no hace mucho a «pueblo»; el primero se aplicaba a grupos no europeos y eran los antropólogos los encargados de su estudio, el segundo se aplicaba al análisis de poblaciones europeas y eran los prehistoriadores, arqueólogos y folkloristas los encargados de su estudio. El primero significaba aislado, primitivo, exótico, no occidental, homogéneo, simple, etc.; el segundo, todo lo contrario.

Esta delimitación y caracterización al mismo tiempo, ha servido para justificar las diversas modalidades de la acción colonial: bajo la idea de lo religioso y de lo «racional», del «gobierno indirecto» y del respeto a la «especificidad» cultural, se han destruido pueblos y culturas, primero y se ha tratado de mantener el dominio establecido, espúes.

Frente a esta imagen y objetivación «científica» del hombre primitivo, el hombre prehistórico se presenta como el *predecesor viviente* todavía en las sociedades campesinas, cuyas formas de vida es preciso conocer para validar y justificar el presente. Lo que Tylor escribe comentando la máxima de W. von Humboldt —el hombre siempre echa mano de lo existente— no deja de ser significativo: «La noción de continuidad de la civilización contenida en esta máxima no es un principio filosófico estéril, sino que se hace inmediatamente práctico mediante la consideración de que aquellos que desean comprender sus propias vidas deben conocer los estadios a través de los cuales sus opiniones y sus hábitos han llegado a ser lo que son. Augusto Comte apenas si exageraba la necesidad de este estudio del desarrollo, cuando declaraba al comienzo de su *Philosophie Positive* que «ninguna concepción puede ser comprendida, si no es a través de su historia», y su frase podría extenderse a la cultura en general» (1977, 35).

Lo que en un principio y hasta entrado el siglo XVIII había sido considerado como «supersticiones, errores prejuicios o ideas grotescas», como reza parte del título del *Diccionario* de A. Du Chesnel (1856), se convierte muy pronto, especialmente a través del romanticismo alemán, en algo «natural» y en el símbolo de lo bello, sano, libre y perfecto. La vida del hombre prehistórico y la vida de los hombres del campo, lo tradicional y lo popular, se convierten en los «buenos salvajes» rousseauianos. Franceses, ingleses y alemanes, pero especialmente éstos últimos, descubren la importancia del «pueblo» en la Historia y lo hacen su protagonista. Términos como «creatividad nacional», espíritu y «alma del pueblo» aparecen por primera vez en la lengua alemana para designar la realidad de lo popular. Es la época en la que aparece la «ciencia del pueblo»: *Volkskunde* y *Folk-lore*.

El presente europeo que se trata de iluminar a través del conocimiento arqueológico y folklórico es, ante todo y sobre todo, el surgimiento de la idea nacional.

Los nacionalismos europeos del siglo pasado se construyen intentando delimitar y diferenciar una serie de elementos socioculturales, geográficos y

físicos en que sustentar un destino político ⁶. «La nación es para Karl Renner, socialista austríaco, una *kulturgemeinschaft*, comunidad de cultura, de un pueblo unido jurídicamente bajo el poder público, en un territorio determinado y delimitado por un «lazo cultural» (*ein auf dem abgegrenzten Staatsgebiete durch eine kulturelle Bildung unter einer öffentlichen Gewalt rechtlich vereinigtes Staatsvolk*)» (en J.R. Suratteau, 1975, 36). Esta definición, aunque no pueda ser tomada como única, tiene la virtud de resaltar, como pocas, no solamente sus conceptos claves, sino también el indicarnos su procedencia: *Kulturgemeinschaft*, *Volk* y *kulturelle Bildung*, por ejemplo, son creados por el romanticismo alemán y contienen implícitamente tanto los elementos culturales como la lengua y la tradición, así como el territorio y hasta una cierta «mística». Así como no puede existir un pueblo sin espacio/territorio –*die Lage und der Raum* de Ratzel–, tampoco es posible la existencia de éste sin una lengua y sin unas tradiciones. Lengua y tradiciones son precisamente las manifestaciones del *Volsgeist*, espíritu del pueblo. Es la herencia de Herder y de Arndt (Cfr. J. Sigmann 1977, 126 ss.).

Es dentro de estas coordenadas como hemos de entender la delimitación y diferenciación realizada por el nacionalismo sabiniano, surgida en un principio, «en protesta contra la industrialización» (Cfr. J.J. Solozabal 1975, 328, 339 m), aunque orientada más tarde al plano político. Pensamiento y tarea central de Arana es definir y delimitar *lo vasco* y a *los vascos* de acuerdo con la concepción del *Volsgeist*: en el pueblo, en lo rural, en la tradición, y en la historia es donde hemos de buscar lo *auténtico* vasco. «Id a buscar la probidad en las montañas, en los extraviados caseríos, que cuanto vías de comunicación más fáciles toméis y más os acerquéis a las poblaciones, tanto más cargada de miasmas habréis de hallar la atmósfera social», escribe (Citado en J.J. Solozabal 1975, 342). Y sobre los Fueros vascos dirá que «son leyes propias de estos pueblos libres con libertad *originaria*, creadas libremente y con soberana potestad por ellos mismos, para sí mismos, *sin ingerencia de ningún poder extraño*» (Citado en J.J. Solozabal 1975, 352). Lengua e historia son entendidas como manifestaciones del genio de la raza, pero entendida ésta tanto en sentido físico-antropológico, así como productora de una forma de vida «de hábitos y de costumbres», «de un carácter». «La patria no será sino la unión de individuos de una *raza histórica* para quienes el tiempo ha fabricado unas costumbres y una lengua y a favor de quienes la historia ha creado un patrimonio de libertades a cuyo goce tienen perfectísimo derecho las generaciones que se suceden» (Citado en J.J. Solozabal 1975, 355).

J.J. Solozabal, no matiza, a nuestro juicio, correctamente, la concepción de la raza en Arana cuando escribe: «Lo que explica la importancia conferida por Sabino a la raza, no es tanto su creencia en la superioridad física de los

6. Si repasamos los intentos de definición del término *nacionalidad* en el siglo XIX constatamos que son dos los elementos claves de las definiciones dadas:

1.º un *destino* político (que implica la existencia de una conciencia/de un querer hacer en común ese destino) = conciencia nacional;

2.º diversos *factores*-culturales, geográficos, físicos –en los que se sustenta tanto el destino como la conciencia. Son los factores que definen a una etnia. Pero esta también precisa de una conciencia = identidad cultural.

La mayor parte de los autores unen ambos conceptos. La confusión proviene de la no distinción de ambos elementos. Unos definen la nacionalidad fundamentalmente por la conciencia nacional apoyada por la identidad cultural, otros por la identidad cultural apoyada por la conciencia nacional. Otros autores consideran que ambos conceptos no tienen por qué ir unidos (Cfr. definiciones en J.R. Suratteau 1975, 17-21).

vascos como en su excelencia moral» (1975, 355). Sabino Arana considera las diferencias observadas en otros pueblos como producto de diferencias biológicas, imputándoles al mismo tiempo, una inferioridad, aunque une lo físico y lo moral, según la concepción de la época. «Etnográficamente, escribe en *Efectos de la Invasión*, hay diferencia sustancial entre ser *español* y ser *euskeriano*, porque la *raza euskeriana* es sustancialmente distinta a la *raza española* (lo cual no lo decimos sólo nosotros, sino todos los etnólogos), y el concepto *étnico* no es jurídico, sino físico y natural, como relativo a la raza: de suerte que *etnográficamente*, los euskerianos no pueden ser españoles aunque quieran, pues para ser españoles tendrían que dejar de ser euskerianos: por eso al decir *pueblo español*, *nación española*, no podemos comprender dentro de esta dicción al euskeriano, a no ser por supina ignorancia de lo más conocido en etnografía, porque *pueblo* y *nación* son vocablos que se refieren a la raza y no al derecho» (en J.J. Solozabal 1975, nota 47).

Sabino Arana enlaza aquí con los teóricos de la *kulturgeschichte* quienes, en la primera mitad del siglo XIX, habían establecido las bases entre otras cosas, para una reconstrucción de la historia del desarrollo de la cultura y con los antropólogos del siglo XIX. La historia de la cultura es en opinión de G. Klemm, por ej. visible en tres niveles: el salvaje (*Wildheit*), el sumiso (*Zahmheit*) y el de la libertad (*Freiheit*). Sólo el estadio de la libertad permite desarrollar la mentalidad de los pueblos en todas las direcciones. La raza germánica es el mejor ejemplo de este nivel (en R. Lowie, 1971, 18-22).

Antropólogos como Retzius, Broca, Collignon e incluso el propio Aranzadi habían definido al pueblo vasco y a los vascos, racialmente como uno de los más antiguos de Europa, aunque se discutiera su pertenencia a los *braquicéfalos* europeos (Retzius) o a los *dolicocéfalos* africanos (Broca). (Cfr. M.A. Jauréguiberry 1962, 30; J.M. Barandiarán, 1967, 15ss.). A estos se refiere presumiblemente Arana cuando hace referencia a los etnólogos.

Una vez definido y delimitado lo auténticamente vasco y a los vascos, nada tiene de extraño que cuanto no corresponda con esta conceptualización sea considerado extraño, como no vasco y se intente erradicar, comenzando con la opresión de España, continuando con quienes traen «ideas diferentes» y acabando con los propios vascos que aceptan tales ideas. En *Los Invasores*, escribe, «*hay maketismo* o españolismo en todas las esferas de la sociedad vizcaína: la hay en las autoridades eclesiásticas y civiles; en la prensa periódica y no periódica, en las sociedades políticas y de recreo, en las asociaciones religiosas y profesionales, en las órdenes y congregaciones religiosas, en el clero, en la industria, en el comercio, en la propiedad, en el trato social, y por último en el matrimonio que, como generador de la familia, que lo es de la sociedad, es la llave de las posiciones y el elemento más transcendental» (en J.J. Solozabal 1975, 335, nota 17).

La delimitación antropológica y etnológica realizada por los diversos nacionalismos y, en concreto, por el nacionalismo sabiniano, enlaza y se apropia de una conceptualización diferenciadora de lo vasco y de los vascos que en el siglo anterior o en los años precedentes se habría realizado a partir de un tipo de realizaciones político-económicas y sociales que continuaban dándose en el país vasco en la época del nacionalismo, pero cuyo origen es anterior.

Los comienzos del tránsito a la modernidad de lo que más tarde habría de constituir la nación española, origina un movimiento ambivalente: por un

lado, de consolidación interna, recreando toda una serie de mecanismos nuevos integrativos y de legitimación y, por otro, de ataque y destrucción de los elementos integrativos y legitimadores del resto de los grupos y/o pueblos de la península. En el caso concreto vasco, tomando al pie de la letra las expresiones de los geógrafos e historiadores griegos y romanos, se les califica de pueblo bárbaro y de tosca e inculta a su lengua. Escritos como el de Juan de Perochegui, *Origen de la Nación Bascongada y de su lengua* (1760/1978), lo que pretenden fundamentalmente es, primero, salir en defensa de la «mala prensa» de que goza el «bascuence» (1978, 6) y, en segundo lugar, equiparar a sus habitantes y a su lengua con un origen similar al que estableciera el P. Mariana para los españoles en su Historia. Las alusiones a su origen antediluviano, además de estar motivado por la antigüedad del euskara respecto a las otras lenguas conocidas y aplicarle la interpretación existente en la época para todo fenómeno «raro» –recuérdense las interpretaciones sobre los restos fósiles por ejemplo (Cfr. L.S.B. Leakey/V.M. Goodall 1973, 3-25– hay que entenderlas más como expresión para reforzar un «parentesco místico legal», frecuente en las sociedades de linajes que por su amplitud han perdido las líneas del parentesco real (Cfr. J. Caro Baroja, 1973, 80), que como fruto «de la mentalidad campesina vasca, en la cual ha dejado una importante secuela el viejo politeísmo y animismo paganos», como parece dar a entender J. Aranzadi al exponer la pervivencia de unos mitos que, surgidos en el siglo XVI, recobran un vigor especial con el nacionalismo sabiniano y perduran todavía, en nuestros días (1979, 20; 1978, 15-21). Ciertamente que, como afirma también Aranzadi de otros autores, en Perochegui aparecen varias tesis que, con Sabino Arana concretamente, se elaborarán como criterios diferenciadores: nobleza de los vascos, pureza racial, antigüedad de los fueros y amor a la libertad (1978, 48-49). Pero esta elaboración, además de recoger presumiblemente esta tradición, tiene su origen en las nuevas circunstancias históricas y conceptualizaciones que hicieron posible el surgimiento y la legitimación de los nacionalismos europeos.

El pensamiento nacionalista recoge también la delimitación de los vascos y de lo vasco que realizan los fueristas de mediados del siglo XIX frente a la ofensiva antiforal y centralista. Ante el cambio social operado por la incipiente transformación económica del País y la acción del Estado Liberal Central, los fueristas Ramón Ortiz de Zárate y Ladislao de Velasco, por ejemplo, ponen de manifiesto la singularidad del pueblo vasco como legitimación del derecho a formar un pueblo y una nación independiente. Siendo el aspecto jurídico el lugar privilegiado en la construcción de las nuevas naciones y estados, nada de extraño es el que se resalte el conjunto jurídico institucional como garante de la propia historia, territorio, lengua, religión, tradiciones, costumbres y mentalidad.

El fuerismo no es, sin embargo, uniforme. En opinión de José I. Homobono, quien ha estudiado el pensamiento de estos autores⁷, Ortiz de Zárate representa el fuerismo tradicionalista, mientras Velasco, el liberal. El primero, «considera indispensable conservar las estructuras sociales y las mentalidades tradicionales (Cfr. J. Extramiana 1976). Con tal fin procede a

7. J. Ignacio Homobono, *Interpretaciones de la etnicidad vasca: Ramón Ortiz de Zárate y Ladislao de Velasco*. Trabajo realizado en el curso de Doctorado 1980-81, *Planteamientos actuales sobre la etnicidad: la etnia vasca*, bajo mi dirección, en la Facultad de CC PP y Sociología, Universidad de Deusto.

la idealización de las relaciones sociales, de las virtudes colectivas, de la religión, de la lengua, de las tradiciones, de la historia y de la autonomía vasca. Pero ese mundo tradicional está a punto de sucumbir ante el ataque del liberalismo y el avance de la industrialización (Cfr. Ortiz de Zárate 1866, 112). El segundo, «se manifiesta igualmente de acuerdo en la defensa de la autonomía foral, siempre y cuando ésta sea compatible con sus concepciones sobre el desarrollo económico». La crisis del particularismo vasco es un proceso irreversible que conducirá a su desaparición, pero considera esta pérdida como algo lamentable, que es necesario paliar en lo posible (Cfr. Velasco 1879, pp. 6-7). Para ambos, la no completa dominación por otros pueblos, según Ortiz de Zárate (1848/1866) o la no completa asimilación por otras culturas en la interacción con otros pueblos, en opinión de Velasco (1879, 45; 481), constituyen en última instancia la salvaguarda de la lengua, raza y cultura vascas, las cuales, al mismo tiempo que singularizan al pueblo vasco y lo delimitan del resto de los pueblos, le otorgan su derecho a *pactar* con el pueblo español.

Desde una perspectiva histórica como la realizada, la delimitación de lo vasco y de los vascos y del hombre primitivo frente al occidental, aparecen como un proceso enmarcado dentro de una corriente de pensamiento occidental, originada e impulsada por la aparición de nuevas realidades socio-político-económicas de fuerte signo conservador y contradictorio.

No se trata en el caso vasco por ejemplo, como no pocos pretenden, de «un maniqueísmo obsesionado por las nociones de diferenciación y pureza» (Aranzadi 1979, 20); tampoco de una delimitación objetiva respecto a los pueblos no europeos, se trata de una necesidad político-económica de auto-afirmación y consolidación de un sistema de vida, a la cual, primero el pensamiento de la Ilustración y el Romántico y, posteriormente, la ciencia, aportan su fundamentación.

A caballo sobre un mundo que se derrumba y otro que parece iniciar su reconstrucción, tanto la delimitación hombre primitivo-hombre occidental, como la de los vascos y lo vasco frente a los pueblos que le rodean, se hallan orientadas a apoyar decisivamente la reconstrucción del «nuevo orden» político-económico-social.

Frente al modo de producción, de gobierno y de sociedad del Antiguo Régimen, la nueva realidad requiere de toda una nueva conceptualización que haga viable la explotación de las grandes posesiones, la aparición de las nuevas clases sociales y la producción fabril. La visión del hombre y de la naturaleza, gobernado y dirigido por fuerzas ocultas, misteriosas y/o divinas, deja paso a una visión en la cual el individuo y la suma de individuos se constituyen en centro y motor de sí mismos y de la naturaleza. Inteligencia, iniciativa privada, tecnología y «democracia» se convierten en parámetros valorativos.

Dentro de este contexto, la ciencia moderna, surgida con Galileo al sistematizar la teoría y la práctica de la inducción lógica y aplicada, en un primer momento, al área del universo físico, intenta *objetivar* la realidad sociocultural y física de los pueblos bajo el prisma tecnológico. Si la expansión tecnológica se realiza a partir de la oposición bárbaro-civilizado, la objetivación a partir de la oposición racional-irracional, superior e inferior. Tecnología y Razón o, mejor dicho, la Razón Tecnológica se erige en criterio de delimitación y de dominación.

«Si en un primer momento podía hablarse de la expansión y conquista como consecuencia de la superioridad tecnológica, escribe G. Gutiérrez, en una segunda etapa la superioridad tecnológica y la mayor capacidad en la guerra se hicieron sinónimos de racionalidad como causa de la dominación para convertirse directamente en su justificación. El hecho histórico de la expansión europea se transformó en un fenómeno natural, una consecuencia necesaria de la expansión de LA RAZON sobre el mundo. UNA racionalidad se transformó en LA RACIONALIDAD, un tipo de conocimiento se transformó en LA CIENCIA, y un procedimiento para conocer pasó a ser EL METODO CIENTIFICO. La vasta empresa de dominar el mundo en pocos siglos fue argumento suficiente para demostrar la imposición de la razón europea como un acontecimiento universal y necesario» (1973, 42-43).

En este proceso de expansión y de dominación, proceso que hay que entenderlo como autoconsolidación del sistema, la ciencia aporta la justificación ideológica en tres dimensiones: primero, elaborando la idea de su propia autonomía, en tanto actividad pura del conocimiento, con respecto a lo exterior cognoscible; segundo, asimilada como fenómeno exclusivo de la razón europea, desvalorizando como pre-científico e irracional toda forma de pensamiento que no acepte las premisas de esa razón y, tercero, legitimando, a partir de la científicidad, las relaciones sociales que sustentan el poder.

Lo paradójico y contradictorio de la delimitación antropológica y etnológica se origina al pretender auto-afirmarse y consolidarse no ya frente a los pueblos salvajes, bárbaros y primitivos, sino frente al resto de los pueblos, naciones y/o estados europeos. El hombre prehistórico equiparado a todos los efectos con el hombre primitivo, se convierte en el *antepasado* del cual han heredado los hombres actuales los elementos básicos de la nación: lengua, raza, cultura y territorio. El hombre campesino, *depositario viviente* de aquella herencia, se hace objeto privilegiado de análisis antropológicos. La falta de tecnología y de razón que conduce, en última instancia, a la expansión, dominación e infravaloración del hombre primitivo, se convierten en criterios de delimitación de la propia cultura en el estudio prehistórico, arqueológico y etnográfico. Para ello es necesario, naturalmente, invertir los valores, atribuirles «un algo» que no posean los primitivos de tal forma que, los instrumentos, los restos de cerámica y de alimentos, las construcciones y pinturas prehistóricas sean clasificables en estilos de arte, en innovaciones, en creencias sobre los dioses y hasta en ideas de igualdad y de comunalismo. Ese «algo» es LA HISTORIA. El hombre prehistórico, en contraposición al primitivo, tiene una historia y, por lo tanto, implícitamente, también una razón capaz de desarrollarse. ¡No podía ser de otra forma tratándose de los antepasados del hombre occidental, racional por excelencia! Poseedor de una historia equiparada al progreso de los conocimientos, el hombre prehistórico es un digno antecesor del hombre europeo. Así, mientras el aislamiento de los primitivos es una de las causas de su estancamiento físico y cultural, el aislamiento de los antepasados del hombre occidental es señal de pureza racial y de autenticidad cultural; mientras las creencias, ritos y leyendas del hombre primitivo son infantiles, absurdas y ridículas, las sobrevivencias del hombre prehistórico nos enseñan cómo hemos llegado a la situación actual y cómo nuestra

herencia no se ha interrumpido y podemos reivindicar el derecho a formar un pueblo y una nación; mientras los contactos tanto físicos como culturales entre los primitivos o entre los primitivos y el hombre blanco conducen a la degeneración, el cruce de razas entre hombres civilizados y los contactos culturales entre éstos son los condicionantes más propicios para el progreso; mientras la continuidad cultural significa estancamiento para los primitivos, para el hombre civilizado supone una preciosa herencia que hay que recoger y guardar celosamente.

En cuanto la reconstrucción de esta Historia exige una constante vuelta al pasado, ésta es fácilmente derivable a la nostalgia y al conservadurismo. Si las formas de vida socioculturales del hombre prehistórico constituyen la herencia más preciada, nada de extraño es el que se recurra a ellas, se las idealice y se las coloque como modelo; si éstas son las garantes de la nacionalidad, resulta obvia su defensa ante cualquier ataque o ante cualquier amenaza; si éstas representan un orden estable, justo y feliz, su pérdida o desaparición se convierte en lamento.

Entre una situación político-económica que se manifiesta triunfante y una situación social amenazada por cambios profundos, los hombres de ciencia del siglo XIX y comienzos del XX realizan una doble conceptualización al amparo de un método que sirve a ambos de igual modo y en igual medida. La objetivación y la objetividad por los «otros» y de los «otros» es un viejo dogma epistemológico que coloca al sujeto pensante en una situación privilegiada: en la del demiurgo clásico que recrea el mundo y los hombres y los reorganiza.

BIBLIOGRAFIA

- ALTUNA, JESÚS
1975 Lehen Euskal Herria
Mensajero, Bilbao
- ARANZADI, JUAN Milenarismo Vasco y Antisemitismo Democrático.
En: *El Viejo Topo*, 30: 15-21.
1978
1979 El mito de la edad de oro vasca.
En: *Tiempo de Historia*, V, 59: 4-21.
- ARAZANDI, TELÉSFORO El pueblo euskalduna. Estudio de Antropología.
1889 Imp. Provincial. San Sebastián.
1905(a) ¿Existe una raza euskara? Sus caracteres antropológicos.
Imp. Provincial. San Sebastián.
1905(b) La suerte de las maletas en Andalucía y Euskal Erria.
En: *Euskal Erria*, LIII: 74-75.
1906(a) De algunos pinchazos que dan al vascuence.
En: *Euskal Erria*, LIV: 216-225.
1906(b) Roldán y los vascos. Recuerdo de un viaje a Roncesvalles.
En: *Euskal Erria*, LV: 171-179.
1912(a) De cosas y palabras vascas.
En: *Anthropos*, VII: 407-425.
1912(b) De la originalidad de los vascos.
En: *Euskal Erria*, LXVII: 339-342; 404-413.

- 1913 Und das rechnet sich zu den zivilisierten Nationen?
En: *Die Umschau*, XVII: 469-470.
- 1914 La canción Praisku-Chomin, ¿es ruda, inglesa o vasca?
En: *Euskalerriaren Alde*, IV: 413.
- 1915 El compás del Zortziko.
En: *Euskalerriaren Alde*: V: 675-679.
- 1920 A propósito de ideas generales y abstractas en los vascos.
En: *Revista Internacional de Estudios Vascos*, XI: 95-99.
- 1923 Las ideas de *alzo*, *kolko*, *albo* y otras más.
En: *Revista Internacional de Estudios Vascos*, XIV: 669-675.
- 1962 Lo típico y lo hermoso en la raza.
En: *La Raza Vasca* II, pp. 107-115.
JAUREGUIBERRY, M.A., ARANZADI, T., GANZARAIN, R.,
BLUMBERG, B.B., ALLISON, A.C., ALBERDI-LÉOPEZ-ALEN, F.
Ed. Auñamendi. San Sebastián.
- La raza vasca y sus relaciones con la lingüística y con la etnología.
En: *La Raza Vasca* II, pp. 137-143.
JAUREGUIBERRY, M.A., ARANZADI, T., GANZARAIN, R.,
BLUMBERG, B.B., ALLISON, A.C., ALBERDI-LÓPEZ-ALEN, F.
Ed. Auñamendi. San Sebastián.
- 1967 Síntesis métrica de cráneos vascos.
En: *La raza Vasca* I, pp. 71-171.
ARANZADI, T., BARANDIARÁN, J.M., ETCHEVERRY, M.A.
Ed. Auñamendi. San Sebastián.
- 1962 Tipo y raza en los vascos.
En: *La raza Vasca* II, pp. 115-137.
JAUREGUIBERRY, M.A., ARANZADI, T., GANZARAIN, R.,
BLUMBERG, B.B., ALLISON, A.C., ALBERDI-LÓPEZ-ALEN, F.
Ed. Auñamendi. San Sebastián.
- 1975 Etnología vasca.
Ed. Auñamendi. San Sebastián.
- ARANZADI, T. y BARANDIARÁN, J.M.
1948 Excavaciones de la cueva de Urtiaga 1928-1936.
En: *Eusko Jakintza* II, 285-330.
- ARANZADI, T., BARANDIARÁN, J.M., ETCHEVERRY, M.A.
1967 *La Raza Vasca* I.
Ed. Auñamendi. San Sebastián.
- AZCONA, JESÚS
1981 El origen del hombre y de la cultura.
En: *Estudios de Deusto*, 29: 69-132.
- BARANDIARÁN, J.M.
1953 El hombre prehistórico en el País Vasco.
Ekin. Buenos Aires
- 1972 Contribución al estudio de la mitología vasca.
Obras Compl. T. I, pp. 355-399.
Diccionario ilustrado de mitología vasca.
Obras Compl. T. I, pp. 9-258.
Fuentes del diccionario de mitología vasca.
Obras Compl. T. I, pp. 259-354.
Mitología vasca.
Obras Compl. T. I, pp. 395-452.
- 1973 Aspectos sociográficos de la población del Pirineo Vasco.
Obras Compl. T. III, pp. 439-466.
Contribución al estudio de la casa rural y de los establecimientos humanos.
Obras Compl. T. III, pp. 199-306.
Contribución al estudio de los refugios del País Vasco.
Obras Compl. T. III, pp. 307-311.

- Creencias y ritos funerarios.
Obras Compl. T. III, pp. 57-116.
- De la vida tradicional vasca.
Obras Compl. T. III, pp. 478-490.
- El euskera en Alava a fines del siglo XVIII.
Obras Compl. T. III, pp. 361-365.
- Ele Zaar I-VIII.
Obras Compl. T. III, pp. 379-434.
- Leyendas vascas.
Obras Compl. T. III, pp. 367-382.
- Nota acerca de la casa rural en Andayoga y Gorriti.
Obras Compl. T. III, pp. 350-357.
- Nuestro empeño.
Obras Compl. T. III, pp. 13-17.
- Olentzaro, Kalerre ta Subilaro.
Obras Compl. T. III, pp. 467-477.
- Viejos métodos de alumbrado en el Pueblo Vasco.
Obras Compl. T. III, pp. 435-437.
- 1974 Bosquejo etnográfico de Sara (IX y XIII).
Obras Compl. T. VI, pp. 25-39; 75-93.
- De mis recuerdos de Aranzadi.
Obras Compl. T. VI, pp. 159-168.
- El entramado religioso en la cultura tradicional del pueblo vasco.
Obras Compl. T. V, pp. 505-510.
- 1975 Prehistoria vasca y apuntes bibliográficos.
Obras Compl. T. VII, pp. 35-71.
- 1976 Breve historia del hombre primitivo.
Obras Compl. T. X, pp. 270-520.
- El hombre primitivo en el País Vasco.
Obras Compl. T. XI, pp. 335-457.
- 1977 Constantes de la etnia vasca.
 En: *Cultura Vasca* I, pp. 7-15.
 BARANDIARÁN, J.M., ALTUNA, J., URZAINKI, A. Y OTROS.
 Erein, S.A. San Sebastián.
- 1978 Antigüedad del pueblo vasco.
Obras Compl. T. XII, pp. 63-67.
- Antropología de la población vasca.
Obras Compl. T. XII, pp. 149-168.
- La prehistoria en el Pirineo Vasco, estado actual de su estudio.
Obras Compl. T. XIII, pp. 97-111.
- 1979 Los diversos aspectos históricos de la cultura vasca.
Obras Compl. T. XVI, pp. 309-322.
- Raíces y vigencias del pueblo vasco.
Obras Compl. T. XVI, pp. 323-327.
- BARANDIARÁN, J.M., ALTUNA, J., URZAINKI, A. Y OTROS.
 1977 *Cultura vasca* I.
 Erein, S.A. San Sebastián.
- BARANDIARÁN, J.M., CARO BAROJA, J., MITXELENA, K. Y OTROS.
 1980 Identidad vasca. ¿Recuperar qué?
 En: *Muga*, 10: 2-47.
- BARANDIARÁN, LUIS
 1976 José Miguel de Barandiarán. Patriarca de la cultura vasca.
 Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publ., S.A. San Sebastián.
- BARBERO A., VIGIL, M.
 1974 Los orígenes sociales de la reconquista. Ariel. Barcelona.
- BASABE, J.M.^a
 1966 Antecedentes prehistóricos de la población actual vasco-navarra.
 En: *Problemas de la prehistoria y de la etnología vascas*, pp. 351-362.

- MOLUQUER DE MOTES, J. (Ed.).
Ed. Gómez. Pamplona.
- BIDNEY DAVID
1972 Theoretical Anthropology
Schocken Books. New York.
- BLUMBERG, B.B., ALLISON, A.C. Y ALBERDI-LÓPEZ-ALEN, F.
1962 Contribución de los grupos sanguíneos al estudio de la antropología de los vascos.
En: *La Raza Vasca* II, pp. 145-157.
JAUREGUIBERRI, M.A., ARANZADI, T., TANZARAIN, R.,
BLUMBERG, B.B., ALLISON, A.C., ALBERDI-LÓPEZ-ALEN, F.
Ed. Auñamendi. San Sebastián.
- BOAS, FRANZ
1966 The aims of Ethnology.
En: *Race, Language and Culture*, pp. 626-638.
The Free Press. London/New York.
The Limitations of the Comparative Method in Anthropology.
En: *Race, Language and Culture*, pp. 270-280.
The Free Press. London/New York.
Evolution or Diffusion?
En: *Race, Language and Culture*, pp. 290-294.
The Free Press. London/New York.
The Methods of Ethnology.
En: *Race, Language and Culture*, pp. 281-289.
The Free Press. London/New York.
Review of Gräbner, «Methode der Ethnologie».
En: *Race, Language and Culture*, pp. 295-304.
The Free Press, London/New York.
- CAMPION, A.
1971 Nabarra en su vida histórica.
Ekin. Buenos Aires.
- CARO BAROJA, J.
1951 Dos notas descriptivas: la agricultura en Vera de Bidasoa y caza de palomas en Echalar.
En: *Ikuska*, 1-2: 17-23.
- 1971 Etnografía histórica de Navarra. 3 vols.
Ed. Aranzadi. Pamplona.
- 1972 Los Baroja
Taurus. Madrid.
- 1972-3 Los vascos.
Istmo. Madrid.
- 1973 Los pueblos del norte de la península ibérica.
Txertoa. San Sebastián.
- 1974 Introducción a la historia social y económica del pueblo vasco.
Ed. Txertoa. San Sebastián.
- 1974 α(a) De la vida rural vasca. Vera de Bidasoa.
Ed. Txertoa. San Sebastián.
- 1974 α(b) Vecindad, familia y técnica.
Ed. Txertoa. San Sebastián.
- 1974 α(c) Vasconiana.
Ed. Txertoa. San Sebastián.
- 1979 Balance de cuarenta y dos años.
En: *Estado actual de los estudios vascos*.
Asamblea general de la Sociedad de Estudios Vascos-Eusko-
Ikaskuntza, pp. 17-26. Zarautz.
- 1980 El tiempo en antropología.
En: *Revista de Occidente*, 2: 25-38.
- 1980 2 Sobre la religión antigua y el calendario del pueblo vasco.
Ed. Txertoa. San Sebastián.
- COHEN, RONALD
1978 Ethnicity: Problem and focus in Anthropology.
En: *Annual Review of Anthropology*, pp. 405-426.

- Annual Review Ins. California.
- ESTORNÉS LASA, B. 1975 El mundo en la mente popular vasca. Ed. Auñamendi. San Sebastián.
- ETCHEVERRY, M.A. 1967 Grupos sanguíneos y factor Rh en los vascos. En: *La Raza Vasca* I, pp. 49-69. ARANZADI, T., BARANDIARÁN, J.M., ETCHEVERRY, M.A. Ed. Auñamendi. San Sebastián.
- EXTRAMIANA, J. 1976 De la paz a la guerra. Aspectos de la ideología dominante en el País Vasco de 1866 a 1873. En: *Boletín de la Institución Sancho el Sabio*, XX: 5-89. Vitoria.
- FUSTÉ, MIGUEL 1966 El tipo racial pirenaico occidental. En: *Problemas de la prehistoria y de la etnología vascas*, pp. 341-350. MALUQUER DE MOTES, J. (Ed.) Ed. Gómez. Pamplona.
- GANZARAIN, RAMÓN 1962 Estudio sobre la distribución de los grupos sanguíneos y del factor Thesus entre los vascos. En: *La Raza Vasca* II, pp. 159-214. JAUREGUIBERRY, M.A., ARANZADI, T., GANZARAIN, R., BLUMBERG, B.B., ALLISON, A.C., ALBERDI-LÓPEZ-ALLEN, F. Ed. Auñamendi. San Sebastián.
- GRÄBNERFR. 1911 Methode der Ethnologie Heidelberg.
- GRUBER, H.E. 1974 Darwin on Man. A Psychological Study of Scientific Creativity. Hildwood House. London.
- GUTIÉRREZ, GUILLERMO 1973 *Ciencia-cultura y dependencia*. Ed. Guadalupe. Buenos Aires.
- HOMOBONO, J.I. 1981 Interpretaciones fueristas de la etnicidad vasca: RAMÓN ORTIZ DE ZARATE Y LADISLADO DE VELASCO. (Mecanografiado)
- JAUREGUIBERRI, M.A. 1962 Consideraciones acerca de la raza vasca. En: *La raza Vasca* II, pp. 9-103. JAUREGUIBERRY, M.A., ARANZADI, T., GANZARAIN, R., BLUMBERG, B.B., ALLISON, A.C., ALBERDI-LÓPEZ-ALLEN, F. Ed. Auñamendi. San Sebastián.
- JAUREGUIBERRY, M.A., ARANZADI, T., GANZARAIN, R., BLUMBERG, B.B., ALLISON, A.C., ALBERDI-LÓPEZ-ALLEN, F. 1962 *La Raza Vasca* LL Ed. Auñamendi. San Sebastián.
- LHANDE, P. 1975 En torno al hogar vasco. Ed. Auñamendi. San Sebastián.
- LÉVI-STRAUSS, CL. 1975 Las tres fuentes de la reflexión etnológica. En: *La antropología como ciencia*, pp. 15-23. LLOBERA, J.R. (Ed.) Anagrama. Barcelona.
- 1976 El hombre desnudo. Mitológicas IV. Siglo XXI. México/Madrid/Argentina.
- LEAKEY, L.S.B., GOODALL, V.M. 1973 Hacia el desvelamiento del origen del hombre. Aguilar, S.A. Madrid.
- LOWIE, ROBERT 1971 Histoire de l'ethnologie classique. Payot. Paris.
- MERCIER, PAUL 1971² Histoire de l'anthropologie. Presses Universitaires de France. Paris.
- MALUQUER DE MOTES, J. (Ed.) 1966 Problemas de la prehistoria y de la etnología vascas. IV Symposium de Prehistoria Peninsular. Ed. Gómez. Pamplona.
- OTEIZA, JORGE Quosque tandem.

- 1975 Txertoa. San Sebastián.
- ORTIZ-OSÉS, A., MAYR, F.K.
1980 El matriarcalismo vasco.
Publicaciones de la Universidad de Deusto. Bilbao.
- ORTIZ DE ZÁRATE, R.
1866 En: *Semanario Católico Vasco-navarra*, 26, X.
- PEROCHEGUI, JUAN
1978 Origen de la nación Bascongada, y de su lengua, de que han dimanado las monarquías española y Francia, y la República de Venezuela, que existen al presente.
Ediciones Vascas. San Sebastián.
- RODRÍGUEZ COLMENERO, A.
1979 Augusto e Hispania. Conquista y organización del norte peninsular.
Universidad de Deusto, Bilbao.
- SATRÚSTEGUI, J.M.^a
1974 Etnografía navarra. Solsticio de invierno.
Ediciones y Libros, S.A. Pamplona.
- SCHMIDT, W.
1910 Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen.
Stuttgart.
- 1911 Die Kulturhistorische Methode in der Ethnologie.
En: *Anthropos*, 6: 1010-1036.
- 1921/22 Die Abwendung von Evolutionismus und die Hinwendung zum Historizismus in der Amerikanistik.
En: *Anthropos*, 16/17: 487-519.
- SCHMIDT, W., KOPPERS, W.
1924 Völker und Kulturen. I. Teil, Gesellschaft und Wirtschaft der Völker.
Regensburg.
- SIGMANN, JEAN
1977 1848. Las revoluciones románticas y democráticas de Europa. Siglo XXI. México/Madrid/Argentina.
- SLOTKIN, J.S. (Ed.)
1965 Readings in early anthropology
Methuen. London.
- SOLOZÁBAL, JUAN J.
1975 El primer nacionalismo vasco.
Tucar Ediciones. Madrid.
- SURATTEAU, J.R.
1975 La idea nacional
Cuadernos para el Diálogo. Madrid.
- STEWART, T.D.
1971² The Effect of Darwin's Theory of Evolution on Physical Anthropology.
En: *Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal*, pp. 7-20.
MEGGERS, B.J. (Ed.).
The Anthropological Society of Washington.
Washington.
- TEGGART, F.J.
1941 Theory and Processes of History.
Berkeley.
- TYLOR, E.B.
1973 Antropología.
Ayuso. Madrid.
- 1977 Cultura primitiva.
1/Los orígenes de la cultura.
Ayuso. Madrid.
- UGALDE, MARTÍN
1980 El problema vasco y su profunda raíz político-cultural.
Caja de Ahorros Provincial de Guipúzcoa.
San Sebastián.
- VELASCO, LADISLADO
1879 Los euskaros en Alava, Guipúzcoa y Viscaya. Sus orígenes, lengua, leyes, costumbres y tradiciones.
Barcelona.

(Dibujos de Alfredo Díaz de Cerio).