

VÖLKERPSYCHOLOGIE COMO CIENCIA DE CAMPO: JOSÉ MIGUEL DE BARANDIARÁN Y LA ETNOLOGÍA VASCA

AITOR ANDUAGA EGAÑA^{1,2}

Profesor investigador Ikerbasque

¹ Departamento de Historia Contemporánea y Museo Vasco de
Historia de la Medicina y la Ciencia, Euskal Herriko Unibertsitatea/
Universidad del País Vasco

² Ikerbasque (Fundación Vasca para la Ciencia)

a.anduaga@ikerbasque.org · <https://orcid.org/0000-0002-6111-0057>

RESUMEN: José Miguel de Barandiarán, considerado como la figura central de la etnología vasca, desempeñó un papel destacado en el rescate cultural (material y espiritual) del pueblo vasco. Su doble condición de etnólogo y sacerdote lo prepararon para estudiar las mentalidades colectivas y sociedades rurales. Sin embargo, el enfoque científico de la *Völkerpsychologie* (traducido, aproximadamente, como psicología étnica), tal y como fue propuesto por Wilhelm Wundt, influyó mucho en él y le despertó inquietudes amplias de índole etnológico y sociológico-religioso. Este ensayo examina el alcance y la profundidad de la influencia de Wundt, y sugiere que, combinando las técnicas del folclore con las de la etnografía, De Barandiarán dio a la antropología vasca un sello singular en Europa.

PALABRAS CLAVE: *Völkerpsychologie*; Wilhelm Wundt; José Miguel de Barandiarán; etnología; País Vasco.

VÖLKERPSYCHOLOGIE AS A FIELD SCIENCE: JOSÉ MIGUEL DE BARANDIARÁN AND THE BASQUE ETHNOLOGY

ABSTRACT: José Miguel de Barandiarán, considered the foremost scholar of Basque anthropology, played a prominent role in the cultural rescue of the Basque people (material and spiritual). His dual status as an ethnologist and priest put him in an exceptional position to study collective mentalities and rural societies. However, he was greatly influenced by the scientific approach of Völkerpsychologie (roughly translated as ethnic psychology), as proposed by Wilhelm Wundt, which aroused in him a wide-ranging interest in ethnological and sociological-religious concerns. This essay examines the scope and depth of Wundt's influence on Barandiarán, and suggests that, by combining folklore and ethnographic techniques, Barandiarán left a unique stamp on the study of Basque anthropology in Europe.

KEYWORDS: Basque country; ethnology; José Miguel de Barandiarán; Völkerpsychologie; Wilhelm Wundt.

1. Introducción

“[Wilhelm] Wundt me ofreció un programa de acción...: ‘La mejor manera de estudiar científicamente el comportamiento de los grupos humanos, es que Vd. se dedique a estudiar el grupo humano al que Vd. pertenece. Vd. tiene en su País un Pueblo con una lengua y una cultura propias; Vd. debería de estudiar la cultura de ese grupo humano... Si Vd. se centra en el estudio de la cultura de su pueblo estará en condiciones de recoger los datos con el sentido original que les corresponde en su contexto... Vd. tiene ese contexto, porque lo ha vivido’. Me convenció. Este acontecimiento fue para mí una revelación: un cambio cultural...Yo entonces cambié. Empecé a estudiar el Pueblo Vasco”.¹

Con estas palabras, el antropólogo y sacerdote José Miguel de Barandiarán (1889-1991), considerado como el patriarca de la cultura vasca, conmemoraba la revelación de 1913 que marcó el rumbo de sus investigaciones, al final de una larga trayectoria octogenaria dedicada a la etnografía, folklore, prehistoria y arqueología. Esta larga trayectoria dejó el legado de una obra monumental de 22 volúmenes y la fundación de varias revistas, y los grupos de investigación Etniker, amén de otras importantes iniciativas como el atlas etnográfico de Vasconia. En este breve pasaje se resume el programa de acción de De Barandiarán y se señala su apreciación del pueblo vasco y su cultura, y la influencia de Wilhelm Wundt (1832-1920) sobre sus fines y metodología, que se orientarían hacia el estudio de las mentalidades y sociedades rurales vascas.²

En ciertos aspectos clave, tales como el evolucionismo darwiniano y morganiano, el afecto de De Barandiarán hacia la antropología teórica

1. De Barandiarán (s.f.), citado en Manterola (1984: 36).

2. Al menos dos biografías de De Barandiarán se publicaron durante su vida: Luis de Barandiarán (1976) y Manterola (1984). Sus discípulos acogieron varias más después de su muerte: Manterola y Arregi (2003) y Aizpurua (2000). Una selección de escritos fue editada por Altuna (2007). Sus diarios personales fueron editados por Arrizabalaga y publicados por la Fundación José Miguel de Barandiarán (2005 y 2009) en dos volúmenes y cuatro tomos. También recibió un buen número de homenajes en vida. Véase, por ejemplo, Academia Errante (1963). Además, se han publicado varios ensayos interpretativos sobre aspectos particulares de su obra. En relación con su pensamiento paletnológico, véase Apalategi (1981); sobre su contribución arqueológica, véase Arrizabalaga (2015); y sobre su concepción y metodología antropológicas, véanse Azcona (1981) y Duvert (2014).

y evolucionista fue pequeño y su acercamiento al estudio etnográfico, fundamentalmente etnicista.³ Sin embargo, la experiencia de asistir a los cursos y seminarios de Wundt en 1913 e imbuirse de su teoría de la psicología de los pueblos o *Völkerpsychologie* tuvo una influencia decisiva, tanto en De Barandiarán como en la etnología vasca en ciernes. No sorprendentemente, un buen número de estudiosos han explorado la difusión de la *Völkerpsychologie* de Wundt en las ciencias sociales y humanas. Hace muchos años, el psicólogo británico Robert Farr identificó personalidades que visitaron Leipzig o fueron pupilos de Wundt en Leipzig. Farr argumentó que Bronislaw Malinowski, fundador de la antropología social británica, el fundador de la lingüística moderna Ferdinand de Saussure y el filósofo George Herbert Mead, impulsor de la tradición simbólica interaccionista de la psicología social, fueron fuertemente influenciados por Wundt (Farr, 1983a: 296-300). La historia de la influencia wundtiana también involucró, según Farr, a uno de los padres de la sociología, Emile Durkheim, cuyo concepto de representación colectiva se habría inspirado de la psicología social histórica de Wundt (Farr, 1983b).⁴ Otros estudiosos han analizado el vínculo conceptual entre la ciencia social de Wundt y las tradiciones francesas de mentalidades colectivas e históricas (Huidobro, 2021). Todos estos estudios perseguían fines culturalmente amplios. Sin embargo, ninguno ha investigado la influencia conceptual y metodológica de la *Völkerpsychologie* de Wundt en la etnografía orientada a Europa, y en particular su impacto en la etnología religiosa, etnografía y el folclore de los pueblos de Europa.

Aunque los discípulos de Barandiarán han tratado diversos aspectos de la influencia wundtiana, los estudios sobre la adopción de la *Völkerpsychologie* de Wundt por el antropólogo vasco son aún muy escasos. Es más, la corriente crítica, según la cual la inquietud principal de Barandiarán

3. La postura de De Barandiarán respecto al evolucionismo puede interpretarse como una acomodación a su entorno católico más inmediato que era abiertamente hostil a las teorías de Darwin y Morgan. Como ha mostrado Altonaga (2016), en la esfera pública De Barandiarán se mostró siempre un vehemente antievolucionista mientras que en la vida privada se volvió evolucionista hacia los años 1950.

4. Véase también Barros (1993: 65), quien busca conectar la antropología histórica francesa y la psico-historia anglosajona con la tradición filosófica germana del estudio de la *Völkerpsychologie*.

era reconstruir históricamente la “auténtica y originaria cultura vasca y del hombre vasco racialmente puro” (Azcona, 1987: 22), no solo ha ignorado dicha influencia, sino que domina el campo en amplios sectores intelectuales de España.⁵ En este ensayo cuestionaré la historiografía crítica estándar en varios puntos y examinaré la apropiación de las ideas de Wundt en un contexto vasco de laicización social y retroceso de la lengua y cultura vascas. En la medida en que Barandiarán combinó las técnicas de la etnografía —aplicadas al estudio de los pueblos primitivos— con las del folclore —aplicadas al estudio de los pueblos europeos—, para investigar un pueblo de Europa (el vasco), la antropología vasca tomó un camino verdaderamente singular. La historiografía crítica ha vinculado esta singularidad a la adhesión de Barandiarán a la Escuela difusionista de Viena y la teoría de las supervivencias, en su intento de reconstrucción del pasado cultural y racial vasco (Azcona, 1982: 762–763). Este ensayo argumenta que eso no fue así, en parte porque De Barandiarán se valió solo de los criterios generales del método histórico-cultural de la escuela vienesa para mejorar sus cuestionarios y el registro de datos. Más explícitamente, la antropología vasca fue singular debido a la influencia de Wundt en el pensamiento de De Barandiarán, en tanto que le empujó al estudio de las mentalidades y sociedades rurales vascas, y a la investigación sistemática de las creencias, leyendas, mitos y costumbres, añadiendo no solo una dimensión temporal y un carácter de campo al folclore, sino también una dimensión contextual de la racionalidad de las prácticas. Su principal preocupación no era reconstruir, sino rescatar la cultura material y espiritual del pueblo vasco. La influencia wundtiana en De Barandiarán tuvo dos vertientes: la primera se centró en la cultura del pueblo vasco, especialmente en su aspecto tradicional que se estaba perdiendo; mientras que la segunda se dirigió a la sociología y etnología religiosas, representativa de la respuesta de seminaristas y sacerdotes a los retos sociales de los años de entreguerras.

5. Lo que aquí denomino como la producción historiográfica crítica no procede de un grupo homogéneo de estudiosos; en realidad, este grupo incluye algunos que son críticos con ciertos aspectos epistemológicos de la obra de De Barandiarán —como Azcona (1982, 1987) y otros que han tendido a ver en su pensamiento científico fines políticos o motivaciones ideológicas— por ejemplo, Aguirre y Acín (1986), y Almagro-Gorbea (2010). Para más detalles, véase el apartado 6.

A continuación, esbozo la formulación de la teoría de *Völkerpsychologie* de Wundt durante los años previos a 1913, en que De Barandiarán cursó en Leipzig. Exploro cómo las conversaciones y correspondencia con Wundt supusieron una revelación para De Barandiarán y un cambio de interés desde la historia de las religiones a la etnografía y la prehistoria. Luego examino cómo convirtió la labor etnográfica y folclórica en ciencias de campo, así como las influencias que tuvieron la escuela difusionista de Viena y la teoría de las supervivencias en su obra inicial. Finalmente, reviso la historiografía crítica estándar en dos de sus vertientes, la “evolucionista” y la “nacionalista”. Espero aplicar la máxima de Wundt de situar el objeto de indagación en su contexto social e intelectual.

2. La *Völkerpsychologie* de Wilhelm Wundt

La psicología de los pueblos (*Völkerpsychologie*) también conocida como el estudio del comportamiento de los grupos en relación con su identidad étnica, comenzó a tomar cuerpo a mediados del siglo XIX. Influenciados por el romanticismo y en parte como reacción al cosmopolitismo ilustrado, algunos académicos vieron la necesidad de situar en la arena científica términos como *Volk* y *Volksgeist*, que estaban siendo política y culturalmente apropiados por fuerzas del nacionalismo alemán. De entre estos, destacaron dos filósofos sociales de origen judío: Moritz Lazarus y Heymann Steinthal. En 1860, fundaron una revista dedicada a la lingüística y al nuevo campo que acuñaron VP: la revista *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*.⁶ En sus páginas, Lazarus y Steinthal buscaron relacionar dialécticamente la actividad psicológica del individuo y los productos culturales creados por esa actividad. Además, creían que, a partir de las leyes que explicaban procesos individuales, podrían extraerse las leyes que explicaran la cultura. La importancia de sus ideas radicó no tanto en los logros alcanzados, como en su planteamiento de una nueva serie de cuestiones derivadas de su confianza de que la cultura y la historia implicaban procesos psicológicos que eran

6. Una revista que a lo largo de sus 20 volúmenes congregaría a filólogos, folcloristas, historiadores y antropólogos.

explicables mediante observación y análisis sistemáticos (Danziger, 1983: 306).

Esta línea de argumentación fue tomada y refinada por Wilhelm Wundt, a quien la historiografía de la ciencia ha preferido siempre encasillarle como el fundador de la psicología experimental —él fundó el primer laboratorio de psicología en Leipzig en 1879—. ⁷ En realidad, a Wundt se debe la formulación más completa y sistemática de la VP, basada en el análisis histórico y colectivo de los productos mentales. Debíó haberse familiarizado con las ideas de Lazarus y Steinthal desde muy temprano, ya que, en su primer libro de 1862, *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*, se refería a programas sobre psicología experimental y VP. Para entonces, se había percatado bien de que la psicología experimental del individuo no era suficiente para una concepción integral de la ciencia psicológica y debía complementarse con una psicología social de la vida mental de los pueblos. La investigación experimental de los procesos individuales debía completarse con los materiales suministrados por la investigación histórica y etnográfica.

De acuerdo con Wundt, mientras la psicología experimental y fisiológica tenía por objeto el análisis de la experiencia inmediata, esto es, los procesos individuales más elementales, como las emociones, las sensaciones y las percepciones; la psicología social buscaba analizar los procesos superiores, esto es, las capacidades que eran productos colectivos (no individuales), tales como el lenguaje, el pensamiento y la cultura. Ahora bien, estas dos formas Wundtianas de psicología no estaban separadas, sino interrelacionadas, pues ambas eran necesariamente complementarias (Farr, 1983a: 294). A pesar de esto, por su objeto y su naturaleza, las dos gozaron de un distinto estatus disciplinar. En la medida en que compartía el método de experimentación, la primera fue considerada como una ciencia natural; la psicología social, en cambio, fue vista como una rama de la filosofía (por Wundt) o, a menudo, como una ciencia social. ⁸

7. Sobre Wilhelm Wundt y su contribución a la psicología, en general, y a la *Völkerpsychologie* y la psicología experimental, en particular, véanse Danziger (1983), Farr (1983a) y Hatfield (1997).

8. Para Wundt, la psicología se encasillaba en el campo de las ciencias mentales: “la psicología es en relación a [sic] las ciencias naturales la *complementaria*, en relación a [sic] las ciencias mentales la *fundamental*, y en relación a la filosofía la *ciencia empírica propedéutica*”, citado en Wundt (1897: 15-17) (cursivas en la obra original).

Donde Lazarus y Steinthal habían buscado el reconocimiento y la clasificación de rasgos diferenciales entre distintos pueblos, Wundt estaba interesado solo en principios generales de la mente humana. La concepción de *Völkerpsychologie* de Wundt era mucho menos etnocéntrica. La cuestión de la primigenia unidad psíquica de la especie marcó mucho sus diferencias. Si bien todos coincidían en que la acción del medioambiente natural y cultural explicaba las variaciones de estructura mental básica del ser humano, el contraste entre el tenor de su pensamiento y el de Lazarus y Steinthal eran llamativos. Wundt buscaba analizar empíricamente el proceso por el que el comportamiento de un individuo permanecía siendo tan similar al del conjunto de su comunidad histórica y cultural, pero sus predecesores se inclinaban por el estudio psicológico diferencial de carácter nacional y de la cultura de diferentes pueblos.

En consonancia con esta visión, ni la mente individual ni la mente social en abstracto eran el objeto de indagación de Wundt, sino más bien una especie de configuración mental colectiva, que Wundt llamó *Volkseele*, desmarcándose de la *Volksgeist* de Lazarus y Steinthal.⁹ El *Volkseele* era el producto objetivo que resultaba de la interacción de muchas mentes. El proceso por el que este producto espiritual podía ser analizado objetivamente era el siguiente: la mente de un individuo, según Wundt, era parte de un sistema psicológico transindividual que estaba constituido por interacciones formadas como resultado de la comunicación de gestos. Dado que esta comunicación se realizaba en individuos dotados de memoria, sus resultados perduraban en el tiempo y se convertían en un patrón prácticamente permanente de interacción. Este patrón no solo lo compartían todos los individuos de un pueblo, sino que también se transmitía sistemáticamente a consiguientes generaciones (Danziger, 1983: 308–309). Como Lazarus y Steinthal, Wundt consideró el lenguaje, el arte, los mitos y las costumbres como los principales productos espirituales. Estos elementos, entendidos como productos culturales del *Volkseele* —no como decisiones intencionales— constituían las partes esenciales del desarrollo mental colectivo. El objetivo de la *Völkerpsychologie* era analizar

9. Lazarus y Steinthal (1860: 29) definieron el término *Volksgeist* como “aquello que es común a la actividad interna de todos los individuos”.

las regularidades de estos productos culturales a lo largo de la historia y el espacio y, así, averiguar los procesos psicológicos subyacentes en los individuos (Jahoda, 1992: 179). De ahí que Wundt optase, para el estudio de la psicología social, por el método comparativo e histórico.

Aunque Wundt abordó la relación de la psicología individual y social desde el 1860, no fue hasta el año 1900 en que se volcó de lleno al estudio de la VP. Su colosal obra de diez volúmenes *Völkerpsychologie* fue fruto de esa dedicación, así como su anexo *Elementos de Psicología de los Pueblos* (1912) que fue, en realidad, la que dio a conocer sus ideas. Los detalles de sus volúmenes sobre lengua, mitos y costumbres son de poco interés para nuestros propósitos. En cambio, lo que resulta de considerable interés son las expectativas que abre su concepción de un campo de la VP, atractivo en principio para el campo de la etnografía vasca que estaba empezando a ser objeto de indagación académica. Las expectativas abiertas eran dobles, concerniendo a cuestiones tanto de sujeto individual como colectivo. Por un lado, como sostiene el psicólogo Kurt Danziger (1983: 307), “el interés de Wundt no era principalmente superponer una interpretación psicológica a la antropología y la historia, como lo habían hecho Lazarus y Steinthal, sino utilizar datos lingüísticos y etnográficos para iluminar los procesos psicológicos en el individuo”. Esa visión abría el camino a explorar la mente del individuo a partir de los materiales etnográficos. Por otro lado, Wundt ofrecía un modelo de análisis mediante el cual los procesos psicológicos sociales podían ser analizados como atributos de un sujeto colectivo resultante de la interacción y acción no intencional de los individuos. Este enfoque abría la puerta a analizar los registros históricos de los pueblos (como sujetos colectivos) e interpretar los productos de su vida mental.

3. Influencia de Wundt en José Miguel de Barandiarán: de la historia de las religiones a la etnografía y la prehistoria

Una de las influencias más interesantes —desde nuestro punto de vista— de la *Völkerpsychologie* de Wundt se encuentra en la vida y obra de José Miguel de Barandiarán, a quien los historiadores no han dudado en considerar como el patriarca de la cultura vasca. Sin embargo, su interés

activo en la etnología comenzó en realidad a raíz de una crisis espiritual poco después de comenzar sus estudios de teología en el Seminario Conciliar de Vitoria —esto es, hacia 1913—, que superó con la ayuda de Wundt, según nos cuenta en sus notas autobiográficas. Por entonces, dos mundos centraban las preocupaciones de este joven seminarista: una era el universo mental de su localidad natal (Ataun, un pequeño pueblo de la provincia vasca de Gipuzkoa), cuyas leyendas y mitos conformaban una realidad cultural rural vasca casi en trance de desaparición; y la otra era el mundo de la fe y el humanismo cristianos, cuyas bases y valores veía amenazados por corrientes de pensamiento y transformaciones sociales modernas. Ambos mundos eran cuestionados no solo por el ateísmo como forma de liberación, sino también por el positivismo científico y la fe ciega en el progreso tecnológico. Al humanismo tradicional —recordaba—, “se le objetaba en amplios sectores de la clase intelectual diciendo que tales ideas y valores [...] alienaban al hombre, lo deshumanizaban” (De Barandiarán, [1979], citado por Manterola, 1984: 32). Al principio, De Barandiarán buscó respuestas a esta crisis leyendo libros sobre etnología religiosa y la historia de las religiones. “Me urgía tener” —confesaba a su sobrino Luis— “una seguridad interior para contrarrestar el rechazo del ambiente a la presencia y a la figura del sacerdote”, cuya ordenación iba a recibir en 1914.¹⁰

No es inexacto considerar esta crisis existencialista espiritual como el principal motivo por el que De Barandiarán se incorporó al Instituto de Psicología de Leipzig, donde estudió un curso de Wundt en 1913. Lo que explicaba Wundt, recordará más tarde De Barandiarán, “no era psicología, [...] sino psicología de los pueblos [...] que venía a ser una etnología” (Gondra, 1992: 63). Con este curso y con sus consejos, dados en seminarios y en las muchas cartas que se más tarde se intercambiaron, la aproximación de De Barandiarán al estudio cultural cambió de forma radical. En palabras de De Barandiarán (1976), “me sirvió bien y además me cambió totalmente”, puesto que:

10. “Necesitaba convencerme de que el cristianismo no había sido efecto del ambiente general; una proyección de una mentalidad general sobre una persona concreta: Cristo”, citado por su sobrino Luis de Barandiarán (1976: 49-50).

“Yo estuve interesado en los estudios de Etnología general. Me interesaba sobre todo la Etnología religiosa y había leído muchos estudios comparados sobre Religiones. Sin embargo, lo que venía leyendo no me aportaba más que ciencia libresca. Pero luego cambié. Fue a partir de mi encuentro con el Prof. Wundt quien me indicó de manera contundente y en repetidas ocasiones lo siguiente: ‘El método que está empleando para el estudio de la Etnología religiosa no es nada bueno. Vd. se está basando en libros, en libros de etnógrafos que han hecho estudios en tal o cual pueblo, generalmente en pueblos lejanos [...] Pues bien, en el mejor de los casos esos etnógrafos que han escrito los libros que Vd. lee, se han dedicado a investigar; pero su investigación, en la mayoría de los casos, ha estado mediatizada por un desconocimiento de la lengua del pueblo cuya cultura analiza, teniendo que recurrir por ello a la ayuda de un intérprete. En tal caso, como Vd. comprenderá, el etnógrafo hace sus preguntas al intérprete, quien a su vez las traduce al indígena, el cual contesta al intérprete, y éste traduce para el etnógrafo [...]. En este largo camino de mediaciones se corre el peligro de perder mucha materia sustantiva en la investigación”¹¹

Cuando hubiera que analizar la acción humana y los aspectos sociales de los procesos mentales, Wundt proporcionó a De Barandiarán (1976) la siguiente máxima, que este seguiría al pie de la letra: “la mejor manera de estudiar científicamente el comportamiento de los grupos humanos es que Vd. se dedique a estudiar el grupo humano al que Vd. Pertenece”. Wundt argumentó este pensamiento de una manera más o menos dialéctica.

Así, los datos que normalmente reúne el etnógrafo a través de intérpretes poco tienen que ver con la realidad original y la investigación libresca no garantiza el acceso a las fuentes. “Vd. tiene en su País un Pueblo con una lengua y una cultura propias; Vd. debería de estudiar la cultura de ese grupo humano”. Las formas culturales y acciones humanas son analizables en la medida en que pueden registrarse y compararse, pero solo son adecuadamente inteligibles si son vividas en su contexto. Se sigue que reunir los datos con el sentido original que les corresponde en

11. De Barandiarán (1979), citado por Manterola (1984: 34). Las cartas que Wundt escribió a De Barandiarán se perdieron durante la Guerra Civil, como confesó De Barandiarán a Gondra (1992: 63).

su contexto es vital para su inteligibilidad: “Este contexto solamente lo puede ofrecer una persona que haya crecido en el medio cultural que trata de analizar. Vd. tiene ese contexto, porque lo ha vivido”. El argumento de Wundt convenció totalmente a Barandiarán. “Este acontecimiento fue para mí una revelación: un cambio cultural”.¹²

Aunque Barandiarán recibió a lo largo de su larga vida influencias de diversas orientaciones antropológicas, como la difusionista (o histórico-cultural) de F. Graebner y W. Schmidt, la arqueoetnológica de H. Obermaier y H. Breuil y la evolucionista, como se mostrará después, nunca dudó en este núcleo de ideas fundamentales transmitidas por Wundt. En primer lugar, “nada humano es adecuadamente comprensible si no ha sido anteriormente vivido” (de Barandiarán [s.f.], citado por Arregi, 1999: 347). En segundo lugar, los hechos y las culturas humanas “no son adecuadamente inteligibles si no son vividos en su contexto” (de Barandiarán, 1939/1984: 152). Por último, para comprender los comportamientos, estos han de ser considerados en el conjunto de su contexto social, lo cual solo se logra “mediante una investigación sistemática que abarque todo el sistema de elementos que forman su entorno cultural” (Barandiarán, 1987, citado en Manterola y Arregi, 2003: 277).

La firme adhesión de Barandiarán a estos principios implicó varias rupturas con la erudición hasta entonces dominante. La primera ruptura afectó a la etnografía y se inició con la creación de la Sociedad de Eusko-Folklore en 1921 y su revista *Anuario de Eusko-Folklore*, que arrancó con una declaración de intenciones e instrucciones que iban a marcar la pauta de sus trabajos y los de sus discípulos.¹³ Tradicionalmente, el estudio del folclore vasco, impulsado por vascólogos extranjeros y vascos, tales como Wentworth Webster, Julien Vinson y Juan Iturralde, había tendido a recrear literariamente las tradiciones y mitos reunidos, lo cual les llevaba a idealizarlos y a aislar los hechos de su contexto (De Barandiarán, 1921: 3-4).¹⁴ Por el contrario, De Barandiarán y sus discípulos registraban

12. Los consejos de Wundt a De Barandiarán y la reacción de este se citan en Manterola (1984: 36).

13. Para la declaración de intenciones, véase De Barandiarán (1921).

14. Sobre el papel de De Barandiarán en la transición del estudio de folclore a la etnografía como disciplina científica en el País Vasco, véase Erkoreka (2021).

estas narraciones populares sin mediación, con una gran fidelidad en la transcripción y en un medio connatural, lo que les permitía situar los datos en parámetros temáticos y áreas de distribución. De Barandiarán no consideraba que el estatus científico de la etnografía fuera inferior a la antropología. De hecho, llegó a implementar un programa de investigaciones sistemáticas de campo. Siempre fue sensible al contexto cultural y social en el que se forjaban los hechos, y nunca confundió idealización y objetividad. Como afirmó el antropólogo Telesforo de Aranzadi, el *Anuario de Eusko-Folklore* significó “una ruptura con el folklore romántico y el inicio de una etnografía planificada, sistemática y ajustada a un método” (Aranzadi [1923], citado por Arregi, 1994: 98).

Tanto para De Barandiarán como para Wundt, la vivencia de las culturas era un *sine qua non* para el adecuado entendimiento de las mismas. Al elaborar la relación entre el contexto y la interpretación de los datos, De Barandiarán trató de distinguir su método del de los antropólogos y folcloristas románticos. En algunos de sus proemios a los *Anuarios*, objetaba las descripciones estáticas y prácticamente morfológicas de los hechos publicadas por aquellos. Esos autores tomaban “del complejo cultural unos materiales o hechos” y los presentaban “como *datos puros*, imitando en esto al naturalista que aísla y describe los hechos de su especialidad” (De Barandiarán [1987], citado en Manterola y Arregi, 2003: 276). Ahora bien, mientras los hechos naturales tienen *per se* una significación, los hechos culturales son signos que denotan unas mentalidades diferentes a la del observador. Para De Barandiarán, es un error, por tanto, desintegrar, substantivar y manipular los hechos culturales como lo hace el naturalista con los suyos: “al aislarlos de su contexto humano y objetivarlos, los privamos de su auténtica realidad”.¹⁵ El aspecto práctico importante de esta distinción es que el interés de De Barandiarán no era la descripción morfológica de las tradiciones, mitos y costumbres, como lo hacían los folcloristas románticos y muchos antropólogos, sino utilizar esos datos y materiales para dilucidar las mentalidades populares y colectivas.

15. *Idem.*

Al profundizar en la relación entre contexto y la interpretación de datos, De Barandiarán trató también de distanciarse de los arqueólogos y prehistoriadores. De Barandiarán participó en excavaciones arqueológicas desde joven, pero lo hizo a menudo con fines etnográficos.¹⁶ La arqueología prehistórica pronto se convirtió en un campo complementario de su vocación etnológica. Lo que objetó principalmente en las investigaciones arqueológicas de su época fue la base acientífica. Estas investigaciones producían estudios meramente morfológicos, esto es, una “pura descripción de la forma” de manera que “no era posible conocer la realidad cultural del dato que se analiza” (De Barandiarán, citado en “Entrevista con D. José Miguel de Barandiarán”, Manterola, 1984: 278). Sin embargo, los hechos humanos no se reducían a meras formas que pudieran describirse con independencia de, o ajenas a, su función y significado. Más bien, respondían siempre a una intención y de una manera decisiva, que era la razón de ser y de su existencia. Esta razón llevaba a De Barandiarán a considerar no solo el aspecto morfológico, sino también el funcional, cultural e intencional. Su interés no era buscar una interpretación morfológica a partir de las investigaciones arqueológicas, como hacían sus coetáneos, sino usar los datos arqueológicos y prehistóricos para iluminar la función y significado de los objetos de estudio.

La base de la divergencia entre la metodología etnográfica de De Barandiarán y la práctica habitual de la arqueología prehistórica de su época emerge ahora con mayor claridad. De Barandiarán hace una distinción entre los niveles de los hechos humanos: uno implica las manifestaciones externas y sus funciones, o el aspecto *visible*; y otro, el motivo intencional de los hechos, el aspecto *invisible*. La interpretación adecuada de los hechos humanos implica a su vez dos niveles de conocimiento empírico. En un primer nivel, se deben conocer los motivos externos que aparecen en los elementos arqueológicos que son objeto de estudio; en el segundo nivel, las condiciones que llevaron a su existencia y las intenciones que

16. Para un resumen de sus excavaciones arqueológicas realizadas durante las tres etapas de su vida —de 1917 a 1936 (junto con Aranzadi y Enrique de Eguen), en el exilio y tras su vuelta hasta el retiro (1953-1974)— especialmente en Bizkaia, véase Arrizabalaga (2015).

posibilitaron su conservación. Esto último es el aspecto invisible y es “lo que tiene primacía como criterio en la investigación etnográfica” (De Barandiarán [s.f.], citado en Arregi, 1999: 347). Este aspecto no puede manipularse como manipula un naturalista los objetos de su laboratorio. Este es precisamente uno de los principios que guio el método investigador de De Barandiarán: “que lo invisible es el aspecto más importante para conocer un hecho humano y lo invisible es la intención” (De Barandiarán, citado en Manterola, 1984: 279).

4. Ciencia de campo y la influencia del difusionismo y el evolucionismo Tyloriano

Tras el fin de la Primera Guerra Mundial, los antropólogos vascos iban a responder rápidamente a las necesidades institucionales que tenía su disciplina en el País Vasco. Cuando se constituyó la Sociedad de Estudios Vascos (en adelante, SEV), en 1918, en parte por influencia de su homónima catalana (creada en 1907), una de sus nuevas secciones fue la de Antropología y Etnografía, que iba a ser dirigida por Aranzadi y luego por De Barandiarán (de 1922 a 1936).¹⁷ La SEV organizó cursos de metodología en los que participó el antropólogo Eugeniusz Frankowski, con ocho conferencias sobre etnología y antropología.¹⁸ La SEV también preparó cuatro cuestionarios sobre temas rurales, agrícolas y ganaderos a través de la recién creada Junta de Costumbres Populares. En 1919, Aranzadi y De Barandiarán, entre otros, publicaron el primer cuestionario sobre matrimonio y lo hicieron sirviéndose de los cuestionarios del *Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya* y de la obra *Etnografia* de Aranzadi y Luis de Hoyos Sainz. Sin embargo, a pesar del interés que despertaron novedades como estas, tales cursos y cuestionarios etnográficos iniciales raramente fueron más allá de esfuerzos puntuales en un campo de investigación

17. Creado en 1907, el *Institut d'Estudis Catalans* promovió estudios sobre el habla popular y la dialectología como manifestaciones de la identidad catalana. Sobre el marco institucional en que se desarrollaron la antropología, la etnografía, la arqueología antropológica y la psicología étnica en Cataluña, véase Calvo (1997: 48-55).

18. La SEV publicó estos cursos: E. Frankowski. 1920a. *Métodos de Etnología*. San Sebastián; E. Frankowski. 1920b. *Sistematización de los ritos usados en las ceremonias populares*. San Sebastián.

inexplorado que precisaba de un programa de trabajo de campo de recogida sistemática y registro de hechos.

La obra etnográfica de De Barandiarán marca un antes y un después a este respecto. De Barandiarán ocupa un lugar seguro en la historia de la etnología del siglo XX debido a su elaboración de una concepción de *Völkerpsychologie* como una ciencia susceptible al trabajo sistemático de campo, y debido a la influencia enorme de su método en la formación de una “escuela de investigación etnográfica” en el País Vasco.¹⁹ Lo que a menudo se olvida es que De Barandiarán implementó su método como respuesta a un problema religioso de naturaleza social. Asesorado por Frankowski y especialmente por Aranzadi, quien en 1920 tomó posesión de la recién creada cátedra de Antropología física de la Universidad de Barcelona, De Barandiarán creó la Sociedad de Eusko-Folklore en el Seminario de Vitoria en 1921.²⁰ En palabras suyas, “su objeto era investigar la cultura popular vasca, sobre todo en su aspecto religioso”, de forma que los seminaristas observasen el “ambiente” en el que ejercían sus ministerios y se diesen cuenta de “los fenómenos sociales y los agentes” que afectaban su labor pastoral. Esto último era un aspecto muy importante y “altamente útil para quienes han de profesar una carrera eminentemente social, como es la de los sacerdotes” (De Barandiarán, 1939/1984: 149-150). En realidad, como él mismo confesó, estos estudios “respondían al movimiento que, pocos años antes”, habían impulsado el misionero y antropólogo “Wilhelm Schmidt y sus colaboradores en el campo de la etnología religiosa y de la historia comparada de las religiones” (De Barandiarán, 1939/1984: 150). Schmidt era el *alma mater* de la escuela histórico-cultural

19. Manterola (1984) ha acuñado la expresión “escuela vasca de etnología” liderada por De Barandiarán.

20. El foco catalán fue influyente en la institucionalización de la etnografía vasca. Además de la cátedra desempeñada por Aranzadi, en 1922 se fundó la *Associació Catalana d'Antropologia, Etnologia i Prehistòria* que promovió estudios sobre psicología étnica y cultural en Cataluña. Igualmente, influido por las ideas de Wundt, Tomás Carreras i Artau creó el *Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya* en 1915 para determinar las características etnopsicológicas de los catalanes. En una carta dirigida a Carreras el 21 de septiembre de 1920, De Barandiarán se lamentaba del poco trabajo folklórico hecho en el País Vasco y ensalzaba lo mucho hecho en Cataluña: “Aranzadi me dijo que Uds. han organizado centros de investigación en los Seminarios de ahí. ¿Podría Ud. avisarme en qué forma lo han hecho? Le agradecería mucho si me enterara de esto, para que podamos hacer aquí una cosa análoga”. Citado en Calvo (1991: 104-105).

de Viena y, junto con Fritz Graebner, el exponente más destacado de la escuela difusionista alemana —de ambos se inspiró De Barandiarán—. ²¹ Siguiendo en parte la teoría de *Kulturkreis* de Graebner, Schmidt propuso una clasificación de círculos culturales basada en cuatro ciclos. Sin embargo, la naturaleza social de la problemática religiosa vasca hizo que De Barandiarán se centrara en la metodología etnográfica. Más que en la teoría, De Barandiarán se inspiró en los criterios metodológicos de Schmidt y Graebner para enriquecer sus cuestionarios. ²²

Uno de los principales órganos de difusión de la Sociedad de Eusko-Folklore fue la revista mensual *Eusko-Folklore. Materiales y Cuestionarios*, popularmente conocida como “hojas de Eusko-Folklore”. De Barandiarán adoptó un método de recogida de datos que era muy diferente al usado por folcloristas contemporáneos como Paul Sebillot, el fundador de la *Société des Traditions Populaires* que había publicado la obra de referencia en este campo, *Le Folklore de France* (1904-1906). Donde este había optado por la erudición y su aplicación a todo el territorio francés, De Barandiarán prefirió el trabajo directo de campo en una cultura concreta y relegó la erudición a un plano secundario y anexo. La sistemática recopilación de hechos había de preceder, en su opinión, a “las generalizaciones científicas y al estudio comparativo de los materiales” (De Barandiarán, 1921: 5). De hecho, en esta primera etapa de su trabajo, dichas hojas alumbraron lo que iba a ser su línea de actuación. Siguiendo las ideas de Wundt sobre contexto y *Völkerpsychologie*, y los criterios metodológicos histórico-culturales de Schmidt, el objetivo de estos cuestionarios se

21. A raíz de un trabajo de De Barandiarán sobre el magismo, en 1922 Schmidt le invitó a que fuese el corresponsal de la revista de etnología y lingüística *Anthropos* y se ocupase de la parte etnológica concerniente a la cultura vasca. De Barandiarán no solo aceptó la invitación, sino que también participó en la Semana Internacional de Etnología Religiosa celebrada en Tilburgo (Holanda) en 1922, con una ponencia sobre *La religion des anciens basques*. De Barandiarán también iba a asistir a unas lecciones de Graebner en la Universidad de Colonia en 1922.

22. De Barandiarán parece haber visto en la investigación de la etnografía vasca un intento de liberar a la actividad sacerdotal de amenazas sociales e intelectuales, una meta que persiguió en y a través de la etnología que comenzó a cultivar a partir de los años 1920 en base, en gran parte, a los principios metodológicos de la escuela histórico-cultural de Viena. Rememorando aquellos primeros años, De Barandiarán afirmaba lo siguiente en 1978: “Comprendí que el fenómeno religioso es elemento de un complejo cultural fuera del cual no es comprensible su sentido. Por eso me dediqué al estudio de la etnología”, citado por Manterola (1992: 128).

centró en estudiar la mentalidad popular mediante la recopilación de leyendas, cuentos y creencias, así como los ritos y prácticas asociados a estas.²³ La realización de las investigaciones bajo estas premisas significó que los estudios estuvieron orientados empíricamente. Se efectuaba intenso trabajo de campo, a menudo a partir de fuentes en vías de desaparición, y se buscaban generalizaciones y estudios comparativos una década más tarde.

La fundación del Laboratorio de Etnología y Eusko-Folklore en 1925 trajo consigo un cambio conceptual.²⁴ De Barandiarán había asumido el reto Wundtiano del rescate de la cultura mental, pero luego redefinió esto último, ampliándolo al rescate de la cultura material. Esto representaba un ensanchamiento conceptual a la noción de cultura espiritual de los folcloristas. Al igual que Tomás Carreras, director del *Arxiu* catalán y seguidor de las teorías de Wundt, De Barandiarán se esforzó por rescatar todos los aspectos de la cultura popular, tanto espirituales (creencias, ritos, religión...) como materiales (establecimientos humanos). Las dos campañas de investigación de campo de 1925 a 1929 -una sobre “La casa rural” y la otra sobre “Los establecimientos humanos”-, perseguían ese objetivo. En estas campañas, De Barandiarán siguió las pautas de la Sociedad suiza de Folklore —adaptando los modelos de ficha y organización en estudios sobre establecimientos humanos publicados por H. Hassinger en 1922— al tiempo que abjuraba de la tendencia de los folcloristas a representar la cultura popular como una especie de entidad sustancial que solo podía tener una manifestación espiritual (Hassinger, 1922-1923).

Una década más tarde, De Barandiarán iba a dar un paso más en su estrategia investigadora y a publicar su nuevo “Cuestionario para una investigación etnográfica de la vida popular” (1934). Para ello, se valió de cuestionarios usados en sociedades etnográficas de Suiza y Francia.

23. De Barandiarán (1921: 4) hizo explícito su objetivo en el prólogo al primer número del *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*: el fin es “investigar el saber popular vasco y estudiar los problemas psicológicos y de historia cultural que susciten las informaciones y las encuestas”.

24. La conversión de la Sociedad de Eusko-Folklore en Laboratorio de Etnología y Eusko-Folklore coincidió con su cambio de sede desde el Seminario conciliar a la Escuela de Artes y Oficios de Vitoria, un cambio que fue motivado en gran parte por razones políticas (a saber, las reticencias de las autoridades religiosas al enfoque presuntamente “nacionalista” de las investigaciones de De Barandiarán).

Lo que tenía en mente era elaborar monografías etnográficas sobre una localidad concreta, situando los hechos culturales en el contexto natural donde tenían lugar, y no tanto sobre un determinado tema cultural, enfoque que logró, a todos los efectos, en sus cuestionarios generales etnográficos (Arregi, 1999: 343-348; Manterola, 1984: 59-98). De hecho, este modelo de cuestionario fue el que De Barandiarán reeditó y mejoró intermitentemente durante décadas y el que se convirtió en referencia en etnografía vasca. La *Guide d'initiation aux recherches ethnographiques*, que publicó durante su exilio en Sara, era en realidad una readaptación del cuestionario de 1934, la cual fue reformulada y editada por la Sociedad de Ciencias Aranzadi en 1963, que a su vez fue reeditada como Guía para una encuesta etnográfica, en 1974. La importancia histórica de las monografías de De Barandiarán radica en que planteó la etnografía como el estudio de la globalidad de los aspectos que modelan la cultura popular de las comunidades locales, más que como el estudio solo de los aspectos mentales o espirituales de un pueblo o país (Arregi, 1999: 344-348).

Esta perspectiva, según De Barandiarán, no privaba a la psicología popular de un dominio propio. Aunque los estudios de los folcloristas sobre la mentalidad popular tendían a menudo a ser románticos y parciales, lo mental era “observable”, y por tanto “investigable” mediante métodos etnográficos, debido a lo que De Barandiarán consideraba como la complementariedad entre la cultura inmaterial y la cultura material.²⁵ La cultura envolvía el conjunto de valores mentales que un pueblo poseía en una época determinada. Según él, los folcloristas se habían “limitado generalmente a estudiar las manifestaciones espirituales contenidas en las costumbres y en la tradición oral”. Pero, en su opinión, los objetos materiales, producto de industrias y artes populares, debían ser parte del campo del folclore: las producciones artísticas e industriales, al igual que las manifestaciones inmateriales, “ostentan vestigios de culturas anteriores y son muchas veces fiel expresión de la psicología del pueblo” (De Barandiarán, 1954: 16).

25. Resultado de sus campañas de trabajo de campo, el *Anuario de Eusko-Folklore* publicó materiales relativos a cultura tanto material como inmaterial: fiestas populares (1922), creencias y ritos funerarios (1923), la religiosidad del pueblo (1924), establecimientos humanos (1925-1929), toponimia (1928-1930) y cantares populares (1930-1933).

Si bien se reconoce generalmente la influencia de la doctrina difusionista vienesa sobre el pensamiento de De Barandiarán, los estudiosos han olvidado a menudo su fuerte interés en el concepto evolucionista de *survivals* (o supervivencias). Sin embargo, fue De Barandiarán quien, más que nadie, sacó el tema de las pervivencias fuera del contexto de la reconstrucción de los orígenes religiosos y lo aplicó al contexto de la cultura vasca multimilenaria. En su obra *El hombre primitivo en el País Vasco* (1934), fruto del trabajo de campo de la década anterior, De Barandiarán propuso la hipótesis de que la población vasca actual y la prehistórica comparten ciertos elementos culturales.²⁶ Para De Barandiarán, los descubrimientos arqueológicos y los materiales etnográficos “permiten reconocer en el pueblo vasco diversos estratos culturales”, de los que algunos “se desarrollaron en los Pirineos Occidentales en épocas anteriores al Cristianismo” (De Barandiarán, 1934/1979: 342). Al defender esta hipótesis, se valió del concepto evolucionista de supervivencias de Andrew Lang, discípulo de Edward B. Tylor, quien lo empleó en su reconstrucción de los orígenes religiosos en términos de psicología individual.²⁷ Así mientras que los folcloristas vascos y muchos en general habían abordado temas de psicología popular relativos a culturas concretas y sus manifestaciones inmateriales contemporáneas, De Barandiarán introdujo la dimensión temporal en el análisis del folklore (Apalategi, 1987: 159). Según él, todo indicaba que en la cultura vasca actual quedaban restos de culturas anteriores.

La hipótesis de De Barandiarán supuso una reinterpretación de algunas cuestiones teóricas de la paletnología y esto prometía una ampliación del alcance de la arqueología prehistórica —en tanto en cuanto es una ciencia que estudia la cultura de civilizaciones prehistóricas mediante el análisis de hallazgos materiales—. Esta reinterpretación fue más explícita en la obra de Hugo Obermaier, *El hombre fósil*. La obra del presbítero y prehistoriador alemán fue publicada en 1916 y reeditada en 1925. Su orientación teórica de la paletnología, así como su gran influencia en

26. La obra fue publicada tanto en euskera (*Euskaleri'ko Leengizona*. Zarautz: Itxaropena, 1934) como en castellano (*El hombre prehistórico en el País Vasco*. Zarautz: Itxaropena, 1934).

27. En sus estudios, De Barandiarán cita la obra de Lang, *The origins of religion* (1908), como señala Apalategi (1987: 159). Sobre la concepción de Lang de “survivals”, véase Hodgson (1933).

el mundo académico español —de quien el propio De Barandiarán confesó ser deudor— otorgan a su obra un significado referencial comparable a otras influencias como las de Lang y la escuela de Viena. Otros arqueólogos que no eran de la escuela histórico-cultural, como Pedro Bosch-Gimpera y André Leroi-Gourhan, contribuyeron a la difusión de teorías de prehistoria internacional, pero Obermaier ocupó un lugar destacado como introductor e iniciador en España de metodologías modernas en ese campo desde su cátedra en la Universidad Complutense de Madrid.²⁸ De hecho, su obra había llegado a ofrecer, nueve años antes que la de De Barandiarán, una concepción de la historia primitiva del hombre que casaba bien con la doctrina católica. Así, admitía que “hay un marcado paralelismo psicológico” entre los pueblos primitivos y el hombre del Paleolítico superior, hasta tal extremo que productos de algunos pueblos de hoy “recuerdan en cierto modo los productos de la civilización y del arte europeo del Paleolítico superior” (Obermaier, 1925: 134).²⁹

5. Por una revisión de la historiografía crítica estándar

En lo que queda de artículo, consideraré ciertos discursos historiográficos sobre “De Barandiarán y la antropología vasca”, y detallaré lo que nos dicen sobre su pensamiento y sus influencias metodológicas para ilustrar algunas de las dificultades inherentes a estas formas de críticas, para ofrecer un marco diferente dentro del cual las viejas críticas pueden adquirir un sentido diferente e incluso ser probadas como carentes de fundamento y, finalmente, para descubrir algunos aspectos epistemológicos y limitaciones de De Barandiarán que buscan situar su obra en el marco referencial de sus coetáneos.

Con objeto de ilustrar la variedad de enfoques críticos estándar de la historiografía de De Barandiarán, consideraré dos posturas. La primera,

28. Sobre el papel de Obermaier como iniciador de la prehistoria científica en España en las primeras décadas del siglo XX, véase Almagro-Gorbea (2012) y Gran-Aymerich (2001). Véase también Gómez Tabanera (1994).

29. Obermaier (1925: 135-146) incluso llegó a proporcionar una lista de materiales culturales que compartirían la cultura prehistórica y el conjunto de las culturas de pueblos contemporáneos. La influencia de Obermaier sobre la obra de De Barandiarán ha sido subrayada por Apalategi (1981: 75-76).

que llamaré por conveniencia “evolucionista”, se encarna en la obra del antropólogo Jesús Azcona (1984) *Etnia y nacionalismo vasco*, y en otros trabajos suyos, así como en otros autores. La crítica de Azcona se centra en la Escuela de Viena, esto es, explorar las razones por las que, según él, De Barandiarán abrazó *ab initio* el método histórico-cultural *stricto sensu*, y cómo esta escuela modeló su concepción de raza y cultura vascas. Azcona se muestra preocupado por dos influencias fundamentales sobre De Barandiarán: (1) tanto este como Aranzadi se inspiraron en, y partieron de, la creencia fundamental de los teóricos de Viena (Schmidt y Graebner) para investigar “la originaria y auténtica cultura vasca”;³⁰ fruto de esta influencia fue su propósito de reconstruir la historia de la cultura y la raza vascas; y (2) la especial prioridad dada a la teoría de las sobrevivencias en el sentido de que las civilizaciones nunca se crean *ex nihilo*, sino que crecen de un estado anterior, llevando las nuevas creencias y costumbres las huellas de sus predecesoras. De este modo, Azcona y otros han achacado a De Barandiarán el hecho de abrazar una “concepción continuista, fijista y no evolutiva” de la cultura (Azcona, 1982: 762). La influencia del método histórico-cultural no solo habría sido muy temprana —Azcona la fija ya en 1918, en el programa de prehistoria vasca de De Barandiarán— sino que, según aquel, continuó muy viva en él y sus discípulos hasta al menos los años 80, a pesar de que para 1937 ya había estudios que demostraban la inoperancia heurística de los criterios de dicho método.³¹ Lo que Schmidt y Graebner “efectúan a escala universal estableciendo los ciclos culturales más importantes de la cultura humana”, afirma Azcona, lo realiza De Barandiarán sobre la cultura vasca (Azcona, 1981: 72).

Azcona y otros criticaban a De Barandiarán su supuesto rechazo al evolucionismo y su empecinada adhesión —de por vida— al método histórico-cultural, principalmente por razones religiosas. La exactitud de algunas de estas interpretaciones, especialmente las concernientes a

30. Azcona (1987: 22): “A Aranzadi y a De Barandiarán les preocupaba —y a éste [sic] último le sigue preocupando— la reconstrucción por medio de la arqueología, prehistoria y antropología física de la auténtica y originaria cultura vasca y del hombre vasco racialmente puro”.

31. Azcona (1987: 15): “Son muy pocos quienes parecen haberse enterado de esto en este nuestro País. De Barandiarán continúa y sus numerosos discípulos continúan con el programa que trazara en el curso académico en el Seminario de Vitoria en 1918”.

etapas tempranas de De Barandiarán (las décadas de 1920 y 1930), merecen tenerse en cuenta y han dado lugar a críticas constructivas. Sin embargo, ni Azcona ni otros estudiosos han examinado la influencia de Wundt sobre De Barandiarán (previa a la de la escuela de Viena) o la profundidad de su incidencia ni las razones por su persistencia. Es sorprendente que, en sus muchos estudios sobre De Barandiarán, Azcona nunca mencione a Wundt, ni la influencia de la *Völkerpsychologie*.³² Además, algunas afirmaciones son inexactas, pues De Barandiarán no tuvo contacto con representantes de la escuela vienesa hasta 192, y, como este mismo confesó más tarde, “no me enteré suficientemente de dicho método hasta 1922 en que asistí a unas lecciones de Fr. Graebner en Colonia”.³³ De forma inadvertida, Azcona y otros cayeron en una paradoja. Estos reconocieron que De Barandiarán siempre anteponía “el conocimiento empírico” al teórico o al pensar apriorístico, “aprendido de su maestro” (Aranzadi)³⁴. Para este caso es célebre la sentencia de De Barandiarán: “un gramo de hechos vale más que una tonelada de hipótesis” (citado en Arregi, 1999: 350). Sin embargo, estas afirmaciones parecerían ir en contra de la pretensión de Azcona de encadenarle a la escuela vienesa y la teoría de los círculos culturales. Respondiendo a esta pretensión en 1987, De Barandiarán admitía que realizó “ligeras incursiones en el campo de los métodos generales”, llegando a publicar, “a ruego de varios de mis colegas, un bosquejo del método histórico-cultural” en 1931 (De Barandiarán, 1931). Si bien, a pesar de esto, concluía, “mis investigaciones iban basadas en los criterios de 1913 [dados por Wundt]”.³⁵

Según Azcona, la teoría de las sobrevivencias y el método de los círculos culturales se aúnan en la reconstrucción de De Barandiarán de “un pasado cultural y racial”, “a caballo entre la antropología y el folklore” (Azcona, 1981: 71). Aunque apenas se explaya en el tratamiento de la teoría de las sobrevivencias, Azcona no duda en afirmar que una de las tres principales tesis de De Barandiarán sobre la cultura vasca —a saber, la de que

32. En realidad, Azcona (1981: 73) sí menciona una vez a Wundt, pero lo hace dentro de una cita del propio De Barandiarán.

33. De Barandiarán, “Prólogo”. *Ohitura*, (1987: 5), citado en Manterola y Arregi (2003: 279).

34. Azcona (1982, p. 764).

35. De Barandiarán, “Prólogo”. *Ohitura*, (1987: 5), citado en Manterola y Arregi (2003: 279).

algunos estratos culturales de hoy se formaron en épocas precristianas—descansa sobre esta teoría. Sin embargo, como apunté antes, la proposición de De Barandiarán en su versión original es más una hipótesis de trabajo que una tesis y mucho más que una teoría bien formulada. De hecho, De Barandiarán escribía en su obra *El hombre primitivo en el País Vasco* (1934), justo a continuación de enunciar su “tesis”, que son numerosos “los problemas que plantea la Prehistoria vasca [...] una ciencia que se halla en los primeros estadios de su formación”, de ahí que “muchas de [nuestras soluciones] tienen desde luego un valor puramente provisional e hipotético” (De Barandiarán, 1934/1979: 342).³⁶ El énfasis en el carácter hipotético de su propuesta es debido no tanto a su enfoque empirista de la etnología —y menos aún a alguna influencia de la escuela de los círculos culturales de Viena— cuanto al resultado del influjo de las ideas de Wundt. Como De Barandiarán escribía acerca de esta cuestión: “Yo siempre he tenido presente como criterio metodológico aquel principio [de Wundt] de que ‘los hechos humanos no son adecuadamente inteligibles si no son vividos’. Y, claro, los hechos de hace miles de años no los hemos vivido. Siempre he tenido en cuenta esto” (De Barandiarán, citado en Manterola, 1984: 281).

Desde los años 90, estos temas de la autenticidad y originalidad de la cultura vasca fueron subsumidos en una perspectiva “nacionalista”, cuando algunos antropólogos españoles interpretaron la obra de De Barandiarán en parte desde posicionamientos ideológicos. El origen de estas interpretaciones cabe situarlo en la relación entre *Völkerpsychologie* y diferencialidad racial, o, para ser más precisos, en la confusión entre la *Völkerpsychologie* de Wundt y la *differentielle Völkerpsychologie* y el consiguiente paso de la primera a la segunda. La *differentielle Völkerpsychologie*

36. Antes de que aceptemos como un hecho que De Barandiarán defendió la existencia de una misma cultura multimilenaria vasca —como muchos de sus detractores sugieren—, deberíamos escuchar lo que dijo sobre esta cuestión a comienzos de los años 1980, época en la que Azcona publicó sus artículos: “En determinados casos yo he sugerido estas posibles relaciones. Pero yo no he asegurado que eso ha de ser necesariamente así. He dicho que tal vez podría haber relación genética entre fenómenos prehistóricos y fenómenos actuales. Pero eso no es asegurar”. Entrevista de Manterola a De Barandiarán, en Manterola (1984: 279). Sobre la evolución del pensamiento de De Barandiarán hacia una postura ecléctica en arqueología (más que en etnografía) en los años 60, y la incorporación de presupuestos del estructuralismo y el neoevolucionismo, véase Arrizabalaga (2015: 189).

resultó de la interpretación que hizo Houston Stewart Chamberlain de la teoría de Wundt, una interpretación que implicaba una diferenciación, separación e incluso exclusión de razas que se convertiría en instrumento para fines políticos en la Alemania de los años 1920.³⁷ En su nota necrológica de De Barandiarán en 1992, el antropólogo Ángel Aguirre era explícito a ese respecto, cuando afirmaba que, siguiendo los consejos de Wundt, De Barandiarán se centró en cultivar una “etnografía hecha desde dentro, una endoetnografía” que “corre el peligro de mirarse a sí misma, de no relativizarse, de abocarse a un etnocentrismo nacionalista, de ideas absolutas, separadas” (Aguirre, 1992: 122). En su conocida obra *La antropología cultural en España*, Aguirre dio un paso más allá. Basándose en los riesgos implícitos de la endoetnografía, extendió —tal vez sin querer— la *Völkerpsychologie* wundtiana de De Barandiarán a la *differentielle Völkerpsychologie* chamberliana al afirmar que la obra de De Barandiarán se consagró “al estudio de la diferencialidad racial, histórica y cultural del pueblo vasco” (Aguirre, 1986: 79).

Esta interpretación ponía énfasis en la búsqueda de la diferencialidad, la autenticidad y la originalidad de la cultura y raza, y, en su versión más extremista, en la instrumentalización de la etnología para fines nacionalistas.³⁸ Aguirre y otros son cautos al no afirmar que De Barandiarán era acusadamente nacionalista, pero aquella interpretación tenía fuertes connotaciones políticas. De hecho, otros como el filósofo e historiador Francisco Castilla han llegado a acusar a De Barandiarán y a folcloristas catalanes y gallegos de pretender “convertir sus estudios en la

37. Consultor del Emperador Guillermo II, el *leitmotiv* de Chamberlain era la discriminación entre razas, especialmente entre judíos contra judíos. Sobre la interpretación de *differentielle Völkerpsychologie* para fines anti-semíticos, véase, por ejemplo, Chamberlain (1915, 1918). Sobre esta pérdida del enfoque científico de la *Völkerpsychologie* de Wundt, véase Guski-Leinwand (2009).

38. Interesante por su testimonio de la extensión y fuerza de creencia que la acusación de científico al servicio de la causa nacionalista vasca recibió entre círculos académicos españoles —y por mucho más— es la biografía sobre De Barandiarán que ha realizado Martín Almagro-Gorbea (2010: 748) para la Real Academia de la Historia. Para este prehistoriador, De Barandiarán tendió siempre a interpretar la cultura vasca ‘de manera “mítica”, siguiendo postulados nacionalistas [...] Sus interpretaciones prehistóricas y etnológicas de tipo nacionalista proceden de la tradición de Sabino Arana [el fundador del nacionalismo vasco] y de la prehistoria nacionalista alemana de G. Kossina, al basarse en un concepto “mítico” del “pueblo vasco”, distinto a los demás y “superior”, hoy científicamente superado, aunque se siga utilizando como sustento ideológico de posturas políticas que nada tienen de científicas’.

demostración científica de sus ideales políticos”.³⁹ Los mayores supuestos de estos autores pueden resumirse así: (1) acusan a De Barandiarán de legitimar sus ideas políticas a partir de la ciencia, sin aportar evidencias sólidas; (2) aluden, pero no indagan, en la influencia de la *Völkerpsychologie* de Wundt sobre la obra de De Barandiarán, que ocupa el marco referencial de sus descripciones etnográficas sobre la conducta social de los pueblos; (3) a menudo no tienen en cuenta el uso cultural o costumbrista de términos como raza, que no siempre eran interpretados en sentido físico en aquella época; y (4) no tienen en cuenta contextos sociopolíticos más amplios, como la falta de autonomía política y educativa vasca, que contribuían al retroceso de la lengua y cultura vascas, ante el cual la ciencia ofrecía medios de rescate y registro.

En realidad, el argumento de diferencialidad tiene un aire de respuesta reaccionaria. Viendo con incomodidad este reproche presuntamente académico, el propio Azcona se distanciaba de ellos y rechazaba su creencia implícita en el “aura de superioridad” que subyacía tras la diferenciación étnica. Azcona (1982: 757) señala lo siguiente al respecto:

“...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 reinterpretación de la teoría darwiniana, existen los *diferentes grupos* y éstos muestran una mayor o menor diferenciación”.

Finalmente, el argumento de la diferencialidad no da cuenta —casi inevitablemente, dada su carga ideológica— de las relaciones interculturales de

39. Según Castilla (1994: 262), éstos defendían ‘la existencia de una cultura gallega, vasca, catalana, etc., cuyas raíces tradicionales habrían asimilado de forma peculiar toda influencia externa’. Otro ejemplo influyente de visión crítica que considera a los etnógrafos y folkloristas vascos y catalanes de finales del siglo XIX como impulsados por una ideología nacionalista en su búsqueda científica, es Prat (1991:11-32).

la etnología de Barandiarán dentro de ese proceso de “empresa nacionalista”. Limitándonos al campo de la etnografía, al menos surgen dos preguntas: (1) ¿cómo es que en sus descripciones etnográficas se señalase con frecuencia ideas, creencias y mitos de pueblos vascos que se daban también en otros pueblos y en viejas culturas indoeuropeas?⁴⁰ Como apuntó Barandiarán, si las investigaciones buscaban exclusivamente lo diferencial y lo original en el pueblo vasco, no habría cabida para esas noticias y hechos;⁴¹ y (2) ¿qué caracteriza lo original en una cultura? El argumento de los críticos es demasiado ambiguo para articular con precisión un móvil intencional de búsqueda exclusiva de originalidad. Aducir la búsqueda de lo original como la manifestación de una discriminación racial o étnica es para algunos un argumento tan impreciso como carente de sentido. Mirando en retrospectiva su obra, Barandiarán recordaba que hace ya 75 años aprendió el axioma del historiador Ferdinand Brunetierre: “la originalidad de una cultura o un elemento cultural no consiste en que un pueblo haya creado algo totalmente nuevo o inédito, pues esto no se da generalmente, sino en imprimir a cosas comunes un rasgo peculiar”.⁴² El examen de lo peculiar, tomando posiciones abiertas a la evidencia indiscutible de la observación empírica y el trabajo de campo, no implica necesariamente mantener una postura discriminatoria, ni segregacionista, racista o separatista, como pretenden muchos de sus críticos.

6. Conclusiones

De Barandiarán murió en 1991, a diez días de cumplir los 102 años. El historiador social Julio Caro Baroja fue entre los que mejor conoció la obra de quien fue su maestro. En un homenaje tributado a De Barandiarán en 1983, Caro Baroja (1983: 200) afirmó que sus monografías etnográficas sobre pueblos vascos se adelantaron en medio siglo “a los estudios de antropología social sobre pequeñas comunidades”. A juicio de Caro Baroja:

40. Para una lista de algunos de estos casos de hechos y creencias compartidas, véase Manterola y Arregi (2003, p. 288).

41. De Barandiarán en su Lección en la investidura de doctor honoris causa por la Universidad Complutense de Madrid, 1987, citado en Manterola y Arregi (2003, p. 288).

42. *Idem*, citado en Manterola y Arregi (2003, p. 288).

“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”. (Caro Baroja, 1979: 18)

Caro Baroja confería a De Barandiarán una plaza de honor en la etnología y el folclore, pero sus sentimientos transmitían un doble significado. La antropología y la etnografía se unían en su espíritu, mas no como dos ciencias, sino “como dos aspectos fundamentales de su experiencia vital”. Este proceso de introspección de conciencia colectiva reportó frutos. De Barandiarán fue capaz de ver “*desde dentro* el mundo del hombre vasco: también sus concepciones religiosas”. Esto dio a su obra, según Caro Baroja (1983: 200), “la mayor originalidad”, si bien eso también dio a la antropología vasca el sello de la singularidad. Entre los historiadores, hay buenas razones para preguntarse ¿por qué?

He esbozado algunos de los aspectos en los que De Barandiarán se vio influenciado por el método histórico-cultural de la Escuela de Viena y la teoría de las sobrevivencias. Además, he analizado hasta qué punto su enfoque metodológico se distanció del de los folcloristas de su época y del de los etnógrafos decimonónicos, partidarios estos de mantener distancias entre el investigador y el pueblo investigado. Queda un amplio margen para reinterpretar el lugar que ocupa la antropología vasca en el curso de la historia de esta ciencia en Europa durante los primeros tres cuartos del siglo XX. Es bien sabido que en Francia y en Europa, en general, los estudiosos de estas ciencias hacían una distinción nominal y conceptual dentro de la disciplina. Mientras el folclore era el estudio de las sociedades campesinas y su cultura tradicional, reuniendo las sobrevivencias de estas sociedades en los países “civilizados”, la etnografía se centraba en analizar la cultura de las sociedades no europeas que entonces eran denominadas “primitivas” (Cuisenier y Segalen, 1993: 3-4; Erkoreka, 2021: 21). Sin embargo, la antropología en el País Vasco tomó un camino singular, puesto que, como se ha mostrado, De Barandiarán combinó ambas técnicas. La especificidad del caso vasco contribuyó en parte a ello. Por un lado, el pueblo vasco compartía con el

conjunto de pueblos europeos señas de historia y civilización; y, por otro, como afirma Azcona, “su pérdida en el tiempo” hacía que fuese “aplicable la metodología de los pueblos sin escritura” (Azcona, 1982: 762-763). Parafraseando a Azcona, cabe reconocer que la afirmación de Claude Lévi-Strauss referente a que “las preocupaciones etnológicas nacen del encuentro de varias corrientes heterogéneas” (Lévi-Strauss, 1975: 17, citado en Azcona, 1982: 762-763), es “doblemente aplicable a la antropología vasca”.⁴³ En este sentido, De Barandiarán bebió de ambas fuentes. Por un lado, se inspiró en las ideas y métodos de la antropología europea, a caballo entre la ciencia y las humanidades; y, por otro, se nutrió de las creencias, leyendas, costumbres y mitos para estudiar la mentalidad colectiva y cultura material y espiritual de un pueblo cuya historia era tan lejana como audibles son hoy sus ecos.

En la elección de este camino singular, el influjo de la *Völkerpsychologie* de Wundt fue clave. En realidad, hubo razones tanto internas como externas para la materialización de esta influencia en De Barandiarán. Entre las razones internas, la más importante sin duda residió en su determinación de la posibilidad de someter el estudio de la mentalidad popular a una investigación sistemática de recopilación y registro de hechos. Esto supuso una ruptura metodológica con respecto al folclore romántico, en tanto que De Barandiarán analizaba los hechos en sus contextos mientras que aquellos los aislaban para su recreación literaria. La insistencia de De Barandiarán en promover el trabajo de campo basado en la observación participante, así como en seguir el principio de Wundt de que las culturas son adecuadamente inteligibles solo para quien las vive, demostró ser científicamente fructífera. Era un principio que pudo mantener consistentemente en los trabajos del grupo Etniker hasta los años 90 y, debido a que se había convertido en una cuestión de principio, la aplicó al terreno de la etnología religiosa. Para ello, realizó cuestionarios de psicología colectiva en el Seminario de Vitoria. Finalmente, la noción de De Barandiarán de agregar una dimensión temporal al folclore y la etnología a

43. Azcona (1982: 763). Azcona recalca la singularidad de la antropología vasca. Sin embargo, enfoca esta particularidad casi exclusivamente con relación al método histórico y la teoría de las sobrevivencias, pasando completamente por alto la influencia de la *Völkerpsychologie* de Wundt.

partir de un trabajo de campo y sistemático abrió el camino a examinar la historicidad de la mentalidad popular y las sociedades rurales vascas.

Sin embargo, estas manifestaciones de la VP de Wundt, por muy notables que fueran, difícilmente podrían haber rendido frutos sin la presencia de ciertas circunstancias que concurrieron en el País Vasco. Diversos factores externos permitieron a la VP tener una influencia importante en el desarrollo posterior de una antropología vasca que se alejó de las corrientes antropológicas evolucionistas y neoevolucionistas anglosajonas. En el nivel institucional, una razón de gran peso fue la falta de una universidad pública y un distrito universitario propio en las provincias vasco-navarras hasta bien entrado el siglo XX. Esto significó que el País Vasco no tuvo la posibilidad efectiva de impulsar cátedras universitarias ni programas públicos de investigación, lo cual redundó en el desarrollo institucional de los proyectos etnográficos, que fueron acometidos bien por *amateurs* y personalidades ajenas al mundo académico y por instituciones del clero católico. No menos peso tuvo un segundo factor, como fue la creciente laicización de la sociedad vasca, catalizada por procesos como el de la industrialización y el auge del pensamiento liberal. A este respecto, en absoluto fue una casualidad que fuese una crisis religiosa —la necesidad de entender el fenómeno religioso como un elemento de un complejo cultural colectivo en una sociedad cada vez más secularizada— lo que propició el acercamiento de De Barandiarán a la VP de Wundt. La doctrina de Wundt de que solo quien vive los hechos culturales es capaz de colocarlos en su perspectiva real y entenderlos inteligiblemente demostró ser sumamente instructiva. Su influencia se dejó sentir en áreas de investigación tan específicas como la etnología y sociología religiosas, que florecieron tan solo una década más tarde en el Seminario de Vitoria.

Así como la VP de Wundt demostró ser un catalizador significativo para la antropología de De Barandiarán, la escuela difusionista de Viena le llevó a la mejora del trabajo de campo, personificada en la preparación de cuestionarios etnográficos y de psicología colectiva. De los diversos modos de enjuiciar los hechos y los diferentes métodos que conoció durante su larga vida (desde el método histórico-cultural al funcionalismo, estructuralismo y evolucionismo), De Barandiarán solo se sirvió, en sus

escasos ensayos interpretativos, de “aquellas normas que parecían más razonables” (De Barandiarán, 1987, citado en Manterola y Arregi, 2003: 278-279). Al mirar la vista atrás al final de su dilatada trayectoria, admitió que el método histórico-cultural no le sirvió de mucho para sus investigaciones. No obstante, sí le fueron “de utilidad los criterios generales de la metodología histórico-cultural para enriquecer cuestionarios y seguir trabajando en la recogida de datos” (entrevista con De Barandiarán, en Manterola, 1984: 284).

Los proyectos etnográficos no existen en el vacío, ni son sus consecuencias puramente académicas. La misión de De Barandiarán fue rescatar un sentido de cultura e historia para el pueblo vasco, y lo hizo vestido con el lenguaje de la ciencia y la interpretación —la principal doctrina wundtiana—, viviendo los hechos humanos para ser capaces de interpretarlos en su significado cultural. El reto era colosal, pues, de no actuar rápidamente, los hechos culturales asociados a los modos de vida tradicionales vascos corrían el riesgo de perderse definitivamente. Reflejando su combinación de agendas empíricas y perspectivas histórico-culturales, la “visión” de De Barandiarán también estaba dirigida al futuro del pueblo vasco. Esa visión buscaba rescatar no solo la cultura material y física, sino también la cultura espiritual —el universo mental del pueblo vasco— para formar un conjunto patrimonial.⁴⁴ Al contribuir tan poderosamente a rescatar el patrimonio cultural vasco, De Barandiarán rindió homenaje al valor de un pueblo que poseía un acervo comunitario de creencias, ritos, mitos y leyendas que, con el tiempo, sus ciudadanos apreciarían.

Referencias bibliográficas

- ACADEMIA ERRANTE. (1963) *Homenaje a D. José Miguel de Barandiarán. Una jornada cultural en compañía del maestro*. San Sebastián: Auñamendi.
- AGUIRRE, A. (1986) *La antropología cultural en España: un siglo de antropología*. Barcelona: PPU.

44. La consideración de la labor etnográfica de De Barandiarán como una “obra de rescate cultural” y su papel en la recuperación del patrimonio cultural vasco ha sido reivindicada por Arregi (1999: 343).

- AGUIRRE, A. (1992) "José Miguel de Barandiarán" *Revista d'etnologia de Catalunya*, 1: 122-123.
- AGUIRRE, A. y ACÍN, J. L. (1986) *La antropología cultural en España: un siglo de antropología*. Barcelona: PPU.
- AIZPURUA, M. J. (2000) *Joxe Migel Barandiaran (1898-1991)*, Bidegileak. Vitoria-Gasteiz: Eusko Jaurlaritzaren Zerbitzu Nagusia.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2010) "José Miguel de Barandiarán Eyerbe [sic]". En ANES, G. (ed.) *Diccionario Biográfico Español*. Madrid: Real Academia de Historia. 747-749.
- ALMAGRO-GORBEA, M. (2012) "Hugo Obermaier y Grad". En ANES, G. (ed.) *Diccionario Biográfico Español*. Madrid: Real Academia de Historia. 171-175.
- ALTONAGA, K. (2016) "Jose Migel Barandiaran antieboluzionista maita-gaitza eta B.L.-ren "Apologetika apurrak" (1934)" *Ekaia*, 29: 179-194.
- ALTUNA, J. (ed.) (2007) *Selected writings of José Miguel de Barandiarán: Basque prehistory and ethnography*. Reno, Nevada: University of Nevada.
- APALATEGI, J. (1981) "Acercamiento al pensamiento paletnológico de Joxemiel Barandiaran" *Anuario de Eusko Folklore*, 30: 71-80.
- APALATEGI, J. (1987) "Estado histórico actual de la antropología y de la etnografía en Euskal Herria" *Ohitura*, 5: 135-184.
- DE ARANZADI, T. (1923). "Prólogo". *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*, 3: V-IX.
- ARREGI, G. (1994) "Anuario de Eusko-Folklore". En ORTIZ, C. y SÁNCHEZ, L.A. (eds.) *Diccionario histórico de la antropología española*. Madrid: CSIC. 97-99.
- ARREGI, G. (1999) "El patrimonio cultural en la obra de don José Miguel de Barandiarán" *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 31(73): 343-354.
- ARRIZABALAGA, A. (2015) "Una contribución de José Miguel Barandiarán a la arqueología de Bizkaia" *KOBIE* (Serie Paleoantropología, Bilbao), 34: 185-190.
- AZCONA, J. (1981) "Notas para una historia de la antropología vasca: Tesis de Aranzadi y José Miguel de Barandiarán" *Ethnica: Revista de Antropología*, 17: 63-84.
- AZCONA, J. (1982) "La delimitación antropológica y etnológica de lo vasco y de los vascos" *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 14(40): 753-802.

- AZCONA, J. (1984) *Etnia y nacionalismo vasco. Una aproximación desde la antropología*. Barcelona: Anthropos.
- AZCONA, J. (1987) “La antropología vasca hoy: estado de la cuestión” *Ohitura: Estudios de etnografía alavesa*, 5: 21-34.
- DE BARANDIARÁN, J. M. (1921) “Nuestro empeño”. *Anuario de Eusko-Folklore*, 1: 1-5.
- DE BARANDIARÁN, J. M. (1931) “Breve historia del hombre primitivo”. *Anuario de Eusko Folklore*, 11: 1-204.
- DE BARANDIARÁN, J. M. (1934) “Cuestionario para una investigación etnográfica de la vida popular”. *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*, 14: 157-209.
- DE BARANDIARÁN, J. M. (1934) “El hombre primitivo vasco”. En BARANDIARÁN, J.M. de (ed.) 1979. *Obras Completas. Tomo XI*. Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca. 335-457.
- DE BARANDIARÁN, J. M. (1939) “Nota acerca de los estudios vascos en el Seminario de Vitoria en la década que precedió al estallido de 1936”. En BARANDIARÁN, J.M. de (ed.) 1984 *Obras Completas. Tomo XXII*. Bilbao: La Gran Enciclopedia Vasca. 149-156.
- DE BARANDIARÁN, J. M. (1954) “Notas preliminares”. *Eusko-Folklore. Materiales y Cuestionarios*, 1.
- DE BARANDIARÁN, J. M. (1987) “Prólogo”. *Ohitura* (Vitoria), 5.
- DE BARANDIARÁN, J. M. (2005) *José Miguel de Barandiarán: Diario personal. Vol. I (1917-1936). Desde los primeros trabajos científicos, hasta el inicio del exilio*. Ataun: Fundación José Miguel de Barandiarán Fundazioa, ed. A. Arri-zabalaga; pról. J. Altuna, 2 vols.
- DE BARANDIARÁN, J. M. (2009) *José Miguel de Barandiarán: Diario personal. Vol. II (1936-1953). Durante los años de su exilio en el País Vasco Continental*. Ataun: Fundación José Miguel de Barandiarán Fundazioa, ed. A. Arri-zabalaga; pról. J. Altuna, 2 vols.
- DE BARANDIARÁN, L. (1976) *José Miguel de Barandiarán. Patriarca de la cultura vasca*. San Sebastián: Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones.
- BARROS, C. (1993) “Historia de las mentalidades: Posibilidades actuales” *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, 27: 185-210.

- CALVO, L. (1991) *El "Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya" y la Antropología Catalana*. Barcelona: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- CALVO, L. (1997) *Historia de la antropología en Cataluña*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- CARO BAROJA, J. (1979) "Antropología y Etnografía: balance de cuarenta y dos años". En *Asamblea General. Estado Actual de los Estudios Vascos*. San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 17-26.
- CARO BAROJA, J. (1983) "D. José Miguel de Barandiarán, antropólogo" *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 28(1): 199-201.
- CASTILLA, F. (1994) "Difusionismo". En ORTIZ, C. y SÁNCHEZ GÓMEZ, L.A. (eds.) *Diccionario histórico de la antropología española*. Madrid: CSIC. 259-263.
- CHAMBERLAIN, H.S. (1915) *Politische Ideale*. München: F. Bruckmann AG.
- CHAMBERLAIN, H.S. (1918) "Rasse und Nation" *Deutschlands Erneuerung. Eine deutsche Monatsschrift*, 2: 449-458.
- CUISENIER, J. y SEGALÉN, M. (1993) *Ethnologie de la France*. Paris: Presses Univésitaires de France.
- DANZIGER, K. (1983) "Origins and Basic Principles of Wundt's *Völkerpsychologie*" *British Journal of Social Psychology*, 22(4): 303-313.
- DUVERT, M. (2014) "José Miguel de Barandiarán y la investigación antropológica en el País Vasco (1936-1953)" *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, 89: 179-201.
- ERKOREKA, A. (2021) "Investigaciones etnográficas en Europa. De los estudios de folklore a los atlas etnográficos". En ARDANAZ-IÑARGA, N. (ed.) *Etniker: Cincuenta años de investigación etnográfica en Vasconia*. Pamplona: Etniker Euskalerrria. 21-30.
- FARR, R.M. (1983a) "Wilhelm Wundt (1832-1920) and the Origins of Psychology as an Experimental and Social Science" *British Journal of Social Psychology*, 22(4): 289-301.
- FARR, R.M. (1983b) "Escuelas europeas de psicología social: La investigación de representaciones sociales en Francia" *Revista Mexicana de Sociología*, 45(2): 641-658.
- FRANKOWSKI, E. (1920a) *Métodos de Etnología*. San Sebastián: Imprenta y Librería Viuda de Z. Leizaola.

- FRANKOWSKI, E. (1920b) *Sistematización de los ritos usados en las ceremonias populares*. San Sebastián: Imprenta y Librería Viuda de Z. Leizaola.
- GÓMEZ TABANERA, J. M. (1994) "Obermaier, Hugo". En ORTIZ, C. y SÁNCHEZ GÓMEZ, L. A. (eds.) *Diccionario Histórico de la Antropología Española*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. 521-522.
- GONDRA, J.M. (1992) "Barandiarán y Wilhelm Wundt" *Eguzkilore. Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología*, 6: 61-66.
- GRAN-AYMERICH, E. (2001) *Dictionaire biographique d'Archéologie*. Paris: CNRS Éditions.
- GUSKI-LEINWAND, S. (2009) "Becoming a Science: The Loss of the Scientific Approach of Völkerpsychologie" *Zeitschrift für Psychologie*, 217(2): 79-84.
- HASSINGER, H. (1922-1923) "Organisation et programme d'activité de la commission pour l'étude de la maison rurale et des établissements humains" *Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires*, 24: 42-60.
- HATFIELD, G. (1997) "Wundt and Psychology as Science: Disciplinary Transformations" *Perspectives on Science*, 5(3): 349-382.
- HODGEN, M.T. (1933) "Survivals and Social Origins: The Pioneers" *American Journal of Sociology*, 38(4): 583-594.
- HUIDOBRO, J.C. (2021) "Entre Lamprecht y Wundt: La vieja episteme histórico-psicológica" *Revista SOMEPSO*, 6(1): 34-53.
- JAHODA, G. (1992) *Crossroads between culture and mind. Continuities and change in theories of human nature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- LAZARUS, M. y STEINTHAL, H. (1860) "Einleitende Gedanken über Volkerpsychologie" *Zeitschrift für Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 1: 1-73.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1975) "Las tres fuentes de la reflexión etnológica". En LLOBERA, J.R. (ed.) *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama. 15-23.
- MANTEROLA, A. (1984) "La escuela vasca de Etnología. Barandiarán, testigo excepcional". En *Euskaldunak. La Etnia Vasca*, 4. San Sebastián: Etor D.L. 25-158.
- MANTEROLA, A. (1992) "Don José Miguel y su aportación a la antropología" *Surge*, 50(533): 127-138.

- MANTEROLA, A. y ARREGI, G. (2003) *Vida y obra de D. José Miguel de Barandiarán, 1889-1991*. Ataun: Fundación José Miguel de Barandiarán.
- OBERMAIER, H. (1925) *El hombre fósil*. Madrid: Museo Nacional de Ciencias Naturales.
- PRAT, J. (1991) "Historia y metodología". En PRAT, J., MORENO, I., MARTÍNEZ, U. y CONTRERAS, J. (eds.) *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus. 11-32.
- WUNDT, W. (1862) *Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*. Leipzig: Winter.
- WUNDT, W. (1897) *Outlines of Psychology*. Leipzig: Wilhelm Engelmann.