

La Escuela Histórica de Viena y la antropología vasca

*Su alcance epistemológico en el contexto
de la antropología europea*

JESUS AZCONA

La antropología científica alemana, surgida a mediados del siglo XIX, paralela y contemporánea de las antropologías británica y francesa, recobra con la Escuela Histórica de Viena una de las tendencias que más fama, investigaciones y críticas le ha aportado.

Aunque el *psicologismo* de Ratzel, el *geografismo* de Frobenius y el *agustinismo platónico-evolucionista* de Bastian tuvieron sus seguidores e, incluso, algunas de sus conceptualizaciones subyacen en algunos de sus planteamientos de la Escuela Histórica de Viena, es ésta la que, a partir concretamente de la publicación del primer número de la revista *Anthropos* (1906), su órgano de expresión, se erige en la catalizadora de las investigaciones más amplias, sugerentes y polémicas de la primera mitad del siglo XX.

El conjunto de las investigaciones sobre los pigmeos, sobre los negritos y sobre los fueguinos de W. Schmidt (1909), M. Gusinde (1931-1939) y P. Schebesta (1927, 1928, 1938-1948, 1952-1954) respectivamente, pero sobre todo la monumental obra de W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottes Idee* (1912-1955), habrían de constituir un fórum abierto de discusiones, alabanzas y rechazos desde las más diversas ramas del saber; revistas académicas e, incluso, periódicos locales se ocuparon del tema.

Las líneas metodológicas sentadas por F. Gräbner en *Methode der Ethnologie* (1911) y por W. Schmidt en *Die Moderne Ethnologie, ihr Ursprung, ihre Natur, ihre Ziele* (1906) y en *Die Kulturhistorische Methode in der Ethnologie* (1911) principalmente, parecían haber construido definitivamente las bases científicas para la reconstrucción de una real *Kulturgeschichte*, historia cultural, de la humanidad.

El optimismo de los fundadores y seguidores era tal que ni el paralelismo evolucionista tylordiano, ni el configuracionismo boasiano eran capaces de inquietar lo más mínimo la trayectoria de la empresa emprendida. Estos

se manifestaban, en opinión concretamente de W. Schmidt (1919/1920, 1921/1922), contradictorios y falsos.

El funcionalismo malinowskiano planteado al final de *Argonauts of the Western Pacific* (1922) y desarrollado en una serie de principios en *A Scientific Theory of Culture* (1942) no habría de recibir el apoyo del gobierno británico hasta unos años después.

Es de este modo, cómo, en la primera mitad de siglo, la mayor parte de los antropólogos europeos realizan sus contribuciones etnológicas a la historia general y particular de los diversos pueblos.

En los últimos y primeros años de la mitad de siglo, sin embargo, la Escuela Histórica de Viena comienza a recibir las contestaciones y rechazos más fuertes de propios y extraños. F. Bornemann (1938), discípulo de Schmidt en la Universidad de Friburgo, se atreve a defender ante éste la inconsistencia de los principales planteamientos epistemológicos. L. White (1959), citando a Lowie, acusa a Schmidt y a sus seguidores de haber utilizado el apologetismo propio de la iglesia militante y Radcliffe-Brown (1952) no pierde ocasión de recordar en sus escritos el carácter hipotético de las reconstrucciones segregadas por el método histórico. Los escritos, por estas fechas, tratando de presentar una mayor validez del método «científico» frente al «histórico» son incontables (Cfr. u.a. Evans-Pritchard 1969, 46-65; S. F. Nadel 1969⁵, 8-19; Lévi-Strauss 1969, 11-40; Lucy Mair 1970⁵, 35-47).

Estos años coinciden con el ocaso y finalmente muerte del más fuerte propulsor de la Escuela, W. Schmidt, acaecida en 1954.

Tras el definitivo triunfo del funcionalismo malinowskiano y del funcioestructuralismo radcliffe-browniano primero, y del estructuralismo lévi-straussiano finalmente, se puede afirmar que la Escuela Histórica de Viena cae en el más completo olvido y relegación. Ni siquiera los manuales de antropología que aparecen por esta época le otorgan mayor importancia. Se comienza a insinuar, por el contrario, el valor del por tantos años relegado evolucionismo tylordiano. La obra de P. Mercier, *Histoire de l'Anthropologie* (1966), es el más claro exponente.

Esta relegación se acentúa aún más en la actualidad con el dominio de las investigaciones y publicaciones en lengua anglófona, especialmente provenientes de los Estados Unidos.

De todos es conocido, por otra parte, que la antropología vasca comienza y se consolida tomando el método y las preocupaciones de los propulsores de esta escuela.

Frente a estos hechos, considero que es importante para cuantos se hallan interesados en conocer la historia de la antropología en general y de la antropología vasca en particular, el que nos formulemos las siguientes preguntas: primera, ¿es realmente tan pobre el alcance epistemológico del método histórico?; segunda, ¿son tan hipotéticos sus resultados como para no tenerlos en cuenta?; y tercera, ¿cuál es su valor epistemológico y analítico frente a aquellos que más fuertemente la criticaron?

La formulación de estas preguntas parten del hecho de que más que por la popularidad o por las sugerentes teorías, una escuela debe evaluarse por su mayor o menor acercamiento a lo que se entiende por hacer ciencia, ad-

mitiendo, naturalmente, la relatividad y la propia carga ideológica que éste concepto encierra.

De acuerdo con el tema y la postura tomada, mi propósito en este artículo es triple: en primer lugar, quiero señalar las líneas básicas de los principales elementos epistemológicos; en segundo lugar, presentar la relación que mantiene con la antropología vasca; y, en tercer lugar, evaluar su alcance dentro del pensamiento antropológico europeo en el cual se realizaron tanto sus investigaciones como las investigaciones del resto de las escuelas contemporáneas.

Líneas básicas de la Escuela Histórica de Viena: tras la búsqueda de las particularidades de los pueblos

Es preciso comenzar afirmando que tienen razón quienes achacan a Schmidt y a sus seguidores correligionarios de antievolucionistas y de apologetistas.

Las investigaciones sobre los pigmeos llevan un marcado carácter de iglesia militante al intentar presentar únicamente aquellos elementos de su cultura que nos hablan de la existencia de un Ser Supremo como deidad primigenia. Es necesario hallar argumentos en contra de un origen animista de la religión y de un concepto de familia sin lazos familiares y sin prescripciones ético-morales tal como se desprendía del pensamiento evolucionista. Existen, incluso, casos de tergiversaciones más o menos intencionadas; así, cuando Schmidt escribe sobre los pigmeos de Africa Central «olvida» toda relación aculturadora con sus vecinos, o les achaca precisamente a éstos todo aquello que no concuerda con su supuesta cultura originaria. Cuando Schebesta investiga a los Negritos de Filipinas «encarga» le sean realizadas unas supuestas ceremonias chamánicas al Ser Supremo.

El colonialismo religioso, que se manifiesta en el primer escrito de Le Roy (1906), con que inicia sus publicaciones la revista *Anthropos* ciertamente no justifica, aunque explica estas tergiversaciones, como tampoco justifican algunos de los resultados evolucionistas el colonialismo económico de que se hallan impregnados. Piénsese, por ejemplo, en el sentido valorativo y, en este caso, peyorativo, de inferioridad, con que aparecen las culturas y el propio término «primitivo».

Los críticos, primero, y los negadores, después, de todo valor al método de la Escuela Histórica de Viena olvidan, sin embargo, que la reacción en contra e, incluso, el rechazo del evolucionismo no es simple y puramente ideológico: se rechaza el alcance del método *comparativo paralelista* utilizado por el evolucionismo culturalista para reconstruir los orígenes y el devenir de la cultura. Se trata de una crítica epistemológica; lo que se cuestiona es

la reconstrucción de las culturas a través de la comparación de las semejanzas basadas en el principio de analogía.

La Escuela Histórica de Viena pretende lo mismo que los evolucionistas culturalistas; lo que se proponen, en última instancia, es la reconstrucción de la Historia de la Cultura. Ahora bien, la antropología culturalista dominante de finales del siglo pasado se construye sobre los postulados básicos de una filosofía de la ciencia positivista a cuyo frente se hallan los más distinguidos pensadores de la época (D. L. Hull, 1974², 16-36). La antropología se constituye como ciencia teniendo como base los principios de esta filosofía: la cultura es analizable y catalogable lo mismo que las especies de plantas y animales, y el método es el mismo que el del naturalista. «De igual modo que el catálogo de todas las especies de plantas y animales de una zona representa su flora y su fauna, así la lista de todos los artículos de la vida general de un pueblo representa su cultura», escribe Tylor en *Primitive Culture* (1977, 25).

Para los antropólogos de la Escuela Histórica este método ignora todo evento histórico que ha podido transformar y originar cualquiera de los elementos comparados. Ellos pretenden hacer una historia *real* y, hasta incluso, se podría decir *humana*, en el sentido que tenga en cuenta los eventos históricos y las particularidades con que los distintos pueblos dotan sus producciones culturales.

La propuesta metodológica para alcanzar esta meta consiste básicamente, primero, en el análisis de las fuentes y de los eventos históricos, estableciendo una serie de criterios, externos e internos, con el fin de poder utilizar fidedignamente los datos; segundo, en el análisis formal de los elementos culturales, empleando primordialmente el criterio de la *forma* o *cualidad* —el análisis de aquellos elementos que no pertenecen a la función propia del objeto estudiado— con el fin de hallar las particularidades de cada pueblo; y, tercero, en el análisis cronológico con el fin de constatar la antigüedad y originalidad de cada uno de los elementos culturales o, lo que viene a ser lo mismo, poder constatar lo que pertenece a la propia creatividad y lo que pertenece a otros pueblos.

El empleo de este método descansa sobre tres postulados básicos. El primer postulado del cual parten es que el hombre posee una escasa inventiva y, por lo tanto, han tenido que existir muy pocos focos civilizatorios a partir de los cuales se ha difundido la cultura. El segundo postulado es que las culturas crecen y se desarrollan acumulando, mezclando y superponiendo unos elementos a otros, a la vez que van marginando territorialmente a las culturas originarias. Y el tercer postulado y de mayor alcance epistemológico es el de la continuidad de la cultura: la cultura es un todo complejo que emigra conjuntamente.

Es de estos postulados de donde surgen tanto el marginalismo cultural como la posibilidad de la reconstrucción de toda una cultura a partir, incluso, de un solo elemento.

Al igual que los evolucionistas culturalistas que, partiendo de la unidad psíquica del género humano y de la continuidad de la cultura en el sentido tylordiano de que «ninguna cultura desaparece sin dejar huella» (1973, 24), reconstruyen los estadios por los que ha debido pasar y debe pasar la huma-

nidad, de igual modo los antropólogos de la Escuela Histórica reconstituyen, con la ayuda de estos postulados, los principales CIRCULOS CULTURALES, situando a los pueblos pigmeos y su cultura como la cultura más antigua y originaria y señalando el devenir histórico cultural del resto de las culturas. Desarrollo histórico-cultural cuya formación social más antigua sería la de los cazadores-recolectores, para pasar después a los horticultores, agricultores y pastores, los cuales, a su vez, habrían dado origen a la mayoría de las culturas existentes actuales.

Los antropólogos de la Escuela Histórica de Viena particularizan, además, a cada uno de los grupos a través de un conjunto de elementos culturales que, a la vez que los singulariza, les permite seguir las rutas migratorias de los pueblos y de las culturas (W. Schmidt y W. Koppers, 1924).

La Escuela Histórica de Viena y la antropología vasca

La antropología vasca realizada por propios y extraños se efectúa siguiendo la *orientación particularista*, o lo que es lo mismo, con la ayuda del método histórico fundamentalmente de la Escuela de los Círculos Culturales.

Aunque una mayor precisión me obligaría a diferenciar varias orientaciones y etapas de un mayor o menor dominio dentro de los propios autores, creo que se puede afirmar que la práctica totalidad de la antropología cae dentro de su círculo de influencia. Esto es más que evidente en sus iniciadores y sus máximos propulsores, Telesforo de Aranzadi y José Miguel de Barandiarán, así como en sus relativamente numerosos seguidores, e incluyo en ello tanto a quienes se dedican a cumplimentar la encuesta preparada por Barandiarán (Cfr. 1969, 277-325) como a cuantos de forma más independiente realizan alguna investigación y/o se preocupan de los vascos y de sus cosas.

Tanto Aranzadi como Barandiarán se proclaman antievolucionistas y defensores del método histórico que ellos interpretan como más *positivo* en el sentido de que toda generalización científica ha de ser precedida de una sistemática recopilación de los hechos (Cfr. Barandiarán VII, 1975, 67-68). Igualmente, ambos se autoproclaman practicantes y, hasta cierto punto, militantes de la Iglesia Católica. En *De mis recuerdos de Aranzadi*, Barandiarán nos dice cómo a éste le inquietaba el sentido de la vida y cómo a este problema le otorgaba la primacía y a él consagraba meditaciones y conversaciones (VI, 1974, 167). Igualmente nos narra algunas anécdotas donde queda patente su integrismo católico. Barandiarán es mucho más explícito y contundente: «Los católicos, escribe en 1922, han empleado los procedimientos de la *Escuela Histórica* patrocinados por el abate Broglie, R. P. Lagrange y M. L. de la Vallée Pousin; o los de la más moderna escuela etnológica, llamada también *histórico-cultural*, del P. W. Schmidt» (V, 1974, 307). Aranzadi y Barandiarán no hacen sino recoger el espíritu de lucha y el método que

los católicos esgrimían intentando contrarrestar y refutar las *ideas modernistas* de finales y principios de siglo.

Espíritu y método planteado desde el primer momento por el más importante e influyente antropólogo católico, el P. W. Schmidt, de quien tanto Aranzadi como Barandiarán se proclaman sus seguidores, habiéndolo aprendido éste último del primero en sus primeros encuentros y, posteriormente a través de la relación directa con Schmidt y de sus viajes por los principales museos europeos (Cfr. J. M. Barandiarán VI, 1974, 164; L. Barandiarán, 1976, 85-97; 99-102).

La delimitación antropológica y etnológica acerca del hombre vasco y de la cultura vasca no solamente se halla dentro de las coordenadas metodológicas y etnológicas de la Escuela de los Círculos Culturales, sino que, incluso, ésta se halla impregnada de la misma axiología respecto al surgimiento y devenir de la cultura. La cultura humana, la europea y la vasca han conocido un desarrollo cuyo clímax más elevado, perfecto y auténtico, se sitúa en el neolítico; a partir de éste no hallamos sino una caída constante, desintegradora y de pérdida de valores humanos, cuyo momento más crítico y álgido lo constituye el presente. Sólo en unos sectores de población, la campesina y, consiguientemente, en unas determinadas zonas de los continentes y de las naciones y/o países es aún posible hallar esa cultura originaria y auténtica.

De acuerdo con Schmidt, la construcción de Occidente no es atribuible únicamente a los pueblos indogermanos, sino también y de forma muy especial a los pueblos campesinos del neolítico. Son las culturas campesinas las fuentes de una transformación fundamental de la cultura europea. «El crecimiento natural de la población campesina, leemos en Schmidt citando a Dawson, condujo a una expansión constante —un movimiento de colonización campesina— la cual (...) atravesó hacia occidente y hacia el norte llevando consigo la cultura neolítica y la religión campesina. La historia se ocupa, por lo general, de pueblos guerreros y de aristocracias conquistadoras; sus hazañas fueron posibles, sin embargo, únicamente por la existencia de una dominada población campesina, de la cual apenas si escuchamos hablar. Por debajo de las sucesivas transformaciones en el elemento dominante permanece intacta la base campesina con su propia cultura y sus propias tradiciones» (1946, 309).

El que los indogermanos no pueden vanagloriarse de haber contribuido a la primitiva construcción de Europa aparece claro por su tardía entrada en el continente y por el conocimiento de otras culturas anteriores. «El que en Europa Occidental es ésta la situación, aparece claro también por el hecho de que aquí, en el sur de Francia y en el noroeste de España, un pueblo pre y no indo-germánico ha conservado todavía hasta la fecha su lengua: los vascos», escribe el propio W. Schmidt (1946, 311).

Es debido a este hecho el interés de los antropólogos de esta escuela por los vascos —en una reseña sobre el Congreso de Copenhague, lamentándose de la ausencia de éstos, Barandiarán escribe que «ellos son de los que mejor nos han comprendido siempre a los vascos» (V, 1974, 452)— y los afanes y esfuerzos con que se han dedicado a desentrañar la auténtica y originaria cultura vasca.

Del convencimiento último de hallar los restos de la *Urkultur* en los primeros y de la cultura originaria vasca y occidental en los segundos, surgen los urgentes y angustiosos llamamientos para recoger lo que aún queda de ella entre los pigmeos y en las zonas más ruralizadas y/o menos industrializadas del pueblo y de la raza más antigua de Europa respectivamente. El último sentido de este llamamiento y dedicación no se halla primordial y básicamente en una propensión propia de anticuarios por salvaguardar los últimos restos de unas civilizaciones que desaparecen, como con relativa frecuencia son interpretados los afanes de estos etnólogos, sino en la creencia de que tales civilizaciones presentan aún las primeras y más auténticas manifestaciones del espíritu. Espíritu que es interpretado y confundido, al igual que los románticos alemanes, con el espíritu que dimana de la doctrina cristiana, la cual recoge, patentiza y explicita la revelación originaria, la *Uroffenbarung*, tal como la cree hallar, por ejemplo, Schmidt entre los pueblos primitivos en general y de forma específica entre los pigmeos (Cfr. 1923), y Barandiarán, en concreto, en la primigenia cultura vasca.

«El ser vasco, contesta Barandiarán 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)», (L. Barandiarán 1976, 235-236); y en una de sus últimas entrevistas es todavía mucho más explícito: «Este humanismo de raíces autóctonas ha venido durante siglos refrendado, fortalecido y aun enriquecido por el cristianismo, que vino anunciando a Cristo como modelo concreto a quien imitar en el amor a Dios y al prójimo, fundamento de la convivencia humana y base de la justicia social y de los valores que forman o deben formar el entramado de la vida social. Pero también medio para que cada uno llegue a ser fiel a su programa de vida y para cumplir su destino y lograr su felicidad eterna» (1980, 16).

Aunque con intereses, metodología, ideología y axiología divergentes, las principales investigaciones que se han realizado sobre la cultura vasca han partido de la preocupación y/o creencia fundamental que animara a los teóricos de la Escuela Histórica de Viena, esto es, la de tratar e investigar la originaria y auténtica cultura vasca. La mayor parte de los estudios, incluso los más actuales, continúan afirmando, sosteniendo y presuponiendo «la pervivencia de la cultura aborígen vasca» (Ortiz Osés y K. Mayr 1980, 14) y el ser «únicos en el amplio panorama de los grupos étnicos y culturales», en expresión de W. A. Douglas (1973, 9). Una excepción notable la constituye J. Caro Baroja quien, al menos en sus últimos escritos, se ha distanciado claramente de esta postura y consideración. «Dejemos el adanismo, el tubalismo, el primitivismo a un lado, escribe en el prólogo de *Sobre la Religión y el Calendario del Pueblo Vasco*. Dejemos el cliché del perpetuo aislamiento, que explica fácil pero engañosamente la conservación de una lengua, que, sin duda, es lo más peculiar del vasco. Porque en Europa Occidental tal aislamiento es y ha sido físicamente imposible y el país vasco está en una de las más complicadas encrucijadas del continente. Para repetir lugares comunes no vale la pena estudiar» (Orig. 1973/1980², 8; cfr. también 1974², 9-11; 1982, 18).

Existe en la mayor parte de los estudios vascos una constante mirada retrospectiva, un afán de agarrarse al pasado más ansiosamente cuanto con

mayor rapidez éste desaparece de su entorno. La constatación a menudo repetida de que «en el pueblo vasco, situado en una encrucijada de civilizaciones, van formándose grandes núcleos de poblaciones donde dominan la técnica, la máquina y un ideario indiferente o materialista en contraste y en conflicto con los hábitos intelectuales, religiosos y morales de tipo tradicional que fueron elaborados durante siglos en función de un mundo conceptual ya, en parte, desaparecido» (J. M. Barandiarán VI, 1974, 179), se une al deseo de que la cultura vasca sobreviva, inyectando para ello «la sabia de la vieja cultura en los nuevos modos de vida, resolviendo de acuerdo con su tradición los problemas de la industrialización del país, la avalancha de la población inmigrante, la alarmante despoblación de sus caseríos, la radio, la prensa, el cine, la televisión y, sobre todo, la exclusión de su lengua y de su historia cultural de los programas de enseñanza...» (J. M. Barandiarán VI, 1974, 225). Incluso fenómenos tan complejos como la existencia de los movimientos etarras son explicados de forma candorosamente simple: «Yo lo de ETA, dice Barandiarán en su última entrevista, me lo explico porque éstos son marxistas que no tienen bastante freno ideológico para ir en contra de lo que están haciendo. Si hubieran sido verdaderos cristianos, habrían dicho: ‘Si estos señores me han hecho a mí esto, tengo que hacer de manera que estas cosas no existan, pero, naturalmente, no iré a la violencia como ellos la han empleado conmigo, porque así no se arregla nada» (1984, 14). No tenemos por qué extrañarnos si tenemos presente el transfondo de la doctrina de la Escuela Histórica de Viena. Los intereses de fondo son más religiosos que científicos o, en cualquier caso, se trata de una fundamentación científica de lo religioso.

Alcance epistemológico y analítico de la Escuela Histórica de Viena y del pensamiento antropológico europeo

Nos hallamos en un tiempo en el que han desaparecido las grandes escuelas y los grandes maestros, los *totems* de la antropología a quienes solamente se podía dirigir uno, según cuentan, con admiración, respeto y sumisión.

El devenir de la ciencia antropológica nos ha situado fuera de aquellas disputas filo-teológicas de finales del siglo XIX, del contencioso entre antropólogos culturales y sociales, del entusiasmo lévi-straussiano por alcanzar la verdadera y originaria ciencia a través del modelo estructural y del dogmatismo del determinismo económico utilizado por el marxismo económico.

También nos hallamos lejos de creer aquella presentación ecléctica y optimista con que se suele adornar más de un manual de Historia de la Antro-

pología, para cuyos autores el pensamiento antropológico no sería sino la continuada acumulación de datos y de escuelas, abordando cada una de ellas alguna de las múltiples facetas del ser cultural y social del hombre.

Así como se acabaron los tiempos de los *ismos*, es hora de que los manuales de historia de la antropología olviden sus partidismos y sus autores reconozcan sus limitaciones, si, como suele ser el caso, el dominio político-económico privilegia unas lenguas y posterga otras en el ámbito académico y científico.

Aunque hoy no sea imprescindible conocer la lengua alemana para estudiar antropología, sí lo sigue siendo para quienes escriben acerca de la historia y para cuantos se aproximan a la documentación escrita existente sobre los diversos pueblos; algo, por otro lado, de lo cual nosotros no podemos prescindir, ya que nuestros pueblos no solamente tienen historia, al igual que todos los pueblos, sino, en la mayoría de los casos, una historia escrita.

El gran maestro Angel Palerm es un ejemplo de este quehacer antropológico en su doble vertiente: en el hacer una historia de la antropología teniendo en cuenta y evaluando cada una de sus corrientes en su justa medida y trabajando las fuentes escritas sin las cuales no es posible conocer la formación actual de las actuales culturas mexicanas. Pienso concretamente en *Historia de la etnología* (1977), *Teoría etnológica* (1976) y en sus trabajos acerca de la formación de la cultura mexicana en su conjunto a través de la documentación escrita, recogidos en su gran mayoría en su obra *Antropología y marxismo* (1980). Dos tareas inconclusas, pero sobre las cuales nos ha legado sus líneas directrices.

Pienso, sin embargo, que es preciso dar un paso más adelante. En lo concerniente a la historia de la antropología es preciso realizar una evaluación epistemológica y analítica del alcance de cada uno de los métodos empleados. Es el verdadero problema de fondo que alcanza por igual a la disciplina antropológica y al resto de las ciencias. La crisis por la que atravesó la disciplina hacia los años sesenta y el fulgurante, aunque momentáneo, triunfo del estructuralismo, así como el posterior y polifacético desarrollo de la antropología, coloca precisamente a este problema en el centro del quehacer antropológico.

Tratando de sintetizar al máximo toda la problemática concerniente al análisis epistemológico —el análisis de los supuestos, axiomas y conceptos con que se construye el pensamiento y del cual se segregan las diversas teorías— y tomando únicamente dos de los elementos sobre los cuales descansa la conceptualización antropológica desde sus inicios en cuanto disciplina científico-académica hasta la aparición del estructuralismo lévi-straussiano es preciso afirmar: *primero*, que la antropología de la Escuela Histórica de Viena es ininteligible sin el pensamiento precedente, concretamente el pensamiento de la Ilustración del cual participan la práctica totalidad de las escuelas antropológicas; *segundo*, que la Escuela Histórica y el resto de las escuelas se caracterizan por la utilización de modelos paradigmáticos; y, *tercero*, que cada una de ellas posee sus propias limitaciones en la medida en que participan de este pensamiento y utilizan el modelo paradigmático.

La influencia del pensamiento de la Ilustración se manifiesta básicamen-

te, además de la relación que se establece entre raza, lengua y cultura, a través del concepto de cultura, que desde G. Klemm es definida como el conjunto de artefactos, creencias, costumbres e ideas que el hombre realiza en cuanto miembro de una sociedad.

El peso específico de esta definición recae en la acentuación de esa maravillosa capacidad que distingue al hombre del resto de los animales y que conocemos como inteligencia. La cultura es precisamente la manifestación, el epifenómeno de esa cualidad específica del hombre. Conociendo la cultura de un pueblo es posible conocer su interioridad, su inteligencia y hasta su cualidad racial. El conjunto de todas las manifestaciones culturales de los pueblos en el correr de los tiempos forman la *Kulturgeschichte*, la historia de la cultura.

De acuerdo con esta concepción y con la filosofía de la ciencia imperante, el método utilizado es el paradigmático, es decir, hacer ciencia antropológica consiste en un ordenamiento de los datos. O, lo que viene a ser lo mismo, el significado es sólo posible extraerlo a través de la comparación de los propios datos. La diferencia entre unas y otras escuelas reside en los supuestos y en los criterios que de éstos se desprenden para realizar ese ordenamiento y comparación.

Las limitaciones de tipo general que conlleva esta forma de hacer antropología radican, en *primer lugar*, en la unilateral acentuación de la inteligencia como productora, en última y principal instancia, de la cultura. Factores geográficos, políticos y económicos, por ejemplo, aun cuando a veces son tenidos en cuenta, poseen siempre un carácter de subordinación. Estos no son nunca determinantes de una forma específica de cultura. Si hubiera que rastrear en la historia del pensamiento antropológico occidental esta concepción dualística, deberíamos remontarnos a la filosofía dominante helénica y detenernos en la influencia de la filosofía cartesiana sobre el pensamiento filosófico posterior. En *segundo lugar*, en los supuestos y/o presupuestos que cada una de las escuelas utiliza. Supuestos y/o presupuestos, todos ellos de naturaleza apriorística, aunque unos más que otros se hallen fundamentados en la realidad empírica. De cualquier forma, es algo que ninguna de ellas trata de fundamentar, sino que lo toman por evidente. Piénsese concretamente en el supuesto de la Escuela Histórica de que el hombre es poco inventivo, o en el del funcionalismo de que cada elemento cultural cumple una función. Y, en *tercer lugar*, en la argumentación circular y/o cerrada sobre la cual se construye el método paradigmático. Si se parte del supuesto de que el hombre es poco inventivo, por ejemplo, nada de extraño es que las culturas actuales sean el resultado de un proceso de aculturación debido principalmente a la difusión y migración de costumbres, creencias e instituciones y de pueblos.

Unilateral acentuación de la inteligencia, supuestos apriorísticos y argumentación circular son, en última instancia —al menos estas dos últimas—, el resultado del predominio de la filosofía de la ciencia positivista. Es el coste que debió pagar la antropología si quería ser considerada como ciencia.

Las limitaciones propias de la Escuela Histórica de Viena se desprenden, consecuentemente, del análisis de los supuestos y/o presupuestos y criterios que emplea.

El primer supuesto del cual parten, la poca inventiva humana, es el que les conduce a *localizar* el surgimiento de la cultura en un lugar preciso y determinado, concretamente en Asia. El segundo y tercer postulado, el de la marginalidad cultural y el de su continuidad, les lleva, especialmente a su máximo representante W. Schmidt, a hacer de la cultura pigmea, los pueblos más marginados, los depositarios de la *Urkultur*, de la cultura originaria. Sobre el criterio de la forma se fundamentan igualmente los diversos *círculos culturales* (*Kulturkreisen*) en los cuales tratan de encerrar a todas las culturas.

El apriorismo de estos supuestos y, consecuentemente, lo poco acertado de sus conclusiones es algo que se halla sujeto a la comprobación empírica, y ésta ha sido la encargada de desmentirlos. No creo necesario tener que enunciar los descubrimientos paleoantropológicos, ni presentar la teoría darwiniana, ni recordar las constataciones ecológicas, neoevolucionistas y neomarxistas para desmentir las conclusiones de carácter general más arriba enunciadas. Baste, pues, esta simple indicación. ¿Cómo no ver, además, en estos postulados una secuela de la lucha entre poligenistas y monogenistas y entre quienes sostienen un origen adánico y un origen animal del hombre? La propia historia del hombre americano ha conocido los avatares de tales disputas filo-teológicas, como todos sabemos. La elección y la importancia otorgada a las investigaciones de los pueblos pigmeos reconfirma el afán apoloético.

El establecimiento de Círculos Culturales a escala mundial adolece igualmente de una falta de comprobación empírica difícilmente constatable no solamente por su amplitud, sino por la escasez de fuentes. En general, se puede decir que el alcance epistemológico de los criterios es pobre, ya que no permiten un posterior desarrollo interno. Estos sitúan al investigador en una única disyuntiva. Una vez supuesta la difusión y la aculturación, la explicación no puede descansar sino en la migración y su cronología en la relación que mantienen los diversos elementos culturales entre sí, así como en relación a la lengua y, especialmente, con la toponimia. Estas pruebas no poseen, sin embargo, sino un carácter complementario.

La utilización extrema del método histórico y sus reconstrucciones hipotéticas e, incluso, falsas, no pueden hacer, sin embargo, olvidar los valores que encierra. Tampoco su relegación contribuye a hacer de la antropología una disciplina más científica. Ni el estructuralismo lévi-straussiano, ni las nuevas formas actuales de hacer antropología han superado el análisis crítico de las fuentes tal como fuera propuesto por la Escuela Histórica. Tampoco la conceptualización estructuralista y/o marxista a través de la construcción de modelos, ni la elaboración antropológica partiendo de un marco hipotético deductivo superan la delimitación de las particularidades culturales de los pueblos a través de cuya delimitación es aún hoy posible el ordenamiento museológico y, aunque a menudo con carácter hipotético, la sucesión cronológica de las culturas, siempre que esta ordenación se realice sobre espacios más restringidos y sobre períodos de tiempo más limitados.

Si tenemos presente que *una* de las razones que impulsó a la antropología europea fue el afán museológico —el dominio político de occidente debía traducirse en el dominio microcósmico de las culturas de los pueblos dominados para vanagloria de los Estados y, al mismo tiempo, para propaganda

frente a sus súbditos—, la Escuela Histórica de Viena ha contribuido como pocas a realizar esta meta.

Aunque las últimas motivaciones de la antropología en general no siempre fueron ni las más deseables, ni las más humanas, ni las más justas, como todos sabemos, no cabe duda de que el acerbo etnográfico recogido por los antropólogos —y pienso concretamente en la contribución que la Escuela Histórica de Viena hizo a esta tarea al privilegiar la investigación de campo— y las mismas construcciones museológicas han servido y sirven, entre otras muchas cosas, para un mejor conocimiento y acercamiento de los pueblos.

Los resultados de tantas investigaciones antropológicas han superado las propias metas y fines de los antropólogos y de la antropología.

Bibliografía

- BARANDIARAN, J. M. Guía para una encuesta etnográfica.
1969 En: Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra 20: 277-325.
- 1974 Ayer y hoy. Hierograhia Victoriensis (*Surge*, Vitoria, mayo 1956)
Obras Compl. VI: 173-179
La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao.
- De Historia de las Religiones
 («Cooperador del clero», nov.-dic., 1922)
Obras Compl. V: 305-308.
La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao.
- De mis recuerdos de Aranzadi
 (De *Munibe*, San Sebastián, 1951)
Obras Compl. VI: 159-168
La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao.
- Ecos del pueblo vasco en el Congreso Internacional
 de las Ciencias antropológicas y etnológicas.
 (Sesión de Copenhague, 1-6 de agosto de 1938)
Obras Compl. V: 447-452.
La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao.
- Los Vascos
 (Artículo redactado a petición del *Centre de Recherches et d'Etudes de Psychologie des Peuples* de Le Havre)
Obras Compl. VI: 243-255
La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao.

- 1975 Prehistoria vasca y apuntes bibliográficos
(Discurso leído en la solemne apertura del curso académico de 1917-1918, en el Seminario de Vitoria. Publicado en el *Boletín* Eclesiástico de la Diócesis de Vitoria, 1917).
Obras Compl. VII: 35-71.
La Gran Enciclopedia Vasca. Bilbao.
- 1980 ¿Qué es ser vasco?
En: *Muga*, 10: 14-19.
- 1984 Entrevista con José Miguel de Barandiarán
En: *El País Semanal*, 3-10 de marzo: 10-14
- BARANDIARAN, Luis 1976 José Miguel de Barandiarán, Patriarca de la cultura vasca.
Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones S. A. San Sebastián.
- BORNEMANN, Fr. 1938 Die Urkultur in der kulturhistorischen Ethnologie. Eine Grundsätzliche Studie.
Mödling-Wien.
- CARO BAROJA, J. 1-74² Vasconiana
Ed. Txertoa. San Sebastián.
- 1980² Sobre la religión y el calendario del pueblo vasco.
Ed. Txertoa. San Sebastián.
- 1982 Con D. Julio Caro Baroja
Situación de la antropología
En: *Alcaveras*, n.º 0, junio: 16-18
- DOUGLAS, W. A. 1973 Muerte en Murélag: el contexto de la muerte en el País vasco.
Barral Editores. Barcelona.
- EVANS-PRITCHARD 1969 Essays in Social Anthropology
Faber and Faber. London (1.ª ed. 1962).
- GRÄBNER, Fr. Methode der Ethnologie
Heidelberg.
- GUSINDE, Martín 1931-1939 Die Feuerland-Indianer. Ergennisse meiner vier Forschungsreisen in den Jahren 1918-1924. e Bde.
Mödling-Wien.
- LE ROY, Alex 1906 Le rôle scientifique des Missionnaires
Anthropos, 1

- LEVI-STRAUSS, Cl.
1969 Strukturele Anthropologie
Suhrkamp Verlag. Frankfurt (1.^a ed. en francés
1958).
- MAIR, Lucy
1970⁵ An Introduction to Social Antropology
Clarendon Press. London (1.^a ed. 1965)
- MALINOWSKI, B.
1961 Argonauts of the Western Pacific
E. P. Dutton. London (1.^a ed. 1922)
- 1970 Una teoría científica de la cultura
EDHASA. Barcelona (1.^a ed. 1942)
- MERCIER, P.
1971² Histoire de l'Anthropologie
Presses Univ. de France (1.^a ed. 1966)
- NADEL, S. F.
1969⁴ The Foundations of Social Anthropology
Cohen and West. London (1.^a ed. 1951)
- ORTIZ OSES
y K. MAYR
1980 El matriarcalismo vasco
Publicaciones de la Universidad de Deusto
Bilbao
- PALERM, A.
1967 Teoría etnológica
Editora Cultural y Educativa. México.
- 1977 Historia de la Etnología: Tylor y los profesionales
británicos. Ediciones de la Casa Chata. México.
- 1980 Antropología y marxismo
Editorial Nueva Imagen. México.
- RADCLIFFE-BROWN The Comparative Method in Social Anthropology.
En: *Journal of the Royal Anthropological Institute*
LXXXI: 15-22.
- SCHEBESTA, P.
1927 Bei den Urwaldzwerger von Malaya
Leipzig
- 1928 Oran-Utan. Bei den Urwaldmenschen Malayas und
Sumatras.
Leipzig
- 1938-1948 Die Bambuti-Pygmäen von Ituri. 3 Bde.
Brüssel
- 1952 Die Negrito Asiens
B. I.: Gesschichte, Geographie, Umwelt Demogra-
phie und Anthropologie der Negrito.
thropology.

- 1954 Die Negrito Asiens
B. II (1): Religion und Mythologie
Mödling-Wien
- 1954 Die Negrito Asiens
B. II (2): Wirtschaft und Sociologie.
Mödling-Wien
- SCHMIDT, W.
1906 Die Moderne Ethnologie, ihr Ursprung, ihre
Natur, ihre Ziele
Anthropos I: 136-163; 318-388; 592-644; 950-997.
- 1910 Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwick-
lungsgeschichte des Menschen.
Strecker und Schröder. Stuttgart
- 1911 Die Kulturhistorische Methode in der Ethnologie.
Anthropos VI: 1010-1036
- 1912-1955 Der Ursprung der Gottesidee. 12 Bde.
(Bd. 12 ed. F. Bornemann)
Münster.
- 1919-1920 Die Kulturhistorische Methode und die amerikanis-
che Ethnologie.
Anthropos XIV-XV: 546-563.
- 1921-1922 Die Abwendung von Evolutionismus und die Hin-
wendung zum Historizismus in der Amerikanistik.
Anthropos XVI-XVII: 487-509
- 1923 Menschheitswege zum Gotterkennen
Verlag Köse und Pustet
München
- 1946 Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschich-
te des Abendlandes.
Verlag Josef Stocker. Luzern.
- SCHMIDT, W.
y W. KOPPERS
1924 Völker und Kulturen
Gesellschaft und Wirtschaft der Völker.
Regensburg
- TYLOR, E. B.
1977 *Cultura Primitiva. Los orígenes de la cultura.*
Ed. Ayuso. Madrid (1.^a ed. 1871)
- 1973 *Antropología*
Ed. Ayuso. Madrid (1.^a ed. 1881)
- WHITE, L.
1971² The Concept of Evolution in Cultural An-
thropology.
En: *Evolution and Anthropology: A Centennial Apprai-
sal.* E. Meggers (Ed.), pp. 106-125. The Anthro-
pological Society of Washington – Washington.

