

CULTURA Y CICLOS CULTURALES

ENSAYO DE ETNOLOGIA TEORETICA

por MARCELO BÓRMIDA

NATURALEZA Y DEFINICIÓN DE LA ETNOLOGÍA.

Si quisiéramos seguir la costumbre escolar de definir una ciencia en base a la etimología del término que la designa, entenderíamos por Etnología al estudio de los *ἔθνη*; un contenido harto vago e impreciso, pues numerosísimos son los valores semánticos del vocablo griego ¹ y varios los aspectos bajo los cuales cada uno de estos significados puede ser considerado. Es claro, por otra parte, que no es posible establecer el ámbito y el fin de una ciencia tomando en cuenta un nombre, simple rótulo condicionado siempre a una necesidad de economía de expresión.

Dos son las condiciones necesarias y suficientes para que un saber sea ciencia y para que perdure como tal en el devenir del pensamiento humano: en primer lugar debe abarcar un sector de la realidad cuyos límites sean definibles con precisión y cuyas partes se hallen vinculadas armónicamente entre sí; además poseer una metodología propia y gnoseológicamente intachable. La historia demuestra que estas dos condiciones no se llenan en un solo día y que un saber no puede constituirse en ciencia por un simple acto de voluntad individual: el contenido, el método y, por ende, la definición de una ciencia son productos de esa especie de catarsis que la misma sufre en la prolongada lucha por su existencia y por su licitud como saber autónomo. En este proceso dialéctico se halla el sentido profundo de la historia de la Etnología, brillantemente captado por W. Schmidt en una obra escrita a principios del siglo ². Nacida como una simple afición de coleccionistas curiosos, la Et-

¹ Raza, multitud, nación, stirpe, pueblo, casta, etc.

² SCHMIDT, W., *Die moderne Ethnologie. L'Ethnologie Moderne*, en *Anthropos*, tomo I, pág. 135-163; 318-387; 593-644; 950-887, Mödling bei Wien, 1906.

nología ha ido definiéndose de manera cada vez más clara como la «ciencia de la cultura». No queremos ocuparnos aquí de la violenta lucha conceptual que se trenzó alrededor de los términos «etnología» y «antropología» ni de sus raíces en las corrientes filosóficas en pugna durante la segunda mitad del siglo pasado; puntualizamos tan sólo que el momento más importante del proceso de formulación de la Etnología ha sido el de su separación de la Antropología, que durante muchos años se le había unido estrechamente, amenazando con ahogar su incipiente autonomía. El peligro que corrió nuestra ciencia de ser absorbida por la Antropología y reducida a una simple subdivisión de ésta, erigida orgullosamente en ciencia sintética del hombre, física y moralmente considerado, se desvaneció con la quiebra del pensamiento positivista. Resabio de esta situación es la «Anthropology» de los estudios anglosajones, subdividida en una Antropología física y una Antropología cultural. Sin embargo, a pesar de que esta corriente postule en teoría la unidad del estudio del hombre como especie zoológica y como creador de cultura, en la práctica la Antropología física y la cultural mantienen una completa autonomía en el método y en las finalidades³; lo que da que pensar que la hipertrófica «Anthropology», como ciencia sintética y unitaria, se halla encaminada a la disolución. La gnoseología moderna ha deslindado definitivamente las Ciencias del Espíritu de las de la Naturaleza; como la Antropología física es una rama especial de la Zoología y la Etnología un capítulo de la historia universal, no hay posibilidad ninguna de una unidad de fondo; tan sólo puede existir entre ellas la colaboración que se establece entre una ciencia y una disciplina

³ Es suficiente recorrer las publicaciones periódicas en lengua inglesa, especialmente las que se editan en EE. UU., para darse cuenta de que la unidad de la Antropología física y de la cultural es un simple «desideratum». Revista como *American Anthropologist*, o publicaciones de Antropología como las de la Universidad de California, dedican sus páginas únicamente a las investigaciones etnológicas. De las inglesas, *Man*, publica casi exclusivamente trabajos de Etnología, así como los tomos del *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*. Por otra parte existen revistas dedicadas exclusivamente a la Antropología física como el *American Journal of Physical Anthropology*, que absorben casi toda la literatura de esta especialidad. En cuanto a las demás naciones europeas hay en ellas una tendencia generalizada a separar Antropología física y cultural en la teoría y en la terminología con excepción de Francia, en la que se hace sentir aún la influencia de P. Broca, el más positivista de los antropólogos, y de su creación, la «Société d'Anthropologie.» A este respecto puede consultarse: SERGI, S., *Terminologia e divisione della scienze dell'uomo. I risultati di una inchiesta internazionale*, en *Rivista di Antropologia*, tomo XXXV, pp. 5-83, Roma, 1947.

auxiliar, así como ocurre entre la Historia y la Geografía. Los intentos de una fusión de problemas y métodos entre ciencias de la naturaleza y del espíritu no han originado más que paraciencias, cuyas perduración en el tiempo no supera los límites consentidos por esa diosa caprichosa que es la moda, más activa en la historia del pensamiento de lo que comúnmente se supone ⁴.

LA CULTURA EN SENTIDO ABSTRACTO.

La Etnología es entonces la ciencia de la cultura. Pero, ¿qué es la cultura? Para su definición en un sentido general y abstracto podemos adoptar la expresión de Tylor: Cultura son «*las aptitudes y las costumbres adquiridas por el hombre en cuanto miembro de una sociedad*». En otros términos, la cultura es el contenido mental del hombre que le es proporcionado por la sociedad en que vive. Como contenido espiritual la cultura es inmanente, lo que hace que no sea inmediatamente perceptible y deba captarse a través de sus manifestaciones externas y tangibles que son los *bienes culturales* o invenciones: un artefacto, un mito, una forma social, etc. ⁵; además, la cultura en su totalidad no es un contenido individual sino social, es decir no se da en el individuo sino en una sociedad toda ⁶; de ahí que el estudio de la cultura se resuelva en la práctica en el estudio de los patrimonios sociales.

⁴ No queremos afirmar con lo dicho que las vinculaciones de las Antropología (física) y de la Etnología no sean muy estrechas en *la praxis de la investigación*. Un estudioso de la cultura no puede ignorar los problemas generales y particulares del hombre como ser zoológico, pues las vinculaciones entre raza y cultura son, para la investigación etnológica, de una importancia tan grande como las entre lengua y cultura. La Lingüística y la Etnología persiguen en efecto objetivos diferentes, pero los resultados de una de estas ciencias puede ser de importancia determinante para la otra en la obtención de sus *peculiares* objetivos. De la misma manera la Antropología (física) puede introducirse de una manera activa en la solución de problemas etnológicos; véase por ejemplo la cuestión clásica de una cultura pigmoide, difundida en todo el Viejo Mundo y asociada a una raza humana particular. Hay que observar, sin embargo, que en el problema pigmeo la Antropología persigue su propio fin, que es comprobar si existe o no una *raza* pigmea y la Etnología el suyo que es la formulación de una *cultura* pigmoide.

⁵ De ahí que el patrimonio de los bienes de una sociedad no sea sino el *reflejo externo* de su cultura, y no la cultura misma; ésta queda con respecto al patrimonio como la Idea platónica con respecto al Ser, que no es sino su reflejo, y el tránsito de este reflejo a la cultura verdadera es una de las tareas más difíciles de la Etnología.

El nexo íntimo entre sociedad y cultura hace que ésta varíe en las distintas sociedades; no existe en efecto un sólo núcleo social elemental (aldea, tribu, etc.) cuyo patrimonio cultural coincida en todo con el de sus vecinos, hecho que proporciona a la Etnología, como materia prima de sus especulaciones, un sinnúmero de culturas elementales. La Cultura, con mayúscula, así como el Lenguaje, se nos revela entonces como una generalización abstracta de hechos singulares y diferentes, y no puede en consecuencia ser el objeto de ninguna ciencia especial. Pero una ciencia tampoco es posible si no se desprende de lo particular, que es accidental, pues necesita constantes generales para justificar su jerarquía de saber sintético. ¿Cómo superar en la Etnología lo particular, es decir las culturas elementales, sin caer en lo universal es decir, la Cultura? Contestar a este interrogante es para la Etnología una cuestión de ser o no ser: de no hacerlo estaría condenada a vegetar dentro del conjunto de los conocimientos humanos como una simple disciplina descriptiva, un mero registro de curiosidades exóticas como fué en sus orígenes.

EL EVOLUCIONISMO UNILINEAL.

La Escuela Evolucionista clásica o unilineal pretendió dar una solución al problema de la pluralidad de las culturas transformando en concreta la cultura abstracta y universal con atribuirle unidad de origen y un desarrollo uniforme y progresivo en todo el ecumene. La variedad de las invenciones, cuyos conjuntos constituían los patrimonios, era explicada disponiendo las mismas en una seriación de perfección que habría reflejado sus posiciones recíprocas, cronológicas y filéticas a un tiempo; todos los bienes que no cabían en nuestra cultura occidental, tope del proceso evolutivo, se los interpretaba como restos de distintos momentos de la evolución uniforme de un patrimonio común a

⁶ Podríamos decir que la cultura casi se desliga del individuo e incumbe sobre él como un ser extraño. Esta posición nos permite interpretar cabalmente el sentido del aprendizaje y de la «cultura» en su acepción común, como un continuo esfuerzo del individuo para adecuarse al contenido espiritual de su sociedad; y también el sentido íntimo de la sabiduría, que es perfecta identificación de un espíritu individual con el de su cultura, y la conciencia de esta identificación.

toda la humanidad (fig. 1). Como puede verse, la hipótesis evolucionista, más que en la variedad de los *patrimonios*, hacía hincapié en la variedad de los *bienes* a los que consideraba aisladamente; pero, puesto que se consideraba que el «phylum» evolutivo de cada invención iba de lo «imperfecto» a los «más perfecto», de lo «inferior» a lo «superior», debía necesariamente concluirse que la historia concreta de la cultura humana consistía en la superposición en el tiempo de diferentes capas

	ERGONOMIA	ECONOMIA	SOCIEDAD	COSTUMBRES	RELIGION	MORAL	SUPERVIVENCIAS				
E	5	5	5	5	5	5	D	C	B	A	ACTUALIDAD ↑ TIEMPO Y PERFECCION
D	4	4	4	4	4	4					
C	3	3	3	3	3	3					
B	2	2	2	2	2	2					
A	1	1	1	1	1	1					

Fig. 1

culturales, constituidas cada una por un patrimonio de invenciones con un grado de «perfección» igual o semejante. Una demostración convincente de todo este edificio teórico habría sido encontrar en las culturas primitivas actuales (consideradas como restos del proceso evolutivo) la supervivencia de la misma asociación de bienes que la teoría postulaba propia de cada capa de la evolución. Pero la realidad mostró asociados bienes situados en peldaños muy diferentes de la escala de perfección-tiempo establecida por la teoría. Las tentativas de franquear esta contradicción se resolvieron en un florecimiento de hipótesis auxiliares que se desacreditaron por su mismo número y que terminaron por no convencer más a nadie.

LA ESCUELA HISTÓRICOCULTURAL.

Aparte del evolucionismo clásico, muerto definitivamente a principios de siglo, la única escuela etnológica que ha ofrecido una solución al problema de la pluralidad de la cultura y ha realizado su sistemati-

zación en una síntesis mundial, ha sido la Escuela Históricocultural⁷, la representante más destacada de la corriente histórica de la Etnología. La diferencia esencial entre el evolucionismo y la tendencia histórica está en el hecho de que esta última encara el estudio de las culturas y de su transformación de una manera objetiva y no ya según esquemas apriorísticos; por esto relega en un segundo plano el elemento cultural aislado y hace foco de su interés las asociaciones concretas de los bienes, tales como aparecen en las distintas sociedades, sin dejarse impresionar por una eventual desarmonía en el grado de «perfección» de los bienes que aparecen objetivamente reunidos en patrimonios. Es más, afirma que los *phyla* de los bienes tomados individualmente son mucho más complejos de lo que suponía el evolucionismo, que la apreciación del grado de perfección de una invención es puramente subjetivo y que su valor cronológico es ilusorio.

Dentro de la corriente histórica, la Escuela Históricocultural se caracteriza por utilizar, como medio de investigación (y también como fin), el ciclo cultural. Si bien Schmidt afirma que el ciclo es tan sólo una parte del armazón teórico de la Escuela y no ya su «conditio sine qua non»⁸, no cabe duda que, en la práctica, todo su trabajo gira alrededor de este concepto.

EL CICLO CULTURAL EN SUS DOS ÓRDENES.

«Cuando un complejo cultural incluye a todas las categorías esenciales de la cultura humana, la ergología, la economía, la sociedad, las costumbres y la religión, se lo denomina entonces «ciclo cultural» pues, girando sobre sí mismo como en un círculo, se basta a sí mismo y con esto asegura también su estado independiente»⁹. Concretamente, el ciclo es un «tipo de civilización», caracterizado por un patrimonio determinado, e «integral», originado en alguna parte del ecumene y difundido luego en un área más o menos vasta del mundo. Por la transformación de unos pocos ciclos primitivos se habrían originado los ciclos

⁷ Lo admite también Biasutti, a pesar de su posición algo escéptica con respecto a los resultados de la escuela «... che si deve considerare come l'unico tentativo —ed è stato un tentativo in molte parti riuscito— di classificare con un criterio al tempo stesso storico e genealogico, le piú antiche culture sopravvissute nell'umanità attuale». BIASUTTI, R., *Razze e Popoli della Terra*, tomo I, pp. 531-532, Torino, 1941.

⁸ SCHMIDT, W., *The Culture Historical Method of Ethnology*, pág. 175, New York, 1939.

⁹ SCHMIDT, W., *op. cit.*, pág. 176.

primarios más especializados, y de las mezclas complejas de éstos todos los demás. Naturalmente, las relaciones filéticas de los ciclos no son postuladas «a priori» sino que, siguiendo los principios de las ciencias históricas, son establecidos «a posteriori» en base a su cronología relativa y a sus semejanzas comprobadas objetivamente.

La definición de Schmidt se refiere al ciclo en lo que este autor denomina su «orden de existencia»: es decir, en cuanto es objetivo teórico de la investigación. En otros términos define lo que sería un ciclo una vez descubierto y formulado integralmente. Otro aspecto del ciclo cultural es su «orden metodológico», vale decir en cuanto se lo toma como medio y fin de la investigación históricocultural: fin en cuanto no se halla aún descubierto totalmente; medio en cuanto, en la persuasión de su existencia, ayuda a reconocer en el ecumene determinadas asociaciones de bienes y a ampliarlas con la introducción en ellas de nuevas invenciones que se descubren como originariamente asociadas con las mismas.

CRÍTICA DEL CONCEPTO CLÁSICO DE CICLO CULTURAL.

La Escuela Históricocultural clásica ha hecho dar un gran paso adelante a la Etnología: en el orden teórico, por haber reafirmado su naturaleza de ciencia histórica; en el orden práctico, por haber introducido en la investigación el concepto de ciclo cultural. Sin embargo, la Escuela ha ido arrastrando consigo desde sus comienzos una falla reconocida también por su pontífice máximo, el Padre W. Schmidt¹⁰: nunca ha profundizado suficientemente el ciclo en su aspecto teórico. Schmidt, en su gran obra metodológica, intentó poner reparos a esta situación que había ocasionado a la Escuela un gran número de críticas, pero lo hizo de una manera poco feliz puesto que se detuvo en el aspecto formal de la cuestión. En nuestra opinión es urgente y necesario alcanzar una más clara conciencia de la naturaleza del ciclo y renovar el concepto que comúnmente se tiene de él; los resultados de esta labor no dejarían de ser beneficiosos, tanto en el orden puramente teórico como en el de los resultados de la investigación concreta.

Hemos visto que Schmidt¹¹ considera el ciclo bajo dos aspectos: el de existencia y el de método. Nada puede objetarse ni a esta diferen-

¹⁰ SCHMIDT, W., *op. cit.*, pág. 176.

¹¹ Graebner también lo hizo con anterioridad a Schmidt, pero confusamente y al pasar. GRAEBNER, F., *Methode der Ethnologie*, pág. 132, Heildelberg, 1911.

ciación ni al concepto del ciclo que tiene este autor en lo que se refiere a su orden metódico, pero nos parece criticable la manera en la que es presentado en cuanto a su orden de existencia. Schmidt y todos los clásicos de la Escuela consideran más o menos explícitamente al ciclo cultural como una entidad real, objetiva y unitaria. El ciclo nos es presentado por ellos como una verdadera *cultura* unitaria y, en cierto sentido, perfecta, que existió de manera concreta y que podemos reconstruir a través del análisis comparativo de las culturas actuales que se han originado de ella; culturas que serían, por lo tanto, facies *impuras* de una cultura originaria, producidas por una serie de transformaciones y mezclas. A esta ideación se unen necesariamente el concepto de degradación cultural y el de difusión a manera de árbol genealógico, el primero, ya claramente postulado por Graebner¹² y el segundo, desarrollado recientemente por Laviosa-Zambotti con su teoría de los centros de difusión primarios, secundarios, etc.¹³

El hecho de concebir el ciclo como concreto y unitario ha sido la causante, directa o indirecta, de casi todas las críticas que se han dirigido a la Escuela Históricocultural. Algunas de ellas no tienen gran peso, ya que podrían resolverse dentro de esa misma concepción. Entre éstas mencionamos una de Lowie¹⁴: haciendo hincapié sobre el hecho de que los ciclos han nacido con Graebner en la etnología oceánica, niega este autor la licitud de extenderlos a otros continentes, —a América, por ejemplo— sin siquiera haber intentado hacer lo contrario; a dicha argumentación podría rebatirse que los ciclos han sido descubiertos primeramente en Oceanía, pues allí es donde se han conservado más cercanos a su estado de «pureza» originario y que este proceder es una aplicación legítima del concepto mismo de ciclo en su orden metodológico. Más difícil resultaría contestar a todas las variantes de una objeción que circula en la literatura adversa a la Escuela Históricocultural y que se dirige a la esencia misma del ciclo. Dice Biasutti sintetizando estas críticas: «La Escuela Históricocultural da a veces la impresión de querer considerar los ciclos como creaciones de por sí, inmutables en su vida, salvo por mezclas o cruzamientos. Semejante concepción no es tan sólo antievolucionista sino también antihistórica»¹⁵.

¹² GRAEBNER, F., *op. cit.*, pág. 130.

¹³ LAVIOSA-ZAMBOTTI, P., *Origini e diffusione della civiltà*, pág. 25-77, Milano, 1917. Ver el capítulo 4 de la parte I. «Meccanismo diffusorio delle culture».

¹⁴ LOWIE, R., Prefacio de la edición francesa de «*Primitive Society*»: *Traité de Sociologie Primitive*, pág. 11, París, 1935.

¹⁵ BIASUTTI, R., *Razze e Popoli della Terra*, tomo I, pág. 531.

Frente a la crítica la Escuela Históricocultural ha ido adaptando sus posiciones y ha aflojado un tanto la rigidez dogmática de sus primeros tiempos. Sieber expresa claramente una de las tendencias en el momento actual de la evolución del concepto de ciclo. «Consequently our theoretical «culture circles» are not always perfectly identical with those we actually find. But instances of perfect exemplification are sufficient to enable us, here and there, to speak of «typical» mother-right or father-right cultures, and the like. Our position is much like that of a physician or laboratory technician. The cases this textbook are rarely met with in actual experience; yet, despite other complications a diagnosis is given on the plan of the typical cases he has studied. So, for the sake of study, we must also draw up culture patterns (laboratory specimens), that is, the culture circles, and describe them as though they always and actually appeared in this pure form. These chemically pure culture circles, if we may use such an expression, are for us, following the lead of Max Weber, ideal types in social sciences. They must not be taken as universal concepts, as abstract and far from the reality as possible (not averages), but a rational reconstruction that aids to the investigator. They are not therefore morally ideal, but epistemologically and methodologically ideal, in so far as all the dissident elements have been left out and all the characteristic traits have been emphasized. They are not definitions, but auxiliary means to enable us to understand the complicated actualities of social life»¹⁶.

Sin embargo es claro que la posición de Sieber no deja de ser un simple compromiso *formal* con las dificultades que ofrecería persistir en el concepto de un ciclo concreto a la manera de Graebner y Schmidt; detrás de ese «ideal epistemológico» la vieja idea permanece con toda su vitalidad: de no ser así un ciclo concebido de esa manera quedaría reducido a una extraña mezcla de realidad y abstracción, del todo incompatible con la investigación científica. De ser necesaria una renovación, ésta debe interesar las raíces mismas del concepto de ciclo cultural; tan sólo por este camino se asegurará a la Etnología la posibilidad de utilizarlo con plena conciencia de su naturaleza en el orden de existencia y de sus posibilidades reales en el orden metodológico.

¹⁶ SIEBER, S. A., and MUELLER, F. H., *The Social Life of Primitive Man*, pp. 5-6, St. Louis and London, 1911.

El camino más directo para penetrar la naturaleza del ciclo es analizar el procedimiento metódico «óptimo» para llegar a su descubrimiento. La sucesión de los trabajos fundamentales de Graebner, Ankermann, Foy, Schmidt y Koppers¹⁷ nos está indicando sus líneas generales. Las culturas elementales de los distintos continentes son la materia prima de la investigación; comparando sus patrimonios pueden constituirse grupos culturales regionales caracterizados por una lista de bienes comunes que interese todos los aspectos de la cultura, la que podemos denominar un *sistema orgánico de isoidas*¹⁸. Sobre la base de estos grupos de primer grado, debe buscarse sistemas de isoidas más comprensivas en cuanto al número de culturas que abarcan, y así sucesivamente hasta llegar a la formulación de sistemas de isoidas ecuménicas que son justamente los ciclos culturales. En resumidas cuentas, el descubrimiento de un ciclo cultural consiste en buscar sistemas de isoidas cada vez más comprensivas, más extendidas en el espacio y más reducidas en cuanto al número de las isoidas mismas, hasta llegar a sistemas supercontinentales o ecuménicos a los que ya es imposible superar.

Creemos que ningún autor que comulgue con la Escuela Histórico-cultural puede declararse en desacuerdo con este procedimiento; si bien es cierto que no se hallan todos sus pasos en la realidad de la investigación, de Graebner en adelante, esto se debe a causas del todo ocasionales. En primer lugar, a una excesiva valoración de los ciclos oceánicos, pues la Escuela comenzó sus trabajos en este continente y ha sufrido hasta hoy día de un marcado oceanocentrismo. En segundo lugar, al escaso interés en el estudio integral y orgánico de las diferentes culturas elementales y en las comparaciones progresivas. Gran parte

¹⁷ GRAEBNER, F., *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien*, en *Zeitsch. f. Ethnologie*, tomo XXXVII, pp. 28-53, Berlín, 1905.

GRAEBNER, F., *Die melanesische Bogenkultur*, en *Anthropos*, tomo IV, pp. 730-780, 998-1032, Modling bei Wien, 1909.

ANKERMANN, B., *Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika*, en *Zeitsch. f. Ethnologie*, tomo XXXVII, pp. 54-90, Berlín, 1905.

FOY, W., Prefacio a: GRAEBNER, F., *Methode, etc.*, cit.

SCHMIDT, W. und KOPPERS, W., *Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*, en *Völker und Kulturen*, tomo I, Regensburg, 1924.

¹⁸ De ἴσος (igual) y εἶδος (idea, forma). Neologismo introducido por el indoeuropeísta V. Pisani por analogía con el de «isoglosa» de la Lingüística.

de la responsabilidad de este descuido debe atribuirse al uso desmedido de la cartografía etnológica, aplicada frecuentemente con un escaso conocimiento de la realidad étnica concreta y menuda. El procedimiento cartográfico en verdad, que sintetiza la distribución espacial de invenciones aisladas, nos proporciona a veces la sensación de poder superar de un salto el trabajo progresivo de comparar las culturas elementales como conjuntos orgánicos; la realidad es que la superposición de los mapas de dispersión de los bienes tiene una utilidad metódica tan sólo como reconocimiento previo de los sistemas de isoidas, de los que da una idea muy imperfecta; de no utilizarse así, es decir a manera de vistazo general, puede ser solamente la expresión gráfica acabada de los resultados de la investigación realizada a través de comparaciones progresivas. Nunca la cartografía puede ser el medio exclusivo o predominante de la investigación ciclo cultural y su aplicación como tal ha originado errores e inexactitudes. Lo demuestra el estudio de Schmidt sobre los ciclos culturales en Sudamérica¹⁹; trabajo que, juzgado sin la indulgencia que merecía el primer desbrozamiento de un campo erizado de dificultades, ha disminuído notablemente el crédito de la Escuela Históricocultural entre los etnólogos americanos.

MÉTODO ETNOLÓGICO Y MÉTODO LINGÜÍSTICO.

No escapará al lector que el método ciclocultural tiene estrechas analogías con el que se utiliza en la Lingüística histórica para reconstruir la lengua madre de una gran familia. Esta ciencia también sale de unidades elementales, vinculadas morfológicamente (lenguas o dialectos) y va buscando sistemas cada vez más comprensivos de *isoglosas* (fonemas, morfemas, etc. comunes), hasta llegar a un sistema insuperable que representa justamente la «lengua madre». Como la Indoeuropeística es sin duda la especialidad dentro de la Glotología en la que es mayor el afinamiento de los conceptos y de los métodos, es oportuno exponer brevemente cómo ha ido evolucionando en ella la idea de la lengua madre, para ver luego de qué manera sus conquistas teóricas pueden ser utilizadas en la teórica del ciclo cultural.

A un estado puramente descriptivo y comparativo de las lenguas indoeuropeas, cuyas vinculaciones habían sido reconocidas ya desde

¹⁹ SCHMIDT, W., *Kulturkreise und Kulturschichtung in Südamerika*, en *Zeitsch. f. Ethnologie*, tomo XLV, pp. 1014-1124, Berlín, 1913.

1816²⁰, siguió el momento sistemático y reconstructivo dominado y personificado por la figura de Schleicher. A este autor se debe la reconstrucción de la lengua madre indoeuropea y la consiguiente sistematización en árbol genealógico de las lenguas madres de las familias subordinadas²¹; cada idioma indoeuropeo era considerado la resultante de un proceso de diferenciación de una lengua madre originaria, antiquísima, que era justamente el indoeuropeo. Este proceso era representado a manera de árbol genealógico; su reconstrucción en detalle, realizada primeramente por Schleicher, fué modificada más tarde por la Escuela Neogramática, que puede considerarse la heredera espiritual del gran maestro: del indoeuropeo, considerado como lengua rígidamente unitaria, se habrían formado una lengua protoaria, un protogermánico, un protogriego, un protoeslavo, etc.; del protogermánico, un protogermánico occidental, del cual un protoalemán, lengua madre de los dialectos alemanes actuales; un protogermánico septentrional, lengua madre del protonoruego, protosueco, protodinamarqués, etc. Análogamente, un proindio, protoiraniaco, etc.; todos ramificados de manera semejante hasta producir las lenguas históricas. De esta posición se desprendían necesariamente cuatro corolarios: el primero era la idea del indoeuropeo como un estado lingüístico perfecto, corrompido más tarde como consecuencia del ingreso de los pueblos indoeuropeos en la historia; el segundo, la existencia de una lengua indoeuropea real, concreta y unitaria²²; el tercero, la posibilidad de reconstruirla mediante la comparación de los sonidos y de las formas gramaticales de los idiomas históricos, considerando que pertenece a la lengua madre el elemento que esté representado en dos idiomas que no lo tengan por innovación idéntica, ya sea independiente o común; el cuarto, la existencia de lenguas madres, también reales unitarias y reconstruibles, de cada una de las cuales se habrían originado las lenguas de una familia subordinada.

La reacción a estas ideas comenzó en los últimos decenios del siglo pasado y fué encabezada por J. Schmidt²³, acompañado por Schuchardt en el campo románico; dichos autores criticaron la idea de una

²⁰ BOPP, F., *Ueber das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jener der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*, 1816.

²¹ SCHLEICHER, A., *Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprache*, 1861.

²² La realidad que Schleicher atribuía a su reconstrucción de la lengua madre está atestiguada por su curioso ensayo de escribir una fábula en «indoeuropeo».

²³ SCHMIDT, J., *Die Verwandtschaftsverhältnisse der indogermanischen Sprache*. 1872.

lengua madre unitaria y la realidad de las lenguas reconstruídas (tales como el protogermánico, protosueco, etc.) a las que consideraban como ficciones. Evidenciaron que toda innovación surge en un punto determinado del territorio lingüístico y se difunde alrededor de él, como lo hacen las ondas producidas por una piedrecilla tirada en un estanque; de esta concepción de la dinámica lingüística surgió la «teoría de las ondas», por medio de la cual los sistemas de isoglosas se interpretan de toda otra manera que como aproximaciones objetivas a una lengua unitaria; en efecto, el correr de las ondas lingüísticas en un territorio determinado hace que, cuando se subdivide en otros menores por invasiones o migraciones, cada uno de éstos puede llegar a poseer innovaciones en común a todos los otros o a parte de éstos; de ahí que un grupo de lenguas tenga elementos comunes, pero también algunos irreductibles a una hipotética lengua originaria.

De esta renovación de ideas ha surgido, en una gran parte de los indoeuropeístas, un nuevo concepto, tanto del indoeuropeo en su orden de existencia, como de la manera cómo se han ido formando las lenguas históricas. Se opina, en primer lugar, que un indoeuropeo rígidamente unitario a la manera de Schleicher no ha existido nunca; por el contrario deben haber existido varios dialectos indoeuropeos que tenían en común un número de elementos bastante elevado; nuestra reconstrucción es limitada, por lo tanto, únicamente a los caracteres comunes conservados, y no puede proporcionarnos de ninguna manera los caracteres propios de cada uno de esos dialectos. En segundo lugar, se considera demostrado que una lengua protogermánica, protoeslava, etc., no existieron jamás, sino que se dieron sistemas de isoglosas difundidos en su totalidad tan sólo en las hablas que luego se volvieron los dialectos germánicos, eslavos, etc. los cuales por lo tanto tuvieron en común esos sistemas de isoglosas, pero constituyeron siempre un conjunto muy variado, imposible de captar en su variedad. En tercer lugar, si un hecho lingüístico, en base a su presencia en dos o más lenguas, resulta haber existido en el «indoeuropeo», esto no implica necesariamente que haya estado presente en *todos* los dialectos indoeuropeos. Finalmente, si puede llegar a reconocerse que un hecho lingüístico ha existido en todos los dialectos del «indoeuropeo», no por esto el mismo debe haber existido *contemporáneamente* en todos ellos, puesto que el sistema de isoglosas indoeuropeas contrae en un solo plano temporal un estado lingüístico que se extendió a lo largo de unos milenios.

Una prueba de la insostenibilidad del indoeuropeo unitario ha sido dada por los problemas que se han planteado luego del descubrimiento

de una nueva lengua de la familia: el hitito. Al poco tiempo los estudiosos se dieron cuenta de las enormes dificultades que se les ofrecían cuando intentaban referir el nuevo miembro de la familia al indoeuropeo reconstruído. Fué emitida entonces la hipótesis insostenible de un indo-hitito, lengua madre del indoeuropeo y del hitito, y hubo todo un florecimiento de hipótesis auxiliares en una suprema tentativa de forzar la lengua rebelde a encajar en el indoeuropeo clásico. Es claro que estos compromisos no tienen ninguna razón de ser cuando se admite que el indoeuropeo es un simple sistema de isoglosas que, por un lado, no fué necesariamente común a todos los dialectos indoeuropeos y, que por otro lado, es justamente la resultante de una reconstrucción que se hizo antes de que se conociera el hitito (y los dos tocarios); reconstrucción que resultaría hoy forzosamente distinta si se conglobaran también estas lenguas en una nueva labor comparativa.

Con la crisis que hemos expuesto la Indoeuropeística ha formulado claramente su posición frente al objeto de su estudio, tanto en el orden de existencia como en el metódico. La conclusión fundamental es que tan sólo este último orden tiene un sentido en la praxis científica y que el indoeuropeo, en su orden de existencia, se halla destinado a quedar una realidad multiforme, inaccesible en su totalidad, y a la cual tan sólo podemos acercarnos a través de una abstracción metodológica. No por esto, empero, el indoeuropeo así concebido ha perdido su valor en la investigación: su realidad, por el hecho de ser subjetiva y no objetiva, no ha dejado de existir y el sistema de isoglosas mantiene todo su valor metodológico, pues tan sólo a través de él podemos captar una realidad multiforme que, postulada como concreta y objetiva, escaparía para siempre a nuestra investigación.

PROYECCIONES DE LA TEORÉTICA DEL INDOEUROPEO EN LA DOCTRINA DEL CICLO CULTURAL.

Resulta de gran interés trasladar a la teoría del ciclo cultural el vuelco conceptual que se ha producido en la Lingüística. En el orden formal no cabe duda que la analogía en las reconstrucciones de la lengua madre y del ciclo es perfecta, pero justificar en detalle la legitimidad de esta transferencia saldría de los límites del presente ensayo. Nos limitaremos a apoyar esta licitud en las palabras de un prehistoriador y de un lingüista, ambos muy conocidos en el mundo científico. Decía Menghin en un famoso trabajo escrito en 1925: «Las culturas que pue-

den delimitarse espacialmente deben considerarse, en la forma en la que las encontramos, como individualidades formadas históricamente, cuyos rasgos comunes, empero, permiten concluir un origen común, de la misma manera que los rasgos comunes entre las lenguas; y, exactamente así como se concluye con toda razón... que lo que un grupo de lenguas tienen en común se deriva de la lengua madre y nos da el derecho de construir un tronco lingüístico, así se puede inducir que lo que un grupo de culturas emparentadas posee en común pertenece a una cultura originaria y permite el establecimiento de un ciclo cultural»²⁴. Por su parte el indoeuropeísta V. Pisani expresa: «L'immagine del mondo indoeuropeo è pur sempre falsata dall'idea che gli Indoeuropei costituissero una nazione, una unità razziale e culturale. Bisognerà invece abituarsi a pensare che gli «Indoeuropei» non erano che tante tribú... e cercare pertanto di ricostruire la civiltà di ogni singolo gruppo di tribú venuto a formare la nazione latina, quella greca e così via: e fra le varie civiltà così ottenute potremo in seguito scoprire delle «isoide»... parallele a quelle che per i dialetti sono le isoglosse»²⁵. Claro está que la investigación etnológica tiene una madurez muy inferior a la alcanzada por la Lingüística; nuestra ciencia no ha agotado aún la fase puramente comparativa, etapa que la Indoeuropeística ya había completado, en su líneas generales, con las obras de Bopp, escritas en el segundo decenio del siglo pasado. De ahí que la Etnología enfrente a menudo los problemas de la reconstrucción y de la filética de los ciclos sin tener una base suficiente en los hechos comparativos fundamentales.

Admitida la legitimidad de este traslado de conceptos veamos las posibilidades que ofrece para una revisión conceptual del ciclo, tanto en su orden de existencia como en el de método. En lo que concierne al primero las conclusiones se derivan directamente de los resultados de la crítica al indoeuropeo unitario expuestos más arriba, o de sus corolarios inmediatos.

a) *En el orden de existencia*

- 1) Ciclos culturales concretos y unitarios como los expuestos por

²⁴ MENCKIN, O. F. A., *Die Tumbakultur am Untern Kongo und der westafrikanischer Kulturkreis*, en *Anthropos*, tomo XX, pág. 546, Mödling bei Wien, 1925. El autor ha vuelto a sostener este concepto muy recientemente en su contribución a «Historia Mundi» dirigida por F. Kern: *Urgeschichtliche Grundfragen*, pp. 242-243, Bern, 1952.

²⁵ PISANI, V., *Introduzione alla linguistica indoeuropea*, pp. 40-41, Torino, 1948.

tan sólo un sistema de isoidas que expresa un «tipo de civilización» abstracto, reflejo subjetivo de un conjunto cultural polimorfo. La realidad que vislumbramos a través de este reflejo debió ser un complejo de culturas elementales, vinculadas en mayor o menor grado, que existió durante cierta época, más o menos remota, en un área concreta. La comparación de las culturas actuales que se originaron de ese complejo cultural nos proporciona entonces una abstracción metodológica (pero no ideal, en el sentido de Sieber), único medio para captar una realidad compleja que de ninguna otra manera podríamos expresar ni investigar.

2) La consistencia del ciclo cultural así concebido es la resultante provisional del estado actual de nuestros conocimientos, pues se basa en las culturas elementales que hasta ahora conocemos y en cuanto las hemos tomado en consideración en nuestra labor comparativa. Es posible, y probable, que estudios más profundizados de la Etnología de cada continente perfeccionen o transformen nuestros actuales sistemas de isoidas mundiales; como también es probable que la desaparición de importantes núcleos humanos en el curso de la prehistoria condene a algunos sistemas a quedar para siempre en un estado fragmentario. El ciclo cultural es entonces la expresión de un *estado momentáneo* del conocimiento y es, en cada momento, el producto del devenir de la ciencia etnológica. Si consideramos, por ejemplo, el Ciclo de las Dos Clases, es factible que el sistema de isoidas que actualmente lo expresa se vea modificado notablemente al tomarse en consideración las culturas americanas que le pertenecen ²⁶.

3) Una unidad cultural, regional o continental, subordinada al ciclo cultural que integra, tampoco refleja una realidad concreta y unitaria, es decir una cultura madre secundaria, análoga al protogermánico o al protoeslavo en el indoeuropeo: es tan sólo un sistema de isoidas más especializado, puesto que incluye isoidas que estuvieron difundidas únicamente en ese particular conjunto de culturas que originó las culturas elementales reunidas en esa unidad secundaria. Ejemplificando en un

²⁶ Deben considerarse pertenecientes al Ciclo de las Dos Clases las culturas del vasto grupo Ge del Planalto brasileño. Creemos haberlo demostrado en un trabajo que se halla en curso de publicación. (*Etnología de los Ge-Tapuya*). En este escrito se sostiene que los grupos de lengua Ge-propia, (es decir los que han quedado como pertenecientes a esta familia luego de las investigaciones de Loukotka) no son ya recolectores y cazadores como se cree comúnmente, sino agricultores primitivos de tubérculos, dotados además de un importante conjunto de bienes propios de la Cultura de las Dos Clases, tales como: dos clases exogámicas jerarquizadas, derecho materno, sepultura en dos tiempos, casa de hombres, sociedades secretas de varones, etc.

caso concreto, podemos afirmar que nunca existió una cultura unitaria «Pastoril del Sudoeste» (Semitó-Hamita), de la que se originaron las culturas de los Semitas y de los Hamitas a manera de un árbol genealógico; existió únicamente un sistema de isoidas difundidas en un complejo ya heterogéneo de culturas del que se originaron esas culturas históricas.

4) Cuando la comparación ecuménica llega a establecer una isoida válida para todo un ciclo y que se podría atribuir por lo tanto a la época en que sus culturas originarias vivían aún contiguas en el territorio primitivo, es posible que este bien no haya existido en *todas* ellas. De ahí que no siempre necesitemos pensar que grupos culturales actuales de gran extensión que no lo poseen, lo hayan perdido; podría interpretarse esta falta como consecuencia de haberse originado esos grupos

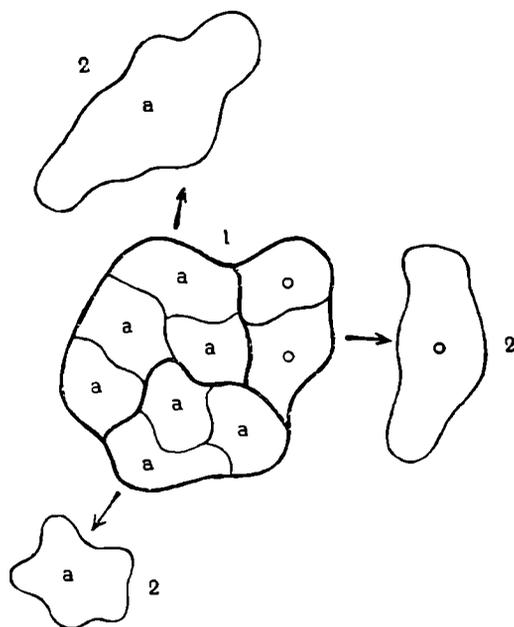


Fig. 2: a representa una determinada isoida; o su ausencia; 1, área originaria del ciclo con sus culturas elementales: 2, 2' 2'', las culturas actuales del ciclo, las dos primeras con la isoida a, la otra sin esta isoida

de aquellas culturas originarias que tampoco lo poseían, culturas que el estudio comparativo es y será siempre impotente para discriminar (fig. 2). A la inversa, determinados bienes pueden haber existido tan sólo en *algunas* de las culturas originaria de un ciclo, posibilidad que indu-

ce a pensar que no siempre un bien limitado a un grupo de sus culturas actuales sea posterior a la época «unitaria» del ciclo mismo. De esta manera podríamos interpretar, por un lado la ausencia de las sociedades secretas de varones en el área australiana del Ciclo de las Dos Clases, por el otro lado la presencia, en las facies sudamericanas de este ciclo, de las aldeas de planta circular y semilunar, que no se hallan en su ámbito oceánico.

5) En el caso que se plantea en el apartado anterior (una isoida mundial considerada válida para todo un ciclo) el bien considerado puede no haber existido *contemporáneamente* en todas las culturas elementales originarias, cuyo conjunto, ya en su territorio de origen, debe haber tenido una larguísima historia étnica. De ahí que isoidas de importancia fundamental puedan faltar a algunas culturas actuales del ciclo por haberse éstas originado de grupos desprendidos tempranamente

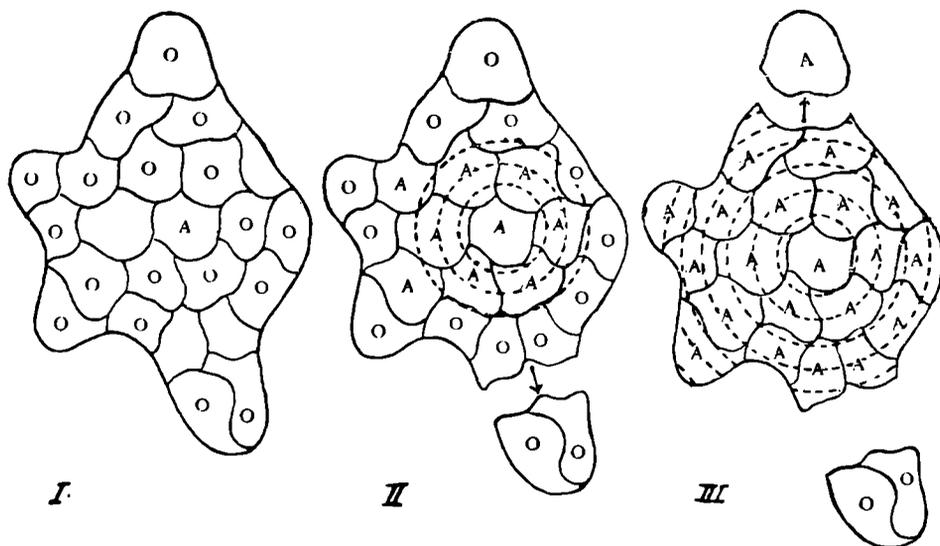


Fig. 3: A representa determinada isoida; O su ausencia. I, II, III, tres diferentes etapas del proceso de difusión del invento A dentro del conjunto de las culturas originarias elementales del ciclo, y el desprendimiento sucesivo de algunas de éstas: en II desprovista del bien A, en III ya alcanzada por esta invención.

del área de origen, antes de que el proceso de intercambio produjera una mayor uniformidad ²⁷ (fig. 3). Así podríamos interpretar la ausen-

²⁷ Evidentemente las invenciones que se originaron durante el período «unitario» del ciclo, en un principio fueron propias tan sólo de una de las culturas elementales originarias y se fueron difundiendo luego a manera de ondas concéntricas, abarcando un número cada vez mayor de esas culturas. Los grupos que se desprendieron

cia de la cría del cerdo en las facies americanas del Ciclo del Arco, interpretación con la cual concuerdan sus rasgos de primitividad con respecto a las facies oceánicas.

b) *En el orden de método.* También en el orden metódico nuestra revisión del concepto de ciclo cultural puede proporcionarnos resultados interesantes. En primer lugar, la interpretación del ciclo como un sistema *subjetivo* de isoidas nos da una idea más precisa de su valor metodológico de lo que podría hacer la vieja interpretación concreta. Volviendo por un instante al concepto de la «lengua madre», vemos como esta entidad aparece desligada por completo del factor espacio así como del tiempo. El sistema de isoglosas indoeuropeo vale para *todas* las lenguas de la gran familia, desde las más antiguas conocidas hasta las más modernas y en cualquier lugar donde se hablen o se hayan hablado. De la misma manera, el ciclo cultural es válido para todas las culturas y los grupos culturales de distinto rango que pertenecen al tipo de civilización del cual es reflejo; su sistema de isoidas vale para todas las manifestaciones de ese tipo de civilización, cualquiera sea el momento cronológico en el que la observamos y en cualquier punto del ecumene en donde se haga o se haya hecho presente; lo «envuelve», por así decir, en una trama sutil de ideas fundamentales que se extienden desde su origen hasta su muerte. En esta extratemporalidad, supertemporalidad si queremos, del ciclo cultural está su verdadero valor. De la misma manera que el concepto de la lengua madre nos permite estudiar el devenir histórico de cada grupo de lenguas en base a determinadas constantes supertemporales que sus isoglosas, el ciclo nos permite hundir nuestra mirada en el pasado más remoto de la civilización que refleja a través de un sistema de isoidas, también supertemporal, constituido en base a sus manifestaciones actuales y concretas. Además, el ciclo cultural así concebido, nunca desaparece como tal hasta que un puñado de sus isoidas sigan circulando en asociación orgánica, aunque esté completamente entreverado con las de otros ciclos culturales.

La independencia del ciclo cultural del tiempo es la que nos permite una total identificación de la Etnología con la Prehistoria en cuanto al objeto de sus estudios. La unificación de fondo de las manifestaciones actuales y prehistóricas de los ciclos culturales, tal como las con-

•
antes de haber sido alcanzados por una determinada «onda de invención», migraron desprovistos de esa isoida, que ya estaba presente en un conjunto más o menos grande de otras culturas hermanas.

cibe Menghin ²⁸, tiene en nuestra visión teórica una base más firme y lógica que en la vieja idea del ciclo como entidad concreta y unitaria; de la misma manera se aclara y se justifica la superación, por parte de éste y de otros autores, del sentido cronológico absoluto que se atribuía a los términos Paleolítico Inferior, Paleolítico Superior y Neolítico, los cuales expresan, entonces, sistemas de isoidas más comprensivos que los ciclos, especies de «superciclos» que reflejan un «estado» de civilización de la misma manera que los ciclos reflejan «tipos» de civilización ²⁹. Los mismos tres grandes «Phyla» culturales de Menghin, el de las Culturas de Lascas, de Nódulos y del Hueso, asumirían el sentido de ciclos culturales supremos, expresión de tres distintas realidades, multiformes pero reales, que constituirían las constantes fundamentales de la prehistoria mundial en la antigua edad de la piedra y en sus supervivencias actuales.

La supertemporalidad del ciclo tiene como condición el hecho de que el sistema de isoidas abarque el tipo de civilización desde sus orígenes; esta condición se da solamente cuando el sistema es ecuménico, puesto que sistemas parciales, establecidos por ejemplo sobre base continental o regional valen, en su integridad, tan sólo desde el momento de la entrada del ciclo cultural en el continente o en el área considerada. La investigación de un ciclo debe realizarse, entonces, en el mundo entero o, cuando menos, debe tender a abarcarlo, pues existe la posibilidad de que la difusión del ciclo haya quedado limitada a una parte del ecumene o que su disgregación por efecto del tiempo no permita rastrearlo en ciertas áreas donde vive en un estado críptico. Es claro, por otra parte, que esta difusión se conoce solamente «a posteriori» y que es uno de los resultados de la investigación. Por todo lo dicho, debe considerarse un error fundamental establecer un ciclo en base a las culturas de un solo continente, por conservativo que se lo considere, y pretender lue-

²⁸ MENGHIN, O. F. A., *Weltgeschichte der Steinzeit*, Wien, 1931.

²⁹ En este orden de ideas la terminología de Menghin que diferencia un Paleolítico Inferior propiamente dicho (Protolítico), un Paleolítico Inferior conservado después del comienzo del Paleolítico Superior (Epiprotolítico) y un Paleolítico Inferior actual (Opsiprotolítico) etc., tiene un valor puramente formal; en efecto, ya que el sistema de isoidas «protolítico» capta lo esencial y lo característico de este tipo de civilización, no hay ninguna diferencia substancial entre un Paleolítico Inferior, por ejemplo, del Riss-Würm, y un Paleolítico Inferior conservado hasta la actualidad, ambos caracterizados por el mismo sistema de isoidas. Las diferencias interesan rasgos no esenciales y son el efecto de un proceso de transformación y de aculturación por parte de tipos de civilización más recientes.

go forzar en él, como en un lecho de Procusto, las culturas de otros continentes. El enfoque oceanocéntrico que ha caracterizado los primeros tiempos de la investigación históricocultural, es la manifestación más típica de este error y ha actuado de manera negativa a lo largo de todo su desarrollo, siendo el responsable más inmediato de ese estancamiento dogmático que tanto se ha reprochado a la escuela; su influencia persiste aún hoy día, pues la sistematización «oficial» de Schmidt y Koppers³⁰ está muy lejos de haberse desvinculado del oceanocentrismo y una revisión de los ciclos culturales sobre bases verdaderamente ecuménicas está aún por hacerse.

Además, la formulación ecuménica del ciclo se hace necesaria por otra razón: es un hecho innegable que las culturas elementales históricas que representan los restos de los ciclos culturales más antiguos son la resultante, no solamente de un conservativismo, sino también de un proceso de disgregación y de descomposición; es probable, por lo tanto, que todo un gran grupo de un ciclo muy primitivo haya perdido, en un sueño de milenios, bienes que poseía en su época de apogeo y que —lo que más importa— eran originarios del ciclo; bienes que la casualidad del proceso histórico puede haber conservado en áreas situadas en lugares muy alejados de la tierra.

Los conjuntos culturales subordinarios al ciclo ecuménico (continentales, regionales, etc.), son de gran utilidad para establecer la historia *interna*³¹ del ciclo mismo, pues expresan distintas profundidades en el tiempo. Si es que el sistema ecuménico abarca al ciclo desde su nacimiento hasta la actualidad, un sistema continental nos da la pauta de su estado al momento de penetrar en el continente y un sistema regional el de su consistencia cuando se estableció en esa área. Cuando se conozcan las líneas directrices de la difusión de un ciclo (lo que debe obtenerse con métodos especiales, pues no puede deducirse del análisis interno del mismo), los distintos sistemas de isoidas secundarios y cada vez más especializados que hallemos a lo largo de esas líneas nos reflejarán, en el espacio, varias etapas de sus transformaciones internas que podrán ser de notable utilidad para la reconstrucción de su historia. Naturalmente, la condición previa indispensable para una investigación de esta índole, es un análisis detallado de los grupos culturales se-

³⁰ SCHMIDT, y KOPPERS, *op. cit.*

³¹ Es decir las transformaciones de las invenciones propias de este ciclo, el «árbol genealógico» de sus variaciones. Las manifestaciones de lo que Schmidt denomina la «causalidad cultural interna» (ver SCHMIDT, *op. cit.*, pp. 252-257).

cundarios, terciarios, etc., para extraer de ellos todo lo que ha sido producto de préstamo, hasta llegar a los armazones de isoidas características del ciclo en estudio. En este sentido podría orientarse el estudio del Ciclo de las Dos Clases en América, cuando en el Continente Norte se hayan podido discriminar, en las culturas que le pertenecen, los abundantísimos hechos secundarios de aculturación que están casi ausentes en Sudamérica.

La naturaleza subjetiva y abstracta del ciclo cultural nos permite manejarlo con un sentido absoluto que no sería posible si se lo considerara una entidad cultural concreta y unitaria. No tendría ya sentido decir que en un ciclo «prevalece» la forma de familia A o «es común» la religión de tipo B; podrá afirmarse, con toda legitimidad, que el ciclo «tiene» esa familia y esa religión, quedando subentendido por cierto que nuestra afirmación vale en el estado actual de nuestros conocimientos y que la naturaleza misma del ciclo, como construcción subjetiva, y como fin de la investigación, permitirá afirmaciones cada vez más aproximadas a la realidad. Las ventajas de esta posición podrían parecer más formales que substanciales, pero no es así; tras de ellas está la conciencia de captar, con una afirmación absoluta, una característica esencial de un tipo de civilización y no ya de construir un ideal epistemológico a la manera de Sieber. Claro está que, en muchos casos, tendremos que reducir la lista de las isoidas realmente significativas de un ciclo mundial, pero habremos ganado en claridad y exactitud.

En un aspecto más especial, la homologación del ciclo cultural a la lengua madre de una gran familia lingüística nos permite aplicar a la Etnología algunas teorías y métodos especiales que han sido elaborados en las distintas ramas de la Glotología; así la teoría de las ondas y los procedimientos de la lingüística espacial de Bartoli ³², la primera

³² Los principios metódicos de la Lingüística espacial han sido resumidos por el mismo Bartoli en su contribución a *Razze e Popoli della Terra, cit.*, pp. 320-336, quien allí expresa la posibilidad de su aplicación a las invenciones. Las transcribimos para que el lector pueda juzgar por sí mismo:

1) *Norma del área menos expuesta.* Si de dos fases una se encuentra en un área que sea o haya sido menos expuesta a las comunicaciones que el área de la otra fase, *la fase del área menos expuesta es la más antigua.*

2) *Norma de las áreas laterales.* Si de dos fases cronológicas una se encuentra —o se ha encontrado— en áreas laterales y la otra en áreas intermedias a estas, *la fase de las áreas laterales es normalmente la más antigua.*

3) *Norma del área mayor.* Si dos de áreas la una es —o ha sido— mucho mayor, es decir más extendida que la otra, *la fase difundida en el área mayor es normalmente la más antigua.*

nos ayudaría a interpretar los fenómenos de difusión cultural y la significación de las áreas conservativas, tanto en un territorio culturalmente homogéneo cuanto en uno en el que intervienen varios ciclos. Los segundos permitirían averiguar la antigüedad relativa de las distintas variantes de una invención en un área homogénea, llevándonos a descubrir sus modalidades arcaicas y acercándonos de esta manera a las isoidas básicas del ciclo que estudiamos. Todas estas cuestiones entran ya de lleno en el terreno metodológico y no es nuestra intención ocuparnos de ellas en este lugar.

Antes de poner fin a estas puntualizaciones acerca de Etnología teórica, nos sentimos en la obligación de contestar a una pregunta que habrá surgido seguramente en el ánimo del lector no especializado, tal vez preocupado por lo sutil y complejo de nuestros planteamientos. ¿A qué tantos esfuerzos? ¿Qué quiere ser la Etnología en el conjunto del saber humano? ¿Cuál es su valor y qué contribución podemos esperar de ella para el conocimiento del mundo del Espíritu? En verdad, nadie que tenga su mente formada en las disciplinas históricas discute hoy la importancia de lo cultural en la vida del hombre y el más ingenuo corifeo de una libertad individual de corte iluminista no puede menos que tomarla en consideración. El hombre es hombre en cuanto es creador y asimilador de cultura; excepción hecha por lo biológico, todo su contenido espiritual es, directa o indirectamente, cultura. Las acciones humanas se hallan todas inspiradas, dirigidas o limitadas por la cultura; el hombre vive como sumergido en su mundo cultural y en él para él encuentra su razón de existir; aun cuando intenta evadir de este mundo y se coloca en una actitud de negación frente a la sociedad, también es su cultura que, como modelo antitético, encauza su rebelión.

Pero la Etnología, aun no abdicando de sus plenos derechos en el terreno de las altas culturas y, en consecuencia, en nuestra propia, por una lógica división de trabajo con las otras ramas de la Historia, se ocupa principalmente de las culturas primitivas. En consecuencia, todas

4) *Norma del área senior. El área senior conserva normalmente la fase anterior.*

5) *Norma de la fase desaparecida. Si de dos fases atestiguadas en el pasado una ha desaparecido, o es menos vital, que la otra, la fase desaparecida o menos vital es normalmente la más antigua.*

La aplicación de los principios de Bartoli a la Lingüística puede verse en la colección de trabajos: BARTOLI, M., *Saggi di linguistica spaziale*, Torino, 1945. En la Etnología, las normas espaciales no han sido aplicadas metódicamente y las tentativas de una cronología relativa sobre bases espaciales hecha por Kroeber y por la Escuela Históricocultural dejan mucho que desear.

las preguntas del lector pueden condensarse en una sola: ¿Qué importancia tiene el estudio de los «tipos de civilización» primitivos para el conocimiento de la humanidad toda? Es cosa sabida que el papel de los primitivos en la Historia propiamente dicha es insignificante y pasivo; su choque con la cultura occidental se resuelve en episodios marginales, especies de epifenómenos de la Historia, que pueden tener, como mucho, un interés afectivo y que terminan siempre en su corrupción y su muerte como sociedades autónomas. Pero de toda otra jerarquía es su interés en el ámbito de la Prehistoria; reliquias de momentos superados del devenir general del Espíritu, las culturas primitivas nos permiten penetrar a fondo en el mundo espiritual del hombre prehistórico, del que la Arqueología, de por sí sola no nos brinda más que un panorama fragmentario y muchas veces hipotético. Cada una de ellas es el eco de una época remota de la humanidad, que es peldaño obligado de nuestra propia cultura, de nuestra orgullosa civilización del siglo XX. En este sentido la Etnología tiene amplios contactos con la Prehistoria general y casi se identifica con ella. Esta visión *en perspectiva* de la humanidad actual que aun resiste o resistía hasta hace poco tiempo a nuestra civilización agresiva y dominadora, nos permite descubrir e interpretar el proceso causal de los hechos culturales, incluso los nuestros, los cuales, a la luz de la historia más remota, nos revelan su sentido más íntimo. Tan sólo puede reconocerse al hombre a través de toda la humanidad, considerada en todas sus diferencias en el espacio y a lo largo del tiempo. La Etnología se ofrece para resolver las nueve décimas de esta tarea. Afirma Croce, criticando a la Prehistoria como ciencia, que tan sólo podría hacerse ingresar a la Historia un pueblo conocido a través de sus restos arqueológicos cuando el investigador consiga identificarse con el espíritu de un hombre de ese pueblo; identificación que, por supuesto, debe ser de razón y no de fantasía³³. La Etnología histórica pretende poder realizar este cometido; el etnólogo piensa poder identificarse con el mundo espiritual del pigmeo, del cazador australiano o del navegante de Polinesia y, a través de estos mundos tan distintos, conocer al suyo propio, que es el mundo de su cultura. Así entendida, la Etnología bien puede ambicionar ser parte esencial de un humanismo integral.

³³ CROCE, B., *Teoria e storia della storiografia*, Bari, 1917, pág. 119. «Volete intendere la storia vera di un neolitico ligure o siculo? Cercate anzitutto, se vi è possibile, di rifarvimentalmente neolitico ligure o ciculo; e se non vi è possibile, o non v'importa, contentatevi di descrivere e classificare e disporre in serie i crani, gli utensili e i graffiti che si sono rinvenuti, appartenenti a quei neolitici.