

# LA ESCUELA HISTÓRICO-CULTURAL COMO FACTOR RETARDATARIO DEL DESARROLLO CIENTÍFICO DE LA ARQUEOLOGÍA ARGENTINA

María Teresa Boschín\*  
Ana María Llamazares\*\*

## I. INTRODUCCION

Creemos que es válido preguntarse por qué intentamos realizar un análisis crítico de la escuela histórico-cultural. Nadie dudaría hoy en aseverar que esta corriente del pensamiento antropológico hace ya varias décadas que dejó de ser un punto de referencia en su lugar de origen, que tuvo poco eco entre los antropólogos americanos y que incluso en nuestro país, donde fue dogma para ciertos sectores hasta hace no hace mucho tiempo atrás, hoy tiene escasos seguidores.

Pese a esto, es oportuno recordar que con el corpus teórico y metodológico de la escuela histórico-cultural se formaron los antropólogos graduados —como en nuestro caso— en la Universidad de Buenos Aires y que nuestra disciplina, para elevarse al rango científico debe necesariamente pasar por el replanteo teórico y la revisión y discusión de las escuelas que contribuyeron a su formación.

Si algo ha caracterizado a la arqueología argentina de las últimas cuatro o cinco décadas ha sido la ausencia de desarrollos teóricos. El desinterés y a veces, hasta **desprecio por la teoría, fueron concomitantes con una actitud frente al trabajo arqueológico empírica e inductivista**, en sus sentidos más latos y tradicionales. El resultado de esta modalidad metodológica está a la vista al recorrer la bibliografía, abundante en farragosas enumeraciones descriptivas y casi siempre carentes de precisiones que den cuenta de la orientación teórica del autor (1).

Esta fue, tal como lo fundamentaremos más adelante, una de las consecuencias negativas de la escuela histórico-cultural en nuestro país. Así como sus primeros representantes aportaron —o más precisamente, importaron— un corpus teórico estructurado que orientó unidireccionalmente la investigación arqueológica persiguiendo la adecuación de los datos al esquema prefijado; sus continuadores carecieron de ese nivel de preocupación por lo teórico, se limitaron a reiterar los mismos modelos interpretativos o directamente

\* Investigadora CONICET - Instituto de Investigaciones Antropológicas de Olavarría.

\*\* Investigadora CONICET - Instituto de Ciencias Antropológicas - F. F. y L. - U.B.A.

prescindieron de la teoría creyendo —tal vez— que de esa manera se evitaban un problema espinoso.

Esta actitud evitativa de lo teórico-metodológico, justificada falazmente por un redimensionamiento de lo empírico, del trabajo de campo, de la clasificación tipológica, etcétera, sólo encubría una adhesión no explicitada a las líneas histórico-culturalistas. Adhesión que, más allá de aparentes virajes renovadores producidos en los últimos años, sigue vigente aún. Y ésta es una de las razones fundamentales que nos impusieron la necesidad de abordar el tema.

Tan profundo fue el arraigo de la escuela de Viena en nuestro país —y especialmente nos referimos a Buenos Aires— que algunos de sus conceptos siguen hoy operando, si no explícitamente, como supuestos básicos subyacentes (2) en muchos investigadores.

En ciertos trabajos recientes se incorporan novedosas modalidades técnicas que sin duda aportan rigurosidad y multiplican las posibilidades de correlacionar variables y obtener nuevos tipos de información; pero, que no siempre están acompañadas de un replanteo teórico-metodológico profundo y global. Cuando los recursos técnicos no se encuadran en su debido nivel instrumental, devienen en mero tecnicismo; pues, por más que logren un cierto grado de precisión y predictibilidad, éste será siempre relativo y parcial.

Nuestro planteo es que precisamente por no haber realizado una operación epistemológica fundamental —la del replanteo teórico del objeto, el método y los fines de la arqueología—, estos trabajos cargados de tecnicismo no han logrado superar su raigambre histórico-culturalista.

Una ciencia comienza a constituirse como tal en tanto aborde la trascendental instancia de reflexionar sobre sí misma, sobre su objeto, su método, sus fines, sus limitaciones, sus posibilidades, su aplicabilidad. Esta instancia de reflexión epistemológica es la que nos permitirá saber con claridad no sólo qué buscamos y cómo debemos buscarlo, sino también por qué no lo hemos encontrado todavía; esto es, descubrir aquellos obstáculos que han dificultado nuestra productividad científica.

Creemos que en el caso particular de la arqueología argentina, disciplina que está accediendo tardíamente y en forma aún embrionaria a un status realmente científico, uno de esos obstáculos ha sido la profunda influencia ejercida por la escuela histórico-cultural. No sólo porque algunos de sus postulados eran retardatarios y francamente acientíficos, sino porque en su implementación ejerció una suerte de totalitarismo científico que impidió el pluralismo ideológico en los ámbitos académicos y la libertad de investigación, condiciones ambas imprescindibles para el desarrollo de la ciencia.

## II. ETAPAS DEL DESARROLLO HISTORICO DE LA ARQUEOLOGIA

No es objetivo de este trabajo presentar una historia de la arqueología, pero es necesario situar el surgimiento de la escuela histórico-cultural con respecto a los momentos anteriores para visualizar con claridad por un lado, sus filiaciones y, por el otro, su reacción ante modelos de explicación previos.

Realizar un intento de periodización sobre el desarrollo histórico de la arqueología implica, necesariamente, un esfuerzo de simplificación y exige, al mismo tiempo, que se opte por uno de los indicadores presente en todas las etapas, para proceder a aislarlas y denominarlas.

Cada período abunda en hechos sociales relevantes e interrelacionados: económicos, políticos, ideológicos, filosóficos y científicos; simplificaremos y optaremos por denominar a cada etapa con el nombre de la corriente de pensamiento que la caracteriza, exceptuando la primera, por tratarse de un momento embrionario de nuestra disciplina.

### Los comienzos: la observación y la reflexión

Si por arqueología entendemos aquella "(...) ciencia social que estudia los sistemas y procesos socioculturales (principalmente los que corresponden a sociedades desaparecidas) a través de sus restos materiales" (Boschín, M. T. et al., 1985:48), es evidente que nuestra ciencia no puede reclamar para sí la misma antigüedad que otros sectores del conocimiento.

No existió la arqueología en el Mundo Antiguo, ni en la Edad Media; sin embargo esta etapa que hacemos llegar hasta finales del siglo XVIII registra ciertos antecedentes sin los cuales no se hubiera podido dar la ciencia arqueológica.

Los viajeros griegos conocieron pueblos distintos a ellos y se enfrentaron a una realidad que describieron y sobre la cual reflexionaron. Los coleccionistas europeos aparecen en el siglo XIV y su labor está presente hasta el XVIII: reconocen sitios arqueológicos, publican catálogos de antigüedades, descubren el pasado prehistórico.

Las evidencias de un pasado remoto comienzan a tomar cuerpo, pero la concepción del mundo vigente durante esos siglos hacía imposible la correcta interpretación de los restos arqueológicos. La teoría creacionista y la cronología bíblica eran dos escollos insalvables.

La línea de fractura pasó durante este primer período, por los aportes de los pensadores del iluminismo que en franca oposición a la interpretación clerical y, con el apoyo del incipiente conocimiento sobre el Nuevo Mundo,

dieron lugar a la idea del progreso y a una imagen del hombre que marcha hacia adelante por medio del uso de la razón.

### **El Romanticismo: primera mitad del siglo XIX**

La reconstrucción de la historia de la arqueología realizada por Daniel (1974) da cuenta de importantes antecedentes interpretativos publicados durante la primera mitad del siglo XIX, que sólo fueron valorados muchos años después.

Una explicación coherente del porqué de esta incompreensión la aporta Fagan (1972:6) al señalar: "Estos años eran turbulentos, cuando la Revolución Francesa y las campañas de Napoleón hacían trizas las ilusiones del siglo XVIII de que el comportamiento racional del hombre llevaba al mejoramiento del mundo. La potencia del pensamiento racional fue rechazada por los intelectuales destrozados por la guerra y descorazonados que dudaron de la noción de progreso humano". Se volvió a una amplia aceptación de la explicación religiosa, en un clima de interpretaciones filosóficas propias del idealismo.

### **El Evolucionismo: segunda mitad del siglo XIX**

Durante la segunda mitad del siglo XIX se registra el nacimiento de la arqueología. Fueron necesarios varios antecedentes para que este hecho se produjera: la consolidación de las ciencias naturales, la postulación del "Sistema de las Tres Edades" de Thompsen (1836), la aparición del "Origen de las Especies" de Darwin (1859), el reconocimiento de la alta antigüedad del origen del hombre, la publicación de "Antiquity of Man" de Lyell (1863) y la conformación de la corriente evolucionista con las obras de Tylor, Morgan, Spencer y Mortillet.

La teoría evolucionista se apoya en un presupuesto básico: la noción del desarrollo similar; todos los pueblos habían pasado por los mismos estadios evolutivos, los desniveles se explicaban por interrupción de la cadena de evolución cultural.

"Si el hombre había evolucionado gradualmente desde un ancestro prehumano sin cultura hasta la criatura culta de Egipto y Grecia, entonces debían existir huellas de su cultura primitiva en los niveles geológicos más recientes" (Daniel, G. 1974:112). Este razonamiento da identidad a los hallazgos líticos que se venían realizando desde antiguo, y se convierte en una prueba de autenticidad.

Hacia finales del siglo XIX, la nueva ciencia arqueológica ha logrado

importantes resultados, se evidencia un crecimiento considerable del registro de datos debido al incremento de los descubrimientos, las excavaciones y las clasificaciones. En consecuencia se comienzan a vislumbrar las diferencias regionales, pierde sentido la idea de la evolución cultural universal y uniforme, se afirma la idea de la diversidad cultural.

## El Difusionismo: primera mitad del siglo XX

La ruptura del esquema del evolucionismo unilineal y la voluntad, por parte de la corriente difusionista, de conciliar los resultados obtenidos por las ciencias antropológicas con la explicación religiosa son los dos rasgos que caracterizan los comienzos de esta cuarta etapa.

El cambio cultural no se explica con arreglo a las leyes del evolucionismo, sino por el reconocimiento del papel primordial que habría cabido a la difusión. Las sociedades son conservadoras, excepcionalmente innovan, los adelantos se transmiten y se generalizan a través de las migraciones y contactos entre pueblos diversos.

En Europa el difusionismo (Inglaterra, Alemania) y en Estados Unidos, el relativismo cultural boasiano son las escuelas que se constituyen a partir de la prédica antievolucionista.

La escuela de los ciclos y círculos culturales resultó ser el exponente más elaborado de la corriente difusionista: manejaba una aparente rigurosidad metodológica y planteó un modelo de explicación sobre el desarrollo cultural de alcance universal. Sin embargo, como se intenta fundamentar a lo largo de este trabajo, la arqueología histórico-culturalista no fue fecunda.

Mejor fortuna tuvo la escuela de Boas que, pese a caracterizarse por la evitación teórica y el inductivismo estrecho, produjo un fortalecimiento del trabajo de campo con la consecuente acumulación de datos empíricos. La importancia dada a la cronología y el énfasis puesto en la tipología fueron antecedentes que permitieron a la arqueología estadounidense producir años después, la ecología cultural, la nueva arqueología, la arqueología de los sistemas.

Con posterioridad a los inicios de la escuela histórico-cultural y del relativismo cultural, la arqueología inglesa logra superar las explicaciones ultradifusionistas (Smith, Perry) a través de los trabajos de Childe. Este autor retoma críticamente, sobre la base de los datos que se manejaban en la década del treinta, el esquema del desarrollo cultural del evolucionismo, dimensiona adecuadamente la importancia de la difusión —no la niega, pero no la convierte en única responsable del cambio social—, e incorpora a su modelo explicativo principios del materialismo histórico. Entre tanto en los

Estados Unidos se comienza a sentir la labor de arqueólogos que preanuncian la etapa siguiente.

### III. ESCUELA HISTORICO-CULTURAL

#### A. Antecedentes clásicos

La escuela histórico-cultural surge en Europa, más precisamente en **Austria y Alemania**, dentro del campo de la etnología y como parte de los movimientos de oposición a la escuela evolucionista clásica de la segunda mitad del siglo XIX.

Reconoce su antecedente más inmediato en la obra de **Federico Ratzel**. Imbelloni acepta que "(...) las bases de la doctrina ya estaban substancialmente sentadas en las maravillosas anticipaciones de Federico Ratzel (...) sobre el parentesco y el origen único de las invenciones análogas difundidas en las superficie de la Tierra (...)" (Imbelloni, J. 1936:39). Ratzel escribió: "Hemos de cuidarnos de pensar que ni siquiera las más simples invenciones puedan ser necesarias. Parece mucho más correcto atribuir al intelecto de las razas 'naturales' la mayor esterilidad en todo lo que no afecta a los objetos más inmediatos de la vida" (Ratzel, F. 1896:79. En: Harris, M. 1983:331).

Es Ratzel el que introduce el "criterio de forma" que luego pasará a ser uno de los recursos metodológicos de la escuela, "(...) enunciando que el arco del Africa Occidental y el arco de Melanesia concordaban por la forma, los caracteres del palo, la naturaleza de la cuerda y su yuxtaposición, mostró que de ninguna manera en ambas zonas habríase podido inventar dicha arma por separado, ni por simple casualidad, ni por convergencia (...)" (Imbelloni, J. 1936:68).

El otro autor antecedente en la formación de esta escuela es **Leo Frobenius**, quien avanza sobre la propuesta de Ratzel y postula que las semejanzas no se dan sólo entre bienes aislados sino entre complejos culturales, es decir, conjuntos de rasgos que migran asociados. Este postulado es el antecedente más directo de lo que para la escuela histórico-cultural será el "**círculo cultural**" o "**kulturkreise**". En lo metodológico suma el "criterio de cantidad" al "criterio de forma".

El principal aporte teórico de **Frobenius** se refiere a la conceptualización de la **cultura** (Ver infra cita Frobenius Nro. 12 a-b). **La presenta como una entidad independiente, sobreimpuesta a los hombres, no producida por ellos y ajena a su voluntad.** Asimismo, la cultura es vista como un organismo cuyas funciones y partes internas se equiparan a las de los demás seres vivos (3). Por otra parte, corrobora su acuerdo con lo que él mismo denomina "doctrina" de los círculos culturales, al proponer una particular

asociación de las culturas con los territorios, que trasunta un cierto determinismo geográfico.

En 1904 se reúnen en Berlín los miembros de la Sociedad de Antropología. En aquella oportunidad —coincidiendo teórica y metodológicamente— presentan trabajos Fritz Graebner y Bernardo Ankermann. El primero había trabajado con materiales de Oceanía y el segundo con datos de Africa; ambos organizan las evidencias disponibles en círculos culturales (Márquez Miranda, F. 1941:250/251).

Graebner es el que resume y sistematiza la metodología de la escuela histórico-cultural en su obra fundamental “Método de la Etnología” (1911). Este autor fue la cabeza de la rama alemana de la escuela, en oposición a la que se llamó la rama austríaca liderada por Schmidt e integrada por Gusinde, Heine-Geldern, Koppers, Menghin y Schebesta entre otros.

La escuela contó con dos publicaciones fundamentales: “Ethnologica”, editada en Colonia, y “Anthropos” editada en Viena.

Los etnólogos de la escuela histórico-cultural partieron de suponer que un hecho cultural no se presenta aislado, sino que se hace evidente como parte integrante de un conjunto asociado de bienes. Reconocidos estos conjuntos culturales iniciales o “ciclos culturales” que según los distintos autores variaban en número y contenido, se hacía posible explicar el desarrollo cultural universal en función de migraciones y préstamos. Una vez que una cultura se ha iniciado en un sitio determinado se difunde y es fácilmente reconocible aunque se la encuentre a grandes distancias o habiendo transcurrido mucho tiempo. Esto es posible porque sus elementos constitutivos —los bienes culturales— se han mantenido interdependientes en función del “principio de la cohesión interna”.

A Menghin le cupo el haber pasado, dentro de la historia de nuestra disciplina, como el investigador que trasladó los principios teóricos y metodológicos de la escuela al campo de competencia de la arqueología. Según Lafón (1972:270/271) “(. . .) la extensión de los ciclos culturales aplicados al estudio de la humanidad prehistórica, planteada por Osvaldo Menghin en su obra del año 1931, permitió un gran paso adelante. Fue un ensayo de trascendencia real. Lo que llamamos el encuentro de la etnología con la prehistoria”. Sin embargo, Márquez Miranda (1941:252) rescata aportes anteriores a éste: el de Sollas (1911) que comparó a los cazadores paleolíticos con cazadores contemporáneos, y el de Biasutti dado a conocer en un artículo publicado en 1930.

## B. Fundamentos filosóficos

Los fundamentos filosóficos de la escuela histórico-cultural —así como los del relativismo cultural norteamericano— debemos buscarlos dentro de una fuerte tendencia de corte idealista que tomó cuerpo a principios del siglo XX tanto en Europa como en América, surgida como reacción frente al positivismo decimonónico representado básicamente por el pensamiento evolucionista.

Durante el siglo pasado nacen las disciplinas sociales. Y a la luz de los grandes adelantos que se estaban produciendo en el campo de las ciencias experimentales, éstas son su primer y mejor modelo. Si las ciencias naturales se sienten “fuertes”, lo hacen gracias al respaldo filosófico del positivismo; el cual, en sus versiones más ingenuas pretende encontrar respuestas valederas y certeza para muchas cuestiones que preocupan al hombre desde siempre.

Naturalmente el avance positivista chocaba contra las monumentales especulaciones metafísicas del idealismo, y uno de sus mayores exponentes, el hegelianismo, sufre las críticas y el descrédito; aunque parte de este pensamiento será luego retomado por Marx, conjugando la dialéctica de Hegel con una de las filosofías más ingentes de las filas materialistas.

Pero la reacción idealista no se hará esperar, y reaparece bajo la forma de un rescate de la posición kantiana; que en lo cognoscitivo, al menos, permite sortear la antinomia ‘racionalismo-empirismo’. Aunque el movimiento neokantiano caerá una vez más en la trampa de considerar ambos términos como antagónicos.

Así, si para Kant el conocimiento era el producto dialéctico resultante de la interacción entre los contenidos de la experiencia y ciertas categorías a priori de la intuición y el pensamiento; el neokantismo de fines del siglo XIX terminó enfatizando sólo la influencia de lo racional en la producción de conocimiento.

Mencionaremos en especial la fuerte influencia que ejerció el filósofo alemán de fines de siglo, Wilhelm Dilthey. A partir de la publicación de su obra “Introducción a las Ciencias del Espíritu” en 1883, los estudiosos de lo humano disconformes con la orientación naturalista que revestían sus disciplinas, encontraron la fuerza identificatoria que reivindicaba para ellos un campo distinto y específico.

La distinción que Dilthey hacía entre “ciencias naturales” y “ciencias del espíritu” traía aparejada también la distinción entre dos campos de fenómenos diferentes por naturaleza; y sobre los hechos humanos ya no cabía aplicar los mismos criterios explicativos ni la búsqueda de leyes causales. Ya no sirve la observación desde el afuera; la pregunta adecuada es la que



interroga sobre el **sentido** de esos hechos. Ya no interesa explicarlos, sino **comprenderlos**.

La consecuencia metodológica más importante de la postura diltheyana fue la promulgación de la **comprensión empática** como método propio de las ciencias humanas. El científico que estudia a otros hombres debe tratar de **sentir** lo que el otro siente, de captar su vivencia como una totalidad inanalizable racionalmente (4).

Es interesante destacar —por su influencia determinante en la escuela que aquí analizamos— que de las dos formas posibles de comprensión empática, la **estática** (que implica captar el contenido de la vivencia), y la **genética** (que implica captar el porqué de la vivencia), es esta última la que luego es retomada especialmente por el historicismo. La idea central de esta posición —heredera a su vez del romanticismo alemán— es que “(. . .) para saberlo todo sobre una persona o sobre un hecho o incluso sobre un arte basta conocer su historia” (Metzger, D. 1965:111. En: Harris, M. 1983: 234).

Sumada a estas ideas debemos mencionar la influencia ejercida por los filósofos de la Escuela de Baden, y especialmente la distinción establecida por Wilhelm Windelband en 1894, que perduró —al menos en lo terminológico— hasta nuestros días. Nos referimos a la separación entre ciencias ‘nomotéticas’ —aquéllas que buscan las regularidades de los fenómenos y la formulación de leyes— e ‘ideográficas’ —aquéllas que sólo persiguen la descripción de las particularidades—. Una derivación inevitable de esta escisión fue reservar el segundo lugar para las ciencias históricas, a las que expresamente se les negó la posibilidad de acceder a generalizaciones.

Si bien a este respecto Dilthey no adhirió a la posición lanzada por Windelband, esta disidencia —como bien señala Harris “(. . .) fue sólo un pequeño remolino en una inmensa vorágine ideológica euroamericana” (Harris, M. 1983:235). Algo más abarcador reunía a éstos y otros pensadores: su oposición al materialismo —en tanto posición ontológica—, y en un terreno mucho más práctico y mundano, a los movimientos políticos radicalizados que lo sustentaban.

El antimaterialismo se terminó convirtiendo en un ‘anticientificismo’, y su blanco principal fue la teoría darwinista; o al menos la pretensión de ciertos antropólogos de trasladar los principios de la evolución natural —que por otra parte se hicieron tan irrefutables para la biología que hasta los etnólogos historicistas no tuvieron más remedio que aceptarlos (Cfr. **infra** cita Menghin Nro. 5)— al campo de los fenómenos culturales, donde el inefable ‘espíritu humano’ imponía, según ellos, otros caminos para su conocimiento.

Los mecanismos evolutivos —o mejor, civilizatorios— ya no debían explicarse como la lucha por la supervivencia y el triunfo del más apto,

sino como dones inmanentes que privilegiaban a ciertos pueblos sobre otros.

Corta es la distancia que une a estas ideas con las que más tarde enarbolaron los movimientos nacionalistas, inspirados en pensadores como Splenger, Nietzsche, Bergson y otros precursores ideológicos del fascismo.

Finalmente, también debemos incluir entre los fundamentos filosóficos de la escuela **histórico-cultural**, una línea de pensamiento de antigua raigambre platónica: aquélla que al separar el cuerpo del alma, lo material de lo espiritual, lo terrestre de lo celeste, e identificar lo primero con lo concupiscente y lo segundo con lo trascendente; edificó una visión dividida del ser humano. Específicamente la vemos reflejada en la **concepción de 'cultura' que manejó esta escuela, tratándola como una entidad abstracta, espiritual y separada de los hombres que la encarnan (Ver infra punto V.A.3.).**

#### IV. LA ESCUELA HISTORICO-CULTURAL EN LA ARGENTINA

##### A. Primeras décadas de la Arqueología Argentina

La comprensión adecuada del fenómeno que más adelante caracterizamos como 'arraigo de la escuela histórico-cultural en la Argentina', requiere de una breve introducción al panorama arqueológico precedente.

Esta primera época que Madrazo (1983:4) denomina "Los Inicios Positivistas" –1880 a 1930–, y Fernández (1979-80:30/32), por su parte, desglosa en una etapa "Romántica o Naturalista" –1872 a 1900– y otra que llama "La Arqueología en la Universidad" –1901 a 1925–; representa el comienzo del ejercicio de la arqueología en nuestro país y será la base sobre la cual se asienta, luego, la orientación histórico-culturalista. Tener presentes algunos de los rasgos que caracterizaron a este período nos permitirá comprender por qué más tarde se produjo el predominio notable de la Escuela de Viena.

El grupo de hombres dedicados al cultivo de las ciencias antropológicas durante finales del siglo pasado y comienzos del siglo XX, compartían –más allá de sus específicas modalidades– el hecho de haber carecido de una formación universitaria sistemática. Motivados tanto por un auténtico afán de conocimiento como por cierta vocación entre romántica y aventurera, se hicieron a fuerza de autodidactismo y espíritu emprendedor.

Esto imprimió en la mayoría de los casos, un carácter personal e individualista a las investigaciones, no pocas veces dando lugar a cierta dispersión motivada por los variados intereses de estos autores que hoy incursionaban por la arqueología, mañana por la etnografía, luego por la lingüística

y así; llegaron a conformar un perfil de erudición polifacética que fue en desmedro —como era de esperar— de la profundidad y el rigor metodológicos.

Por influjo del gran desarrollo positivista del siglo XIX se asimiló la idea de 'ciencia' y la valoración de 'lo científico' con las ciencias naturales. Las incipientes disciplinas que querían estudiar los fenómenos humanos sufrieron inevitablemente una forzada amalgama con los modelos naturalistas. Esa era —de alguna manera— su garantía de cientificidad, lo que les aseguraba la posibilidad de ocupar algún modesto lugar en el estrado académico de las ciencias.

Para nuestros primeros arqueólogos este influjo jugó en forma determinante. Cultivaron tanto las ciencias naturales (como la geología, la geografía, la botánica), como las humanas; y en especial la arqueología parecía enfocarse como una subrama de las primeras.

Esta asimilación metodológica con las ciencias naturales, redundó asimismo en un tratamiento inductivo y descriptivista de los datos culturales que provenía de trasladar mecánicamente una modalidad de trabajo propia de los científicos naturales: la observación y descripción de los objetos concretos, visibles y mensurables.

Desgraciadamente esta tendencia no siempre estuvo acompañada por una auténtica búsqueda de objetividad. Salvo honrosas excepciones (entre las que podríamos citar entre otros a Ambrosetti, Ameghino, Debenedetti, Outes o Lehmann-Nitsche), era por demás habitual encontrar trabajos sembrados de consideraciones valorativas y juicios personales desembozados.

En lo ideológico-científico la escena estaba completamente ocupada por la polémica 'evolucionismo-antievolucionismo'; encarnada en nuestro país por la corriente ameghiniana, del lado evolucionista, y la corriente morenista, del lado opuesto.

La primera posición, encabezada naturalmente por Florentino Ameghino, representaba en la Argentina a la escuela de Lamarck y Lyell. Pusieron su afán en la reconstrucción de secuencias estratigráficas, en la datación cronológica y en la búsqueda de las correspondencias antropológicas y culturales. La idea rectora de Ameghino era encontrar en la consecución gradual y progresiva de artefactos y restos fósiles, las pruebas de la teoría de la evolución; demostrando al mismo tiempo, su aplicabilidad al campo de los fenómenos humanos.

La otra línea surge inicialmente alrededor de una postura diametralmente opuesta. Sus representantes —Burmeister, Moreno y otros— son seguidores en la Argentina de la escuela creacionista de Cuvier y Humboldt. Eran radicalmente antievolucionistas, despreciaban la estratigrafía y rechazaban toda idea de profundidad temporal.

Sin embargo, esta tendencia —que Fernández denomina "humanista"—

va cobrando fuerza paulatinamente, y en gran medida debido al descrédito en el que cayeron las teorías ameghinianas por sus postulaciones más extremas sobre la presunta antigüedad terciaria del hombre americano.

## B. Arraigo de la escuela Histórico-Cultural en la Argentina

En 1910 se produce la refutación definitiva de las teorías ameghinianas por parte de **Hrdlicka y**, consecuentemente, la posición evolucionista pierde autoridad. Se suman también las críticas ya fuertes en Europa, a las falencias del viejo evolucionismo unilineal.

La tendencia en las primeras décadas del siglo es la acentuación del interés por estudiar las realidades étnicas concretas y particulares; interés que cobra sentido en el marco de la expansión colonialista mundial, y que se articula a su vez con el paulatino predominio de los enfoques históricos.

Cuando en Europa y América del Norte las escuelas historicistas estaban en su apogeo; en la Argentina, la retracción del evolucionismo ha dejado un gran vacío teórico. Es éste uno de los factores por los cuales, cuando llegan a nuestro país los estudiosos formados en Europa con un sólido bagaje histórico-culturalista, no sólo no encontraron oponentes, sino que son recibidos de brazos abiertos. Así, señala Madrazo (1983:13): "En buena medida esa situación carencial fue la que determinó que la corriente histórico-cultural concretara su afianzamiento en esos años [se refiere al lapso 1930-1945] hasta 1946, antes de constituirse en factor de poder en la Universidad de Buenos Aires. Su arribo implicó el único aporte significativo de teoría y método que se produjo en el medio local rioplatense, y un factor de discusión ideológica por su fuerte contenido crítico antievolucionista y antirracionalista".

Alrededor de 1930 arriba al país el italiano José Imbelloni, quien ya desde el Museo Nacional de Historia Natural de Buenos Aires, ya desde la cátedra de Introducción a la Antropología de la carrera de Historia de la Universidad de Buenos Aires y más tarde (1946) desde la dirección del Museo Etnográfico de Buenos Aires, fue el eje fundador y difusor de las ideas histórico-culturalistas en la Argentina.

Después del derrumbamiento de los regímenes nazi-fascistas en Europa, muchos antropólogos deben emigrar. Algunos de ellos encuentran en nuestro país un ámbito propicio para radicarse.

Con la llegada de **Marcelo Bórmida** (1946), **Oswaldo Menghin** y **Vladimiro Male** (1948), entre otros, se termina de consolidar la reacción antievolucionista y el 'arraigo' de la escuela histórico-cultural en la Argentina.

Son éstos, junto a otras figuras locales —como **Casanova** y **Canals Frau**— los que conforman inicialmente la escuela en nuestro país.

Imbelloni fue la figura que acrisoló las ideas de la escuela en sus comienzos. Su labor, además, cobró un marcado sesgo americanista y se plasmó en varias obras importantes, desde el punto de vista de la influencia que ejercieron en las generaciones posteriores (5).

Entre los representantes de la escuela se encuentran cultores de todas las ramas de las ciencias antropológicas. Aunque como ya señaláramos la etnología "(...) es la rama favorita y rectora, al punto de que sus temas de interés, por ejemplo, la demostración de la tesis de las relaciones transpacíficas, llegan a influir el curso de las investigaciones arqueológicas" (Llamazares, A. 1984:3).

El mismo Imbelloni, y Bórmida luego, se ocuparon de los aspectos biológicos y son sus propuestas sobre el poblamiento de América y sus clasificaciones raciológicas las que aún se siguen utilizando en algunos trabajos.

En el campo arqueológico le debemos a Menghin grandes obras de síntesis sobre la prehistoria americana y especialmente patagónica. Menghin es tal vez, el más fiel continuador de los postulados histórico-culturalistas. Su obra se dirige fundamentalmente a explicar el desarrollo prehistórico local en términos de sus correspondencias con el planteo de los ciclos culturales del Viejo Mundo.

En el terreno de la etnografía son numerosos los trabajos de Bórmida, Palavecino y Canals Frau. El primero cobró paulatina relevancia, no sólo por su producción intelectual sino por su labor institucional en la Universidad de Buenos Aires y en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. A partir de su vuelco definitivo hacia la etnología, se constituye en la cabeza de una pequeña y cerrada escuela de orientación fenomenológica. (Para un análisis crítico de su posición ver: Tiscornia, S. y Gorlier, J. C. 1984).

Durante casi tres décadas la escuela histórico-cultural es en nuestro país la 'palabra oficial', la única que se reconoce como válida. "Sus representantes ocupan los cargos oficiales y académicos, manejan los fondos para la publicación y los proyectos de investigación" (Llamazares, A. 1984:3). Y su actitud no fue precisamente favorable al pluralismo ideológico, sino francamente discriminatoria. "Mientras en otras latitudes los postulados histórico-culturalistas caen en desuso y son superados, aquí —y especialmente en Buenos Aires— ocupan toda la escena antropológica, y tan profundamente influyen y se enraízan, que las escasas y desperdigadas voces que se alzan en su contra son de alguna manera mitigadas, y no logran desplazarlos de su lugar hegemónico. Varias generaciones de antropólogos (...) fuimos formados en una Universidad cuyos textos de cabecera eran los de Graebner, Schmidt, Frobenius, De Martino, Menghin, Bórmida et al., mientras los de Steward, White, Childe, Levi-Strauss, Mauss, Godelier, Binford y tantos otros eran prácticamente ignorados" (Llamazares, A. 1984:3).

Para comprender el notable arraigo y fortalecimiento de la escuela histórico-cultural en la Argentina debemos considerar su inserción en la situación político-ideológica que marcó los destinos del país en los últimos 30 años. "Las características especiales del pensamiento de la escuela de Viena con su raíz esencialmente religiosa (Harris 1968:390), su racismo y su antievolucionismo, le dio un carácter particularmente grato y afín a la ideología de las dictaduras militares que han predominado entre los gobiernos de la Argentina en el último cuarto de siglo. Durante las 'purgas' realizadas en las Universidades e Institutos oficiales, los adherentes de la escuela de Viena más o menos teñida ahora de fenomenología, no tuvieron mayores problemas. Antes bien, pasaron a ocupar los principales cargos de enseñanza e investigación" (González, A. R. 1985:510).

## V. POSTULADOS TEORICO-METODOLOGICOS

Dentro de tan frondosa producción como es la de los autores histórico-culturalistas, nos pareció viable —y bastante clarificador a los fines didácticos— organizar el corpus teórico y metodológico de la escuela extrayendo de él un grupo de ideas rectoras que denominamos postulados.

Surgen éstos de una síntesis con fines expositivos y nunca fueron así presentados por los autores considerados. Pero están claramente contenidos en sus obras, y creemos que la presentación adjunta de las citas textuales da apoyo a nuestro ordenamiento.

A los efectos de no abundar exageradamente, hemos seleccionado citas sólo de los autores que consideramos principales y más representativos de la escuela. Entre los clásicos europeos, los precursores: Ratzel y Frobenius; y los dos pilares: Graebner y Schmidt. Luego, entre los autores que hicieron escuela en la Argentina: Imbelloni, Bórmida y Menghin.

Somos concientes de los peligros que encierra el recortar un texto al extraer una cita, pero después de una lectura exhaustiva y afrontando honestamente ese riesgo, se puede dar cierta apoyatura a las ideas críticas expresadas en un trabajo como el que aquí emprendimos.

### A. POSTULADOS TEORICOS

#### 1. Antievolucionismo

Los teóricos histórico-culturalistas entendieron el surgimiento de la escuela como un hecho necesario y suficiente para revertir el modelo explicativo del evolucionismo, que aparecía peligrosamente conectado con el

positivismo y el materialismo. Rechazaron las ideas de 'progreso' y 'evolución social' como factores explicativos del cambio. Según estos autores, ya no se podía comprender el proceso cultural ni causalística ni racionalmente.

La negación del progreso social significó la pérdida del sentido de unidad del desarrollo cultural de la humanidad, y la negación del cambio, negación que podemos actualizar y proyectar con un sentido conservador. En la construcción teórica de la escuela histórico-cultural, la oposición al evolucionismo se explica por sus implicancias filosóficas y políticas. En los hechos, la propuesta de los ciclos culturales resultó ser secuencial y evolucionista. "Los Kreise no eran solamente 'círculos', eran también 'estratos', parte de un esquema cronológico universal basado enteramente en la suposición de que las culturas contemporáneas pueden ordenarse según su grado de primitividad" (Harris, M. 1983:336).

Hacia finales del siglo XIX, la especulación evolucionista debe ceder terreno —en el campo de la arqueología— ante los resultados de las investigaciones puntuales. Es el momento en que se vislumbran las diferencias regionales; pese a esto, que no se confirmaran los planteos evolucionistas no entrañaba necesariamente, la negación del mecanismo de la evolución. La aceptación de la singularidad de los desarrollos regionales, supone que no todos los pueblos han desarrollado los mismos 'modos de vida'; pero no invalida el postular estadios sucesivos para esos desarrollos regionales. No se puede negar que a una economía de apropiación de recursos, sigue una economía de producción de recursos y, que a un patrón de asentamiento nómada sigue uno sedentario. Si esa economía fue de pastores, agrícola o mixta, si el patrón fue disperso o concentrado, son los aspectos que hacen a la singularidad; pero que no contradicen que se pueda reconocer la evolución o el cambio.

El antievolucionismo de la escuela histórico-cultural fue declarativo, no operativo; la realidad de los hechos sociales se impuso y los círculos culturales fueron formulados en términos sucesivos y evolutivos: caza-recolección, horticultura y pastoreo, agricultura, culturas complejas.

## Citas\*

[1] RATZEL, F. (1887)

“Dado que la diferencia entre pueblos naturales y pueblos civilizados parece abrir un ancho abismo entre unos y otros, no nos daremos por satisfechos con enunciarla, sino que ante todo nos preguntaremos: ¿cuál es la situación de los pueblos naturales dentro de la humanidad?”. (4) “Los evolucionistas buscan en todas partes unos ‘estados primitivos’ y una ‘evolución’. ¿No tenemos por lo mismo, el derecho de mirar con cierta desconfianza, en el terreno científico, esta inquisición que de antemano sabe qué es lo que quiere encontrar? La experiencia enseña que este procedimiento está muy expuesto al peligro de prejuzgar lo que la razón ha de decidir: el que está previamente convencido de una cosa, cree ser de poca monta lo que contra ella resulta. Cuando un investigador, perfectamente empapado en la teoría evolucionista, encuentra algún pueblo que, bajo algunos ó muchos conceptos, se halla ‘detrás’ de su vecino, convierte involuntariamente este ‘detrás’ en ‘debajo’, es decir, en un peldaño inferior de la escala por la cual la humanidad ha subido desde el estado primitivo hasta la cúspide de la civilización”. (1888:5)

[2] SCHMIDT, W. (1930)

“¿Cómo contestaremos nosotros la pregunta relativa al desarrollo de la familia, del Estado, de la religión, de la economía, de las herramientas? ¿Cómo fueron sus comienzos, cómo fue el curso ulterior de su evolución? Para contestar a esta pregunta no necesitamos ninguna teoría evolutiva previamente aceptada, ni la ascendente del progreso, ni la descendente de la degeneración, sino que dejamos sencillamente que hablen los hechos que hemos comprobado por medio de criterios puramente objetivos”. (1932:251)

[3] IMBELLONI, J. (1936)

“( . . . ) la crítica ha realizado una obra de destrucción tan completa, que ya no podríamos de buena fe seguir admitiendo una concepción del mundo y de la civilización cuyo esquema estructural fuera el postulado de un ‘progreso’ concebido a la manera de Tylor, es decir: gradual, unilateral, uniforme y universal”. (30)

“Tenemos ( . . . ) nuestra representación propia del proceso formativo de la cultura humana, elaborada en las últimas décadas, y todavía plástica y cantante como el hierro en la fragua, pero ya totalmente saturada de los afanes

\* El año que figura a continuación del autor corresponde al de la edición original. En los casos en los que se han utilizado otras ediciones, se consigna al final de la cita. Se han respetado en la transcripción de las citas la ortografía, la acentuación y la puntuación del autor.



de nuestra mentalidad: humanismo integral, universalidad de comprensión psicológica, valoración lo más exacta posible de razas y civilizaciones que antaño sirvieron para formular el concepto enfático de degradación, sentido de dimorfismos polares y de una diversificación del devenir humano sin posibilidades restringidas, cuyos contrastes son atenuados luego por la potencia de la afinidad que incuba los más armónicos enlaces y, sobre todo, la intuición de que los caminos de la naturaleza siguen una lógica propia, la que no siempre es permitido sustituir por la corta y simple lógica humana, como pretendió el racionalismo". (30)

[4] BORMIDA, M. (1956)

"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 ecúmene. 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 toda la humanidad". (8/9) "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 sistematización en una síntesis mundial, ha sido la Escuela Históricocultural, la representante más destacada de la corriente histórica de la Etnología". (9/10)

[5] MENGHIN, O. (1957)

a) "Las encarnizadas disputas acerca de la llamada teoría de la descendencia fueron motivadas menos por el hecho de que muchos biólogos comenzaron a incluir al hombre en el concepto de evolución, a raíz de la aparición del libro fundamental de Darwin en 1859, que por las prematuras consecuencias materialistas y antimetafísicas que solían deducirse de las nuevas ideas científicas. Ahora bien, no solamente los materialistas y monistas del tipo de Haeckel se excedieron en tales discusiones, sino también los defensores del ideario espiritualista y dualista. Estos últimos dejaron de ver que el transformismo aplicado al hombre no contradecía sus conceptos mientras se limitara al dominio de su competencia, es decir, al biológico". (1965:9)

b) "Ningún pensador sensato niega el abismo que existe entre el hombre y el animal en lo que se refiere a lo espiritual (. . .). Por otra parte, nadie, con excepción de algunos rezagados o sectarios, objetan la íntima conexión del hombre con el reino animal en lo que se refiere a lo biológico". (Ibid:12)

## 2. Etnología como ciencia histórica

Estos autores se consideran a sí mismos representantes de los “enfoques históricos” en etnología, y más de una vez se designa al histórico-culturalismo como “el método histórico” o la “escuela histórica de la cultura”.

¿Por qué han perdurado estas denominaciones, que sugieren un énfasis en los análisis diacrónicos, cuando en definitiva, el resultado de los estudios histórico-culturales ha sido la cristalización de las entidades culturales?

Debemos entender tal sentido del término “histórico” dentro del contexto epistemológico de la época. A comienzos de este siglo, autotitularse “histórico” significaba más una negación que una afirmación. Quien estaba en esa línea, se excluía a su vez del terreno de las ciencias naturales, era antipositivista y antimaterialista. Bórmida lo dice explícitamente (ver *infra* cita Bórmida Nro. 11) cuando al referirse a la “gnoseología moderna” hace una clara referencia a la división de las ciencias propuesta por Dilthey. (Ver punto III.B.)

Si el historicismo se inscribe entre las ciencias del espíritu, es a su vez imprescindible para estas últimas contar con los ‘enfoques históricos’. Las ciencias del espíritu no pueden ser sino ciencias históricas, porque su objeto es algo —según ellas— tan inefable, inmanente, único, irrepetible y no sujeto a ley alguna, como el **espíritu humano**, elevado a una condición cuasi suprema. Y éste sólo puede ser captado en su unicidad con un enfoque adecuado: el de la historia.

Naturalmente, el de una historia entendida a la manera del historicismo o del particularismo histórico, que no concibe la repetibilidad de los eventos humanos ni regularidad alguna que permita explicarlos (6).

Si pensamos, en cambio, en una historia con posibilidades explicativas de los procesos y relaciones sociales, a la que ya no le interesa tanto la descripción del hecho singular, sino encontrar en él aquellos rasgos que lo familiarizan y correlacionan con otros acontecimientos comparables, para extraer de ellos las constantes del devenir sociocultural; esa visión tan escindida de las ciencias puede ser revertida.

Pero debemos tener presente también, que la idea de la discontinuidad, del abismo entre naturaleza y cultura, de las dicotomías ‘cuerpo-alma’, ‘materia-espíritu’, etcétera, conforman una concepción fuertemente influyente en la escuela que estamos considerando. (Ver *supra* punto III.B.)

Mantener estas tajantes divisiones les permite, entre otras cosas, encontrar un argumento razonable para aceptar —pese a su acendrado antievolucionismo— el mecanismo de la evolución; el cual ya era imposible desconocer en aquella época. Admisible sólo para comprender los cambios biológicos,

era francamente rechazada su aplicación al campo de los fenómenos humanos (ver *supra* cita Menghin Nro. 5).

Esta concepción dicotómica de la realidad es la que se refleja asimismo en las argumentaciones para ubicar a la antropología dentro del concierto de las ciencias. Disciplina la nuestra que ciertamente ofrece más de una dificultad para quien quiere encontrarle un lugar, haciendo estancos los campos de las ciencias naturales y sociales.

Ya desde los precursores de la escuela histórico-cultural se instaló una nomenclatura para designar las distintas ramas de la antropología, harto elocuente en el sentido que venimos señalando. En general se identificó a la antropología sociocultural como 'etnología', jerarquizándola en tanto era la responsable de 'comparar' y 'elaborar', frente a una rama de menor alcance —la etnografía— a la que se le reservaba el papel de 'describir'. (Ver *infra* cita Ratzel Nro. 6).

¿Por qué subdividir en diferentes ramas de una misma ciencia lo que en realidad no son más que distintas etapas del trabajo científico, ambas necesarias y mutuamente relacionadas; sino por influjo de una concepción escotomizadora que sólo busca dividir y deslindar campos?

Es Bórmida el autor más explícito en este sentido. Afirmar la separación entre etnología y antropología, lo lleva al cuestionamiento liso y llano de la razón de ser de la antropología como ciencia de síntesis. Al no ser la antropología una ciencia sintética, debe buscar ubicación para la antropología física y la etnología. A la primera la envía al campo de la zoología y a la segunda la convierte en un 'capítulo' de la Historia Universal.

La arqueología no corre mejor suerte, pues queda relegada al plano secundario de ciencia auxiliar, casi una técnica para recuperar los datos que luego será la prehistoria la encargada de elaborar e interpretar. Diferenciar arqueología y prehistoria implica integrar este campo al de la historia, considerándola tan sólo como el 'capítulo inicial' de la Historia del Hombre.

Esta constante afirmación de pertenencia al campo 'histórico' que como ya señaláramos, conlleva al mismo tiempo la implícita exclusión del campo 'natural'; implicó asimismo el rechazo de todos aquellos enfoques, metodologías y técnicas que se consideraban propios de las ciencias naturales, como el uso de estadísticas, de modelos matemáticos, de técnicas de medición más o menos exactas y especialmente, de la noción de causalidad.

Según el comprensivismo diltheyiano, las explicaciones causalísticas son propias de las ciencias naturales, para las que es posible observar 'desde afuera' el encadenamiento de los fenómenos; pero no es pertinente su aplicación al campo de las ciencias del espíritu, pues éstas no buscan 'explicar' sino 'comprender'. La comprensión es un resultado de la captación

global del 'sentido' de los hechos del espíritu, y para lograrlo sólo basta 'ponerse en el lugar del otro', no discriminar posibles causas y efectos.

La negación del concepto de causalidad ocasionó serias dificultades para los partidarios del método de la 'comprensión'. Esta postura estaba francamente reñida con uno de los objetivos básicos de la actividad científica: la búsqueda de la mayor objetividad posible. La 'comprensión' como actitud metodológica está imbuida de un gran subjetivismo, más eficaz en un artista que en un científico. Desconocer o no considerar las causas (7) de los fenómenos es una postura que metodológicamente deriva en el simple descriptivismo de hechos cristalizados y estáticos.

Estas dificultades fueron seguramente ya vislumbradas por los padres de la escuela histórico-cultural, quienes declaraban su intención de edificar una "ciencia" de la cultura, o "culturología", como gustaba llamarla Imbelloni.

¿Qué significaba para ellos 'hacer ciencia'? Pese al basamento filosófico en el cual se apoyaban que no fue —como muestra la historia de las ciencias— el más estimulante para su desarrollo, se identificaban en este punto con algunos "desiderata" científicos que podrían ser más propios de un positivista: la construcción de un método riguroso y confiable, la búsqueda de la objetividad (entendida en términos muy absolutos), el apoyo empírico de sus enunciados con abundante casuística.

Es notable, no obstante, la pobreza epistemológica de algunas de sus afirmaciones. Para Bórmida, por ejemplo: "Dos son las condiciones necesarias y suficientes para que un saber sea ciencia (. . .): 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" (Bórmida, M. 1956:5).

El sentido de causalidad es reconsiderado por la escuela histórico-cultural, e incorporado en sus propuestas metodológicas. Creemos que esto obedeció en parte a las limitaciones que implicaba su desconocimiento para cualquiera que quisiera ser 'científico'; pero en gran medida por la necesidad de dar sustento y coherencia a uno de los pilares ideológicos de la escuela: la idea de la difusión.

Schmidt admite la importancia de este tema al adherir a la afirmación de Graebner: "Así pues queda como problema primero y fundamental de la etnología y de toda la historia cultural la elaboración de las relaciones culturales" (Schmidt, W. 1937:2). Y discrimina entre relaciones culturales activas y pasivas, según el pueblo dé o reciba los bienes culturales; asimilándolas respectivamente con la idea de causas y efectos culturales. (Ver *infra* cita Schmidt Nro. 9).

Pareciera convencido de que con su sola enunciación se previene de las

críticas que ya sus contemporáneos esgrimían: “Considerando a ambas, tanto a las relaciones culturales activas como a las pasivas, se desvanece también, el reproche que la etnología histórica cultural, que combate al evolucionismo, solo tenga cuidado a las influencias exteriores, que proceden de las migraciones u otros contactos, y que combata y niegue la evolución, el desarrollo interno. Ellos, que hablan así, parecen igualar evolución y evolucionismo, mientras evolucionismo (. . .) significa la acentuación parcial y exagerada de la evolución” (Schmidt, W. 1937:3).

Pero transcurridos casi treinta años de estas palabras y a la luz de los trabajos producidos por la escuela histórico-cultural en los que se puede apreciar la verdadera implementación de estos principios teóricos, no podemos menos que adherir a aquellas críticas. El consejo de Schmidt no pasó de ser una razonable declaración de principios. Su escuela, en los hechos, terminó ejerciendo con el mecanismo de la difusión, lo mismo que él le criticara al evolucionismo con respecto al de la evolución: en el momento de interpretar las realidades culturales concretas, los únicos factores considerados fueron las causas activas. No en vano la escuela histórico-cultural se identificó como “difusionista”; fue precisamente por la “acentuación parcial y exagerada” del mecanismo de la difusión para explicar la variabilidad cultural.

## Citas

[6] RATZEL, F. (1887)

“( . . .) la misión de la ciencia descriptiva de los pueblos (etnografía) consiste principalmente en la descripción de sus distintas relaciones de cultura en el sentido más lato, y (. . .) la de la ciencia investigadora de los pueblos (etnología) se limita á demostrar las causas de estas diferencias”.〈2〉

[7] GRAEBNER, F. (1911)

a) “Es para toda ciencia de gran utilidad el darse exacta cuenta no sólo de su propia esencia, sino también de los caminos y límites de su capacidad cognoscitiva, tener plena conciencia de sí misma. (. . .) En ello algo vino en mi ayuda: la estricta relación metodológica existente entre la etnología y la historia en sentido estricto, basada en la semejanza del material y de los problemas, y que hace que nuestra disciplina pueda y deba ser considerada, tanto objetiva como formalmente, como una rama de la ciencia histórica”. (1940:3/4)

b) “El hecho fundamental, metódico, que vincula toda ciencia histórica frente a las ciencias denominadas exactas, es que ella quiere captar todo fenómeno en su verdadera condicionalidad causal. De ahí deriva la carac-

terística valoración del hecho aislado frente a la orientación hacia lo típico de las ciencias naturales en general”. (Ibid:4/5)

[8] SCHMIDT, W. (1937)

“El individuo humano como tal solo existe una vez y lo mismo ocurre en el acontecimiento histórico como hecho (. . .). Pues un tal acontecimiento solo se puede presentar idiográficamente, no como parte (indiferente) de una serie o de un curso legal. También cada fenómeno solo se produce una vez, si se contemplan las proporciones espaciales y temporales determinadas, en las cuales se desarrolla. Pero el hecho histórico es [irrepetible] en grado superior y en otro modo, porque en el individuo, existiendo solo una vez, efectúa algo en su libertad imprevisible de una resolución única”. (7)

[9] SCHMIDT, W. (1937)

“Es evidente que la distinción de relaciones culturales activas y pasivas es idéntica con la de causas culturales y efectos culturales. El interés de la etnología —históricamente orientada— en primer lugar se dirigió al restablecimiento de épocas exactas por las cuales quiso determinar por camino objetivo la edad etnológica de los elementos culturales. Pues fácilmente se entiende, que una tal etnología primeramente más se dirigió a las relaciones culturales pasivas, a los efectos culturales, porque de éstos pudo reconcluir a las causas culturales, temporalmente siempre quedando antes de los efectos”. (2)

[10] IMBELLONI, J. (1936)

a) “Culturología es, pura y simplemente, la ciencia que estudia la vida de las Culturas, como producto de la actividad de las sociedades humanas. La palabra ‘vida’ comprende ya, claramente, tanto el concepto de formación y desarrollo, como el de difusión, predominio y sucesión; en una palabra, todas las etapas de su proceso histórico”. (182)

b) “Evidentemente, la separación entre Culturología e Historia no es conceptual, sino convencional, puesto que, bajo un determinado aspecto, la actividad de los pueblos históricos también tiene por efecto la creación de culturas. Por otra parte es inseparable de la Culturología la mentalidad histórica, es decir, el método eurístico (sic) de la investigación y la percepción de los estados culturales sucesivos”. (189)

c) “Disciplina limitada por un pensamiento de extrema relatividad y fluctuante, la Sociología no puede brindarnos más que un medio propedéutico y de expresión. Con graves responsabilidades cargan aquellos etnólogos que han tomado del lenguaje sociológico algo más que el lenguaje. En etnología nada se gana con estabilizar encadenamientos racionales que dependan

de un elemento central. En esto consiste —justamente— su superioridad de ciencia inductiva y filosófica, y no práctica, ni normativa: en que la morfología interna de una cultura se establece por medio de una armonía de componentes determinada más arriba de las fórmulas caducas y cambiantes del pensamiento sociológico”.(209)

[11] BORMIDA, M. (1956)

“Nacida como una simple afición de coleccionistas curiosos, la Etnología 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 estudiosos 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 finalidades; 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 auxiliar (. . .). Los intentos de una fusión de problemas y métodos entre ciencias de la naturaleza y del espíritu no han originado más que paraciencias, cuya 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”.(5-6-7)

### 3. La cultura como entidad abstracta e independiente de los hombres

La construcción del concepto de cultura está en la base del surgimiento y desarrollo de las ciencias sociales; en la antropología, en particular, este concepto se convirtió en la herramienta más adecuada para dar respuesta a una intención global y totalizadora de explicación de los fenómenos sociales, una herramienta que permitiría explicar adecuadamente el carácter de la relación existente entre la realidad natural y la realidad histórica.

La definición de cultura de la escuela histórico-cultural tiene su origen y punto de partida en las conceptualizaciones de Leo Frobenius (1934) que entiende a la cultura como una entidad orgánica y separada de los hombres. Este postulado básico de la escuela fue retomado por Imbelloni (1936) y Bórmida (1956). De las definiciones de estos autores se pueden aislar los que a su juicio serían los rasgos característicos de la cultura: 1) es una entidad abstracta, 2) es una potencialidad del espíritu, 3) como contenido espiritual, es inmanente.

La cultura como entidad abstracta o cualidad aislada del conjunto de las demás del sujeto —léase sujeto social— es separada de la sociedad, de lo que en la concepción de estos autores serían los aspectos materiales de una sociedad. Esto implica desconocer o negar que la cultura está siempre determinada por la existencia de una sociedad concreta, de un grupo humano que la produce y que produce los medios materiales que son condición “sine qua non” para la creación de cultura. Entendida en estos términos la cultura es un producto social, el resultado de la relación dialéctica entre el hombre y la naturaleza; es la que posibilitó la separación del hombre del mundo natural.

La escuela histórico-cultural eleva la cultura a potencialidad del espíritu o facultad del alma porque opera con una visión dicotómica del ser humano que lo entiende o lo explica como una sumatoria aritmética de cuerpo y espíritu. El cuerpo sería un mero soporte sobre el que se apoya lo verdaderamente humano, la existencia auténtica que se expresa en el espíritu.

“Ningún pensador sensato niega el abismo que existe entre el hombre y el animal en lo que se refiere a lo espiritual (. . .)” (Menghin, O. 1965:12). “Sin duda, el hombre fue desde un principio predispuesto hacia la cultura (. . .)” (Ibid:33). Comprender la hominización en términos de “abismo” significa negarle su condición de proceso. Declarar que el hombre fue “desde un principio predispuesto a la cultura”, obliga a preguntarse qué atributo lo colocaba en esas condiciones. Para estos autores la distinción hombre-animal pasa por lo espiritual. La conclusión es, entonces, que el alma pre-disponía al ser humano hacia la producción cultural.

Sorprende el esfuerzo puesto por los teóricos de la escuela histórico-cultural para conciliar los resultados de la investigación científica con la



interpretación religiosa. Como ha señalado Harris, "(...) no se trata en absoluto de que la antropología se oponga a éste o aquel artículo de fe. No es competencia de las ciencias el inmiscuirse en las creencias privadas de los individuos que acepten una u otra ortodoxia religiosa. Pero, por otro lado, lo que no puede negarse es que existen ciertas doctrinas de inspiración política y religiosa que sí tratan de inmiscuirse en la integridad del proceso científico. Cuando se ve claramente que dogmas políticos o religiosos se han propuesto dominar la estrategia de investigación de cualquier disciplina concreta, los que creen en la ciencia no pueden permanecer indiferentes". (1983:337)

El esquema dicotómico 'cuerpo-espíritu' supone otra dualidad: 'sociedad-cultura'. En ambos casos se rompe la unidad que se da en la realidad, ingresando en un campo de explicaciones pseudo-científicas, peligrosamente conectadas con la metafísica, que insisten en desarticular empíricamente la totalidad.

A nuestro entender, la cultura presupone la naturaleza, es expresión de relaciones sociales, es una categoría histórica, es singular y recurrente.

La cultura **presupone la naturaleza** porque su creador —el hombre— surge de la naturaleza y porque ésta se convierte en condición necesaria para su existencia.

Es **expresión de relaciones sociales** en tanto éstas son la matriz de la producción de bienes e ideas.

Es una **categoría histórica** porque posibilita comprender y explicar el proceso histórico-social.

Es **singular** porque a través de ella podemos explorar situaciones pasadas o presentes recortadas en un espacio y un tiempo determinados.

Finalmente, es **recurrente** porque permite descubrir las constantes o regularidades de la conducta humana en cada etapa del desarrollo cultural y formular leyes propias de ese desarrollo.

## Citas

[12] FROBENIUS, L. (1934)

a) "(...) la cultura es, frente a sus representantes humanos, un organismo absoluto; cada forma cultural hay que considerarla como un ser viviente que pasa por un nacimiento, una edad infantil, viril y senil. (...) no es la voluntad del hombre la que produce las culturas, sino la cultura vive sobre el hombre".(15)

b) "(...) llegué a conocer la cultura en todas sus manifestaciones grandiosas, a veces también ruines, pero al hombre cada vez más como el pequeño soporte del poderoso mundo de las apariencias culturales".(19)

[13] SCHMIDT, W. (1937)

a) "La cultura en su entidad más profunda se compone de la formación interior del espíritu humano; de la formación exterior del cuerpo y de la naturaleza de modo, que éstos son dirigidos por el espíritu. Así la cultura —como todo lo espiritual— es algo inmanente, algo perfectamente interno y como tal no directamente accesible para la observación externa".(1)

b) "Aunque el estudio de las relaciones culturales en último lugar tiene como objeto al hombre cultivado, quien —siendo sujeto cultural— no solo acepta relaciones culturales pasivas, sino también ejerce relaciones culturales activas, no hay que descuidarse del estudio de los objetos exteriores y elementos tampoco de los de la cultura material. En ellos todos el espíritu humano ha imprimido (sic) en cualquier modo su sello y los ha tomado en su servicio".(5)

[14] IMBELLONI, J. (1936)

a) "(...) por cultura no entendemos —al menos de manera inmediata— sino una entidad abstracta y potencial del espíritu de una sociedad humana organizada. Pero esa entidad abstracta, en la mayoría de los casos que tratamos en etnología, y sin duda con más frecuencia que en historia, no tendremos medio alguno de definirla sin recurrir al examen de su producto sensible, es decir, de la masa de sus bienes. Por esta razón el estudio de las Culturas se convierte de una manera práctica en el estudio de los patrimonios".(33)

b) "En una cultura lo más esencial es la agregación armónica de las invenciones. Si quisiéramos entender más a fondo el secreto de una tal armonía, tendríamos que recurrir a un concepto análogo al de Spengler, cuando define 'el alma de la cultura'. La cultura se manifiesta en las invenciones y los actos del hombre, pero no depende de la voluntad del hombre e indudablemente vive sobre el hombre, según la fórmula de Frobenius".(210)

[15] BORMIDA, M. (1956)

"(...) 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 (...) 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; de ahí que el estudio de la cultura se resuelva en la práctica en el estudio de los patrimonios sociales".(7)

"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”. (7, llamada 5)

“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 (. . .)” (8, llamada 6)

#### 4. Unidad psíquica y biológica de la humanidad

La afirmación de Federico Ratzel (1888:2), “(. . .) la humanidad constituye un todo, por más que éste sea múltiple en sus manifestaciones”, implica el reconocimiento o aceptación de la unidad psíquica y biológica de la humanidad. Postulado éste de por sí irreprochable y con el que coincidimos en todos sus términos, aunque no dejamos de advertir que no trasciende la mera formulación, llegando a generar una contradicción dentro del cuerpo teórico de esta escuela.

Este tema está directamente relacionado con el concepto de cultura como potencialidad del espíritu humano, con la diferencia que se establece entre pueblos naturales y pueblos civilizados, y con el principio de la cohesión interna.

Las teorizaciones de la escuela histórico-cultural se rigieron por una exigencia básica e inicial: la necesidad de conciliar los resultados de la investigación científica con el esquema bíblico. Todos los hombres son iguales ante Dios, lo que no significa que todos los hombres sean iguales en su vida terrenal; la línea divisoria pasará por las categorías de pueblos naturales y pueblos civilizados. La cultura como “potencialidad espiritual” es la que iguala a los hombres, todos tienen en sí la posibilidad de crear cultura, pero aquéllos que sólo desarrollan “formas rudimentarias” no trascienden el estado de pueblos naturales, en tanto que hay quienes alcanzan el estado de pueblos civilizados.

La separación entre pueblos naturales y pueblos civilizados se entiende en términos de “abismo” (Ibid:1), oponiéndose la idea de “graduales diferencias” (Ibid:2) para la significación de las singularidades raciales. Los pueblos naturales pueden ser parte de cualquier tronco racial que no haya accedido a la civilización o que se haya pauperizado (Ibid:7), esta afirmación no impide sin embargo a Ratzel concluir que: “(. . .) sería verdadera locura negar que, en nuestra época, la más elevada cultura está principalmente representada por la raza caucásica o blanca (. . .)” (Ibid:8).

Para Ratzel son rasgos distintivos de los “pueblos naturales o atomizados”, la ausencia de cohesión interna y la localización en regiones naturales desfavorables o poco propicias para el desarrollo.

Los "pueblos naturales" no son pueblos de "civilización primitiva" homólogos a aquéllos que fueron responsables de los inicios del desenvolvimiento cultural actual, sino pueblos estancos, desviados o en retroceso; pueblos cuyos antepasados no se ubicaron jamás, o bien se apartaron tempranamente, de la línea de la acumulación y conservación de resultados que genera la presencia de cohesión.

¿Dónde constata Ratzel el progreso constante y sostenido? En Europa y en América del Norte (*Ibid*:12). ¿Qué pueblos han ingresado a la historia de la civilización? Los de raza blanca (*Ibid*:7).

El postulado referido a la unidad psíquica y biológica de la humanidad, aparece como contradictorio; su explicitación demuestra que tal contradicción es sólo aparente y que, más allá de las declaraciones —seguramente motivadas por la necesidad de ajustarse al consenso filosófico y científico de finales del siglo XIX— esta escuela surgió viciada del racismo, etnocentrismo y determinismo geográfico.

Se dice que las particularidades raciales no son determinantes, pero raza y cultura se manejan como atributos asociados; se estudia la "esencia, origen y desarrollo de la civilización" partiendo de una "medida determinada": la representada por la civilización alcanzada por los europeos; finalmente se concede un papel principalísimo a la presión que ejerce el medio ambiente, vinculando directamente a los "pueblos naturales" con un hábitat deficitario.

Imbelloni (1936) realiza un intento de relativización formal del determinismo geográfico y califica de "mentalidades rezagadas" a los que tratan de explicar la forma y el grado de civilización en función de las condiciones del clima y del suelo. Atribuye los abusos teóricos a los discípulos de Ratzel, antes que al maestro y se propone demostrar que la teoría ratzeliana era otra. Para ello retoma un ejemplo desarrollado por Ratzel en su "Anthropogeographie" referido a ciertos símbolos que nacidos en la estepa se trasladan, y perduran en el trópico, sobreviviendo con independencia del medio geográfico que condicionó su origen. Este caso, más que argumentar en contra de la determinación del medio ambiente sobre la cultura, refuerza el planteo determinista y lo absolutiza, al punto que ideas surgidas en un habitat anterior, cristalizan y se mantienen fuera de él. Más aún, criterios sólo esbozados por Ratzel como los referidos a la relación entre conservatismo cultural y arrinconamiento geográfico son retomados y actualizados por Imbelloni (1936:171/172).

Reconoce Imbelloni que la "explicación geográfica" ha ido acompañada de una "explicación racial" y también, en este sentido, realiza un intento pseudorevisionista, que sólo le permite criticar los "muchos y graves defectos de medida y aplicación" de los primeros expositores; concluyendo que "(...) la visión de la 'desigualdad de las razas humanas' no ha caído en el

des crédito, a pesar de la prueba de fuego a que fuera sometida (...) sus pensamientos e intuiciones sustanciales viven aún" (Ibid:173).

Imbelloni se pregunta: "(...) ¿en qué medida la formación de las culturas está vinculada al concepto de raza?, el que niega en forma absoluta toda posibilidad de congruencia inicial, procede (...) con 'escéptico amor hacia la obscuridad'" (Ibid:177).

El postulado referido a la unidad psíquica y biológica de la humanidad es incongruente con la teoría histórico-culturalista, teoría que ha puesto énfasis en la importancia que tienen las divisiones raciales en la historia del género humano, haciendo caso omiso del caudal de conocimiento científico que prueba fehacientemente la afinidad básica de todas las razas humanas.

La pseudociencia de los teóricos del racismo está impregnada por la ideología de la desigualdad y es un caso indiscutible de la suerte que corre el conocimiento científico cuando opera en función de exigencias políticas. El racismo entraña la justificación del colonialismo; Ratzel al referirse al conservatismo de la sociedad china de su época propuso: "Si sus aptitudes únicamente son propias para la semicivilización, la necesidad de progresar hará que busquen órganos más vigorosos entre los inmigrantes de Europa y de la América del Norte (...)" (1888:12).

## Citas

[16] RATZEL, F. (1887)

a) "(...) las ideas que de cada individuo salen, pueden estar seguras de tener eco en la mente de los demás, si hallan manera de llegar hasta ellos; al modo como la misma semilla sembrada en idéntico suelo produce idénticos frutos". (1888:2)

b) "(...) por qué las residencias de los pueblos naturales se encuentran principalmente en las comarcas frías y en los países muy cálidos, en solitarias islas, en montañas apartadas, en territorios pobres y yermos; y (...) en aquellas regiones de la tierra que (...) ofrecen tan pocos elementos al desarrollo de la agricultura y de la ganadería. El carácter de inseguridad que revisten los recursos (...) con que cuentan, constituye una pesada cadena (...). Sigue, luego, el escaso número de estos mismos recursos, de cuya escasez resulta la de sus aptitudes intelectuales y corporales, la falta de hombres notables, la ausencia de aquella benéfica presión que, en la actividad y previsión de cada individuo, ejercen las masas que le rodean y que contribuye también a la división de la sociedad en clases, y la utilización de la división del trabajo que tan excelentes resultados produce" (1888:10)

[17] SCHMIDT, W. (1913)

“Porque tomada em si, a noção de uma certa identidade fundamental da psyche humana não é por certo um erro, mas uma aquisição bem fundada da ethnologia moderna, que afirmou assim em seu dominio proprio, o do espirito, aquella unidade de todo o genero humano a que já chegara a anthropologia no dominio dos caracteres somaticos”.(1942:223)

[18] FROBENIUS, L. (1934)

a) “El problema de la bondad de los hombres parte de un falso punto de vista, pues los hombres son, con excepción de un pequeño número de propiedades heredadas de la cultura, los mismos aquí que allá; los mismos, menos la forma de cultura”.(24)

b) “(. . .) designo las dimensiones de la ‘capacidad de la concepción del mundo’ como dimensiones del ánimo, a saber: las dos dimensiones que expresan el contraste más fuerte del sentimiento vital, o sea el sentimiento de la ‘lontananza del mundo’ y el de la ‘caverna del mundo’ como sentimiento de lontananza y sentimiento de caverna”.(68) “Un pueblo cuya alma posee las dimensiones del sentimiento de caverna puede ser dominado (. . .) por otro y engañado (. . .) sobre la estrechez de su existencia psíquica (. . .). A una formación sana de oficios, a la estructuración de un organismo cultural que va tomando incremento, al desarrollo del trabajo que encuentra su premio en sí mismo, al hecho en su sentido constructivo, no conduce más que el sentimiento de lontananza”.(69) “Estos son los contrastes de la conciencia paideumática del espacio. Aquí Occidente, allá Oriente. El oriental vive en un mundo-cueva. (. . .) El occidental, en cambio, vive en su casa”. (148) “(. . .) se puede[n] distinguir muy bien los dos grupos de hombres: el grupo occidental y el oriental. Unos viven en continuo temor y bajo la opresión de la idea de estar encerrados en el espacio (. . .) los otros, en la nostalgia de alcanzar y penetrar la lontananza y en la preocupación de no poder llenar, quizá a la postre, la infinidad”.(150)

## 5. Principio de la difusión

Cuando el difusionismo polemiza al evolucionismo su explicación del cambio social en términos de evolución y progreso social, se ve obligado a producir otro modelo explicativo. Para su elaboración se parte de las siguientes premisas: ‘el hombre es raramente inventivo’, en la historia de la humanidad pocas veces se producen innovaciones, la tendencia natural se inclina hacia el conservatismo.

Pero, la cultura cambia. ¿Cuál es entonces el motor del cambio? La respuesta a esta pregunta la dio el reconocimiento del papel principal que habría cabido al mecanismo de la difusión.

Con el difusionismo la historia de la humanidad se entiende como la historia de las migraciones, el esfuerzo de los especialistas se centra en determinar cuáles fueron los focos emisores de cultura y cuáles las áreas receptoras. Surge así todo un cuerpo terminológico que dará cuenta del fenómeno que se pretende explicar: 'préstamo cultural', 'mezcla cultural', 'estancamiento', 'arrinconamiento', 'áreas marginales'.

Los difusionistas crearon una falsa oposición que, como con gran acierto ha señalado Harris (1983:153), no existía en los planteos de los evolucionistas clásicos, resumida en la dicotomía invención independiente-difusión. La preocupación de los evolucionistas fue la comprobación del movimiento, si éste se daba por invención o por difusión pasaba a ser una cuestión de segundo orden. Es ilustrativa, al respecto, la siguiente cita de Morgan: "Todos los grandes inventos y descubrimientos se propagan por sí mismos; pero antes de que pudieran apropiárselos, las tribus inferiores tenían que haber comprendido su valor. En las áreas continentales, ciertas tribus se adelantaban a las otras; pero en el curso de un período étnico la delantera pasaría un buen número de veces de unas a otras" (Morgan, L. 1877. En: Harris, M. 1983:153).

En resumen, es secundario si un bien se inventa o se descubre o si por el contrario, se recibe por difusión; lo que interesa es que la sociedad esté en condiciones de incorporar ese bien. En cierta medida esta idea surge de la cita de Morgan. También, Pérez llamó la atención sobre esta cuestión: "La difusión no es un proceso automático, sino que una sociedad incorpora una idea sólo cuando ha evolucionado hasta una etapa que hace posible la aceptación de la idea. En consecuencia, la difusión halla su explicación en la evolución" (1980:134).

La mayor objeción que se puede realizar a la absolutización del mecanismo de la difusión es que el cambio social se explica exclusivamente por préstamos y mezclas culturales, es decir, por causas externas a la sociedad que cambia.

Apoyada en estos presupuestos la escuela histórico-cultural –Dittmer, K. (1954); Menghin, O. (1967)– explicó el desarrollo cultural americano en términos de sucesivos períodos de avance y estancamiento. Los avances se registraban toda vez que se producía una oleada migratoria del Viejo al Nuevo Mundo, una vez asimilados e incorporados los adelantos, la América precolombina caía en una etapa de estancamiento que sólo se interrumpía con la llegada de un nuevo aporte poblacional y cultural. Innecesario resulta discutir este modelo, reiteradamente cuestionado por los resultados de las investigaciones arqueológicas, interesa sí llamar la atención sobre la ausencia de dudas con respecto a que el occidente del Viejo Mundo progresó constantemente.

## Citas

[19] RATZEL, F. (1887)

a) "Dos maneras hay de reunir las conquistas intelectuales, y cada una de ellas tiene distinta eficacia é importancia histórica: en primer lugar, tenemos la fuerza creadora concentrada de los individuos dotados de verdadero genio, aportando cada día nuevos objetos á los tesoros de la humanidad; y en segundo, la difusión de los mismos entre el vulgo". (1888:27)

b) "(. . .) el trato entre países é islas, aun el trato poco frecuente y además intermitente, contribuye mucho más que el invento independiente al enriquecimiento del tesoro de cultura de la humanidad". (1888:28)

c) "Siempre que nos encontremos con algunas analogías entre pueblos distintos, podemos afirmar que ha existido comunicación exterior y á menudo quizás un tráfico muy directo entre ellos". (1888:31)

[20] GRAEBNER, F. (1911)

"Frente a la teoría del origen autónomo de los fenómenos culturales paralelos, el tratamiento de la cuestión referente a conexiones histórico-culturales tiene la enorme ventaja (. . .) de que la existencia en gran escala de tales conexiones, está asegurada más allá de toda duda". (1940:159)

[21] SCHMIDT, W. (1930)

"Un segundo indicador efectivo de edad tenemos en la presuposición, no contradicha por ningún resultado efectivo de otras ciencias, como la antropología o la prehistoria, sino al contrario, cada día más confirmada: el origen del hombre en Asia y su posterior emigración desde allí a las demás partes del mundo. Porque precisamente aquellas partes del mundo que encierran en sí los actuales pueblos naturales, Africa, Oceanía, América, no se hallan en contacto con Asia mediante una ancha masa de tierra, de suerte que las emigraciones hubieran podido vaciarse en ellas en una anchura incontrolable, sino que están unidas a Asia mediante tan estrechos ismos (sic) o series de islas, que la masa principal de las emigraciones sólo puede haber seguido ese camino, sobre todo en aquellos antiquísimos tiempos, en que la navegación estaba tan poco desarrollada. De aquí resulta para estas tres partes del mundo la conclusión de que en cada caso las emigraciones más antiguas de pueblos debieron correrse hasta sus regiones más apartadas o que, por lo menos, fueron empujadas hasta allí por las sucesivas emigraciones, y que, al contrario, en estas partes del mundo las capas más jóvenes de pueblos tendrán su asiento cerca de la puerta de entrada. Además, podrán más fácilmente conservarse restos de pueblos más antiguos en territorios retirados, en regiones montañosas difícilmente accesibles, en las selvas primitivas o en los



desiertos o comarcas sin valor económico, así como en islas apartadas".  
(1932:250/251)

[22] SCHMIDT, W. (1937)

"(. . .) si queremos comprobar esta existencia [la de un grupo cultural] en un cierto lugar y un cierto tiempo, tenemos que encontrar justamente éste conjunto de calidades o el indicio característico en éste punto dado y en ésta época determinada. Luego si comprobamos aquel conjunto o aquel indicio en dos o más lugares, está confirmado, que dicho individuo en varios tiempos allí se encontró y operó, pues que ambos lugares y hechos están en relación historial (sic). Si se trata de un grupo de individuos, puede haber sido (sic) presente y activo en varios lugares al mismo tiempo o también a tiempos diferentes; en el primer caso se trataría de relaciones geográficas, en el segundo también de relaciones historiales (sic)". (8)

[23] IMBELLONI, J. (1936)

a) "Si pudiese anticipar una especie de resumen histórico de la vida de una Cultura (. . .) diría que ella se ha originado en un sitio X, y de allí se ha difundido por un área más o menos amplia, de manera tal que la transformación de los elementos no pudo realizarse aisladamente, ni su difusión por caminos distintos". (34/35)

b) "En definitiva, el factor más poderoso es —como Ratzel lo afirmara— la migración de los hombres en la superficie de la tierra". (41)

[24] MENGHIN, O. (1965)

"El hecho incontestable de poderse aplicar en lo esencial la cronología cultural del Viejo Mundo también al Nuevo, es de gran importancia para el panorama prehistórico universal, puesto que no se trata en este paralelismo de una casualidad, ni se debe a ley natural o histórica alguna, sino a concretas relaciones genéticas. Esto surge del sinnúmero de relaciones culturales y de su ubicación equivalente dentro de entidades arqueológicas y etnológicas. Es verdad que durante y después de su migración a América las culturas sufrieron toda clase de mezclas y de procesos de cambio que alteraron su fisonomía; pero ello no ha impedido que los mencionados seis tipos fundamentales de cultura se trasluzcan con toda claridad. Sólo cerrando los ojos puede ignorarse este hecho". (En: Schobinger, J. 1973:25/26).

## 6. Principio de la Cohesión Interna

El primer autor que formula el principio de la "cohesión interna" es Ratzel; el concepto es retomado luego por Schmidt (1911) y por Imbelloni (1936).

La cohesión interna es el recurso explicativo al que acude Ratzel cuando debe precisar definiciones con respecto a "pueblos naturales" y "pueblos civilizados". Reconoce que en la humanidad existen dos grupos separados por un "abismo": la civilización. La ausencia de esta última da lugar a los "pueblos naturales" y su presencia, a los "pueblos civilizados". Los primeros corresponden a la categoría de "pueblos atomizados" y los segundos a la de "pueblos organizados". Según Ratzel, "(...) precisamente la falta de cohesión en los primeros y la existencia de la misma en los segundos, parece ser lo que caracteriza esta profunda diferencia que resulta en la esfera de los hechos históricos y sobre todo en la esfera intelectual" (1888:9).

La ausencia de progreso se explica por causas internas, diferencia de aptitudes; y causas externas, el medio ambiente. Ambas estarían en una suerte de relación dialéctica, porque si bien se reconocen diferencias de aptitudes básicas o innatas, también se responsabiliza al hábitat de pocos recursos como causante de escasez de "aptitudes intelectuales y corporales".

Este principio de la cohesión interna es contradictorio y antagónico con aquel otro que reconoce la unidad psíquica y biológica de la humanidad, remitiendo las diferencias observables entre los pueblos a razones de índole cultural. Es decir, convierte a este último en un principio cuya explicitación es meramente formal y no explicativa. Se acepta la unidad del género humano, pero ésta no es suficiente para que todos sus miembros puedan acceder a la civilización, sólo la logran aquellas sociedades en las cuales operó el principio de la cohesión interna.

Este planteo está relacionado con la conceptualización de cultura que realiza la escuela histórico-cultural como potencialidad del espíritu, y llevado a sus últimas consecuencias daría como resultante una división en dos tipos de sociedades: las que estarían en la base de la formación de los pueblos civilizados, y las que sólo pudieron acuñar cierto embrión cultural mínimo. Los llamados "pueblos naturales", etnográficos contemporáneos, no serían representativos de los primeros momentos del proceso civilizatorio. "El que quiera estudiar el origen de la civilización ha de cuidar mucho de no confundir los pueblos de civilización primitiva con los actuales pueblos naturales" (Ratzel, F. 1888:10).

Sólo una escuela enraizada y gestada en un clima de explicaciones imbuidas de racismo y de determinismo geográfico pudo producir estas afirmaciones donde la desigualdad y la presión del medio ambiente se convierten en dos resortes que dan cuenta de las diferencias, desplazando y ocultando el papel central que cupo a las relaciones sociales en la gestación de las auténticas e inocultables diferencias del mundo actual, diferencias que trascienden las categorías de lo 'etnográfico' y lo 'desarrollado'.

El principio de la cohesión interna es retomado y reformulado con mayor alcance que el previsto por Ratzel, por autores como Schmidt e Imbe-

lloni. Se lo hace intervenir para dar cuenta de la lógica estructuración de los ciclos culturales. Una cultura puede reconocerse en su emplazamiento actual y, con independencia de su lugar de origen, es decir, sin tomar en cuenta los ejes espacio y tiempo porque "(. . .) ha quedado en estricta cohesión interna, fundamentalmente coherente hasta nuestros días" (Imbelloni, J. 1936:35).

Según Schmidt "(. . .) no se trata (. . .) de agrupaciones regidas por una lógica interior y que permitan (. . .) deducir con una certeza metafísica la naturaleza de una de sus partes en función de las otras, sino de un mero hecho externo, de un dato histórico que consiste en la reunión perpetua de todas sus partes" (En: Imbelloni, J. 1936:35).

El discurso de la escuela histórico-cultural se cierra y vuelve sobre sí mismo, los principios se interconectan y se apoyan solidariamente: la cultura es una potencialidad que sólo algunos desarrollan y transmiten obligadamente a otros, el cambio no es posible, se proclama una "reunión perpetua" de un todo cultural integrado, se recurre a la idea de cristalización o estructuración definitiva de los "ciclos culturales" por obra y gracia del principio de la cohesión interna.

Esta imagen rígida y paralizante de la cultura, por lo menos de cierta cultura, es la que condicionó la incompatibilidad de la escuela histórico-cultural con los principios del evolucionismo. Si se aceptaba la evolución como regla general, el cambio, más aún, el movimiento, eran posibles.

Ratzel, sus continuadores y sus seguidores recientes, armaron y sostuvieron un cuerpo teórico y metodológico cuyas pretensiones explicativas excedían el campo de las ciencias antropológicas, aportando recursos pseudocientíficos al esquema de la desigualdad.

## Citas

[25] RATZEL, F. (1887)

a) "(. . .) la diferencia entre pueblos naturales y pueblos civilizados estriba, no en el grado, sino en el modo de cohesión con la naturaleza". (1888:3)

b) "(. . .) este efímero crecimiento de los pueblos naturales, á los que sin razón se ha calificado de malezas de pueblos, hubiera producido algo permanente y hubiera podido cada generación aparecer en un peldaño más elevado (. . .) si hubiera encerrado en sí misma una fuerza de conservación y fortalecimiento. Pero esta fuerza, que es la más eficaz para conseguir la civilización, falta en aquellos pueblos (. . .)". (1888:11)

c) "En todas las esferas de la creación y acción humanas, encontraremos que la cohesión constituye el fondo de todo superior desenvolvimiento. (. . .) la falta de cohesión es el signo distintivo de los pueblos naturales (. . .)". (1888:11)

## B. POSTULADOS METODOLOGICOS

Fue uno de los principales objetivos de la escuela histórico-cultural la elaboración de un método etnológico riguroso. Eran concientes de que si la etnología quería ser reconocida como ciencia debía solidificar su aparato metodológico.

Su error fue sobredimensionar con pretensiones muy absolutistas de 'objetividad' y 'certeza', su propio método.

En cuanto a esas pretensiones, los clásicos de la escuela histórico-cultural se identificaban —pese a encontrarse ideológicamente enfrentados— con ideales propios del positivismo. Vemos por ejemplo, cómo afirman sin el menor resquicio de duda, que la aplicación correcta de sus "criterios" es suficiente para asegurar el establecimiento "objetivo" de ciertas relaciones culturales. (Ver *infra* cita Schmidt Nro. 27).

Por su parte dice Graebner refiriéndose a los criterios metodológicos: "Con esto nos parece haber logrado el más alto grado de seguridad crítica" (1940:183/4). Aunque reconoce que no basta contar con la mejor de las herramientas para asegurar el éxito de su aplicación, pues juegan un importante papel "el tacto", "la delicadeza" y "la autocrítica" del investigador. "Ciertamente —afirma Graebner— con el hallazgo de criterios objetivos e inobjtables, se ha realizado sólo una parte del trabajo" (*Ibid*:184/5).

¿Qué significado contextual se puede extraer para estos calificativos de "objetivo" e "inobjtable", tan reiterados en los textos histórico-culturalistas? De las diversas acepciones posibles se evidencia que al primer término le corresponde la más simple: "objetivo" como opuesto a "subjetivo" y éste, se equipara con el de "apriorístico", carácter que en sus críticas atribuyen al evolucionismo.

Por su parte, hablar de criterios "inobjtables", implica que se los considera más allá de toda duda, que no se concibe la posibilidad de que, desde otra posición, se puedan realizar objeciones a su aplicabilidad. Es decir, que ven a sus criterios como recursos que trascienden el terreno de lo opinable, ubicados en un campo donde la aprehensión del objeto tal cual se supone que es —es decir, en su absoluta "objetividad"— es posible. Lo cual se puede considerar inscripto en un sustancialismo realista francamente ingenuo.

Subyace en estas afirmaciones una concepción absolutista acerca de la 'verdad' y muy voluntarista con respecto a las posibilidades de su consecución. Esta forma de pensar —como nos lo muestra la historia de las ciencias— ha sido un verdadero obstáculo para su desarrollo. Pensar en una 'verdad' absoluta y alcanzable conduce al quietismo, sin favorecer —como lo hace en cambio la relativización de ese mismo concepto— las visiones dinámicas, relacionales y transitorias de los fenómenos.

Sólo la aceptación cabal y explícita del carácter falible y provisorio de

nuestras afirmaciones asegura la posibilidad del desarrollo científico. Aferrarse a un método como el único camino válido hacia la objetividad y la verdad, es una evidencia más del dogmatismo que ejerció la escuela histórico-cultural, y no sólo a nivel metodológico.

Esta escuela determinó que se debían seguir varios pasos durante una investigación: el primero es el de la recolección de los datos; el segundo, se realiza aplicando el método comparativo que permite aislar los rasgos culturales homólogos —posibles respuestas ante una misma necesidad—, y los rasgos culturales análogos —aquellos que presentan relaciones de semejanza—; el tercero implica la confección de mapas de elementos homólogos y análogos. El mapa de elementos homólogos dará los límites de las áreas culturales, en tanto que el mapa de elementos análogos representará los círculos culturales o expansión espacial de un tipo de cultura.

Las analogías se establecen por procedimiento inductivo, aplicando en primer lugar los criterios de Forma y Cantidad, y en segundo lugar, los criterios auxiliares de continuidad y de los grados de parentesco.

El criterio de forma permite establecer las concordancias entre dos bienes culturales siempre que éstas no puedan remitirse a la naturaleza del objeto, la materia prima sobre la que fue elaborado y la función que cumple.

Por medio del criterio de cantidad se establecen las semejanzas no ya entre bienes culturales aislados, sino entre patrimonios globales. En ambos casos se persigue el reconocimiento de coincidencias en la morfología de los elementos culturales, se trate o no de elementos materiales.

El criterio de continuidad se aplica para determinar las regiones donde la presencia de un complejo cultural ofrece dudas, es decir, donde los rasgos aislados no se manifiestan con nitidez.

El criterio de los grados de parentesco fija las variaciones que pudieron darse en ciertos elementos de un complejo patrimonial toda vez que éste se reconoce fuera de su área original.

Una vez cumplidos los pasos de recolección y comparación de datos culturales mediante la aplicación de los criterios enunciados, el investigador se encuentra en condiciones de establecer “tipos de civilización”, complejos culturales a los que corresponde un contenido patrimonial determinado que es el que se denomina ciclo cultural, y que abarca un área territorial a la que se designa círculo cultural.

Según Schmidt: “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” (Schmidt, W. 1939. En: Bórmida, M. 1956:10).

La historia del desenvolvimiento cultural se limita al establecimiento

de un discreto número de ciclos primigenios originados “(. . .) en alguna parte del ecúmene y difundido[s] luego en un área más o menos vasta del mundo. Por la transformación de unos pocos ciclos primitivos se habrían originado los ciclos primarios más especializados, y de las mezclas complejas de éstos todos los demás” (Bórmida, M. 1956:10/11).

Imbelloni (1936) en un esfuerzo de síntesis, trabajó con las listas de ciclos formuladas por Graebner, Ankermann, Foy, Schmidt, Koppers, Menghin y Montandon estableciendo las correspondencias entre las diversas designaciones y aportando, finalmente, una descripción del contenido patrimonial de los ciclos que resume los resultados de las investigaciones realizadas por los autores enumerados.

Omitiremos consignar la enumeración de los ciclos culturales, remitiendo al lector a la obra de Imbelloni recientemente citada. Creemos sí oportuno destacar que la síntesis de Imbelloni rescata la idea de Menghin y Montandon, de la existencia de una “Forma de Cultura Primordial desconocida”, previa a los ciclos culturales documentados, a la que resulta imposible atribuir un contenido patrimonial determinado, y que se conectaría con el concepto de Ratzel de un “patrimonio general de la humanidad”. En un trabajo reciente, Shobinger (1980) retoma la propuesta de Menghin de ubicar en los comienzos “una cultura primordial, desconocida e hipotética” (subrayado nuestro). En el desarrollo de los comentarios finales (ver punto VI), volveremos sobre este aspecto.

Esta propuesta metodológica debemos entenderla en el marco de la concepción teórica de la escuela. Veamos algunas palabras de sus maestros.

Cuando Graebner afirma la familiaridad metodológica entre la etnología y la historia en función de su carácter ideográfico concluye sosteniendo que: “Acaso la diferencia capital [se refiere a las ciencias naturales] estriba en que la valoración absoluta del hecho aislado imposibilita una aplicación en gran escala de la inducción, relegándola al papel de función auxiliar” (Graebner, F. 1940:6); con lo cual señala claramente su posición.

También Imbelloni se manifiesta abierta y totalmente partidario de la inducción como método científico: “Si a la etnología le estaba realmente consentido sentarse un día en el concierto de las disciplinas modernas, se le hacía necesario en primer término destruir la incertidumbre metodológica, y elaborar un sistema capaz de restablecer la observancia categórica del método inductivo” (Imbelloni, J. 1936:57/58).

No parece necesario detenerse aquí en la consideración de las críticas al inductivismo como posición metodológica, cuando la epistemología moderna ha sido tan frondosa y categórica en ellas. (Cfr. Hempel, C. 1965; Popper, K. 1934, 1972; Lakatos, I. 1968).

En cambio resulta más interesante destacar la estrecha vinculación presente en el histórico-culturalismo, entre las posiciones historicistas defensoras

de una concepción ideográfica y particularista del hecho cultural, y el inductivismo como propuesta metodológica.

Es lógico que quien concibe un fenómeno como único e irrepetible no busque en él aquello que lo relaciona con otros fenómenos semejantes, sino justamente sus particularidades. Y también es lógico que trate de encontrarlo por medio de un abordaje inicial singular y empírico, cuyo resultado más seguro e inmediato será la descripción de las cualidades observables de dicho fenómeno.

Dentro de esta concepción el lugar para la deducción siempre será a posteriori de la observación y de la descripción. Y no sólo posterior, sino reservada para algunas pocas mentes más iluminadas, capaces de elaborar, sintetizar y hacer generalizaciones; que luego, otros investigadores menos privilegiados deberán aceptar y aplicar, sin arriesgarse más allá de la descripción y la adecuación de sus datos a los esquemas teóricos generales legados por los maestros.

Es así como a través de la escuela histórico-cultural podemos ver ejemplificados los efectos distorsionantes que produce en la tarea científica, la infiltración ideológica.

Los iniciadores, los maestros de la escuela, fueron cabalmente inductivistas: observaron y luego, generalizaron. Donde se infiltra embozadamente una ideología de neto carácter elitista es en la implementación de esas generalizaciones. Detengámonos en estas reveladoras palabras de Graebner, donde la facultad de generalizar se asocia además con el interesante problema de la 'intuición' —la que naturalmente su raigambre idealista les hace aceptar sin hesitar—: "Pero la intuición, que no reposa en la fantasía desenfrenada sino en la congenialidad del espíritu con su objeto, sólo es dada en alto grado a muy pocas personas. El peligro reside en que tanto los discípulos de Atenea como los de Apolo se creen todos y cada uno de ellos verdaderos genios" (Graebner, F. 1940:7).

A los discípulos sólo se les reserva el papel de aportar pruebas. Teorizar no es para ellos. Metodológicamente, el inductivismo se recorta en el nivel de la actividad de los seguidores de la escuela, y queda convertido en un empirismo descriptivista de los más elementales.

Señala Núñez Regueiro refiriéndose a la contienda teórica 'difusión-convergencia': "Acá, como en tantos otros enfoques teóricos en los que predomina por sobre la metodología un 'credo' exclusivo, aceptada una teoría como absolutamente válida e inmutable, los datos se interpretan, por deducción pura, basándose en esa teoría; esto es especialmente desconcertante si se piensa que, paradójicamente, algunos arqueólogos que sustentan en la práctica esta actitud, pretenden que los hechos 'hablen por sí mismos', y orientan las excavaciones, y los restantes pasos de la investigación, sobre bases puramente inductivas. Y así, determinados aspectos se deducen sobre la base de

la teoría que se sustenta; otros aspectos parciales se inducen en base a los hallazgos efectuados; pero no se hace jugar dialécticamente a la inducción-deducción en forma consecuente e integrada como momentos complementarios de la investigación científica" (1972:15).

Ese fenómeno que Núñez Regueiro tan claramente describe en su expresión metodológica, creemos que se torna coherente y no tan 'desconcertante' si lo entendemos como la distorsión que produce en el marco de una comunidad científica el predominio de una ideología elitista y la implementación dogmática de una determinada teoría.

Schmidt argumentaba a favor de la "fuerza demostrativa lógica" de los criterios metodológicos de la escuela (Schmidt, W. 1937:6), incurriendo ya con esa atribución en un exceso, habida cuenta de que el término 'demostración' se debería reservar para caracterizar el nexo deductivo que existe dentro de un razonamiento lógico-matemático. Para este autor pareciera que ese es el grado de precisión que asegura la aplicación de los "criterios". E incurre asimismo en un defecto epistemológico, tal vez por la vehemencia con que defendió sus herramientas metodológicas. Al insistir en la fuerza demostrativa de los criterios, no sólo alude a los clásicos de 'forma' y 'cantidad', sino a ciertos refinamientos del primero, como los criterios cualitativos contraria y contradictoriamente negativos, que se utilizan para apoyar indirectamente la idea de la difusión al probar el contacto pese a la ausencia de semejanzas. Con tal barroquismo argumental, hasta lo negativo (la ausencia de un rasgo) termina siendo prueba de lo que se quiere 'demostrar' (la difusión); cayendo así, en una suerte de circularidad.

Por otra parte, al sustentar toda su propuesta metodológica en los criterios de 'forma' y 'cantidad' condicionan la aproximación a su objeto, limitando sus análisis al estudio y comparación de los atributos formales de los elementos culturales.

En arqueología por ejemplo, esta actitud metodológica es la que redundaba en la desarticulación de la unidad interpretativa "forma-función" (Cfr. Lumbreras, L. 1983), al privilegiarse el primer término de la relación en desmedro del segundo. No se estudia la 'forma' en tanto indicador de la 'función', sino que se agota el análisis en la descripción y el ordenamiento de los bienes según criterios morfológicos.

Como resultado de esta modalidad de trabajo encontramos un apego a la evidencia, que impide a los investigadores trascender el umbral descriptivo-clasificador y por tanto, acceder a una explicación de los procesos culturales que estuvieron vigentes más allá de lo formal aparente.

Según palabras de Bate: "Esta metodología [se refiere a la influencia de Menghin sobre la 'escuela de Buenos Aires'] consiste básicamente en identificar las cualidades formales de los vestigios culturales que permitan su inclusión dentro de un cuadro general ya establecido; en ubicarlos espacial y cro-



nológicamente e identificar las distintas formas de desarrollo e interacción fundamentalmente en términos de difusión y mezcla de 'tradiciones culturales'. El análisis o las inferencias se limita básicamente a las formas, sin plantearse los problemas de los contenidos sociales ni de las causas explicativas de la dinámica del desarrollo de esos pueblos" (1976:124/125).

Para completar la caracterización de la propuesta metodológica de la escuela histórico-cultural debemos señalar el efecto retardatario que produjo asimismo, su compromiso ideológico con cierto humanismo de corte romántico, enraizado filosóficamente con el idealismo espiritualista (8).

Ya vimos como esta orientación influyó en la conceptualización de la cultura que sostuvo la escuela. En el terreno metodológico se trasuntó en cierto desprecio por la utilización de técnicas cuantitativas o cualquier otro recurso que tuviera aires de 'ciencia natural'.

Hoy en día la cuantificación y la formalización se aceptan como recursos técnicos que aportan rigurosidad y a veces, aumentan las posibilidades interpretativas en la investigación. Sin embargo, apenas 15 ó 20 años atrás en nuestro país se censuraba como un "desvío" la pretensión de algunos investigadores de aplicarlas en arqueología: "(. . .) han olvidado —escribía Lafón— que, ad initio, la arqueología es una Ciencia Histórica, condición que debemos mantener a todo trance si no queremos verla convertida en una de las tantas pseudo ciencias en que se diluye la actividad intelectual de nuestros días (. . .). Ese olvido ha incidido con intensidad particular en los últimos tiempos sobre la adopción, por parte de los arqueólogos, de métodos extraarqueológicos (. . .). Así, hemos asistido a la incorporación de una serie de preciosismos técnicos que van desde gran profusión de medidas al milímetro (. . .) hasta el análisis químico cualitativo de pastas y pinturas, sin olvidar complicadas estadísticas, porcentajes y gráficos matemáticos que son característicos de la mayor parte de las monografías recientes" (Lafón, C.R. 1958 /59:30).

## Citas

### 1. Rasgos generales del método

[26] GRAEBNER, F. (1911)

"Respecto de la validez de los criterios, tenemos por de pronto algo perfectamente aclarado: ellos tienen la gran ventaja, frente a todos los posibles criterios demostrativos del origen autónomo de paralelismos, de ser de una aplicación universal. Y mientras que éstos presuponen siempre el conocimiento de series causales, los criterios de forma y de cantidad son aplicables sin una previa construcción subjetiva a toda situación, por muy superficial en el espacio

que ella sea, circunstancia ésta que tampoco carece de importancia para el mismo valor objetivo de los criterios”. (1940:161/162)

[27] SCHMIDT, W. (1930)

“Con estos y algunos otros criterios parecidos se encuentra uno en condiciones de determinar la relación de los campos de cultura en el espacio, continuos o separados entre sí por otros campos, de manera objetiva sin prejuicios subjetivos, sin series apriorísticas evolutivas, con seguridad científica, sin la inmoderada construcción de hipótesis de meras posibilidades”. (1932:248)

## 2. Criterio de Forma o Cualitativo

[28] GRAEBNER, F. (1911)

“Elementos formales, tanto como acumulaciones de fenómenos, pueden hablar en favor de la conexión cultural, únicamente cuando el elemento formal no está necesariamente condicionado por la naturaleza del objeto, ni los diversos fenómenos coincidentes se hallan en una íntima conexión, es decir que no están necesariamente dados el uno por el otro, o entrambos por un tercero”. (1940:172)

[29] SCHMIDT, W. (1937)

“El criterio cualitativo ya fue indicado y usado por Fr. Ratzel: también en una divulgación discontinua de unos elementos culturales haya que suponer una conexión historial (sic) entre ellos, si en ellos se encuentran semejanzas características, que no son fundadas en la naturaleza del objeto o —tratándose de objetos materiales— en el material, del cual se los fabrica. Graebner da a ese criterio el nombre del ‘criterio formal’; yo prefiero —en conexión al nombre del otro criterio (criterio cuantitativo)— llamarlo criterio cualitativo. También por eso, porque —como Graebner acentúa— no se encuentra independiente como objeto, sino en un objeto, designando su calidad”. (9/10)

[30] IMEBELLONI, J. (1936)

“Por medio de este criterio se entiende a asegurar que la correspondencia entre dos utensilios, creencias, costumbres, etc. se establezca, no ya sobre la base de una comparación somera e impresionista, sino de un maduro juicio analítico capaz de excluir en lo posible las apreciaciones personales y las causas de error”. (58)

### 3. Criterio de Cantidad o Cuantitativo

[31] GRAEBNER, F. (1911)

“Ciertamente, habrá numerosísimos casos en que la coincidencia de forma no ofrece duda alguna. Pero allí donde no sea éste el caso, la objetividad del criterio de la forma reside en su último enlace con el otro criterio, absolutamente objetivo, el de cantidad”. (1940:175)

[32] SCHMIDT, W. (1937)

“El criterio cuantitativo se compone de una multiplicidad de tales criterios cualitativos, que son independientes el uno del otro. Su función metodológica es primeramente la seguridad y la fortificación del criterio cualitativo: la seguridad, excluyendo la subjetividad por la multiplicidad de tales semejanzas (. . .). La fortificación, porque pues varias semejanzas comprueban más que una sola”. (19/20)

[33] IMBELLONI, J. (1936)

a) “Es necesario recordar que no vamos en busca de una concordancia ergológica, industrial o mental aislada, sino de un entero patrimonio coincidente, es decir, de una cultura”. (67)

b) “La consecuencia es evidente: con la combinación del criterio de forma y el de cantidad puede lograrse un grado de probabilidad tan elevado, que —en el terreno de los hechos humanos— la duda y la posibilidad de error quedan reducidas a cero”. (69)

### 4. Otros criterios

#### 4.1. Continuidad

[34] GRAEBNER, F. (1911)

“( . . . ) las pruebas de forma y número de coincidencia son factibles de verse aun reforzadas por la nueva introducción del criterio de continuidad, esto es, mediante la demostración de los puentes culturales entre las regiones separadas”. (1940:177)

[35] SCHMIDT, W. (1930)

“No existe ninguna razón de principio para no aplicar las conclusiones sobre (. . .) conexiones también en el caso de extensión discontinua y aun en el caso de separación a largas distancias, que se extienden sobre todo un continente y sobre los mares; solo es menester que sean más fuertes los criterios de cantidad y de forma. Además, en tal caso es menester demostrar la posibili-

dad de una conexión continua en época anterior, es decir, que debe buscarse la ayuda del criterio de continuidad, porque la extensión primitiva, naturalmente, no se hizo a saltos, pues toda acción a distancia queda en el caso excluida".( 1932:247)

[36] IMBELLONI, J. (1936)

"El criterio de continuidad se refiere a aquellas zonas territoriales en que la presencia de un patrimonio X no es plena e indudable, pues sus elementos aparecen en retroceso o en decadencia, aunque en realidad no pueden decirse del todo ausentes".( 74)

#### 4.2. Grados de parentesco

[37] GRAEBNER, F. (1911)

"La reconstrucción de la continuidad no es, empero, el único criterio de refuerzo para la demostración de la conexión. (. . .) es recomendable su ampliación, rebasando el criterio de forma, en criterio del grado de parentesco. El asunto es así: si se formaran independientemente paralelos en lugares distintos del globo, es natural que no acontecería que la posición geográfica de aquéllos fuera de índole tal que los fenómenos o complejos culturales más afines se hallaran también geográficamente más cerca, pero sí sucedería de tal suerte en el caso de conexión genética, ya que en una difusión paulatina hay también (. . .) una paulatina diferenciación".( 1940: 178/179)

[38] SCHMIDT, W. (1930)

"Aumenta más todavía la fuerza demostrativa mediante el criterio del grado de parentesco, cuando aquellas semejanzas se hacen tanto más numerosas y más fuertes cuando uno más se acerca a los dos campos principales ahora separados; esto sería precisamente una demostración de que estas semejanzas no han nacido entre tanto independientemente, sino que deben su origen y subsistencia tan solo a la conexión histórica con los dos territorios principales".( 1932:248)

#### 5. Conceptos de Ciclo y Círculos Culturales

[39] GRAEBNER, F. (1911)

"(. . .) se trata primeramente de fijar por su contenido y por sus límites, las áreas de cultura homogénea tal cual se han constituido como resultado final del desenvolvimiento y de los movimientos histórico-culturales"( 1940:186)

[40] IMBELLONI, J. (1936)

“Si una cultura es un tipo de civilización que está constituido por un cierto número de invenciones coherentes y cuyo dominio se extiende —o se extendió— sobre un territorio determinado, todos ven que su esencia está asociada con el doble concepto del contenido patrimonial que le es peculiar y del área territorial abarcada. Al segundo concepto responde, en nuestra terminología, el nombre círculo cultural y al primero el de ciclo cultural”. ( 83 )

## VI. COMENTARIOS FINALES

Tal vez el título de este trabajo genere sorpresa o resquemores. Durante tantos años la orientación histórico-culturalista fue la antropología ‘oficial’ en nuestro país, que calificarla hoy de retardataria y no científica requiere de una adecuada fundamentación.

La proyección de la producción teórica de la escuela histórico-cultural ha tenido alcances y consecuencias de dos órdenes: los que comprometieron la teoría y el método de la antropología, y los que, trascendiendo lo específico, abonaron la argumentación de la teoría de la desigualdad.

### I. La confusión de niveles: lo religioso y lo científico

El problema fundamental de la teoría histórico-cultural es su elaboración acientífica de la realidad, y esta cuestión está relacionada con los condicionamientos impuestos por la necesidad de respetar el creacionismo y el esquema bíblico. (Cfr. Harris, M. 1983 y González, A. R. 1985). Sus autores confundieron los niveles o pretendieron conciliarlos, colocándose en un callejón sin salida. Religión y ciencia son incompatibles, y cualquier intento de abordaje común esteriliza la potencialidad de una y de otra.

Schmidt (1932) defendió la existencia de un monoteísmo original, sobre el que creyó encontrar pruebas etnográficas en la creencia en “altos dioses”. El estudio de las denominadas “culturas primitivas” —pigmeos africanos, tribus australianas— aportaría según la escuela histórico-cultural, evidencias referidas a la idea de un ‘Ser Supremo’, celestial, previa a toda manifestación mitológica, parte del patrimonio cultural más antiguo de la humanidad y, recibida por revelación divina.

En este sentido, uno de los mayores esfuerzos realizados derivó en la formulación de una “Forma de Cultura Primordial” (Menghin, Montandon), desconocida, hipotética, no relevada que, en nuestra interpretación, se impone como un estado necesario, de origen, por el cual habrían pasado todos los grupos humanos. Risiéndose por un procedimiento francamente irracionalis-

ta, estos investigadores formularon una hipótesis imposible de contrastar y construyeron un esquema del desarrollo cultural partiendo de una idea inde-mostrable.

Imbelloni, al reseñar los antecedentes del surgimiento de la escuela la caracteriza como "movimiento espiritual" (1936:39) y no como producto del conocimiento racional; el error inicial fue, por tanto, incluir ese "movimiento" en el campo del quehacer científico cuando su status no era tal.

## II. La confusión de niveles: lo ideológico y lo científico

La escuela histórico-cultural fue reactiva, surgió como respuesta al evolucionismo, nació 'en contra de' y no 'como resultado de'; por ello sus limitaciones.

Esta actitud implicó una distorsión de la facticidad, es decir, que sólo ciertos hechos fueran considerados como datos; justamente, aquéllos que concordaban con la teoría. Así, se relegó la observancia de los fenómenos de cambio interno, aquéllos que podían estar indicando procesos autónomos; y se sobredimensionó la consideración de las causas externas del cambio cultural.

La discriminación de las relaciones culturales en "activas" y "pasivas" remite a su vez, a una concepción simplista de la dinámica social, en términos de 'dar' y 'recibir', donde no se hace posible un 'producir'; lo cual es una muestra más de cómo el aparato metodológico de la escuela estuvo dirigido a probar la idea de la difusión.

La necesidad de 'demostrar' la migración y el préstamo cultural se potenció por la intención de demoler las explicaciones evolucionistas, al punto que el principio de la difusión se convirtió en una forma de reduccionismo, en la que la explicación del cambio cultural responde a un modelo monocausalista.

En términos de teoría antropológica aceptamos la complementación y coexistencia en los hechos sociales de evolución independiente y difusión, y rechazamos todo reduccionismo que resulte de subordinar la primera a la segunda. Serán las condiciones internas de una sociedad las que posibilitarán, en cada etapa del desarrollo histórico, los cambios —avances o retrocesos—, sea que éstos se generen en las potencialidades locales o en la aceptación de ideas gestadas en otras realidades. Sea cual fuere el mecanismo, el modelo para la explicación del cambio socio-cultural deberá contemplar la pluralidad de factores que intervienen causalmente en este tipo de fenómenos tan complejos.

La crítica al evolucionismo que encaró la escuela histórico-cultural fue

política, no científica; y determinó la confusión de lo teórico con lo ideológico.

No es que propugnemos una ciencia social aséptica. Muy por el contrario, aceptamos la intervención del plano ideológico-valorativo, pero consideramos que su explicitación es un deber ineludible no sólo para con la comunidad científica, sino y fundamentalmente, como forma de controlar nuestro marco teórico en su relación con la materia de nuestras investigaciones.

Lo que criticamos en la escuela histórico-cultural es que bajo expresas pretensiones de 'objetividad' y 'neutralidad científica', instrumentaron su teoría para justificar y dar sustento a la ideología de la dominación y el colonialismo.

Esta escuela contaminó ciencia con política, y es aquí cuando cobra sentido el párrafo introductorio de estos comentarios finales, en el que se hizo referencia a las contribuciones que realizó la escuela histórico-cultural a la fundamentación de la 'teoría de la desigualdad'.

Considerar a la difusión como el motor del desarrollo, hacer el esfuerzo para determinar cuáles han sido las áreas emisoras de innovaciones y cuáles las áreas receptoras, es en sí un enfoque que tiende a fijar primacías, primacías de unos individuos sobre otros, primacías de unas sociedades sobre otras. Si existen "genios" que crean y "vulgo" que recibe (Ratzel, F. 1888: 27) se niega que la creación es un producto social que en cada etapa histórica resume y sintetiza el nivel de conocimientos de un pueblo, aunque su emergencia pueda ser individual. Argumentar lo contrario es francamente elitista, se vincula con la valoración de las diferencias raciales y con el determinismo geográfico, y deviene en un nítido etnocentrismo.

Estos conceptos se relacionan estrechamente con un esquema dualista que concibe a las naciones en términos de sociedades centrales y sociedades satélites. Así como se sostuvo que los pueblos estudiados por la arqueología o la etnología sólo progresaron o se beneficiaron con los resultados del cambio social originado gracias a los préstamos culturales, se puede postular que nuestras sociedades deben 'dependen' para su avance de los agentes externos, de movimientos y aportes generados más allá de sus fronteras. No se entienda que predicamos el aislacionismo; por el contrario somos partidarios de la integración y la complementación siempre que éstas se instrumenten en un marco de respeto a la independencia y a las singularidades regionales.

### **III. La interpenetración de los niveles: lo teórico y lo metodológico**

En función de la profunda interrelación de estos dos niveles, el legado metodológico de la escuela histórico-cultural se encuentra viciado por las falencias que se detectan en su cuerpo teórico.

En definitiva, ¿qué actitud metodológica para la comprensión y explicación de los procesos y cambios culturales legaron estos maestros a sus discípulos? Podríamos enumerar algunos rasgos, todos coherentes y mutuamente relacionados:

- \* el camino de la “comprensión psicológica” de los fenómenos, en oposición a las explicaciones racionales.

- \* el rescate de las singularidades, en detrimento de las regularidades.

- \* el inductivismo, en lugar del interjuego dialéctico entre deducción-inducción; que derivó en un epigonal descriptivismo clasificatorio.

- \* la deductibilidad dogmática a partir de esquemas teóricos muy rígidos (Cfr. propuesta de los ciclos y círculos culturales ecuménicos) que redundó en una adecuación de los hechos a la teoría.

- \* la absolutización de los conceptos de verdad y objetividad, atribuyendo las posibilidades de su consecución exclusivamente a su propuesta metodológica; en lugar de la relativización de estas aspiraciones en favor de concepciones más dinámicas y humildes.

- \* el apego a la evidencia como forma válida del proceder científico, al privilegiar los criterios de ‘forma’ y ‘cantidad’.

Cuando este estilo de trabajo se trasladó a la arqueología determinó:

- \* la adecuación de los diseños de investigación a pautas “tradicionales” (Cfr. Fritz, J. & Plog, F. 1970), lo cual implica ordenar las etapas del trabajo en función de una óptica “estrechamente inductivista” (Cfr. Hempel, C. 1977; Watson, P. J., LeBlanc, S. & Reedman, Ch. 1974).

- \* que se privilegiaran la recolección de datos, la excavación y el trabajo de campo como las ‘piedras de toque’ de toda investigación arqueológica.

- \* la realización de trabajos puntuales, que tardíamente —y por influencia de otras orientaciones— incorporaron planteos areales y/o regionales.

- \* la absolutización del criterio morfológico en la descripción y clasificación de las piezas, para dar cuenta de parecidos o semejanzas que permitieran rastrear la migración de rasgos y pueblos.

- \* una lectura distorsionada de la base empírica de las investigaciones para que, por ejemplo, todo individuo exhumado de un yacimiento fuera fuéguido, láguido, pámpido o ándido, y cada industria se insertara en la ‘tradición’ de guijarros, de lascas o de bifaces; fuera ‘protolítica’, ‘epiprotolítica’ u ‘opsiprotolítica’, para sólo hacer referencia a algunos excesos (9).

- \* el sobredimensionamiento de ciertas unidades de análisis, como por ejemplo, la industria, que terminó convirtiéndose casi en sinónimo de cultura, al tiempo que se cosificaba y deshumanizaba a esta última.

.....

Como colofón quisiéramos señalar que más allá de la coyuntura personal que nos llevó a encarar el tratamiento de este tema, lo que hoy posibilita el replanteo teórico y metodológico es el desarrollo de las ciencias antropológicas.



gicas que se ha producido en nuestro país a partir de la apertura democrática.

En medio de la vorágine de exigencias que plantean las investigaciones específicas, consideramos válido y necesario detenernos a reflexionar. Pensar críticamente nuestro trabajo es también, revisar críticamente nuestra formación.

## VII. NOTAS

- 1 Merecen exceptuarse de este comentario algunos investigadores que siempre evidenciaron preocupación por la formación teórica y por articular este nivel con su trabajo arqueológico concreto. Aunque, omitiremos aquí su mención para no caer en enojosos distinguos. En cambio, sí podemos afirmar que nos encontramos incluídas personalmente en la generalización antes realizada. Después de varios años de investigar empíricamente, recién en 1982 esbozamos un primer intento de superación (Boschín, M. T.; Llamazares, A. M. y Vulcano, C. M. 1982).
- 2 Retomamos este concepto de Alvin Gouldner (1973), que nos pareció especialmente apropiado para caracterizar la modalidad actual que ha adoptado la orientación histórico-cultural en nuestro país. Recordemos que Gouldner denomina "supuestos básicos subyacentes" a aquellas ideas o concepciones de diversa índole que están en el origen de las teorías o métodos científicos y operan inconscientemente en los investigadores al no hacerse explícitos.
- 3 Fue esta concepción organicista de corte naturalista la que le costó las críticas de los otros miembros de la escuela. Según Schmidt, aludiendo a la obra de Frobenius "La doctrina de la cultura según la ciencia natural": "(...) aveva abbandonato nuovamente, conforme anche al titolo, il carattere storico dell'etnologia e difeso in etnologia con chiare parole, 'l'uso della dottrina della discendenza, così come l'abbiamo udita da Darwin e dalla sua scuola'" (Schmidt, W. 1949:35). Este "pecado de juventud" (Ibid:35) fue no obstante una comezón pasajera. Después de haberse retractado debidamente, Frobenius fue acogido nuevamente entre las principales figuras de la escuela en reconocimiento a sus aportes metodológicos.
- 4 Para el lector familiarizado con la bibliografía de lectura obligatoria en la Universidad de Buenos Aires durante tantos años, no resultará difícil visualizar la fuerte conexión que la fenomenología bormidiana tuvo con esta posición filosófica, de la cual la escuela histórico-cultural también es deudora.
- 5 Es interesante señalar cómo algunos años después el pensamiento de Imbelloni es recuperado desde una óptica que busca las raíces de lo nacional y popular como "(...) una reflexión (...) liminar para la comprensión del pensamiento americano original". (Garreta, M. 1979:7).
- 6 El correlato de esta postura teórica a nivel metodológico es una modalidad de trabajo estrictamente inductiva y descriptivista. Para un mayor desarrollo de este tema ver punto V.B.1.
- 7 Si bien es claramente inaplicable a los sucesos sociales un modelo de causalidad mecanicista y rígido, redefinir este concepto en términos más dinámicos y relativistas es lo que permite tener una visión de la interrelación sistémica de los hechos. Empleamos el término 'causas' con una intención enfática, pero sería más apropiado hablar de 'antecedentes' o 'condicionantes'.
- 8 "Una de las concepciones que más han dañado al progreso de las llamadas ciencias humanas o sociales (...) ha sido la que se conoció como Humanismo Romántico. El postulado subyacente en todas sus variadas manifestaciones planteaba lo inaprensible del Hombre, lo incuantificable de su tarea de creación, el peso de lo irracional en su conducta, todo lo cual convertía al conocimiento de su cualidad humana en tarea absurda y que sólo una lamentable ingenuidad científica podía pretender enfrentar. (...) Correlativamente, se creó el vocablo 'cientificismo' para señalar el carácter peyorativo de determinadas actitudes que osaban utilizar la metodología y el instrumental técnico de las ciencias exactas (modelos cuantificadores) para el conocimiento, del Hombre. Para el Humanismo Romántico, el Hombre era el supremo Objeto de Conocimiento, en modo alguno aprensible mediante aquellos instrumentos destinados a evaluaciones de la experiencia y lo contingente. El Hombre, así considerado, quedaba situado en la zona de la metafísica, inaccesible para el número y ámbito puro de la especulación. En definitiva, el Hombre no era objeto de conocimiento, sino el más acabado y sofisticado Objeto Ideológico" (Magariños de Morentín, J. A. 1974:12/13).

- <sup>9</sup> Un ejemplo de este procedimiento es la interpretación realizada por Menghin y Bórmida (1950:34) en base a las excavaciones realizadas en la Gruta del Oro y la Gruta Margarita. Estos autores a partir de una "pequeña colección" lítica recuperada en la Gruta del Oro (se describen e ilustran cinco piezas consideradas como los "mejores artefactos"), y de "esquirlas de piedra" procedentes de la Gruta Margarita, consideraron haber descubierto un "complejo cultural" al que denominaron "Tandiliense". Concluyeron que estaban frente a "(...) una cultura muy primitiva, de morfología protolítica (...) básica de América, sin duda llevada a este continente por cazadores inferiores". Se creó una industria, más aún se habló de un complejo cultural, con cuatro lascas retocadas y algunas esquirlas, cuando la realidad imponía un tratamiento más discreto del tema. Tal como señalan Orquera, Piana y Sala (1980:96), "(...) lo que corresponde es limitarse a emplear la menos comprometida expresión 'los hallazgos de la Gruta del Oro'".

**Agradecemos a Cristina Vulcano y Alvaro de Brito su colaboración en las etapas iniciales de este trabajo, no siendo por esto responsables de las consideraciones en él vertidas.**

## VII. BIBLIOGRAFIA

BATE, L. F.

1976 **Los primeros poblamientos del extremo sur americano.** Apuntes para la arqueología. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

BOCHENSKI, I. M.

1969 **La filosofía actual.** Fondo de Cultura Económica. México.

1956 **Cultura y ciclos culturales.** Ensayo de etnología teórica. En: Runa. Vol. VII. 1ra. parte. Buenos Aires.

BORMIDA, M.

1958/9 **El estudio de los bárbaros desde la antigüedad hasta mediados del siglo XIX; bosquejo para una historia del pensamiento etnológico.** En: Anales de Arqueología y Etnología. Tomo XIV/XV. Mendoza.

1964 **La antropología del materialismo. Bosquejo para una historia general del pensamiento etnológico.** En: Runa. Vol. IX. Años 1958/59. Buenos Aires.

BOSCHIN, M. T.; LLAMAZARES, A. M. y VULCANO, C. M.

1982 **Propuesta para una reconstrucción arqueológica del modo de vida de los grupos nómades pre-tehuelches de Patagonia Noroccidental.** Presentado a la Primera Reunión Nacional de Ciencias del Hombre en Zonas Aridas. (En prensa). Mendoza.

—; DE BRITO, M. A.; LLAMAZARES, A. M. y VULCANO, C. M.

1985 **Perspectiva de la arqueología.** En: Antropología. Comp. Mirta Lischetti. Biblioteca del Ciclo Básico. EUDEBA. Buenos Aires.

CANALS FRAU, S.

1948 **Raza, pueblo, nación por Salvador Canals Frau.** Separata de Anales del Instituto Etnico Nacional. Tomo L. Buenos Aires.

1954 **El antiguo Oriente y el nacimiento de las civilizaciones americanas.** En: Imago mundi. Año 1. Nro. 3. Buenos Aires.

1955 **Las civilizaciones prehispánicas de América.** Ed. Sudamericana. Buenos Aires.

1956 **El poblamiento de América.** En: Revista de Educación. Nueva Serie. Año 1. Nro. 1. La Plata.

1973 **Prehistoria de América.** Ed. Sudamericana. Buenos Aires.

COOPER, J.

1924 **Culture diffusion and culture areas in Southern South America.** En: Congreso Internacional de Americanistas 31. Gotemburgo.

DANIEL, G.

1974 **Historia de la arqueología.** Alianza Editorial. Madrid.

DE MARTINO, E.

1941 **Naturalismo e storicismo nell'Etnologia**. Biblioteca di cultura moderna, 356. G. Laterza. Bari.

1954 **Introduzione allo studio dell'etnologia**. Anno academico 1953-54. Edizioni dell'Ateneo. Roma.

DILTHEY, W.

1948 **Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia**. Espasa-Calpe. Buenos Aires.

DITTMER, K.

1960 **Etnología general. Formas y evolución de la cultura**. Fondo de Cultura Económica. México.

FAGAN, B.

1972 **In the beginning. An introduction to archaeology**. Little, Brown & Co. Boston. Traducción: Carrara, M. T. Parte III. Cap. X y XI.

FERNANDEZ, J.

1982 **Historia de la arqueología argentina**. En: *Anales de Arqueología y Etnología*. Tomo XXXIV/XXXV. Años 1979/80. Mendoza.

FRITZ, J. y PLOG, F.

1970 **The nature of archaeological explanation**. En: *American Antiquity*. Vol. 35. Nro. 4.

FROBENIUS, L.

1934 **La cultura como ser viviente; contornos de una doctrina cultural y psicológica**. Espasa-Calpe. Madrid.

GARRETA, M. (Comp.)

1979 **José Imbelloni. Religiosidad indígena americana. Introducción, selección y notas de Mariano Garreta**. Ed. Castaneda. Buenos Aires.

GONZALEZ, A. R.

1985 **Cincuenta años de arqueología del noroeste argentino (1930-1980): apuntes de un casi testigo y algo de protagonista**. En: *American Antiquity*. Vol. 50. Nro. 3.

GOULDNER, A.

1973 **La crisis de la sociología occidental**. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.

GRAEBNER, F.

1940 **Metodología etnológica**. En: *Teoría*. Vol. 8. Universidad Nacional de La Plata. La Plata.

GUSINDE, M.

1954 **Wilhelm Schmidt. S.V.D. 1868-1954**. En: *American Anthropologist*. Vol. 56. Nro. 5. Parte 1. Menasha.

- HARRIS, M.**  
 1983 **El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura.** Siglo XXI Editores. Madrid.
- HEMPEL, C.**  
 1977 **Filosofía de la ciencia natural.** Alianza Editorial. Madrid.  
 1979 **La explicación científica.** Estudios sobre la filosofía de la ciencia. Ed. Paidós. Buenos Aires.
- IMBELLONI, J.**  
 1931 **Introducción al estudio de las civilizaciones según el método histórico-cultural.** Imprenta de la Universidad. Buenos Aires.  
 1936 **Epítome de culturología.** Humanior. Biblioteca del americanista moderno. Serie A. Tomo I. Buenos Aires.
- KON, I. S.**  
 1962 **El idealismo filosófico y la crisis en el pensamiento histórico.** Editorial Platina. Buenos Aires.
- LAFON, C. R.**  
 1960 **Reflexiones sobre la arqueología del presente.** En: Anales de Arqueología y Etnología. Tomos XIV/XV. Años 1958-59. Mendoza.  
 1972 **Nociones de introducción a la antropología.** Editorial Glauco. Buenos Aires.
- LAKATOS, I.**  
 1968 **Changes in the problem of inductive logic.** En: The problem of inductive logic. Comp. I. Lakatos. North Holland Pub. Co. Amsterdam.
- LOWIE, R. H.**  
 1933 **Queries.** En: American Anthropologist. Vol. 35. Nro. 2. Menasha.  
 1946 **Historia de la Etnología.** Fondo de Cultura Económica. México.
- LLAMAZARES, A. M.**  
 1984 **Reflexiones críticas sobre el estado de la arqueología argentina.** Presentado a las Segundas Jornadas de Epistemología y Metodología de la Investigación y de la Acción. Universidad de Belgrano. Facultad de estudios para graduados. M. S. Buenos Aires.
- MADRAZO, G. B.**  
 1983 **Determinantes y orientaciones de la antropología argentina.** Trabajo perteneciente al proyecto TOAK (Transferencia de Conocimiento en Antropología, UNESCO) propiciado por IUAES (Unión Mundial de Ciencias Antropológicas y Etnológicas).
- MAGARIÑOS de MORENTIN, J. A.**  
 1974 **Curso de semiología estructural.** Ediciones ILAE. Buenos Aires.

- MARQUEZ MIRANDA, F.**  
 1941 **Fritz Graebner y el método etnológico.** Notas del Museo de La Plata. Tomo VI. Antropología Nro. 22. La Plata.
- MENGHIN, O. F. A.**  
 1931 **Weltgeschichte der Steinzeit.** Editorial Anton Schroll. Wien.  
 1952 **Fundamentos cronológicos de la prehistoria de Patagonia.** En: Runa. Vol. V. Buenos Aires.  
 1953/4 **El desarrollo de las culturas a propósito de una obra recentísima.** En: Runa. Vol. VI. Partes 1-2. Buenos Aires.  
 1957a **Vorgeschichte Amerikas.** R. Oldenbourg. Munchen.  
 1957b **Das protolithikum in Amerika.** En: Acta praehistorica I. Centro argentino de estudios prehistóricos. Buenos Aires.  
 1965 **Origen y desarrollo racial de la especie humana.** Editorial Nova. Buenos Aires.  
 1967 **Relaciones transpacíficas de América precolombina.** En: Runa. Vol. X. Partes 1-2. Buenos Aires.
- , y **BORMIDA, M.**  
 1967 **Investigaciones prehistóricas en cuevas de Tandilia (Prov. de Buenos Aires).** En: Runa. Vol. III. Partes 1-2. Buenos Aires.
- NUÑEZ REGUEIRO, V.**  
 1972 **Conceptos teóricos que han obstaculizado el desarrollo de la arqueología en Sud-América.** En: Estudios Arqueológicos. Nro. 1. Cachi.  
 1974 **Conceptos instrumentales y marco teórico en relación al análisis del desarrollo cultural del Noroeste argentino.** En: Revista del Instituto de Antropología. Nro. 5. Córdoba.
- ORQUERA, L. A.; PIANA, E. L. y SALA, A. E.**  
 1980 **La antigüedad de la ocupación humana de la Gruta del Oro (Partido de Juárez, Provincia de Buenos Aires): un problema resuelto.** En: Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología. Tomo XIV. Nro. 1. N. S. Buenos Aires.
- PEREZ, J. A.**  
 1980 **Gordon Childe, vida y obra.** En: Boletín de Antropología Americana. Nro. 1. Nueva época. México.
- PIAGET, J.**  
 1975 **La situación de las ciencias del hombre dentro del sistema de las ciencias.** En: Piaget, J. et al. Tendencias de la investigación en las ciencias sociales. Alianza Editorial. Madrid.
- POPPER, K.**  
 1980 **La lógica de la investigación científica.** Editorial Tecnos. Madrid.

- RATZEL, F.  
 1888 *Las razas humanas*. 2 tomos. Montaner y Simón Editores. Barcelona.  
 1921/2 *Anthropogeographie*. 2 tomos. Stuttgart.
- ROWE, J. H.  
 1966 *Difusionismo y arqueología*. Trad. O. C. Chiri. Orig. En: *American Antiquity*. Vol. 31. Nro. 3. Parte 1.
- SCHMIDT, W.  
 1926 *Distinction et répartition des cercles cultureles*. P. Geuthner. Paris.  
 1932 *Manual de historia comparada de las religiones. Origen y formación de la religión. Teorías y hechos*. Espasa-Calpe.  
 1935 *Fritz Graebner*. En: *Anthropos*. Vol. 30. Wien.  
 1937 *Handbuch der methode der kulturhistorischen ethnologie*. Münster. Traducción manuscrita desde págs. 131 a 146. (s/ref. trad.).  
 1942 *Ethnologia Sul Americana. Circulos culturaes e estratos culturaes na America do Sul*. Companhia Editora Nacional. São Paulo.
- y KOPPERS, P. G.  
 1949 *Manuale di metodologia etnológica*. Vita e Pensiero. Milano.
- SCHOBINGER, J.  
 1969 *Prehistoria de suramérica*. Ed. Labor. Barcelona.  
 1980 *Los aportes del Dr. Menghin a la prehistoria del Viejo Mundo y a la teoría prehistórica general*. En: *Sapiens*. Nro. 4. Chivilcoy.
- TISCORNIA, S. y GORLIER, J. C.  
 1984 *Hermenéutica y fenomenología. Exposición crítica del método fenomenológico de M. Bórmida*. En: *Etnia*. Nro. 31. Olavarría.
- TRIGGER, B. G.  
 1981 *La arqueología como ciencia histórica*. En: *Boletín de Antropología Americana*. Nro. 4. México.
- WATSON, P. J.; LE BLANC, S. y REEDMAN, CH.  
 1974 *El método científico en arqueología*. Alianza Editorial. Madrid.