

EL ESTUDIO DE LOS BÁRBAROS DESDE LA ANTIGÜEDAD
HASTA MEDIADOS DEL SIGLO XIX. - BOSQUEJO PARA
UNA HISTORIA DEL PENSAMIENTO ETNOLÓGICO

Por MARCELO BÓRMIDA

PALABRAS PREVIAS

El progreso y la jerarquía de una ciencia dentro del conjunto del saber humano dependen de la integración de tres factores: la acumulación de los materiales que constituyen su objeto, las investigaciones que se realicen acerca de ellos en el ámbito y para los fines que le son propios y, finalmente, la conciencia de los fundamentos lógicos y epistemológicos que este ámbito y estos fines hacen posibles; en una palabra, la profundización de la teoría de la ciencia misma. En este último caso, naturalmente, la investigación trasciende la problemática propia de la ciencia en cuestión y se vincula con la Filosofía. De esta naturaleza fue el Criticismo, que rompió el círculo vicioso de las teorías racionalistas de las ciencias físicomatemáticas, evidenciando de qué manera estas ciencias eran posibles; análogamente procedieron las investigaciones del Historicismo acerca de la teoría de la Historia, superando la equívoca cuestión de si la Historia era o no ciencia y alcanzando una clara conciencia de las condiciones, la naturaleza y el ámbito del conocimiento histórico en general.

La moderna teórica de la Etnología se halla en condiciones muy semejantes a aquéllas en que se hallaba la teoría de la historia antes de la crítica historicista. En ella siguen agitándose cuestiones tales como la posibilidad de leyes etnológicas, de una Prehistoria universal en base a la Etnología, de la vinculación de la Etnología con las ciencias empíricas que tienen por objeto al hombre (Psicología, Sociología, etc.). Etnología histórica y Etnología funcionalista siguen contendiéndose el campo como, en sus buenos tiempos, la Historia y la Sociología; los acuerdos que, de tanto en tanto, se establecen entre las dos corrientes

no salen de un simple eclecticismo y no tardan en hacer crisis o demostrar una esterilidad propia de los organismos híbridos. Sin embargo, frente a este caótico panorama de la teoría etnológica, todos los etnólogos podemos consolarnos mirando el sereno acumularse de las investigaciones concretas, cuya masa ya está alcanzando a las que constituyen el patrimonio de otras ciencias mucho más antiguas.

Teniendo presente este panorama concreto no caeremos en un error análogo al de los pensadores de fines del siglo pasado, quienes, frente a una Historia que informaba todo el pensamiento de su época, se obstinaban en discutir su calidad de ciencia por no concordar sus fundamentos con los que subyacían al concepto tradicional de la ciencia. Nuestra pregunta no debe ser: ¿Es acaso posible la Etnología como ciencia? sino la otra: ¿Cómo es posible la ciencia etnológica? Naturalmente contestar a este interrogante no es en absoluto fácil. Y las dificultades comienzan desde el momento en que queremos cerrar más de cerca el concepto mismo de Etnología. Si bien es cierto que no es imposible llegar a un acuerdo de máxima en cuanto a su objeto, parece imposible llegar a poner de acuerdo a funcionalistas e historicistas acerca de los fines y de la naturaleza misma de la Etnología. Los etnólogos historicistas consideran a la Etnología como la ciencia que permite reconstruir la historia más remota de la humanidad y acusan a los funcionalistas de querer hacer de ella una simple disciplina naturalista y descriptiva de la cultura humana; los funcionalistas, por su parte, miran a los historicistas como a ingenuos pretenciosos que se apartan de los hechos concretos y se adentran en un laberinto de construcciones hipotéticas que nunca alcanzarán a ser más que simples posibilidades indemostrables. Frente a esta aparente irreductibilidad, es necesario aclarar en primer término la naturaleza y los fines de la Etnología. Y tal es el fin del presente trabajo. En él se intenta rastrear la historia de la problemática etnológica desde sus orígenes y aclarar cómo un conjunto de problemas, teorías y métodos originariamente aislados, se concretan en una ciencia autónoma, que es justamente la Etnología. Otros trabajos que seguirán se propondrán profundizar las vinculaciones de la Etnología con otras ciencias y con determinadas corrientes de pensamiento con el fin de puntualizar su posición dentro de las ciencias y aclarar, de tal manera, cuál metodología le es propia y cuáles son sus reales posibilidades.

Este escrito no quiere ser sino una armazón, un ensayo, de algo que podrá ser realizado en un futuro más o menos próximo: la primera parte de una verdadera historia del pensamiento etnológico, con todo

su aparato erudito; por ello se ofrece a la crítica de sus lectores como una línea general de pensamiento, y no ya como una obra acabada. Sobre él, cualquiera puede ejercer plenamente el *ius utendi et abutendi*; toda objeción, toda crítica, positiva o negativa, no podrá menos que serle beneficiosa.

DEFINICIONES Y DEFINICIÓN MÍNIMA

No existe tal vez ningún campo del saber humano donde reine tan soberana la anarquía terminológica como en el conjunto de ciencias y disciplinas que suele denominarse "*Antropología lato sensu*", *Ciencias antropológicas* o *Ciencias del hombre*. Para arrojar un poco de luz y de orden en el caos de los términos, que es, como siempre ocurre, la expresión de un desorden conceptual, será oportuno especificar, en primer lugar, las diferentes acepciones que reciben las expresiones con las cuales suelen designarse las más importantes y comprensivas de aquellas ramas del saber, que se reúnen bajo el rótulo común de "Antropología".

Y, en primer lugar, especifiquemos las del término mismo *Antropología* que, en su *acepción más comprensiva*, quiere designar al conjunto de las ciencias que tienen como su objeto al hombre, considerado tanto en su *aspecto físico* (morfológico, sistemático, fisiológico, etc.) como *cultural*, es decir en cuanto ser creador de cultura. Dentro de la *Antropología lato sensu* el aspecto específicamente psicológico del hombre suele incluirse, según las distintas tendencias, en uno u otro de los aspectos mencionados; y no faltan los autores que incluyen en la Antropología también la Lingüística, relacionándola íntimamente con la faz cultural del hombre, tanto en su *ratio obiecti* como en su *ratio cognitionis*. En su *acepción más restringida*, Antropología indica tan sólo un estudio del aspecto físico-morfológico y fisiológico del hombre.

Frecuentemente la expresión "Antropología" suele ir acompañada por un adjetivo que restringe y especifica su campo. *Antropología cultural*, equivale al estudio del hombre como ser creador de cultura; *Antropología social*, enfoca especialmente el aspecto sociológico del hombre; *Antropología física o morfológica, o biológica*, indica el estudio del hombre como organismo; y a menudo, el adjetivo *biológico* puntualiza un interés especial en el aspecto funcional, fisiológico y genético. *Paleantropología* designa el estudio de los fósiles humanos y de los problemas filogenéticos que intentan resolverse a través de éstos. *Antropología lingüística*, término en verdad poco empleado, coincide prácticamente con la Lingüística especial.

El término *Etnografía* se emplea generalmente significando el estudio descriptivo de los pueblos, e incluye su definición, clasificación, división en subgrupos, ubicación en el espacio y descripción de los bienes culturales que pertenecen a cada uno de ellos. También se designa con él, el estudio comparativo de los pueblos y de sus culturas, con el fin de establecer sus rasgos comunes o generales y sus vinculaciones históricas y genéticas. *Etnología*, en su acepción más difundida, corresponde exactamente a la segunda de las acepciones de *Etnografía*; por lo tanto, es prácticamente un sinónimo de *Antropología cultural* e incluye los temas tratados por la *Etnografía*, en sentido restringido, y por *Antropología social*. Existe, además, una acepción menos usual de *Etnología*, que designa al estudio de un especial aspecto de la *Antropología física*, como lo es la descripción y clasificación de las razas humanas. Con el término *Paletnología* se indica el estudio de la cultura de los pueblos extinguidos, a través de los restos de su cultura material; un objeto que coincide perfectamente con el de la *Arqueología prehistórica* o *Prehistoria*.

Dejemos de lado las acepciones especialísimas que algunos autores dan a los términos que hemos consignado. Así Montandou, quien, basándose en una vieja terminología francesa, hace de *Etnología*, un sinónimo de *Antropología* en su sentido más comprensivo. Dejemos también de considerar las disciplinas más especiales, que no son sino ramas de las ciencias definidas anteriormente: así el *Folklore*, la *Raviología*, la *Antropometría*, etc. Prescindamos también de las ciencias que algunos autores quieren incluir en la *Antropología lato sensu* y que ya tienen una tradición de autonomía, tales como la *Historia de las religiones*, la *Lingüística*, la *Mitología*, etc. A pesar de esta simplificación no puede dejar de reconocerse que el panorama de las Ciencias del Hombre se presenta bastante abigarrado.

Sin embargo, si miramos este panorama con un sentido crítico y sin dejarnos confundir por el maremagnum de ciencias y disciplinas que lo integran, es fácil ver que todas ellas se agrupan alrededor de tres objetos fundamentales y bien diferenciados: *el hombre en sentido empírico*, *el hombre creador de cultura* y *el hombre-organismo*. Se ve entonces que muchos de esos términos son sinónimos, o indican simplemente diferentes enfoques o matices dentro del estudio de un mismo objeto; y podremos construir el siguiente prospecto:

1er. objeto: el *Hombre empírico*: *Antropología lato sensu*, Ciencias antropológicas, Ciencia del hombre.

2do. objeto: el *Hombre-cultura*: Antropología cultural, Antropología social, Etnografía, Etnología, Paleontología, etc.

3er. objeto: el *Hombre-organismo*: Antropología s. s., Antropología física, Antropología morfológica, Antropobiología, Paleantropología, etc.

Tenemos así tres aspectos bajo los cuales puede estudiarse el hombre, es decir, tres ciencias con tres objetos específicos a las que, para evitar más confusiones, denominaremos *Antropología (lato sensu)*, *Etnología* y *Antropología física*.

¿Cómo se hallan vinculados entre sí estos aspectos del estudio del hombre en la realidad de los investigadores y de las instituciones científicas?

Prescindiendo de previsibles excepciones individuales, el panorama puede ser expuesto en términos nacionales, ya que las diferentes posiciones se vinculan íntimamente con las corrientes de pensamiento que predominan o predominaron en las grandes naciones cultas de Occidente. En los países de lengua alemana, aunque exista en algunos investigadores el deseo de mantener una expresión que incluya a todos los diferentes enfoques del estudio del hombre, *Antropología* se utiliza únicamente en el sentido de Antropología física y es colocada, como una especialidad de la Biología, dentro de las Ciencias Naturales. La ciencia del Hombre-cultura es rotulada generalmente con la expresión *Etnología* y se considera como parte integrante de las Ciencias del Espíritu. En la mayoría de las Universidades, la Antropología física se dicta en las facultades de Ciencias Naturales, la Etnología en las de Filosofía y Letras.

Esta neta división dentro de las Ciencias antropológicas en Alemania, sigue la tradición filosófica que desde fines del siglo pasado, tiende a separar y a considerar irreductibles, en cuanto a su objeto y a su metodología, a las *Naturwissenschaften* y a las *Kulturwissenschaften*. En Francia, por el contrario, donde han sido más vigorosas y duraderas las influencias del naturalismo positivista y materialista, *Antropología* se usa comúnmente en el sentido más comprensivo del estudio del hombre en todos sus aspectos; sin embargo, en la práctica, el estudio del aspecto cultural del hombre se distingue del físico mediante una adecuada terminología. Hay que observar además que una corriente de gran importancia, agrupada en torno a la revista "*L'Etnographie*", prefiere utilizar el término *Antropología* con la acepción restringida de

Antropología física.

En Italia, los nombres de las dos principales sociedades, "Istituto Italiano d'Antropologia" y la "Società Italiana di Antropologia e Etnologia" indicaría la coexistencia de dos distintas corrientes, la primera con tendencia a la unidad, la segunda propensa a una división de fondo, pero manteniendo aún entre el estudio del Hombre creador de cultura y el del Hombre-organismo una estrecha colaboración. Sin embargo, las denominaciones de las sociedades indican una divergencia ya superada más que un estado de hecho. En efecto, durante la Sesión de Antropología de la XXI Reunión de la Sociedad Italiana para el Progreso de las Ciencias (1932) se consideró que "... el actual desarrollo de las ciencias antropológicas ha conducido a una distinción fundamental universalmente reconocida entre Antropología y Etnología [cuyos] ... objetos ... requieren métodos y direcciones diferentes en la investigación ... y formula votos para que, en la enseñanza superior, las dos disciplinas, la Antropología y la Etnología sean impartidas separadamente". La moción fue aceptada y la Antropología se dicta hoy en día en las Facultades de Ciencias Naturales, mientras que las cátedras de Etnología y Paleontología integran las Facultades de Filosofía y Letras.

En Inglaterra y en EE. UU. prevalece la Antropología *lato sensu*, dividida en una rama zoológica y otra cultural, que se designan con las expresiones *Physical Anthropology*, y *Cultural Anthropology* o *Ethnology* respectivamente. Sin embargo, en la praxis de la investigación, la unidad de las Ciencias del Hombre queda simplemente como un *desideratum*. Apenas cabe decir que la enseñanza de la Antropología física y de la Antropología cultural se imparte en cátedras separadas, aún en las Universidades que tienen una Facultad de Antropología, como la de Oxford. Más importante es el hecho de que, en revistas como "American Anthropologist", las "Publicaciones de la Universidad de California en Antropología", el "Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland" y "Man", publican exclusivamente, o casi exclusivamente, trabajos de Etnología; por otra parte existen revistas dedicadas a la Antropología física, como el "American Journal of Physical Anthropology" que absorben la casi totalidad de la literatura especializada.

Este resumido panorama nos muestra con toda claridad las soluciones acerca de las vinculaciones de los tres aspectos del estudio del hombre se agrupan alrededor de dos diferentes posiciones doctrinarias: una que hace hincapié en el concepto del Hombre empírico y que sostiene,

en consecuencia, un término general para designar los que considera tan sólo distintos enfoques del estudio de ese objeto; otra, que considera el Hombre-cultura irreductible al Hombre-organismo; no sólo *in ratione cognitionis* sino también *in ratione obiecti* y opina, en consecuencia, que el estudio de la cultura requiere la aplicación de categorías de pensamiento y de métodos del todo diferentes de los que se manejan en el estudio del hombre como ser biológico. Es interesante observar que a esta última posición pertenecen también muchos autores que no tienen inconveniente alguno en mantener y utilizar un término general para designar los dos enfoques (*Antropología, Ciencias antropológicas*), pero que dan a esta designación el valor de un simple rótulo que, a lo sumo, expresa la necesidad de una cooperación entre dos diferentes órdenes de estudio, por el hecho de referirse ambos a un mismo objeto empírico.

¿Cuál de las dos posiciones nos conviene asumir para delimitar, aunque sea de manera provisional, lo que va a ser el objeto de nuestra investigación histórica? En primera instancia no hay una dificultad de principio en aceptar una expresión para denominar en general al conjunto de los estudios que giran en torno al objeto empírico *Hombre*, sea éste *Antropología* o *Ciencias antropológicas* o *Ciencias del Hombre*. Claro está que este término, por el hecho mismo de ser demasiado amplio, tiene dos inconvenientes. En primer lugar, que el concepto de una "Ciencia del Hombre" es etimológicamente equívoco, pues, si lo llevásemos a sus consecuencias extremas, deberíamos incluir en esta ciencia, —y con todo derecho—, a la Lingüística, la Historia, la Filosofía, con todas sus divisiones y ciencias auxiliares; en segundo lugar, el de hallarse estrechamente vinculado (como quedará demostrado en un próximo trabajo) a una corriente de pensamiento superada, que es el naturalismo (materialista y positivista), propio de la segunda mitad del siglo XIX.

Pero, aunque aceptemos el uso de un rótulo que comprenda los dos mencionados aspectos del estudio del hombre, esto no implica en absoluto una adhesión a la tesis de una unidad de fondo entre Antropología física y Etnología. En primer lugar porque, aún en los países que más insisten en la unidad terminológica y conceptual, Antropología y Etnología se hallan separadas en los hombres y en las instituciones de investigación. En segundo lugar, porque las corrientes más avanzadas de la filosofía moderna tienden a afirmar la independencia de las ciencias culturales y de las naturales y su irreductibilidad; esta irreductibilidad, en el campo de la Etnología, se ha demostrado prácticamente infinitas

veces, por la absoluta independencia con que se mueven, se entrelazan y se superponen raza, cultura y lengua, y además por los rotundos fracasos que siguieron a toda tentativa de establecer entre ellas alguna interdependencia necesaria. En consecuencia, Antropología física y Etnología son, y deben tratarse, como dos ciencias diferentes e irreductibles una a la otra, tanto en lo que se refiere a sus objetos como a su praxis metodológica. Naturalmente, esto no significa que la colaboración entre Antropología física y Etnología no pueda ser muy estrecha en determinados aspectos prácticos de sus respectivas investigaciones; es claro que un estudioso de la cultura no puede ignorar los problemas generales y especiales del hombre como organismo, pues las vinculaciones entre raza y cultura (vinculaciones a *posteriori*, se entiende) son de una importancia casi tan grande como las que existen entre lengua y cultura y los contactos entre las dos ciencias pueden ser provechosos para ambas. En todo momento la Antropología física puede cooperar de manera eficaz en la solución de problemas de orden cultural, manteniendo frente a la Etnología la posición de ciencia auxiliar; lo recíproco es igualmente válido. Véase, por ejemplo, las debatidas cuestiones acerca de la existencia de una cultura pigmoide, a la que se asociaría una raza humana pigmoide, caracterizada esencialmente por una baja estatura; en ellas, Antropología y Etnología colaboran pero, aún en este caso, la Antropología persigue su objetivo propio que consiste en averiguar si existe una *raza pigmida* mientras la Etnología se ocupa de averiguar si se da una *cultura pigmea*; si bien la realidad de una cultura pigmea representaría una importante ayuda para la demostración de la existencia de una *raza pigmida*, los resultados de la Etnología serían intransferibles a la Antropología, y viceversa. Podría muy bien darse el caso de que se demostrara la existencia de una cultura pigmea, pero ello no implicaría de por sí la existencia de una verdadera *raza pigmida*, o viceversa.

Acceptada en principio la idea de que Antropología y Etnología son dos ciencias distintas, con distintas metodologías y problemática, deberíamos poder definir las. La definición de Antropología física no presenta dificultades: *es la rama de las ciencias biológicas que se ocupa del grupo sistemático, cualquiera sea su rango, denominado "Homini-dae"*, y con esto quedan aclarados automáticamente su método y sus límites, que serán los de las ciencias naturales. Pero mucho más difícil resulta definir a la Etnología y puntualizar su ámbito, su método y sus fines; a ello podemos acercarnos tan sólo a través de la historia de la teoría etnológica, ya que, como ocurre para toda ciencia del espíritu, la

definición profunda de la Etnología se halla en la conciencia de su hacerse. Por ahora tendremos que contentarnos con una definición parcial y práctica que se base en un acuerdo general sobre un *minimum* de campo de acción, cuya delimitación tenga presente la extensión *efectiva* del material que abarcan los etnólogos en la práctica de sus investigaciones.

En su sentido más amplio, la Etnología es *el estudio de la cultura humana, en el presente y en el pasado*. Pero esta definición choca con dificultades del todo semejante a las que evidenciamos a propósito de la Antropología *lato sensu*, y se halla muy lejos de ser aceptada universalmente. En su definición más reducida, la Etnología es, como sugiere su étimo, el estudio comparado de los pueblos. Pero ¿de qué pueblos? y ¿en cuál de sus aspectos?

A este doble interrogante contesta la misma praxis de la investigación etnológica; por un lado ésta se dirige masivamente al estudio de los pueblos primitivos, salvajes, naturales, o como quiera que se denominen esos grupos humanos que se hallan fuera de la órbita de nuestra civilización y de las civilizaciones históricas más inmediatamente vinculadas con ésta; por el otro, la investigación etnológica, cuando se ocupa de los pueblos primitivos, se interesa esencialmente por su *manifestaciones culturales*, describiéndolas, clasificándolas y comparándolas. Finalmente, si bien ningún etnólogo renuncia en teoría al estudio de las culturas de los pueblos civilizados y provistos de una historia escrita, en la práctica el trabajo sobre la mayoría de ellos ha sido absorbido, desde hace tiempo, por la Historia, la Historia del Arte, de las Religiones, de la Filosofía, el Derecho Comparado, etc.; estas ciencias, por su parte, muy raras veces traspasan la línea espacio-temporal determinada por el invento de la escritura, dejando a un lado el inmenso sector de la humanidad que no ha gozado de dicho invento y a los bienes culturales que han sido conservados a través de la tradición oral.

Sin embargo, tampoco puede conformarnos la definición de Etnología como ciencia de las culturas de los pueblos ágrafos; es evidente que la presencia o ausencia de la escritura no delimita con exactitud el campo de la investigación etnológica, ya que existen pueblos con escritura que son estudiados etnológicamente; por ejemplo los del Imperio Etíope, el antiguo Japón, los pueblos civiles de Insulindia, etc. Debemos entonces ampliar algo los límites del terreno etnológico superando el confín determinado por la calidad de "ágrafo", que sería arbitrario y ficticio. Quizás puede ayudarnos en este aspecto el hecho de tomar conciencia de la *actitud existencial* de nosotros, como etnólo-

gos, frente a nuestro objeto; actitud que siempre involucra una oposición entre *mi yo*, como participante de un mundo cultural que considero representante de la "civilización" por excelencia, frente a un mundo cultural que me resulta extraño. Esta posición lleva consigo, seamos o no conscientes de ello, la adopción de una actitud de carácter valorativo, que acompaña necesariamente nuestra situación de sujetos juzgantes frente a una cultura o a una forma cultural objetivada, que representa el objeto juzgado. La conciencia de esta actitud existencial puede darnos además una razón del límite fluctuante del campo de la etnología, que cruza a veces a través de los mismos pueblos civilizados de Europa, cuando consideramos su cultura-folk en su conjunto y la hacemos objeto de una rama de la investigación etnológica, o cuando incluimos en ésta investigación determinados aspectos aislados de la cultura de pueblos civiles, tales como la magia, las supersticiones, etc., y las comparamos con análogas manifestaciones de los primitivos. Tanto en el primer caso como en el segundo, es fácil comprobar que lo que cae bajo la investigación del etnólogo, es el conjunto de todos esos aspectos de la cultura humana que no se vinculan directamente (o que menos directamente se vinculan) con las formas cultas de la cultura occidental y, especialmente con sus categorías lógicas y axiológicas.

En base a estos hechos creemos que no hay inconveniente en aceptar como definición mínima y provisoria de la Etnología, en cuanto a su ámbito, la de "*estudio de los pueblos y de las culturas bárbaras*", tomando la expresión "bárbaro" con su acepción originaria griega, que involucra la oposición consciente entre un espíritu civilizado y otro que no lo es, por lo cual las formas culturales de este último son objetivadas y reducidas a material de juicio.

LOS MOMENTOS IDEALES DEL ESTUDIO ETNOLÓGICO

Objetos de la Etnología son, por lo tanto, los pueblos y las culturas bárbaras. Si examinamos ahora las maneras en que el espíritu enfrenta a estos objetos, tanto en el presente como a lo largo del devenir de la cultura occidental, vemos que ellas pueden reducirse a tres: su conjunto representa algo así como una tríada dialéctica, cuyos dos primeros integrantes se superan uno al otro y se fusionan en una síntesis más profunda representada por el tercero. Llamaremos a estas formas del estudio etnológico *momentos ideales*. Momentos, pues se suceden lógicamente uno al otro; ideales, pues su sucesión no es cronológica, ya que acompa-

ñan al estudio de los bárbaros desde sus comienzos hasta el día de hoy, y su integración constituye la condición necesaria para su completo conocimiento. A la primera forma la denominamos *momento especulativo* de la Etnología. En ella, el espíritu parte del supuesto que la cultura no fue siempre como en la actualidad; de ahí la existencia en tiempos remotos, de una forma de vida humana distinta de la actual y las tentativas de reconstruirla. La reconstrucción se hace mediante la especulación pura, *invirtiendo* determinados aspectos de la civilización contemporánea y proyectando en el pasado sus opuestos o su no presencia: así, por ejemplo, al uso del fuego se contrapondrá y se hará preceder el desconocimiento de este invento; a las relaciones sociales, el estado "natural" del hombre; a la creencia en Dios, el ateísmo; al monoteísmo el politeísmo, etc. Por otra parte, un análisis comparativo de estos resultados evidencia que el momento especulativo de la Etnología tiene sus raíces y su columna vertebral en los mitos de origen de la humanidad; en efecto, toda reconstrucción especulativa de antiguos estadios de cultura se halla impregnada de material mítico y, las más de las veces, se resuelve en una tentativa de racionalizar relatos mitológicos.

En contraposición al momento especulativo, en que el espíritu *crea*, por así decir, su objeto (verbigracia la cultura bárbara), se halla el *momento heurístico* de la Etnología. El espíritu procede a reconocer objetivamente las culturas de los pueblos bárbaros: las describe, busca la vinculación y la integración de sus elementos, las compara y las clasifica.

La tercera forma, o *momento histórico*, representa la síntesis y la integración de los dos precedentes. Partiendo de la base especulativa de que existe una línea de devenir de la cultura humana, que va desde un estado diferente del actual a éste, el espíritu injerta en dicha línea a los pueblos bárbaros del presente, considerando sus manifestaciones culturales como supervivencias de épocas superadas dentro de ese devenir. De ahí que las culturas de los pueblos bárbaros, objetivamente, sincrónicas, sean diacronizadas, y todo, o parte, del mundo barbárico sea integrado en la historia de un pueblo, de una civilización o de toda la humanidad.

El aspecto teórico de la Etnología se agota en los momentos ideales que hemos enumerado. Pero, el espíritu emite siempre, conscientemente o no, una serie de juicios de valor acerca de las culturas bárbaras en base a categorías axiológicas, que son propias del momento histórico en el que el juicio es formulado, o bien, de determinadas posiciones religiosas o dogmáticas. Frecuentemente, este *momento valorativo*,

legítimo en sí como manifestación de la actividad práctica del espíritu, interfiere en los enfoques puramente teóricos de la Etnología y es la causa de los resultados dispares a los que este momento, de por sí solo, arriba.

EL ESTUDIO DE LOS BÁRBAROS EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

Para que haya ciencia es necesario, en primer lugar, que haya una oposición consciente entre un sujeto y un objeto. En consecuencia, para que haya ciencia etnológica es necesario una oposición consciente del espíritu civil y racional frente al mundo bárbaro. Estas consideraciones nos ahorran la búsqueda de los antecedentes más remotos de la Etnología y nos evitan perdernos en los laberintos de un relativismo ingenuo. El salvaje que narra, riéndose, las costumbres de un grupo foráneo, contrariamente a lo que afirma K. Birket Smith, no es un etnólogo y ni siquiera un etnógrafo; de la misma manera, no son prehistoriadores el sacerdote y el poeta que consignan el mito de las Tres Edades del hombre. Para nuestro mundo occidental los Periplos y los relatos de viaje de los griegos —con sus narraciones ocasionales de las costumbres de los pueblos bárbaros de la cuenca del Mediterráneo y de las costas atlánticas de Europa— constituyen los ejemplos más antiguos del momento heurístico de la etnología.

En Herodoto, y especialmente en Tácito, la mera descripción de elementos culturales desligados, da lugar a una tentativa de integrarlos en un todo funcionalmente armónico. Contrariamente a lo que ocurre en los Periplos y en los relatos, en que los hechos culturales se presentan sin ningún orden, y la selección de los rasgos se hace en base a criterios arbitrarios; en la "Germania", la exposición intenta amoldarse casi siempre a la vinculación funcional de un rasgo o de un complejo de rasgos con otro. Vemos, por ejemplo, que a la descripción de los recursos naturales del país, en que se menciona la escasez de los metales, en especial del hierro, sigue la enumeración de las armas; a ésta, una breve exposición de la organización táctica, a la que se relacionan la posición y las atribuciones de los reyes. Es cierto que las vinculaciones funcionales son a veces un tanto artificiosas y tienen el fin puramente literario de dar organicidad y continuidad al relato; pero no es menos cierto que la conciencia de la integración funcional de la cultura se halla muy clara en Tácito, y que, en la mayoría de los casos, esta integración es percibida correctamente. De ahí que la "Germania" se nos ofrezca como un relato unitario, que refleja perfectamente la unidad y la integración de la cultura; y que

ésta se nos presenta en Tácito, no ya como un conjunto de rasgos expuestos sin orden o agrupados en unidades y subunidades de carácter empírico, sino como una sucesión lineal de rasgos integrados en complejos funcionales.

El momento heurístico de la "Germania" no se limita tan sólo a la descripción objetiva, pues incluye además algunas interesantes tentativas de comparación etnográfica. Tácito, por ejemplo, identifica el dios Wodan con Mercurio, Donar con Hércules, Tiu con Marte, Frigg, esposa de Wodan, con Isis. Si estas identificaciones responden tan sólo a la necesidad de dar un nombre latino a las divinidades germanas, o bien si Tácito tiene conciencia de una identidad de fondo entre los dioses germanos y los latinos, es una cuestión difícil de resolver: el sincretismo de las divinidades romanas con las extranjeras fue cosa común, aun fuera de la línea evehemerista, aunque a veces se realizó caprichosamente y en base a analogías puramente exteriores; pero no cabe duda que las vinculaciones históricas de la mayoría de los dioses latinos con muchas divinidades de los demás pueblos indoeuropeos es un hecho comprobado, y que, en algunos casos, el sincretismo de los antiguos ha anticipado las investigaciones eruditas de la moderna ciencia comparada de las religiones. Otro atisbo de comparación etnológica lo tenemos a propósito de la cuestión (que Tácito deja sin solucionar) de si los Peucinos, Vénedos y Fenos deben incluirse en los Germanos o en los Sármatas; en esta oportunidad Tácito sugiere la posibilidad de que los Peucinos sean germanos, ya que se acercan a ellos por la lengua, los vestidos y las viviendas fijas. En cuanto a los Vénedos, afirma que han tomado mucho de los Sármatas pero que "Es más oportuno incluirlos entre los Germanos porque construyen viviendas fijas, llevan escudos, aman marchar y rápidamente: diferentes en todas estas cosas de los Sármatas, que viven en el carro o a caballo".

En relación con los extensos conocimientos poseídos por los antiguos acerca del cinturón de pueblos bárbaros que rodeaba el Mediterráneo, el momento especulativo de la Etnología es entre ellos muy débil. Las distintas corrientes filosóficas presocráticas, anteriores a los sofistas, dirigen su interés hacia la especulación naturalista y cosmológica; su tarea esencial consiste en la destrucción, o en la racionalización de las cosmogonías clásicas; como consecuencia, provocan la disolución de las antropogonías de carácter mítico sin sustituirlas por ningún relato de orden histórico. Por este motivo, los sofistas, en su valoración de la subjetividad y del hombre (propia de su polémica con la ciencia presocrática) encuentran *tabula rasa* con respecto al problema de los orígenes

de las instituciones humanas. Y este problema se les presenta necesariamente cuando se abocan a la crítica de las creencias religiosas que se escudan tras de la antigüedad y de la tradición. En los principales sofistas, Protágoras, Gorgias, Pródicos, Hipias, se ofrece el siguiente razonamiento: dado que las opiniones religiosas varían de un pueblo a otro, es evidente que ellas no están basadas en la naturaleza de las cosas, sino en la naturaleza humana; para entender cómo unas pocas gentes habilitadas pudieron imponerlas a la muchedumbre (motivo éste, típicamente sofista, vinculado con el concepto de verdad como opinión satisfactoriamente demostrada), es necesario que ésta fuese moral e intelectualmente inferior. Este razonamiento de carácter general, se concreta en Critias, en una afirmación concreta: "Hubo un tiempo en el cual, sin leyes, sin frenos y sin moral, el hombre obedecía a la fuerza bruta". Más tarde, sobre este desorden primitivo, se impuso, por obra de unos pocos, la legalidad, que puso fin a los desórdenes aparentes, pero que fue impotente frente a las injusticias ocultas. "Fue entonces cuando un mortal de ingenio hizo creer en los dioses". Aparece así, en oposición a la idea mítica de una primitiva Edad de Oro, la teoría de la *barbarie primitiva de la humanidad*.

La teoría de la barbarie se continúa en el epicureísmo; luego de haber sido expuesta por Epicuro en una de sus cartas, es retomada y ampliada por Lucrecio. El "*De rerum natura*" describe con detalle las condiciones de la humanidad originaria apenas surgida de los "úteros de la tierra"; traza luego un bosquejo de la evolución gradual de las costumbres, de la sociedad, de la economía y de la ergología hasta las épocas históricas; el estado de bestialidad originaria es reconstruido por el autor en base a analogías con la vida de los animales y a la sustracción de los elementos culturales que son patrimonio de la humanidad civil.

En la Antigüedad, el momento histórico de la Etnología es muy débil. El concepto de ciencia propio del espíritu griego (conocimiento de lo Absoluto) no animaba al planteamiento de una problemática de lo contingente; y así eran considerados los hechos de la Historia y el problema de los orígenes. La diacronización de los elementos culturales y de las culturas sincrónicas, se nos ofrece tan sólo en atisbos. Los filósofos griegos conocían las concepciones del mundo de los bárbaros a través de las Teogonías, las Historias, los Relatos y los Periplos: por lo tanto, no podían ocultarse que, frente al pensamiento griego, se extendía el maremagnum de las opiniones de los pueblos bárbaros y de los mismos griegos primitivos. Es Platón quien, por primera vez, intenta una

síntesis de estas diferencias, considerando a las religiones bárbaras y a las griegas como representantes de momentos cronológicos diferentes. Así, en el "Cratilo" afirma: "Me parece que los antiguos griegos han reconocido exclusivamente esos dioses que veneran hoy en día numerosos bárbaros, el sol, la luna, la tierra, los astros y el cielo". El principio de diacronización, aplicado por Platón a la cultura bárbara con respecto a la griega, es retomado por Aristóteles, quien diacroniza entre sí las mismas manifestaciones culturales de los griegos. Leemos en la "Metafísica": "Estas doctrinas religiosas de nuestros antepasados, han sido conservadas hasta el día de hoy como venerables fragmentos. Es allí, por lo menos, que en esa medida restringida, nos aparecen, con alguna claridad, las creencias de nuestros padres y las tradiciones de los primeros humanos".

Es claro que, en la medida en que un pensamiento aislado puede compararse con todo un cuerpo de doctrina, Platón debe considerarse el iniciador de la Etnología histórica y Aristóteles de esa especial disciplina etnológica que es el Folklore.

EL ESTUDIO DE LOS BÁRBAROS EN EL PENSAMIENTO CRISTIANO (Patrística y escolástica)

Pasada la época de las grandes invasiones y asentados los germanos en Europa, el mundo mediterráneo se encierra en sí mismo y los contactos de los cristianos occidentales con los pueblos bárbaros, que han quedado fuera de los límites de la civilización cristiano-germánica, se reduce a un mínimo. El declinar general de la cultura hace que las noticias relativas a viajes de misioneros y mercaderes no se difundan, por lo general, más allá de los límites que les permite el relato verbal. El interés especulativo de la Patrística sigue las líneas judaica y neoplatónica y desplaza el pensamiento filosófico hacia los problemas religiosos. Por este motivo, cierto interés etnológico recae también sobre el aspecto religioso de las culturas bárbaras, que el pensamiento cristiano coloca ahora en el mismo plano que las religiones paganas de la antigüedad.

Uno de los problemas de la Patrística consistía en conciliar la intransigencia del Cristianismo, que se presentaba como única religión verdadera, con su aparición tardía en la historia de la Humanidad. La solución sincretista, por medio de la cual los paganos podían conciliar entre sí todas las religiones, no era viable para el pensamiento cristiano,

pues éste consideraba a las otras religiones (con excepción de la judía), no ya como diferentes aspectos o manifestaciones de una única verdad, sino decididamente como *falsas*. Por tal motivo, la polémica ortodoxa en contra de los neoplatónicos y de los gnósticos, quienes justamente se inclinaban hacia el sincretismo, debía trascender necesariamente el campo teológico, pasar al histórico y tomar en consideración tanto el problema de los orígenes como el del devenir más antiguo de las religiones.

El planteamiento en términos históricos de las vinculaciones entre el cristianismo y las otras religiones, puede ser ejemplificado por las ideas de Eusebio de Cesárea. Según Eusebio, no habría sido posible proponer a la humanidad el Cristianismo, antes que sus costumbre bestiales hubiesen sido corregidas gradualmente por obra de Moisés y de los Profetas. Esta tesis implica evidentemente admitir la existencia de una antigua humanidad, inculta y bestial, que evoluciona luego, gradualmente, hacia un estado de mayor perfección; estado que la hace finalmente susceptible de recibir la Civilización por excelencia, personificada en la Ley de Cristo. Claro está que la etapa bestial del hombre podía ser considerada todo lo antigua que se quisiera, pero, de ninguna manera originaria, ya que esta idea habría sido del todo incompatible con el dogma de la Revelación primitiva; y Eusebio postulaba, en efecto, una perfección originaria de la humanidad, a la que habría seguido una degeneración, llegando de tal forma a concebir un ciclo histórico que se hallaba en pleno acuerdo con el texto de las Sagradas Escrituras. En base a lo expuesto, es claro que el momento especulativo de la Etnología vuelve en la Patrística, a través de la tradición Bíblica y Mesianica, a la tesis mítica de las Tres Edades del hombre: una revelación primitiva, que corresponde a la Edad de Oro, la pérdida de la Gracia y la consiguiente degeneración, que es homóloga a la Edad de la Plata, y la segunda Revelación, que equivale al resurgir de la humanidad en la Edad del Bronce.

A pesar de que no se halla en la obra de Eusebio una formulación explícita de principios etnológicos, su concepción de la historia de la religión implica necesariamente una diacronización de culturas, es decir, la aplicación del momento histórico de la Etnología. En efecto, el estado precristiano de la humanidad sobrevive en todos aquellos pueblos que el Cristianismo aún no ha tocado; sus exponentes son justamente los bárbaros, quienes de tal manera, se hallan idealmente diacronizados con respecto a la civilización cristiana, pues ésta representa la etapa final de un proceso histórico en cuyo desarrollo ellos aún se encuentran.

Si en Alta Edad Media el estudio de los bárbaros puede reducirse a su momento especulativo, la situación cambia después de la segunda mitad del s. XIII; los factores que determinan este cambio son la renovada unificación del Mediterráneo por obra de las Cruzadas y la exploración misionera del medio y lejano Oriente. La expansión de los Mongoles y su llegada a Asia Menor, introducen un nuevo elemento en la política cristiana en el Oriente mediterráneo. La benevolencia de estos nómadas paganos hacia el Cristianismo y su hostilidad hacia el Islam, hacen nacer en los occidentales la idea de cautivarse su simpatía para utilizarlos en contra de los Turcos. Es así como, en 1244, Inocencio IV encarga a cuatro religiosos la misión de viajar a las tierras de los Mongoles para recoger noticias acerca de ellos que incluyeran datos referentes a su organización política, sus costumbres y su religión. De los cuatro viajeros, Ascelín y Simón de St. Quintín alcanzan el Turkestán, Juan Plano del Cárpino y Benito de Polonia llegan hasta el Karakorum. St. Quintín y del Cárpino publicaron sendos relatos que se conocieron, el primero por un extracto de Vicente de Beauvais y el segundo, a través de su edición completa bajo el título de "Historia Mongolorum".

A los cinco años de la partida de esta primera misión, San Luis de Francia confía una tarea análoga al dominico Andrés de Longjumeau y, en 1253, a Guillermo de Ruysbroek, quien llega a Batu y al Karakorum y escribe a su vuelta un relato, que es mencionado en un cita de Roger Bacon. Posteriormente a la aparición de la obra de Marco Polo (1274), el franciscano Juan de Montecorvino parte para una misión en extremo Oriente y reconoce Armenia, Persia, India y China. Aun más amplios fueron los recorridos de Oderico da Pordenone, quien viaja a través de Asia Menor, el Kurdistán, India, Archipiélago de la Sonda, China meridional y Tibet, y de Jordán Catalán, quien alcanza las costas del Malabar (1330).

La importante documentación recogida por los misioneros y viajeros al Oriente habría sido suficiente para constituir una sólida base para un estudio profundizado del mundo barbárico. La calidad de las informaciones era por lo menos tan buena como la de los relatos que se escribirán en ocasión de los viajes marítimos a las Indias y a América, y quizás la aventajaba en algunos aspectos. En efecto, el nivel cultural de los misioneros era en general superior al de la mayoría de los viajeros y militares que escribirán los primeros relatos sobre el Descubrimiento y la Conquista; por otra parte, su trato amistoso con los orientales y su propósito declarado de comprender su vida y sus instituciones, hicie-

ron de ellos unos informantes impaciales y profundos, por lo menos tanto cuanto lo consentía el espíritu de su época. Sin embargo, ni la cantidad de la documentación, ni su calidad fueron capaces de despertar un interés teórico profundo en el mundo occidental; ni siquiera esta información se difundió lo suficiente como para hacer desaparecer de la bibliografía de la época las noticias relativas a pueblos monstruosos o extraordinarios, que la fantasía de los antiguos colocaba en esas mismas regiones que los misioneros terminaban de abrir para el mundo occidental. El acentuado interés especulativo del predominante pensamiento escolástico, el concepto aristocrático de ciencia como ciencia de lo Absoluto, el primado de la Teología especulativa en los estudios superiores eran todos factores que no favorecían el interés hacia los pueblos bárbaros, ni siquiera desde el punto de vista de sus religiones. Por este motivo, el momento heurístico de la etnología se ve representado tan sólo por unas escuetas recopilaciones en las cuales la documentación de los misioneros penetra casi siempre de segunda mano. De este carácter es el bosquejo de los tipos de idolatría en la *"Summa Theologica"* de Santo Tomás y la clasificación de las religiones en el *"Speculum Doctrinae"* de Vicente de Beauvais, en la que las religiones de todo el mundo son reducidas a cinco tipos principales: la de los Paganos o Fetichistas, la de los Idólatras (que incluye a los Budistas), la de los Tártaros, Sarracenos y Musulmanes, la de los Judíos y la de los Cristianos. La disposición de estos tipos en una escala de perfección ascendente no se basa en ninguna idea de evolución sino que representa tan sólo una adaptación de los hechos a la teoría degenerativa de la Patrística, teoría que, en la Escolástica, sigue dominando en el momento especulativo de la Etnología. A esta tesis se agrega, siempre en el campo de la religión, la ya conocida teoría de la influencia del Demonio como causa de la degeneración del estado de Revelación primitiva; además, la tesis de la condescendencia divina, que habría permitido una lenta preparación para la Revelación Cristiana.

Si la contribución de la Edad Media al devenir de la Etnología se limitara a los hechos que hemos expuesto, deberíamos reconocer que el estudio de los bárbaros durante este período, no sólo no habría superado al de la Antigüedad, sino que estaría francamente por debajo de éste. El aporte documental acerca de los bárbaros orientales no llegó a despertar un verdadero interés en la ciencia medieval; las comparaciones de carácter étnico no alcanzan en ningún caso la calidad de las de Herodoto o Tácito; el momento especulativo de la Etnología se halla entreverado con una concepción mítica de la historia humana que no

lo hace susceptible de ningún desarrollo. Sin embargo, es justamente a través del planteamiento especulativo que el pensamiento cristiano medieval aporta su importante contribución a la Etnología. En efecto, la especulación y, podríamos decir, el mito cristiano de los orígenes, se plantea ahora con carácter ecuménico: el problema de los orígenes se soluciona, no solamente en función de un pueblo determinado, sino en función de toda la humanidad. En los griegos el tema mítico de las Tres Edades era aplicable a los griegos solamente; en Eusebio incluye y contempla a todos los hombres. Por primera vez el problema de los orígenes y de la historia primitiva de la humanidad es el problema del Hombre en universal, y no de un grupo de hombres, circunscripto a los límites de una nación o de una civilización. La idea de humanidad como *una* en el espacio y en el tiempo, y la de la historia como historia común de todos los hombres, estará, de aquí en adelante, en la base de todas las manifestaciones del momento especulativo y del momento histórico de la Etnología.

LA ETNOLOGÍA DE LA ÉPOCA DE LOS GRANDES DESCUBRIMIENTOS

Durante el transcurso de los siglos XV y XVI el mundo bárbaro se ensancha en una medida que no tiene precedentes en la historia de la humanidad. Las noticias acerca de los pueblos del Nuevo Mundo llegan al erudito europeo bajo la forma de relatos, informaciones, cartas, crónicas. La mayoría de las fuentes de primera mano relativas al Descubrimiento y a la Conquista, pertenecen al género propio de los Periplos y relatos de la Antigüedad, e incluyen, como aquéllos, noticias de índole muy variada: geográficas, náuticas, y también etnográficas. Sin embargo, en comparación con todas las informaciones anteriores de ese tipo, ofrecen una gran ventaja: la de referirse a pueblos acerca de los cuales las Autoridades de los antiguos son mudas. En consecuencia, no se nota en estas fuentes el esfuerzo por encontrar compromisos con los prejuicios de la ciencia tradicional, frecuentes en toda la literatura medieval, sino simplemente el de describir lo que se ve. Esta situación hace que muchos de los trabajos de las primeras generaciones de exploradores y conquistadores se caractericen por una observación aguda y por descripciones de hechos etnográficos que son bastante exactas, aun desde nuestro exigente punto de vista moderno.

También comienza a notarse en muchas de las fuentes un afán de precisión y de objetividad, que va haciéndose cada vez más apremiante,

y que culminará en las *informaciones jesuíticas* del siglo XVIII, verdaderos modelos en su género. Un ejemplo de recolección crítica de material etnográfico es dado por Bernardino de Sahagún. Este culto prelado, para obtener sus datos, se dirige a los mismos indios; busca informantes fidedignos, quienes diariamente le brindan explicaciones que anotan con una serie de pinturas; al lado de éstas, indios ya instruidos consignan anotaciones en nahuatl. El texto pictográfico y el nahuatl son dispuestos en una columna, al lado de la cual figura otra con su traducción castellana; una tercera recibe las interpretaciones de las palabras nahua. Completan la obra un estudio gramatical y un diccionario.

Más importante aun, dentro del momento heurístico de la Etnología, es el esfuerzo por captar las culturas bárbaras en su totalidad, esfuerzo que se nota tanto en muchas de las fuentes de primera mano como en las obras de recopilación. En efecto, más que los detalles de la Conquista —pequeños episodios frente a la compleja historia política europea de la época— interesaba conocer cómo vivían los indios, cuál era su organización política, su religión, su *ergología*, sus costumbres. Y esto hace que, a la narración de las empresas militares y de colonización, se superponga y se mezcle la descripción o el bosquejo de la cultura indígena. El mismo hecho (que tantas veces ha sido criticado), de interpretar la cultura india a través de las costumbres y de las instituciones políticas europeas, contribuye en gran medida a su comprensión más cabal y profunda. El bárbaro, a través de su adaptación (aunque sea forzada) a un molde occidental, se humaniza; por ejemplo, la distorsión que Garcilaso hace sufrir al régimen incaico para amoldarlo a un modelo ideal de estado occidental, es justamente el marco que permite al pensamiento occidental separar a los indios del Perú del nebuloso concepto de "salvajes" y reconocerles la autonomía de pueblo o de nación, caracterizados por un gobierno, por una economía y por una religión determinada. La tendencia misma de relacionar la historia de los indígenas americanos con la más antigua historia del mundo occidental (aunque de manera arbitraria), propia de casi todos los cronistas mayores, no es, en el fondo, sino un esfuerzo para integrarlos en la Humanidad como conjunto, en base a la ya mencionada idea cristiana de la Humanidad como un todo en cuanto a sus orígenes y a su destino.

Frente a estos aspectos positivos, las fuentes del Descubrimiento y de la Conquista ofrecen también un sinnúmero de aspectos negativos que empañan y, a veces, neutralizan sus méritos. El más grave de todos es, sin duda, la tendencia a destacar en los pueblos aborígenes los elementos que mayormente los diferencian de los europeos, y en especial

aquellas costumbres que podían parecer al lector occidental más extrañas, curiosas o terroríficas: en una palabra, el afán de destacar y subrayar *lo maravilloso*. Esta tendencia implica necesariamente el descuido de aquellos aspectos de las culturas bárbaras que más se acercan a lo conocido, tales como la vida diaria, las instituciones familiares, etc.; también es frecuente el empleo de una pizca —o de un puñado— de fantasía, con el fin de realzar aun más lo maravilloso del relato. Todo esto lleva consigo el peligro de ofrecer a los lectores descripciones de culturas más cercanas a la caricatura que al retrato objetivo. En verdad, son pocos los autores, aun los más cotizados, que no adolezcan, en mayor o menor grado, de la tendencia a lo maravilloso; claro está que un mayor nivel de cultura o lo escueto del relato representan, por lo general, un freno; pero cuando éstos faltan, surge de inmediato el afán de un lucimiento barato y aparecen entonces relatos como el de Staden, cuyo título "Vera Historia y relato de un viaje al país de las salvajes, feroces, desnudas gentes devoradoras de hombres en el Nuevo Mundo América" es de por sí todo un programa. A pesar del prestigio que goza la "Vera Historia" como fuente para la etnografía Tupí, el crítico imparcial ve claramente que toda la cultura Tupinamba está allí enfocada desde el punto de vista del relato de las prácticas canibáticas y vista en función de éstas.

Pero, aun cuando la fuente puede considerarse relativamente perfecta en cuanto a la objetividad y el equilibrio de la información, casi nunca trasciende en ella un interés teórico acerca de los bárbaros y su finalidad no excede por lo general, del simple pragmatismo: entretener e instruir a los lectores, preparar la penetración europea en el Nuevo Mundo, justificar la Conquista. En el primer caso el bárbaro es un simple objeto de curiosidad y el autor reúne y expone sus costumbres con el mismo género de afán y de prolijidad con que el coleccionista junta y exhibe sus piezas; tales son, por ejemplo, el relato de Pigafetta y el de Staden. El fin pragmático dirige también casi todos los relatos de los eclesiásticos; el interés de los misioneros acerca de las costumbres religiosas de los indígenas tiene su razón de ser no tanto una preocupación teórica hacia ellas —consideradas en bloque, falsas o imperfectos ecos de la Revelación—, sino que tiene la finalidad principal de preparar el camino para la obra de evangelización; y es por este mismo motivo que se multiplican las gramáticas y los "Tesoros" de las lenguas indígenas.

La tercera finalidad práctica propia de las fuentes del Descubrimiento y de la Conquista, la justificación jurídica de esta última, puede ser ejemplificada por la "Historia Indica" de Sarmiento de Gamboa

quien, a través de un relato tendencioso de la historia y de la administración incaica, afirma el defecto de derecho de la soberanía Inca y, en consecuencia, la legitimidad de su desposesión por parte de los reyes de España. Igualmente se halla dentro de la línea pragmática la nutrida serie de obras destinadas a exaltar a los Indios con el fin, entre otros, de obtener para ellos las provisiones necesarias por parte de la Metrópoli: tales son, por ejemplo, los "Comentarios Reales" de Garcilaso o la obra de Guaman Poma de Ayala "Nueva Crónica y Buen Gobierno", que distorsionan la historia y el régimen incaico en sentido opuesto al de Sarmiento con el fin de exaltar al Incanato.

El pragmatismo de la literatura y su tendencia hacia lo maravilloso y lo sentimental demuestran que el imponente conjunto documental del Descubrimiento y de la Conquista no ejerce un interés profundo en la cultura europea, en la cual no se despierta aun una verdadera inquietud teórica hacia el bárbaro. El desinterés teórico de Occidente hacia la humanidad que sale de la órbita de la Antigüedad Clásica y del Cristianismo es tal vez mayor en esta época que durante la Edad Media. El Humanismo y la Reforma han estimulado la investigación religiosa, histórica y artística y han polarizado en ellas su atención. Pero el Mundo antiguo redescubierto hace despreciar o pasar bajo silencio al Nuevo Mundo. El Humanismo, enamorado del clasicismo, rechaza a las culturas bárbaras, la Reforma se desinteresa para con sus religiones en grado aun mayor que el Catolicismo quien, por lo menos, debía mantener con ellas cierto contacto a causa de su obra de evangelización. El Humanismo se dedica a la investigación de las instituciones civiles y religiosas de la Antigüedad que las búsquedas eruditas van desenterrando del polvo de los siglos; el Protestantismo polemiza con el "pagano-papismo" indicando con escándalo a los fieles todo lo que de pagano ha penetrado en el espíritu y en la liturgia del Cristianismo medieval. Conocidos tan solo como curiosidades, no utilizables en las grandes polémicas de la época, remotos en el espacio y en el espíritu, los bárbaros quedan a un lado, rechazados por una problemática y por inquietudes que aún no encuentran en ellos ninguna afinidad.

LA EDAD CARTESIANA

A lo largo del siglo XVII la especulación filosófica se dirige casi exclusivamente hacia los problemas del método científico y hacia la teoría de las ciencias a cuyos objetos dicho método se considera aplica-

ble. El interés hacia el hombre y su problemática histórica sufre una fuerte disminución con respecto al del Renacimiento y del Humanismo. La negación de la Historiografía como ciencia por Descartes y su reducción a simple empiria por Bacon, son expresiones claras del espíritu de la época frente al problema del hombre. Sin embargo, dentro de la actividad humanística de la Edad Cartesiana, va perfilándose una inquietud de llevar también al campo humano métodos que garanticen los resultados de las investigaciones, el desarrollo del método comparativo es el indicio más evidente de esta disposición. Juntamente con los estudios comparativos, van haciéndose más frecuentes los trabajos de recopilación, así en el campo propiamente histórico como en el etnográfico, y en este último, comienza a aprovecharse el abundante material que las exploraciones de América y Asia van brindando a la creciente curiosidad del mundo occidental. El progreso mismo de la heurística despierta algunos problemas etnológicos concretos que surgen de la comparación y estimulan las confrontaciones cada vez más vastas. Entre las recopilaciones de materiales etnográficos de la época recordamos la obra de A. Ross "Revista de todas las religiones del mundo", editada en 1653, y la de Jovet "Historia de las religiones de todos los reinos del mundo", que apareció entre 1676 y 1680. No puede olvidarse la vasta obra de erudición del P. Atanasio Kircher, interesante figura de coleccionista de documentos originales, relatos de misioneros y piezas raras.

El desarrollo del momento heurístico de la Etnología se integra con un interés más profundo hacia los pueblos bárbaros, que se manifiesta en planteamientos de carácter histórico. Se producen así unos atisbos del momento histórico que van preparando el gran desarrollo del mismo durante el siglo XVIII.

Es así que, casi como para probar sus fuerzas, el momento histórico de la Etnología se concreta en un problema particular, provisto de un fuerte matiz teológico, pero vinculado íntimamente a los materiales aportados por la época de los Grandes Descubrimientos: las relaciones *ab origines* de los pueblos bárbaros con la humanidad redimida por el cristianismo. El problema se había planteado concretamente con el descubrimiento de América y tenía amplias proyecciones políticas: ¿los Indios debían considerarse *hombres*, —en el sentido ortodoxo de esta palabra—, es decir descendientes de Adán y Eva, tal como lo eran los habitantes del Viejo Mundo? y, de ser así, ¿cómo podía explicarse su presencia en un continente que se consideraba completamente desvinculado de aquél, por lo menos hasta donde llegaba la memoria histórica?

El doble interrogante es contestado con elegancia por la teoría que vincula el origen de los Americanos a los Judíos bíblicos. Hennepin se esfuerza en demostrar el origen hebreo de los pueblos de América Septentrional, J. J. de Sainte Thérèse el de los indígenas de Brasil. La teoría trascendió rápidamente el ámbito americano, ya que permitía integrar en el concepto ecuménico de Humanidad (tal como lo postulaba el Cristianismo) una cantidad de pueblos que iban ingresando abruptamente en la Historia; la tesis del origen hebreo se vió pronto aplicada de manera más general: P. Kolbe sostuvo el origen judío de los Hotentotes, O. Rudbeck el de los Lapones, Morin el de los habitantes de Cólchide, etc.

Es claro que a estas conclusiones se llegaba a través del método comparativo, por medio del cual se descubría (o se creía descubrir) analogías entre las costumbres de los indios americanos y las de los Hebreos bíblicos; y es claro también que dichas analogías implicaban la conservación por parte de los Americanos, de formas culturales antiguas, muchas de las cuales estaban extinguidas incluso en los Hebreos modernos. En esta implicación se hallaba pues el germen de la idea que costumbres propias de épocas remotas de la línea histórica cristiano-mediterránea hayan podido conservarse entre pueblos que abandonaron el ámbito de la cultura mediterránea en épocas remotas.

El principio de la conservación de lo antiguo, o de la *diacronización de las culturas sincrónicas*, así atisbado, llevará a planteamientos más profundos durante la época del Iluminismo, bajo el estímulo de problemas de un interés universal. Mientras tanto es aplicado a un caso particular por A. Kircher quien, en su gran obra "*Oedipus Aegyptiacus*" (1652-1654) intenta un vasto bosquejo de las relaciones históricas entre las religiones. Aparte las de los pueblos occidentales, Kircher toma en consideración también las de Japón, China y México y, en base a analogías obtenidas por medio de una aplicación muy arbitraria del método comparativo, llega a la conclusión de que la idolatría de todas las naciones procede del antiguo Egipto, desde donde se difundió mediante la influencia y la colaboración del Demonio. Es en verdad singular el connubio de un método comparativo, que llega a ser casi histórico-cultural, con la vieja idea del olvido de la religión primitiva por influencia del Demonio, es decir, la tesis degenerativa propia de la Patrística y de la Escolástica. No debemos sin embargo extrañarnos, pues la tesis degenerativa se halla necesariamente presupuesta por toda concepción cristiana ortodoxa acerca de los orígenes de la cultura humana y, más particularmente, acerca del origen de la religión: por este motivo la

veremos persistir en épocas mucho más cercanas a nosotros y reaparecer, en nuestro propio siglo, con las teorías de Lang y de Schmidt, quienes postulan el monoteísmo como la forma más antigua de religión y su sucesiva degeneración en el animismo y otras formas "inferiores" de religiosidad.

Con Hobbes el principio básico del momento histórico de la Etnología (la diacronización de las culturas sincrónicas) se universaliza. El filósofo inglés ataca la idea aristotélica de que la sociabilidad es propia de la naturaleza humana e intenta demostrar que la sociedad no nace con el nombre (es decir, no es connatural con él), sino que es un invento posterior del hombre mismo: la necesidad y la conciencia de su fuerza hacen que el hombre, en su estado *natural* (que es asocial), luche con sus semejantes para apropiarse de todo lo que puede; en consecuencia el estado de la humanidad, haciendo abstracción de las condiciones impuestas por la sociedad, es el *bellum omnium contra omnes*. Para demostrar esta tesis, que de por sí es un producto de la pura especulación, Hobbes apela a un argumento de típico corte etnológico-histórico: que sea así lo sabemos, dice, por lo que vemos en nuestros antepasados bárbaros y en los salvajes. A pesar de que en todo el planteamiento el momento histórico se halle subordinado al especulativo, y exista en función de éste, la argumentación en sí es interesante: en primer lugar porque vemos aparecer en ella la aplicación consciente de un principio que desde la antigüedad había sido casi completamente olvidado; en segundo lugar, por la aplicación de la diacronización de lo sincrónico a la humanidad considerada como un todo; finalmente, por la reaparición de la tesis de la barbarie originaria, abandonada desde la Antigüedad, y que será desarrollada ampliamente en épocas posteriores, tanto por obra del Iluminismo, como por las corrientes evolucionistas del Siglo XIX.

EL ILUMINISMO Y EL NACIMIENTO DE LA ETNOLOGÍA HISTÓRICA

Es sabido que la expresión "Iluminismo" no indica de ninguna manera un sistema filosófico de carácter unitario. Bajo este rótulo se halla comprendida casi toda la gama de las tendencias filosóficas, del Materialismo y Sensismo al Idealismo, pasando por el Empirismo y el Racionalismo en sentido estricto. Sin embargo, al decir "Iluminismo", no se quiere tan sólo utilizar un término didáctico para designar las corrientes de pensamiento que se desarrollaron du-

rante el s. XVIII; se quiere destacar también el fondo común a todas las filosofías de la época, es decir al empleo de la Razón, la razón abstracta, como medio esencial para conocer la verdad. Todas las filosofías que se desarrollan durante la época iluminista están embebidas de racionalismo, tomando esta expresión en su sentido más amplio. El interés racional hacia la naturaleza, propio de la Edad Cartesiana, se hace extensivo a las creaciones del espíritu, Política, Religión, Economía, etc. Pero la razón cartesiana se demuestra impotente para asimilar el mundo de los hechos humanos, y lo rechaza. Se comienza entonces por negar la Historiografía como ciencia, es decir como conocimiento causal y universal; juntamente con la Historiografía, también la Historia como acaecer es despojada de todo valor. Irracional y absurda, la Historia del Iluminismo no es sino el desesperante devenir de los errores humanos que han precedido al triunfo de la Razón. Y la Razón, colocada finalmente en el trono que le corresponde por derecho, penetra e ilumina el mundo de la Historia, regido por la Tradición y la Fe; y Fe y Tradición son enjuiciadas y condenadas, como culpables de haber hecho complicado y tortuoso el camino de la humanidad. Descartes había comenzado por negar, en nombre de la razón, la licitud y el valor de la autoridad en lo referente a la solución del problema ontológico; el Iluminismo no se conforma con ello y somete a la duda y al ataque racional la totalidad del mundo del espíritu: las costumbres, las instituciones, las leyes, la estructura social. Es así que la polémica cartesiana con la ciencia tradicional se universaliza y se eleva a polémica con la tradición toda, que es también la polémica de la surgiente burguesía con la nobleza conservadora.

La polémica iluminista y burguesa en contra de la Historia como tradición debe realizarse, paradójicamente, sobre bases historiográficas. Por ello, de esta polémica histórico-antihistórica surgen enfoques de gran interés para una más cabal comprensión del devenir humano. En primer lugar, el valor que comienza a atribuirse a los aspectos económicos y sociales del presente por parte de la mentalidad burguesa, hace que la Historiografía vaya tomando en cuenta, juntamente con la acción de las figuras "providenciales" de reyes y ministros, las fuerzas anónimas de la economía y las fuerzas sociales en general. En segundo lugar, se abandona definitivamente la idea medieval de la Historia como una serie de ciclos, de caídas y recuperaciones, y se la considera como un único proceso de desarrollo encaminado hacia el Siglo de las Luces. El devenir de la humanidad es visto, por lo tanto, como el desarrollo unilineal de un complejo de instituciones que desemboca finalmente en

la "Civilización" por excelencia, es decir, la cultura del s. XVIII. Hay que observar, sin embargo, que en la concepción de la Historia no cabe en absoluto la idea de una evolución, pues ésta es considerada negativamente, como un encadenamiento absurdo de errores, que no implica ningún progreso efectivo; y la etapa última y definitiva de todo el proceso, lejos de ser el fruto de una integración progresiva de errores y aciertos, es el producto de una "iluminación". La idea de una evolución progresiva se desarrollará, en cierto sentido, al margen del Iluminismo, y será el producto de la unión fecunda de la idea cristiana del progreso paulatino de la humanidad caída bajo la guía de la Providencia, con la tesis iluminista del desarrollo unilineal de la cultura humana.

Interés negativo hacia la Historia, ataque a todo lo tradicional (en especial a las instituciones políticas absolutistas y al Catolicismo), concepto de la Historia Universal como devenir unilineal; todo esto llevaba necesariamente a una actualización del problema de los orígenes, problema que el enfoque cristiano medieval había vaciado de su verdadero interés, reduciéndolo a la simple racionalización dogmática de un mito. En la solución de los Orígenes los Iluministas buscan una explicación genética de la tradición para desvalorizarla; los católicos, por su parte, la lógica profunda de la misma con el fin de defenderla. Ambas tendencias se mueven en un ambiente intelectual racionalista y crítico, que exige para el estudio de la historia más antigua un método que supere la pura especulación: la comparación de los bárbaros entre sí y con los civilizados, modernos y antiguos, se ofrecerá a los estudiosos como un procedimiento fidedigno. Por este motivo, si bien el momento puramente especulativo de la Etnología sobrevive aun durante toda la época iluminista (y sobrevivirá hasta casi la actualidad) lo vemos integrarse cada vez más con el heurístico-comparativo, para dar origen e incremento al momento histórico. Es interesante observar que, dentro del momento especulativo, se mueven, por lo general, los filósofos, dentro del histórico los eruditos; pero, aun en los primeros, se va haciendo común la tendencia a comparar sus reconstrucciones especulativas acerca de los orígenes de las instituciones con los rasgos objetivos de las culturas bárbaras.

Estas iban conociéndose cada vez más, tanto en extensión como en profundidad. Durante los siglos XVII y XVIII los materiales etnográficos accesibles a los estudiosos aumentan sin cesar y despiertan un interés cada vez mayor, que constituye a su vez un estímulo para la recolección de nuevos materiales. La época de las grandes exploraciones en Oceanía trae al tapete un sinnúmero de datos novedosos con los re-

latos de Tasman, Dampier, Anson, Byron, Cook, Bougainville, La Perouse, y de una verdadera pléyade de viajeros y narradores menores. Por tierra, se reanuda la exploración del Oriente: Tavernier y Chardin visitan Persia, Pallas Siberia, Niebuhr Arabia. El continente Africano va saliendo poco a poco del misterio que envuelve sus regiones centrales, con Bosman, quien explora la Guinea, Colberg el Senegal, Levaillant la Colonia del Cabo. Importantísima es la contribución de los misioneros en América y en Asia, quienes, por su cultura y por la larga convivencia con los aborígenes, están en condiciones óptimas para penetrar su estilo de vida y coleccionar noticias fidedignas y detalladas. Las obras más conocidas de Lafitau en Canadá, de Sánchez-Labrador, Dobrizhofer y Anchieta en América Meridional, de Ricci, Samedo, Gerbillon y Aymot en China y en Mongolia, no son sino un pequeño muestrario de la actividad de los infatigables sacerdotes.

En base a este importante conjunto de noticias, nacen las primeras recopilaciones etnográficas de carácter mundial, como la "Historia de los diferentes pueblos del mundo" (1761) y el "Diccionario universal histórico y crítico de las costumbres, leyes" (1761) de Follet; las "Ceremonias y costumbres de todos los pueblos del mundo" de Bernard, aparecido entre 1723 y 1739. Los abundantes datos acerca de las lenguas indígenas son recapitulados en la monumental obra de Hervás, "Catálogo de las lenguas conocidas con las noticias de su afinidad".

Mientras va acumulándose la materia prima indispensable para el desarrollo de la *Etnología* histórica, el problema de los orígenes continúa siendo enfrentado por medio de la especulación pura, que se trenza en interminables discusiones acerca de un punto fundamental de la polémica iluminista: el origen y el desarrollo de la religión. Desde un comienzo se perfilan dos tendencias bien diferenciadas: la *católico-tradicionalista* y la *anticatólico-iluminista*; el antagonismo de las tesis sostenidas por una y otra no significa, sin embargo, oposición en el planteamiento del problema, ya que la primera se halla fuertemente influenciada por el racionalismo iluminista, quien lleva a los católicos, por así decir, a combatir en su propio campo.

La posición católica se halla, como es natural, fuertemente atada al dogma y a la defensa de las estructuras políticas tradicionales. En sus representantes existe la tendencia general a buscar en la naturaleza misma del hombre la explicación de sus diferentes costumbres, que se habrían originado a partir de una etapa común de salvajismo. En cuanto a la esencia de este salvajismo, las opiniones de los autores ortodoxos se hallan divididas: algunos lo representan como una época de simple

ignorancia, mientras otros lo consideran como el producto de una degeneración. En ambos casos se evidencia el esfuerzo para satisfacer la idea predominante del devenir unilíneal de la humanidad hacia el presente, y para salvar, al mismo tiempo, el escollo que habría ofrecido, con respecto al Dogma de la Revelación y de la Gracia, la idea de un estado de barbarie originaria. La postulación de un salvajismo primitivo, juntamente con la doctrina de la Revelación olvidada, llevaba casi necesariamente a la idea de una evolución progresiva de la humanidad, bajo la dirección de la providencia divina, evolución que debía continuar por lo menos hasta el momento de la segunda Revelación: de ahí que pudiera considerarse a la tradición como el producto de un progreso y, por lo tanto, como necesaria y buena.

Libres de todo dogma que no fuese el del primado de la Razón, los Iluministas antitradicionalistas se dividen en dos tendencias: una que podemos denominar *deísta* y otra *materialista* o *sensista*. La primera tiene su fundamento en la crítica protestante del Cristianismo medieval. Esta se había empeñado en demostrar la infiltración de ritos paganos en la liturgia católica; los deístas aplican luego el mismo principio de crítica purificadora a la religión como creencia, y se esfuerzan por eliminar de ella, como hecho existencial, todo lo que no fuera estrictamente racional. Mediante este proceso de eliminación los deístas llegan a concebir la presencia entre los primeros hombres de creencias religiosas puras y racionales, cuya integración constituía una religión natural, racional y monoteísta o, por lo menos, cercana al monoteísmo. El mismo procedimiento pudo ser aplicado perfectamente a las formas políticas y sociales; el resultado fue la idea de un estado político *de naturaleza*, sin trabas convencionales ni injustas diferencias, en el que los hombres vivían en perfecta libertad y beatitud.

La corriente *sensista*, siguiendo la línea de pensamiento inaugurada por Hobbes, niega que el hombre haya podido elevarse, desde sus comienzos, a formas políticas y religiosas superiores, tales como serían el monoteísmo y la organización en sociedades; como consecuencia, postula un estado primordial de salvajismo, caracterizado por el politeísmo y la lucha de todos contra todos.

Si examinamos en particular algunos autores del período iluminista que se ocupan especulativamente del problema de los orígenes de las instituciones humanas, vemos que todos caben perfectamente dentro de las posiciones que hemos bosquejado. A la tendencia católica pertenece Banier (1673-1741): su tesis es que la Revelación primitiva fue olvidada paulatinamente por los Gentiles y fue conservada tan sólo por los des-

endientes de Seth, hasta el Diluvio; como consecuencia de éste, perecieron los descendientes de Caín, lo que implica que el origen de la idolatría postdiluvial no puede atribuirse a ellos (como algunos autores habían supuesto) sino a los descendientes de Cham. Su forma originaria fue verosíblemente el culto al Sol que, desde Egipto, se difundió por el mundo entero; luego el culto de los astros y de los animales y, finalmente, el de los hombres. Similares a las ideas de Banier son las de J. B. Vico, para quien la historia de la humanidad comienza después del Diluvio, a raíz del cual todos los pueblos, menos el hebreo, cayeron en el salvajismo. Pero de él nos ocuparemos más adelante, cuando tratemos el momento histórico de la Etnología iluminista.

A la línea no católica pertenece Hume, con su típica tesis del salvajismo originario. En su "Historia natural de la religión" (1745) sostiene que la religión inicial del hombre fue el politeísmo. Si miramos en sentido inverso el progreso natural del pensamiento humano —dice— es claro que la muchedumbre ignorante debió comenzar por formarse una idea grosera y baja de los poderes sobrenaturales, antes de que pudiera elevarse a concebir un ser perfecto, que ha dispuesto el orden de la naturaleza, es decir, el Dios del monoteísmo. La teoría de que el espíritu humano se eleva por grados de lo inferior a lo superior, aleja a Hume de la tesis de la Iluminación y hace de él uno de los precursores del evolucionismo histórico y etnológico. En la misma línea evolucionista se halla Condorcet, cuyo "Bosquejo de un esquema histórico de los progresos del espíritu humano" (1795) hace alcanzar su máxima expresión al momento especulativo de la Etnología del Iluminismo. Condorcet traza los rasgos esenciales del progreso de la cultura desde la barbarie primitiva, a través de la cría de los animales y de la agricultura, hasta la escritura alfabética y la Civilización; su esquema será retomado por la Etnología evolucionista del s. XIX y constituirá el armazón de todas sus construcciones.

El Barón d'Holbach se mueve dentro de la tesis típicamente iluminista de la absurdidad de la Historia. Durante la época de la barbarie primitiva los hombres habrían llegado espontáneamente a la creencia en los espíritus, ya que, en su ignorancia, no conocían las causas de los fenómenos naturales y los atribuían por lo tanto a seres personales e invisibles. En base a esta ignorancia, la ambición de los sacerdotes trabajó para erigir en sistema el conjunto de las falsas creencias. Si nos remontamos a los orígenes, dice d'Holbach, vemos que siempre la ignorancia y el miedo han cerado a los dioses (Sistema de la Naturaleza, 1770).

Contrario a la idea de la barbarie primordial es Voltaire, quien ejemplifica de manera excelente la tendencia deísta de la Etnología especulativa: durante la época primitiva la religión habría sido un monoteísmo imperfecto, procedente de un monoteísmo originario. El régimen político de vida en aldeas, característico de esta primera época, habría inducido a pensar en un principio del bien, opuesto a otro del mal, con el fin de explicar las calamidades públicas, que se producían periódicamente, alternándose con períodos de prosperidad. En la debilidad humana hay que buscar, por lo tanto, la causa del politeísmo. Es interesante notar la tentativa de Voltaire de integrar el aspecto social y político de la cultura con la religión, y su afirmación de que el mecanismo social es el motor que determina el devenir de ésta. La idea de la religión como producto del pensamiento colectivo será retomada, a fines del siglo pasado, por la escuela sociologista francesa, de la que Voltaire puede considerarse, por lo tanto, un precursor.

Si consideramos críticamente las cuatro posiciones fundamentales del momento especulativo de la Etnología durante el Siglo de las Luces frente al problema de los orígenes de la cultura, y las comparamos con lo que se había hecho hasta entonces, se ve claramente que dichas posiciones no aportan nada nuevo al conocimiento. No son sino variantes sobre las dos soluciones fundamentales que se han ido ofreciendo desde la antigüedad: la doctrina de las tres edades y la de la barbarie primitiva. La especulación pura revela finalmente su impotencia, tanto para romper los esquemas trazados por el pensamiento mítico y por los primeros críticos de éste, como también para enriquecer efectivamente estos esquemas abstractos con hechos concretos y verdaderamente históricos. El hecho es que el mecanismo especulativo empleado para solucionar el problema de los orígenes se concreta siempre en una *reducción por sustracción*; y los criterios mediante los cuales se realiza dicha sustracción se hallan fatalmente determinados por juicios de valor, que tienen sus raíces en las concepciones (ambas míticas) de la Historia como elevación o como caída. El estado presente de la humanidad se considera como una mezcla de bien y de mal, bien y mal cuya discriminación varía en base a las categorías axiológicas que se apliquen. Ahora bien, si en base a una concepción optimista de la Historia se procede a sustraer a este presente lo que se considera *lo bueno*, se proyecta en los orígenes todo lo malo, y se llega entonces a la tesis de un ciclo histórico que arranca de la barbarie primitiva; si, en base a una concepción pesimista, se sustrae todo lo *malo*, se llega a la idea de un ciclo que comienza con una Edad de Oro. Y la tesis cristiana de la Revelación, la Caída,

y la Gracia, no es sino la yuxtaposición de los dos ciclos, determinada por la necesidad dogmática de injertar en la historia humana un segundo punto de arranque, un segundo comienzo, representado por la Revelación de Cristo.

Es claro que tampoco el Iluminismo, a pesar de todo su interés hacia el problema de los orígenes, podía superar el círculo vicioso trazado por las consecuencias lógicas de los postulados de los que partía la especulación acerca de dicho problema. Ni tampoco podía transformar los esquemas abstractos del más antiguo *devenir humano* (lo único que esta especulación podía brindar) en una verdadera historia, a menos de no recurrir a la fantasía, para poner un poco de carne sobre estos áridos esqueletos; a la fantasía o a algún método apto para penetrar la historia de la humanidad bárbara, con la objetividad científica que pedía la tendencia racionalista propia de la época. Y este método no podía proceder sino de la integración del momento especulativo con el momento heurístico que llevaba necesariamente al redescubrimiento y a la puesta en valor del momento histórico. Toda la positividad de la Etnología del Iluminismo está justamente en su esfuerzo para integrar el momento heurístico y el especulativo del estudio de los bárbaros en una síntesis que trascienda finalmente el mito y se vuelva Historia: la historia de la humanidad barbárica, peldaño necesario para llegar a la historia de la humanidad civil.

El débil hilo metodológico de la diacronización de las culturas bárbaras para injertarlas en la historia general de la Humanidad, es retomado por de la Créquinière en su obra "La conformidad de las costumbres de los indios orientales con la de los judíos y de los otros pueblos orientales", aparecida en 1704. Encontramos en ella la aplicación del método diacrónico a un problema particular (el del origen hebreo de los bárbaros) que ya fuera abordado durante el s. XVII. Pero la obra de la Créquinière ofrece una interesante novedad: por primera vez, después de Platón y Aristóteles, el principio de la diacronización de las culturas sincrónicas es enunciado de manera general y teórica. El autor declara renunciar al estudio de las religiones de los Híndúes, por ser demasiado absurdas, pero quiere comparar las costumbres de ellos "... siendo cierto que, si uno debe encontrar algunos vestigios de la antigüedad, es seguramente entre los menos civilizados...". En verdad, dos años antes el método diacrónico había sido enunciado, aunque más confusamente, por el erudito Tournemine, con respecto a la interpretación de las fábulas: "Para juzgar acerca de lo que es verosímil es necesario cuidarse mucho de juzgar en relación a nuestros tiempos. Las ver-

daderas reglas a las que deben compararse las fábulas son las costumbres de los salvajes de América y las aventuras de los mercaderes que han descubierto países desconocidos" (*Mémoires de Trévoux*, 1702).

El iniciador de la Etnología histórica sobre bases comparativas es el Padre Lafitau, misionero jesuita. El título mismo de su obra "Costumbres de los salvajes americanos comparadas a los usos de los primeros tiempos" (1724) es, ya de por sí, un enunciado metodológico. En ella ya se plantea claramente la cuestión fundamental que condiciona las comparaciones etnológicas a distancia, en el espacio y en el tiempo, es decir la posibilidad de la convergencia, o invento independiente, frente al de la difusión, u origen histórico común: "No solamente los pueblos que se denominan bárbaros tienen una religión, sino que esta religión tiene relación de tan gran conformidad con las de los primeros tiempos, con las que se denominan Orgías de Baco y de la Madre de los Dioses, los misterios de Isis y Osiris, que se percibe en seguida que esta semejanza depende de los mismos principios y de los mismos fundamentos". Pero, si bien Lafitau sostiene que las necesidades comunes de la naturaleza humana pueden determinar la identidad de ciertas costumbres, se ocupa también de discriminar de este tipo de afinidad el que procede de las relaciones históricas: "Había prácticas de religión, de observanzas legales que eran comunes a todos los pueblos, que los Gentiles tuvieron tanto como los Judíos; pero los Judíos tuvieron una infinidad de costumbres particulares y detalladas que los que serían de su linaje habrían conservado mejor de lo que lo hicieron los Americanos". Es claro que si vertemos a una forma teórica este pensamiento, nos encontramos frente al "Criterio de Forma" de la Escuela Histórico-cultural: las tendencias y las necesidades comunes de la naturaleza humana son suficientes para explicar las "conformidades" culturales de carácter general, pero tan sólo el parentesco y el préstamo pueden explicar las semejanzas de ritos o costumbres individualizadas por un conjunto de detalles peculiares.

Las amplias posibilidades del método diacrónico comparativo son vislumbradas por Lafitau con toda claridad: "Creo que si los antiguos autores me han dado luces para apoyar algunas de mis conjeturas felices acerca de los salvajes, las costumbres de los salvajes me han brindado luces para entender más fácilmente y explicar muchas cosas que no se hallan en los antiguos autores". En otra parte de su obra, aplicando un criterio del todo análogo al de cantidad de Graebner, afirma que las analogías entre las religiones de los salvajes y las de los cristianos son tan numerosas como para hacer suponer que todo lo esencial

hayá sido sacado de un mismo fondo común; este patrimonio religioso, básico para toda la humanidad, procedería de la Revelación primitiva. Si bien el connubio entre un tema bíblico con un método que quiere ser objetivo no es muy feliz, este mismo error induce a Lafitau a vislumbrar todo el alcance del método diacrónico y a enunciar las posibilidades que ofrece para penetrar en la historia de los tiempos más remotos: "El estudio que yo he hecho de la mitología pagana me ha hecho remontar mucho más allá de los tiempos de Moisés, para aplicar a nuestros padres Adán y Eva lo que Huet aplica a Moisés y Sefhora".

Un año después de la publicación de la obra de Lafitau aparece la primera edición de los "Principios de una Ciencia Nueva", de Juan Bautista Vico (1725). El significado de esta obra dentro de la historia del pensamiento etnológico es sin precedentes. Desgraciadamente Vico, aun en lo que se refiere a la Etnología, ventiló ideas tan por encima de las posibilidades de comprensión de su tiempo, que su influencia sobre los contemporáneos fue muy escasa. Tan sólo hoy podemos penetrar a fondo la profundidad de sus planteamientos relativos al estudio de los bárbaros, que aun siguen circulando en la problemática superior de la Etnología.

Un análisis completo del pensamiento viquiano con respecto a la problemática etnológica, no cabe en la economía del presente trabajo. Pero nos es imposible no explayarnos sobre Vico un poco más de lo que hemos hecho con respecto a los autores considerados precedentemente; la rápida exposición de los puntos más salientes justificará la excepción.

Dentro de las partes de la "Ciencia Nueva" que más específicamente interesan a la Etnología pueden considerarse tres aspectos: uno, puramente especulativo, que se traduce en la reconstrucción sobre bases especulativas de la historia más antigua de la humanidad; un segundo, metodológico, que consiste en el conjunto de los procedimientos y métodos destinados a aclarar la que Vico denomina, con bella expresión, "Historia de los Tiempos Oscuros"; finalmente, un aspecto general, que incluye la valorización filosófica de la historia de las edades bárbaras de la humanidad. Cuál es la importancia que Vico atribuye a esta historia se desprende del hecho, por él mismo declarado, de que el estudio de la civilización barbárica constituye casi todo el cuerpo de su obra. Hay que notar, sin embargo, que la predilección de Vico hacia las sociedades primitivas no nace de hechos de carácter etnográfico, sino de sus estudios de Derecho Romano primitivo, del culto de la Arqueología, propio de la cultura italiana de su época, de la lectura de Lucre-

cio, y en general, de sus inquietudes acerca de la época bárbara de la historia del mundo clásico. Más importante aún, a este respecto, es el antagonismo de Vico hacia el Cartesianismo, dirigido hacia las formas de pensamiento universalizantes, propio de las ciencias exactas y naturales, al que él opone un pensamiento individualizante, es decir histórico. Es así que mientras el Cartesianismo se aparta de la Historia, Vico, por el contrario se siente empujado a profundizar esa porción de la historia donde más fuerte se halla el sentido de la historicidad; y en contra de la razón cartesiana, que proyecta la estructura mental del hombre contemporáneo en los tiempos más remotos, Vico se esfuerza por investigar la oposición del sentimiento y del pensamiento propios del mundo civil con los del mundo bárbarico.

La reconstrucción especulativa de la historia más antigua de la humanidad, tal como nos la ofrece Vico, no tiene especial interés. Toda ella se mueve en la línea católica y deja traslucir la búsqueda afanosa de un acuerdo entre la idea del salvajismo primitivo y el dogma de la Revelación originaria. Lo único verdaderamente notable es la poderosa fantasía del filósofo napolitano, que llega a transformar en un auténtico poema épico lo que en otros autores es tan sólo un árido esquema intelectualista. En el año 1656 de la Creación se desencadena el Diluvio; los hijos de Noé se separan. La estirpe de Abraham continúa la línea histórica de la humanidad vinculada a Dios, mientras los demás descendientes de Sem, Cham y Japhet caen en el estado ferino. "Bestioni" estúpidos y feroces, vagan por la tierra; sus cuerpos, revolcados en el estiércol y en el orín, crecen hasta hacerse monstruosos y gigantescos, de la misma manera en que la tierra engorda y se robustece con el abono. Cien años dura el estado ferino para los Semitas y doscientos para los descendientes de Cham y Japhet. Luego la tierra, secándose de la humedad del Diluvio, emana exhalaciones que producen los rayos: "... el cielo finalmente fulguró, tronó con rayos y truenos espantosos. . . Allí unos pocos gigantes. . . que estaban desparramados por los bosques ubicados en lo alto de los montes, . . . espantados y aturdidos por el gran efecto del que desconocían la causa, levantaron la mirada y vieron el cielo. Y porque en tal caso la naturaleza de la mente humana lleva consigo que ella atribuya al efecto su causa, . . . se imaginaron ser el cielo un gran cuerpo animado, que por tal aspecto llamaron "Júpiter", el primer dios de las gentes dichas 'mayores' . . .". De tal manera se despierta en los "bestioni" la conciencia de Dios, por lo que se vuelven hombres. Comienza de esta manera la "Edad de los Dioses", caracterizada en lo social por las monarquías familiares. En su transcurso se

constituye el panteón de las divinidades mayores; el culto y la educación familiar desarrollan el espíritu y dominan la carne; el tamaño de los "besticni" se reduce a lo normal y se abre así la "Edad Heroica".

El singular relato viquiano de la prehistoria no debe escandalizarnos. A pesar de sus raíces míticas, bíblicas o de otras fuentes, se halla plenamente en el espíritu de la época; con respecto a otras narraciones del mismo género, tiene además el mérito de esforzarse por racionalizar la secuencia de los acontecimientos, y de incluir elementos explicativos valiosísimos; el origen mítico de la religión, por ejemplo, será retomado en el siglo XIX por la escuela mitológica de la naturaleza. El "poema" viquiano solicita, además, en su apoyo toda una metodología altamente constructiva. Vico tiene plena conciencia del esfuerzo que se necesita para "...descender de nuestras naturalezas refinadas a aquéllas del todo feroces e inmanes, las que nos es imposible imaginar y tan sólo, con gran esfuerzo, nos es consentido entender...". Critica las opiniones optimistas acerca de la más remota antigüedad, características del pensamiento del Iluminismo deísta, y afirma que tan sólo la ignorancia permite interpretar las costumbres antiquísimas con la idea de hallarlas semejantes a las actuales, o mejores que éstas. Niega todo valor a las tradiciones de los diferentes pueblos acerca de su historia primitiva y afirma que constituyen otros tantos "*Idola tribus*" en el sentido baco-niano.

Todos estos aportes críticos al estudio de los "Tiempos Oscuros" representan un esfuerzo gigantesco, que no tiene precedentes, ni halla equivalentes en su época. Vico quiere arrancar los velos que las explicaciones intelectualistas del Iluminismo tendían sobre el estudio y la interpretación de las culturas bárbaras; no quiere tan sólo *describir* el desarrollo de los orígenes, sino *entenderlo*, mediante un acercamiento espiritual a la vida primitiva. Esta "revivencia" de lo primitivo recién volverá a plantearse (y de manera menos integral, si bien más profunda) en el movimiento romántico y en el Idealismo.

Al lado de la que podemos denominar una "metodología negativa", Vico desarrolla un conjunto de reglas y principios que superan ampliamente, en cantidad y calidad, al pensamiento de Lafitau y que, aun trascendiendo a veces el campo habitual de la Etnología, deben integrar una metodología acabada de esta ciencia, tal como modernamente se la entiende. El principio fundamental de la diacronización de lo sincrónico es enunciado con toda claridad y ejemplificado con abundancia. Los indios americanos, aterrados por los estampidos de los arcabuces de los europeos, hacen de éstos unos dioses; se trata,

según Vico, de un residuo de esa mentalidad mítica que endiosaba el cielo fulgurante, por desconocer la causa de los truenos y de los rayos. Los cuentistas de los muelles de Nápoles son la supervivencia degenerada de los rapsodas de la Edad Homérica. Los cuentos infantiles de hadas conservan en la actualidad los mitos antiquísimos relativos a las metamorfosis. Y la costumbre florentina de que el padre de familia encienda un tronco en el hogar, viviente hasta la época de Boccaccio, es vinculada por Vico a la antiquísima mitología del hogar.

Como se ve la diacronización de lo sincrónico abarca en Vico, tanto el aspecto metodológico más propiamente etnológico, como el que se suele denominar folklórico; aspectos que constituyen, en el fondo, la aplicación de un mismo principio en ámbitos distintos, y pueden diferenciarse tan sólo empíricamente. Y de ambos aspectos el pensador napolitano hace una abundante aplicación. Los sacrificios humanos, practicados por los Fenicios, Escitas, Germanos y por los pueblos de América, reflejan la religión de la "Edad ferina", "fanatismo de superstición" agitada por un continuo temor de la divinidad a quien se intentaba aplacar mediante crueles ofrendas. El mismo valor de supervivencia de la época ferina tiene la costumbre romana de arrojar al Tiber muñecos de mimbres. Los relatos de los viajeros y de los misioneros acerca de los salvajes son valiosos documentos para reconstruir la "atmósfera poética" de las sociedades heroicas, residuos de las cuales deben considerarse los Germanos y los Indios Americanos. Resto de la mentalidad de la Edad Heroica es también la psicológica de los campesinos, fáciles de convencerse y de volver a sus ideas primitivas, a semejanza de los personajes de los poemas homéricos, y el origen de la tragedia debió vincularse a celebraciones rurales, tales como las que los campesinos de la Campania conservaban hasta la época del autor.

Como procedimientos metodológicos que —desde el punto de vista de la etnología moderna—, complementan el método diacrónico, expone Vico el estudio de las etimologías y la interpretación de los mitos y de las fábulas. La lengua es el mejor testigo de las costumbres de los pueblos, que se conservan y se reflejan en el habla aun cuando el recuerdo de las mismas se haya perdido por completo. Quien (dejando a un lado los estudios de paleontología lingüística), quiera ver los destinos que ha tenido en Etnología el estudio de las etimologías, puede hojear las crudas investigaciones de W. Schmidt relativas a los nombres de los Altos Dioses entre los primitivos; investigaciones que le permiten comprobar su pertenencia a la cultura aborigen en contra de la tesis de Tylor que sostenía su origen europeo. En cuanto a la interpretación de los mitos,

Vico sostiene, anticipando en más de un siglo los modernos estudios mitográficos, que el mito no es ficción ni alegoría, sino historia verdadera, historia de acontecimientos y de cosas imaginadas o reales. De ahí que constituya la ciencia misma de los pueblos primitivos, a través de la cual es posible captar el sentido de sus instituciones y rastrear sus divisiones sociales, luchas, viajes, descubrimientos, etc. Recién después de un siglo la Escuela de Tubinga, nacida del pensamiento romántico e idealista, podrá volver a alcanzar una interpretación del mito de profundidad análoga a la de Vico.

La tercera parte del aporte de Vico al pensamiento etnológico no podría ser expuesta y entendida cabalmente sin una comprensión total del pensamiento filosófico de este autor. Mencionamos tan sólo que la Edad Ferina no es postulada por el filósofo italiano como una abstracción, punto de partida intelectualista para un desarrollo racionalista de la Historia, sino como historia individualizada; no ya como proyección abstracta en el pasado de un estado teórico, de categorías filosóficas eternas, sino como individualidad histórica concreta, presupuesto necesario y fundamento del devenir de la humanidad. La historia de la humanidad bárbara, es decir nuestro momento histórico de la Etnología, adquiere, en el pensamiento de Vico, una jerarquía y una conciencia de su sentido que aun hoy no ha sido plenamente comprendido y que tan sólo estudios recientes comienzan a aclarar.

Un pensador de la naturaleza de Vico no podía tener mucha suerte en pleno intelectualismo iluminista; y es verosímil que la parte etnológica de su pensamiento fuese también poco conocida y aun menos comprendida. Los sucesivos trabajos realizados en base al método diacrónico se mueven más en la línea de Lafitau, cuya influencia en los estudios etnológicos de la época fue sin duda mucho mayor que la del filósofo napolitano. La simiente arrojada por el jesuita francés encontró un terreno fertilísimo en la polémica iluminista acerca del problema de los orígenes. Desde mediados del s. XVIII la diacronización de lo sincrónico se ve aplicada, tanto para aclarar la historia más antigua de aspectos particulares de la cultura (especialmente de la religión y de las instituciones sociales), como para bosquejar la historia de la cultura humana como un todo que deviene; naturalmente, este devenir, siguiendo los cánones de la concepción iluminista de la Historia, es concebido como unilineal y único para toda la humanidad.

La reconstrucción de la historia más antigua de la religión, sobre la base de las religiones bárbaras, es intentada por De Brosses en su obra "Acercas del culto de los dioses fetiches y paralelismo de la antigua

religión de Egipto con la religión actual de Nigricia" (1760). El problema particular que ocupa a De Brosses es trascendido ampliamente en la postulación de los principios que lo guían en su investigación: "No es en posibilidades que hay que estudiar el hombre, sino en el hombre mismo; no se trata de imaginar lo que él pudo o tuvo que hacer, sino de considerar lo que hace". Exponiendo su teoría general de la religión asienta con toda claridad el principio de diacronización; afirma que todas las naciones, con excepción del pueblo hebreo, han conocido una época de barbarie, debido a que, como castigo de sus culpas, se extinguió en ellas el recuerdo de la Revelación divina. "Una parte de las naciones han quedado hasta hoy en este estado informe, las otras han salido de él. . . Para saber lo que se practicaba en éstas no hay sino mirar lo que ocurre actualmente en aquéllas y, en general, no hay método mejor para desgarrar los velos de las épocas poco conocidas de la humanidad que el de observar si aun no llega a nuestros ojos una parte de ellas, algunos casos aproximadamente parecidos".

Los resultados alcanzados por De Brosses mediante la aplicación del método diacrónico no son hoy en día dignos de consideración. La caducidad de sus ideas, como de otras muchas que se apoyarán en las mismas estructuras de pensamiento, se debe a varias causas. En primer lugar el erudito francés vuelve a introducir de contrabando una línea de evolución religiosa construida sobre bases especulativas, es decir partiendo de ese "lo que había podido o debido ser" por él mismo criticado: es así que postula como religión primitiva y común a toda la humanidad, el fetichismo, determinado por el miedo, al que habría seguido la astrolatría y luego otras formas de religión cada vez menos imperfectas, sin ofrecer ningún argumento histórico en favor de este desarrollo. En segundo lugar, acepta la idea básica iluminista de un devenir uniforme de la humanidad: de ahí que del fetichismo, común a todos los hombres con excepción de los Hebreos, habría evolucionado en todas partes la astrolatría, y así sucesivamente. En tercer lugar, introduce juicios axiológicos, estrechamente vinculados con la tesis católica de una lenta evolución de la humanidad como preparación para la segunda Revelación: a partir del fetichismo, determinado por el miedo, el espíritu habría evolucionado "... por grados, de lo inferior a lo superior". Finalmente, es claro que toda la construcción de De Brosses se halla aprisionada en el dogma católico de la conservación de la Revelación primitiva por parte de los Hebreos.

El pensamiento de De Brosses es particularmente interesante. En él, como ya en la concepción viquiana de los Tiempos Oscuros, se perci-

be claramente cómo la idea típicamente iluminista del devenir unilineal, vacuo y estéril, de la humanidad, se combina con el optimismo cristiano, produciendo el principio de la evolución de la cultura en sentido progresivo. Los principios axiológicos y los elementos míticos que están en la base tanto de la concepción cristiana como de la iluminista, serán los mismos que, *mutatis mutandis*, volveremos a encontrar en la base de todos los planteamientos del evolucionismo antropológico del s. XIX. El fracaso de éstos tiene las mismas causas que el de De Brosses, y el esfuerzo para eliminar axiología y mitología del pensamiento etnológico será justamente la tarea de las corrientes contemporáneas de la etnología historicista.

En la misma línea de De Brosses se halla Court de Gebelin. En su "Mundo primitivo", editado entre 1773 y 1782, hay una interesante tentativa de justificar psicológicamente la diacronización de lo sincrónico: la supervivencia de elementos culturales aislados, o de determinadas formas de pensamiento, a través de todas las épocas, se debe a las exigencias y tendencias connaturales del espíritu humano: "Hay por lo tanto una cadena que une todo al hombre; no hay más que conocer el hombre de hoy para conocer los de todos los siglos". La unidad psicológica básica de la humanidad hace que las lenguas, las artes y las leyes primitivas, es decir las manifestaciones *concretas* de las tendencias connaturales del espíritu humano, subsistan en el hombre actual en medio del perfeccionamiento. Es claro que el planteamiento de Court de Gebelin tiene mucho en común con la teoría de las "ideas elementales" de Bastian, que será uno de los pilares del evolucionismo unilineal; en ella volveremos a encontrar el principio de la unidad psicológica básica de la humanidad y la idea de una respuesta uniforme del hombre a ciertas necesidades comunes y fundamentales, respuesta que ocasiona el surgir de las ideas elementales y su conservación a través de todos los tiempos.

Lafitau, De Brosses y Court de Gebelin se limitan a aplicar el principio de la diacronización de lo sincrónico a determinados aspectos de la cultura. Pero la historiografía del Iluminismo clamaba por una historia de las instituciones, historia que requería tomar en consideración el devenir de todos los aspectos de la vida del hombre estudiados en su integración natural; esta exigencia del Iluminismo se traduce, por lo tanto, en la aspiración a una historia de la cultura como un todo. Esta aspiración, llevada a la práctica por Voltaire, se va afirmando cada vez más en la Historiografía y se hace sentir vivamente también en la Etnología, desde que ésta comienza a tomar forma como la ciencia que re-

construye la historia más antigua de la humanidad por medio de los pueblos bárbaros. Con Gouget, Kraft y Meiners vemos el principio de la diacronización aplicada a la totalidad de las manifestaciones culturales. En 1758 Gouget publica una especie de historia de la cultura de la antigüedad para la que utiliza muchos de los conocimientos de etnografía propios de su época. El dinamarqués Kraft, en su "Pequeña historia de las principales instituciones, costumbres y opiniones de los pueblos salvajes", editada en 1760, se propone elaborar la verdadera historia de la humanidad, en oposición al relato puramente especulativo de los orígenes elaborado por Rousseau. El valor intrínseco de la obra no es muy grande, ya que Kraft toma como ejemplo de los pueblos más salvajes —y representantes de los peldaños más antiguos de la humanidad—, tan sólo a los indios Lules y Caingúá; pero esto no le quita el mérito de haber planteado, por primera vez sobre bases histórico-etnológicas, el origen y el desarrollo de casi todos los aspectos de la cultura, la vida social, la economía, la religión y el arte. Si bien la "Pequeña historia" fue poco conocida fuera de los países escandinavos, fue en base a ella que Lord Kames escribió su "Bosquejo de la Historia del Hombre", aparecido en 1760.

En 1785 se publica la obra de Meiners "Compendio de la historia de la humanidad" que puede considerarse el primer trabajo moderno de Etnología. Aun teniendo plena conciencia de que la cultura constituye un todo inseparable, Meiners considera imposible abarcar la totalidad de sus aspectos y explicar el origen de cada uno de ellos; se conforma, por lo tanto, con considerar tan sólo algunos. La reconstrucción de Meiners se basa también en el principio de diacronización de lo sincrónico: hay que estudiar el origen de las instituciones en las formas que éstas presentan en los salvajes modernos. Es interesante notar que con Meiners se plantea por primera vez, la oposición entre la aspiración a una historia universal de la cultura y la posibilidad de realizarla en la práctica; oposición que no es, en el fondo, sino un reflejo en la Etnología del más vasto problema histórico-filosófico: ¿es posible la Historia Universal? El interrogante permanecerá latente durante la época del Positivismo y de la Etnología evolucionista pero volverá a plantearse, con plena conciencia de sus alcances, en la Historiografía y en la Etnología de nuestro siglo.

El gran movimiento erudito dirigido a utilizar a los pueblos bárbaros para la reconstrucción de la más antigua historia humana se impone abiertamente durante el Siglo de las Luces. Una prueba de su difusión son los rastros que de él encontramos en ciertos planteamientos

de los filósofos puramente especulativos. Rousseau, por ejemplo, en su "Emilio", al trazar una historia de las creencias religiosas —que representa una combinación ya típicamente romántica entre las tesis de la barbarie primitiva y la deísta—, sostiene que el politeísmo fue la religión más antigua y afirma que "los marmouset de Laban, los manitus de los salvajes, los fetiches de los negros, todas las obras de la naturaleza y de los hombres, han sido las primeras divinidades de los mortales".

Desde mediados del s. XVIII el momento histórico de la Etnología debe considerarse como definitivamente asentado. Ya no se trata más de atisbos geniales, sino de un planteamiento metodológico general que se ejerce sobre materiales abundantes y produce obras especializadas. Provista de un material descriptivo copioso, de una metodología definida, de una finalidad clara y de enorme interés dentro del pensamiento iluminista, la Etnología histórica ya había nacido como ciencia autónoma a fines del Siglo de las Luces. La fundación en 1799 de la "Société des observateurs de l'homme" de París, debe considerarse como el acta oficial de este nacimiento.

Hemos intentado penetrar el proceso histórico a través del cual la Etnología toma forma y conciencia de sí misma. Hemos visto sus orígenes oscuros y dispersos; asistimos a las tentativas de fusionar en una síntesis armónica los diferentes momentos lógicos del estudio de los bárbaros. Vimos el predominio del momento especulativo en la Antigüedad y en la Edad Media; el fortalecerse del momento heurístico al abrirse la Edad Moderna y su integración con el momento especulativo durante el Iluminismo. El Siglo de las Luces puede agregar a sus aportes para la formación del espíritu contemporáneo, el haber dado origen a una ciencia que permite investigar objetivamente la "Historia de los Tiempos Oscuros". En ella se funden y se integran el momento especulativo y el heurístico, en una síntesis que es historia, tanto en lo relativo a su método como a sus fines. La Etnología nace en el marco de las ciencias históricas y se presenta como una ciencia especial que tiene por objeto los primeros capítulos del devenir de la humanidad.

Y como ciencia especial dentro de la Historiografía, la Etnología estará vinculada, en su desarrollo posterior, por un lado a la problemática general de la Historia, por el otro a la que surge dentro y acerca de la metodología que le es propia. Tanto la una como la otra se hallarán naturalmente vinculadas al devenir general del pensamiento filosófico. Por este motivo, tan sólo a través de la integración del pensamiento

etnológico con el devenir de la Filosofía, será posible entender más claramente los problemas generales y especiales de nuestra ciencia, y el valor y el alcance de las soluciones que propone; tan sólo tomando conciencia de la adherencia o no de los principios que están en la base de estas soluciones a etapas vitales o superadas del devenir general del espíritu, nos será posible entender este valor y este alcance.

LA ETNOLOGÍA DEL IDEALISMO

El movimiento romántico surge como reacción del sentimiento en contra del cientificismo naturalista y de la razón abstracta del Iluminismo. Al mundo objetivado del racionalismo, el Romanticismo opone un mundo subjetivado en la intimidad de la tradición y del arte; a la crítica y al rechazo de la tradición y de lo antiguo, el esfuerzo diligente para penetrar y entender todo aquello que, de una u otra manera, ha sido patrimonio de la humanidad. Y los hechos humanos comienzan a valorarse, no ya a raíz de su cotejo con los principios eternos establecidos por medio de la razón abstracta, sino que, previamente a todo juicio axiológico, se intenta comprenderlos a través del sentimiento. Cuando los fermentos de la crítica kantiana se encuentran con la tumultuosa corriente del "*Sturm und Drang*", la comprensión sentimental se transforma en la búsqueda de una racionalidad más profunda en la tradición, a través de la valorización racional del sujeto pensante. El hombre deja de ser un objeto, alineado indiferentemente junto con los otros, para volverse el foco de la concepción del mundo; y entonces la racionalización del romanticismo se concreta en un poderoso movimiento filosófico —el Idealismo— que culmina en la figura señera de J. G. F. Hegel.

El fuerte matiz antropológico de la filosofía idealista y romántica trae consigo la valorización de la Historia, entendida como expresión concreta del devenir del espíritu humano. La "Ciencia Nueva", tal como lo anticipara genialmente Vico, se vuelve la reina de las ciencias. El filósofo italiano había establecido el principio de que el hombre sólo puede conocer lo que él mismo hace, y había declarado conocible tan sólo el mundo del hombre, es decir el mundo de la Historia; el Idealismo lleva esta posición a sus consecuencias más profundas, afirmando que existe lo que se conoce y tan sólo en cuanto se conoce, es decir en cuanto es humano; lo que lleva finalmente a afirmar que el mundo no existe en sí, sino tan sólo en cuanto es concepción del mundo, es decir en cuanto es creación del Espíritu; y que el conocimiento de la realidad no

es sino el autoconocimiento del Espíritu, que se hace consciente de sí mismo, plegándose sobre sí y recordando las etapas que ha superado en su devenir y cuya integración dialéctica constituye su presente.

Naturalmente, la Historia que el Idealismo valora no es de ninguna manera la iluminista. La idea de una Historia en la que toda idea de evolución, de desarrollo, queda extraña, es incompatible con el pensamiento idealista, que, justamente en el desarrollo encuentra el verdadero sentido de la Historia. El problema del devenir, planteado de manera intelectualista y analítica, no tiene ningún interés en una posición espiritual, como la idealista, para la cual el conocimiento es, ante todo, comprensión histórica, es decir integración del pasado con el presente; y cualquier posición que niegue la participación del pasado en la formación del presente es rechazada de lleno, acusada de colocar a la Historia frente a la razón abstracta como un cadáver frente al anatomista.

La comprensión, base de la Historiografía romántica e idealista, se proyecta también sobre la Historia de los Tiempos Oscuros y sobre el problema de los orígenes, a los que el Iluminismo también había enfrentado de manera analítica e intelectualista. Así, por ejemplo, el abocarse al estudio de la Historia de las Religiones, Herder, Lessing y los miembros de la Escuela de Tubinga, no se esfuerzan tanto en reconstruir objetivamente el origen y el más antiguo desarrollo del mundo religioso, sino más bien se proponen comprender, revivir, la posición del espíritu primitivo frente a la religión. La pregunta ¿cuáles fueron la religión, el arte y la sociedad primitiva? es integrada con otra: ¿cómo vivió, cómo sintió, el primitivo su religión, su arte o sus instituciones sociales? Un planteamiento de esta naturaleza implica, por supuesto, la superación de todo juicio axiológico abstracto frente a los hechos del pasado; la religión deja de ser el invento de astutos sacerdotes, la monarquía la imposición de tiranos sombríos. "Cada pueblo tiene su religión, que vale tanto como las otras" dice Lessing en su "La educación divina de la humanidad" (1780) y Herder, en su "Ideas sobre filosofía de la Historia de la Humanidad" (1784-91) se aplica en determinar el rol de los diferentes pueblos en la historia general del hombre, afirmando que, para bien comprender a ésta, no hay que desdeñar a ninguna nación.

Naturalmente, el hecho de apartarse de los juicios axiológicos basados en un abstracto debe ser, no implica para el Idealismo un tosco relativismo. La Historiografía idealista es europocéntrica; la actualidad existencial del occidente es la suma y la heredera de la Historia. Pero el espíritu humano tiene su realidad profunda en su devenir de rodas

las épocas y de todos los lugares. La idea universal de Humanidad, afirmada por el mito cristiano primero y por la razón abstracta después, es redescubierta por el Idealismo y entendida en su racionalidad más profunda.

Comprensión, idea de desarrollo, valorización de todo el pasado, ausencia de juicios de valor en base a esquemas racionales, captación de la Humanidad como Universal Concreto, eran sin duda bases inmejorables para retomar y superar el enfoque iluminista del problema de los orígenes y de la Historia de los Tiempos Oscuros; por ello bien había podido esperarse un florecimiento de los estudios etnológicos dentro del marco intelectual del Idealismo. Sin embargo, a pesar de que el movimiento idealista ejerció gran influencia sobre el desarrollo del pensamiento etnológico, ésta no fue ni inmediata ni directa. Las razones por las cuales el espíritu de la época en sus manifestaciones más elevadas se desinteresó del estudio de los bárbaros y de su papel en la historia de la humanidad, son varias y de distinta índole. Entre ellas puede destacarse el gusto hacia la especulación abstracta que caracteriza muchos de los representantes del Idealismo y del Romanticismo; también influyó la juventud y la inmadurez de la Etnología que, a pesar de existir, se hallaba aun en plena crisis de crecimiento en cuanto a su metodología y a sus resultados. Tampoco pudo dejar de influir el agudizarse de problemas más próximos y urgentes para la cultura occidental, derivados de la crisis ideológica provocada por la Revolución Francesa. Finalmente hay que tomar en cuenta que las informaciones etnográficas sufrieron una larga interrupción a causa de las guerras napoleónicas y que los estudios etnológicos fueron desarrollándose principalmente en Francia e Inglaterra, (donde el Idealismo penetró tan solo escasamente y de segunda mano), mientras que en Alemania los antecedentes de estos estudios eran escasos.

En Hegel, síntesis del Idealismo, encontramos una neta negación tanto de la posibilidad como del interés de una Historia de los Tiempos Oscuros, negación que, por supuesto, implica el rechazo de la Etnología como ciencia. Hegel diferencia claramente las *res gestae* de la *historia rerum* y afirma que los recuerdos familiares, o de la tribu, tienen valor tan sólo en el ámbito de estas entidades sociales, y no ya en el de toda la humanidad. "El uniforme transcurrir de su modo de vida —afirma— no es objeto del recuerdo; solamente las acciones señaladas y desarrolladas por el destino pueden excitar Mnemosine a reproducirlas". Sin embargo, dentro del mundo del pensamiento hegeliano encontramos algunas ideas acerca de los pueblos bár-

baros y de su papel en la historia del espíritu e, inclusive, el primer planteamiento de una base teórica del principio de diacronización de lo sincrónico. En su " Fenomenología del Espíritu" —relato de la experiencia a través de la cual pasa la Conciencia desde el conocimiento ingenuo al filosófico—, Hegel considera en primer lugar el momento de la simple Conciencia, proceso cognoscitivo que, enfrentándose con un mundo de hechos, los examina para saber lo que es verdadero acerca de ellos. En un segundo momento, la Conciencia se eleva a Autoconciencia, visión del mundo que considera al objeto como expresión de sí mismo. La tercera etapa es la de la Razón: para ésta los objetos existen como expresión impersonal de las ideas, pero el Yo considera el mundo como idéntico, en principio, a su propia constitución. En el cuarto momento, el del Espíritu, el mundo consiste no sólo en mi verdad universalmente válida, sino en mi verdad conciente, según lo expresa el orden social al que pertenece una Humanidad de cuya vida participo. Ahora bien, según Hegel, la primera etapa de la Autoconciencia está representada por el individualismo ingenuo del niño y *del salvaje*. A cada yo, el otro yo aparece como un intruso y de ahí que el estado de Autoconciencia imperfecta sea la guerra; pero el estado de guerra es esencialmente autodestructivo y como tal, irracional y transitorio; por lo tanto, da lugar rápidamente a otras etapas de la Autoconciencia. Es evidente la adhesión de Hegel a la teoría de la barbarie primitiva, del "*bellum omnium contra omnes*", de Hobbes; pero es evidente también que supera la concepción puramente intelectualista de la barbarie primitiva y ve en ella su necesidad histórica de momento superado, pero al mismo tiempo necesario, en su integración del devenir general de la Conciencia. Es tal vez la primera tentativa, después de Vico, de abordar el espíritu de la barbarie *desde adentro*, integrándolo en la racionalidad del devenir del Espíritu.

En la etapa de la Autoconciencia y en las de la Razón y del Espíritu, las manifestaciones de estos momentos no son más individuales, sino sociales. El yo se encarna en una serie de *Gestalten*, que son sociedades, naciones, etapas de cultura, movimientos de pensamiento. Ahora bien, desde nuestro punto de vista etnológico es interesante notar que, para Hegel, las relaciones cronológicas que existen entre estas *Gestalten* (ya que cada una de ellas es, en cierto sentido, el antecedente lógico y cronológico de la que le sigue) *no excluyen su contemporaneidad*. Las *Gestalten* de la Autoconciencia y de la Razón son contemporáneos con las del Espíritu; es decir, existen determinadas formas de individualidad que se hallan en ciertos tipos de sociedad y que, por lo tanto, aparecen

juntos en el tiempo. Es claro que el concepto de la contemporaneidad de las *Gestalten* que encarnan diferentes momentos del devenir de la Conciencia contiene *in nuce* la justificación teórica del principio de diacronización de lo sincrónico, que será retomado y expresado más claramente —si bien más superficialmente— por Comte, y que de él pasará al evolucionismo antropológico del s. XIX.

Aparte estos atisbos, Hegel ignora casi completamente los problemas etnológicos; es posible que esto se deba a un desconocimiento de la obra de los etnólogos, o bien a su desinterés hacia unos planteamientos tan impregnados de espíritu iluminista. Sin embargo, no podían quedarle inadvertidos algunos aspectos culturales comunes tanto a los bárbaros como a los occidentales: la magia, por ejemplo, que coloca como la manifestación de la religión más primitiva, dentro del grupo de las "Religiones de la Naturaleza". La magia es interpretada por Hegel como la religión inmediatamente natural o del conocimiento sensible y espontáneo. Una idea semejante había aparecido ya en "Simbolismo y mitología de los pueblos antiguos especialmente de los Griegos" de Creuzer (1810-1812), que es una de las primeras tentativas de la escuela de Tübinga para penetrar *desde adentro* la religión primitiva: "No había que creer que esta religión primitiva... haya sido una filosofía concebida y presentada bajo formas desnudas, abstractas y sabias... Nos sentimos más vale inducidos a considerar(la) como una especie de *magismo* o... como un *paganismo psíquico*, es decir como una deificación... una animación y una espiritualización de los poderes de la naturaleza por parte de los primeros hombres, que los ponía en una estrecha relación con aquellos poderes...".

Fuera de los filósofos y de los historiadores de las religiones, el estudioso cuya obra recibe de lleno el impacto del Idealismo (y que podemos considerar el único etnólogo hegeliano) es Klemm, autor de un amplísimo tratado: "Historia general de la cultura de la humanidad", editado en 1843. La influencia del hegelismo sobre Klemm se manifiesta, en primer lugar, en su concepción de la cultura, inspirada claramente en el concepto hegeliano de *Gestalt*. Según Klemm la cultura comprende "costumbres, conocimientos y destreza; la religión, la ciencia y el arte... La cultura se manifiesta en la rama del árbol si se le ha dado una forma intencional; en la frotación de dos maderos para producir fuego; en la cremación del cadáver del padre, la decoración del propio cuerpo con pintura, la transmisión de experiencias adquiridas por parte de una generación a la que la sigue". Esta visión de la cultura, semejante y muy anterior a la que aparecerá en la definición

más sintética de Tylor, demuestra que la formulación plena del concepto de cultura, como integración de todas las actividades espirituales del hombre, es más bien un fruto del Idealismo que del pensamiento positivista.

Que Klemm se vincula más directamente con Hegel que con la sociología comtiana, lo comprueba su esquema de la evolución de la cultura, pues las tres etapas que en ella figuran, el salvajismo, la domesticidad y la libertad constituyen una clásica tríada dialéctica y corresponden en todo, a las que Hegel había enunciado en su "Filosofía del Derecho". En la primera etapa jurídica, el salvaje merodea, careciendo de tierra y de animales domésticos y sin autoridad política, pues la familia representa la única forma de organización social; en la segunda etapa, las familias se agrupan en tribus gobernadas por jefes de derecho divino y el hombre desarrolla la escritura, inicia el pastoreo y el cultivo; la tercera etapa es la de la libertad, cuando los pueblos sacuden el dominio de los jefes y sacerdotes y alcanzan la posibilidad de desarrollar su mente. Tanto para Hegel como para Klemm, los Germanos son el ejemplo más destacado de la etapa de la libertad. La concepción de la Historia como progresiva conquista de la libertad también es expuesta por Hegel en su "Filosofía de la Historia", a propósito del devenir del Estado: "La primera forma es aquella en la que la totalidad del Estado se halla aún involucionada; la segunda es aquella en la que . . . los individuos se hallan más libres; la tercera, finalmente, es aquella en la cual los individuos tienen su autonomía". La adherencia entre Klemm y Hegel no podría ser más evidente; como para Hegel, también para el etnólogo idealista la historia del mundo es el progreso de la conciencia de la libertad; y para ambos esta libertad se alcanza plenamente con la entrada de los pueblos germánicos en la historia.

El caso de Klemm es aislado. Tan sólo podríamos considerar sus vinculaciones ideológicas con la escuela de Tubinga, en los aspectos etnológicos que ésta puede haber tenido. En realidad, el Idealismo toma contactos con la Etnología ya en época de plena reacción antihegeliana, cuando las Ciencias del Espíritu deben defender a todo trance su autonomía de la irrupción de las corrientes naturalistas. Un ejemplo de este contacto es el "Archivo para la psicología de los pueblos y para la ciencia del lenguaje", fundada en 1860 por Lazarus y Steinthal, revista que muere a los pocos años de su aparición. En ella los autores se proponían defender la autonomía del "Espíritu del Pueblo" (Volkgeist) en contra de la psicología individualista del antihegeliano Herbart. Mayor suerte tuvo el Materialismo Histórico, robusto retoño del Hege

lismo, pero ya plegado al Naturalismo imperante. En general, podemos decir que la influencia del Idealismo sobre el pensamiento etnológico fue profunda, pero poco vistosa, pues se ejerció principalmente por caminos indirectos; éstos, como se demostrará en un próximo trabajo, fueron principalmente el Positivismo y la unión del Materialismo con la denominada "izquierda hegeliana". En realidad, el momento histórico de la Etnología *cruza*, por así decir, por debajo de la corriente idealista; al aparecer nuevamente, como consecuencia de un renovado interés de la cultura occidental hacia los bárbaros y hacia la Historia de los Tiempos Oscuros, recibirá de inmediato el impacto del Naturalismo dominante, y correrá el riesgo de ser absorbido por una ciencia natural, que había ido desarrollándose silenciosamente durante el siglo XVIII, que ostentaba un nombre antiguo y prestigioso: la Antropología.

ANTROPOLOGÍA Y ETNOLOGÍA

Como ya vimos, la Etnología se constituye como ciencia histórica. Inmediatamente después de su formación, plena del entusiasmo ingenuo propio de la mocedad, se dió a ampliar su campo de trabajo en una medida que no correspondía a sus posibilidades reales. Su mismo programa básico —es decir la inserción de los pueblos y de las culturas bárbaras en una historia general de la humanidad—, podía estar plenamente justificada en teoría, pero no contaba con un equipo conceptual y metodológico suficientemente afinado; sin contar con que los materiales no eran aun ni abundantes ni completos, y no siempre podían considerarse del todo fidedignos. Aparte de estos inconvenientes, el momento especulativo de la Etnología aún no había sido absorbido satisfactoriamente por el momento histórico e integrado por él; por esta razón, los relatos de la Historia de los Tiempos Oscuros eran a menudo contruidos en base a apriorismos intelectualistas o míticos. Como pudo verse en muchos de los autores del período iluminista, examinados en el capítulo anterior, el principio de la diacronización de lo sincrónico servía más para brindar un aparato erudito a esquemas concebidos sobre bases especulativas, que para construir una verdadera historia objetiva de la cultura humana o de sus aspectos particulares.

A todos los mencionados defectos, que se traducen en la práctica en el abuso de analogías superficiales, de generalizaciones atrevidas y de hipótesis y teorías endebles, los etnólogos van agregando rápidamente otros. Entusiasmados por el interés que sus estudios habían despertado

en las manifestaciones epigonales del pensamiento iluminista, se atribuyen también el estudio de las razas. Esto se debía especialmente a la confusión que se había establecido acerca del término "raza", ocasionada por su aplicación arbitraria a grupos lingüísticos; así aparecen las denominaciones de *raza germánica*, *raza aria*, *raza semítica*, etc. Y, como consecuencia de esta confusión conceptual, también la lingüística es considerada como parte de la Etnología, sin que se discrimine oportunamente, y *a posteriori*, las relaciones entre grupos culturales y grupos lingüísticos.

Las pretensiones fagocitarias de la nueva ciencia se hallan muy bien resumidas en el programa de las dos principales sociedades etnológicas que se constituyeron durante la primera mitad del s. XIX. En la "*Société d'Ethnologie de Paris*", fundada en 1839, fue considerado como campo propio de la etnología "Estudiar de manera conveniente la organización física, el carácter intelectual y moral, las lenguas y tradiciones históricas, para constituir sobre sus verdaderas bases la ciencia de la etnología". Y el programa originario de la "*Société d'Ethnographie*", constituida en 1859, arroja pretensiones aun más vastas, proponiéndose, prácticamente, hacer de la Etnología el estudio integral de la humanidad: el "... estudio del hombre en sociedad bajo los aspectos físicos e intelectuales; estudio de la constitución física, intelectual y moral de pueblos y naciones".

Todos estos inconvenientes de orden teórico, sumados a la escasez de los resultados positivos conseguidos, hacen crisis como consecuencia de los ataques al pensamiento especulativo en general por parte de las ciencias naturales, aliadas con las corrientes materialista y positivista, la Antropología, en su acepción de *ciencia natural* del hombre, encuentra un ambiente intelectual propicio para hacer valer sus derechos sobre muchos de los temas que los etnólogos consideraban como suyos; y para pasar luego al ataque y conquistar tanto terreno a expensas de la Etnología que, aun hoy, el límite entre las dos ciencias no se halla definido sobre la base de un acuerdo total.

¿De dónde surgía la Antropología como ciencia natural? El término Antropología fue introducido por el Humanismo a comienzos del s. XVI, y fue utilizado para designar una ciencia cuyos objetos eran el cuerpo y el alma del hombre. Se empleó en aquel entonces dentro de la terminología filosófica para designar la parte de la metafísica especial —ubicada didácticamente entre la Cosmología y la Teología—, que trataba especialmente del hombre. Aparece por primera vez en una obra de Hundt, publicada en 1506, luego en el título de la obra del humanista

Capello "*L'Antropologia, ovvero ragionamento della natura umana*". Posteriormente, el término fue usado por Melanchton en sus cursos académicos, y Coclen y Casman lo introdujeron definitivamente en la literatura. El matiz escolástico del concepto humanista de antropología —vinculado al de filosofía como ciencia universal— se percibe claramente en el ordenamiento de la obra de Casman "*Psychologia anthropologica, sive de humana doctrina*" en la cual, a la parte propiamente filosófica, psicológica, del tratado, va agregada una "Somatotomía", o estudio del cuerpo humano.

Con el progreso de las ciencias naturales, que sigue a la edad cartesiana, la Filosofía se retira al mundo del sobresensible y abandona a ellas el estudio de lo sensible. Como consecuencia de esta tendencia general, la Antropología se divide en una "Psicología", que queda en la Filosofía, y una Anatomía y Fisiología, que se agregan a la Medicina y que, más tarde, se incorporan a la Zoología. A pesar de la clara diferenciación conceptual, tanto los filósofos como los naturalistas y anatomistas siguieron usando, cada uno por su parte, el antiguo término "Antropología", por lo que éste vino a adquirir un doble sentido: mientras por un lado se designaba con él a la ciencia que trata de la parte espiritual del hombre (el alma), por el otro lado se lo empleaba para indicar la ciencia del cuerpo humano; finalmente, como para aumentar la confusión que surgía de esta sinonimia, no faltaron autores que siguieron utilizándolo en su acepción originaria, es decir, la ciencia del hombre como conjunto de alma y cuerpo.

Con la corriente idealista la "Antropología", en su sentido de especialidad dentro de la Filosofía, estuvo en pleno honor; y, como era previsible, la quiebra del Idealismo y de su concepción antropocéntrica del mundo, ocasiona su desprestigio; la palabra "Antropología" va desapareciendo de la terminología filosófica y será necesaria una espera de casi un siglo para volver a verla aparecer tímidamente en la lid filosófica, asociada con el movimiento denominado de la Filosofía de la Cultura; su sentido será, sin embargo, distinto y se hallará desprovista de ese matiz de ciencia individualizante que la había caracterizado desde sus orígenes.

Mientras tanto, la Antropología de los naturalistas había seguido un camino diferente pues, sobre el modelo de la Zoología y de la Botánica, se hizo comparativa y se volvió ciencia de grupos. Una vez alcanzada esta sistematización metodológica y conceptual, le fue fácil hacer valer su importancia dentro de las otras ciencias de la naturaleza. Linne, Buffon, Blumenbach, Daubenton, Sömmering, Camper y White du-

rante el siglo XVIII, y Sandiford, Morron y Carus en el s. XIX, fueron sus principales cultores e introdujeron en ella métodos exactos para la descripción, comparación y clasificación morfológica de los grupos humanos. A pesar de estos progresos, la antropología de los zoólogos quedó encerrada en su órbita naturalista y no fue sino la ciencia del cuerpo humano, aunque no faltaron algunas tentativas —por ejemplo la de Linné— de asociar a los caracteres morfológicos, mediante los cuales se diferenciaban los humanos, algunos caracteres psíquicos e inclusive rasgos de naturaleza cultural. La tendencia a no salir de los límites de la morfología se hizo particularmente fuerte en Francia e Inglaterra, donde la Antropología se designaba comúnmente como la "historia natural del hombre".

Así, mientras la Etnología se ejercitaba en un vano funambulismo de pretensiones e hipótesis, la antropología naturalista había alcanzado un alto grado de perfección, en cuanto poseía una plena conciencia de su objeto y de su metodología. Su método comparativo, la objetividad de sus resultados, el desarrollo de técnicas exactas para el relevamiento y la comparación de los caracteres morfológicos del hombre le daban la apariencia de una gran seriedad y exactitud. Se comenzó a ver en ella la verdadera "ciencia científica" del hombre. Su sistematización de las razas, realizada desde un punto de vista puramente morfológico, hizo que los cultores de la Etnología se vieran poco a poco rechazados de este campo y mirados como aficionados incompetentes. Luego de esta primera victoria, la Antropología, en estrecha conexión con las corrientes naturalistas de la Filosofía, no cesa de roer el campo propio de la Etnología para intentar, finalmente, fagocitarla y reducirla al rango de una de sus subdivisiones.

BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Traduc. del griego por Patricio de Azcárate. 3ª ed. Buenos Aires - México, 1945.
- BACON, F., *Novum Organum*. Ed. Bohn, London, 1850.
- BANIER, A., *L'explication historique des fables ou l'on découvre leur origine et leur conformité avec l'histoire ancienne*. París, 1711.
- BASTIAN, A., *Die Vorgeschichte der Ethnologie*, Berlín, 1881.
- BERNARD, J. F., *Cérémonies et coutumes de tous les peuples du monde*, Amsterdam, 1723-37.
- BIGNONE, A., *Epicuro*, Bari, 1920.
- BIRKEY-SMITH, K., *Vida e historia de las culturas*. (trad. del dinamarqués), Buenos Aires, 1952.
- BÓRMIDA, M., *Cultura y ciclos culturales. Ensayo de Eimología teórica*, Runa, vol. VII, 1ª parte, Buenos Aires, 1956, p. 5-28.

- CAPELLO, G., *L'Antropologia ovvero ragionamento della natura humana*. Milán, 1553.
- CARLUCCI, M. A., *Sobre nomenclatura antropológica. Un referendun*. Runa, vol. II. Buenos Aires, 1949, p. 167-173.
- CONDORCET, M. J., *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. (trad. del francés por Domingo Barnés), 2 tomos, Madrid, 1921.
- COURT DE GEBELIN, A., *Monde primitif; analysé et comparé avec le monde moderne*, París, 1775-84.
- CREUZER, F., *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der griechen*. Leipzig, 1810-12.
- CRITIAS, En NAUECK, *Trag. Graec. frag.*, p. 171. Lipsia, 1856, 2, ed. 1889. (Fide Pinard).
- DE BROSSES, Ch., *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*. París, 1760.
- DE LA CRÉQUINIÈRE, *La conformité des coutumes des Indiens Orientaux avec celles des Juifs et des autres peuples orientaux*. Bruxelles, 1704.
- DE MARTINO, F., *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, 1941.
- DESCARTES, R., *Discours de la méthode, suivi des meditations metaphisiques*, París, 1912.
- EUSEBIO DE CESAREA, *Demonstratio evangelium*, T. I, (Fide Pinard).
- FOLLET, N., *Dictionnaire universel historique et critique des moeurs, lois, etc.* París, 1772.
- *Histoire des differents peuples du monde*. París, 1761.
- GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales de los Incas* (Ed. al cuidado de A. Rosemblat), II ed., Buenos Aires, 1945.
- GOGUET, A. Y., *Origine des lois, des arts et des Sciences, et leurs progres chez les peuples anciens*. París, 1758.
- GOLIER, M. Th., *L'ethnographie et l'expansion civilisatrice*. Rapports du Congrès International d'Expansion économique mondial. Secc. V, Mons, 1905.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, *La Nueva Crónica y un buen Gobierno escrita por don Felipe Guzmán Poma de Ayala*. Interpretada por el Tte. Cnel. Luis Bustos Gálvez. Lima, 1956.
- HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*. (Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho. Trad. de Angélica Mendoza de Montero, Buenos Aires, 1937).
- *Phänomenologie des Geistes* (Ed. Hollmeister), Leipzig, 1937.
- *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Trad: Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal, Rev. de Occidente, Buenos Aires, 1946.
- HERDER, I. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Riga und Leipzig, 1784-91.
- HERVAS, L., *Catálogo de las Lenguas de las Naciones conocidas y numeración, división y clases de éstas, según la diversidad de sus idiomas y dialectos*. Madrid, 1800.
- HONIGSHEIM, P., *The phylosophical backgraund of european anthropology*. Am. Anthop. vol. 4 nº 3 1942, pp. 376-387.
- HOBBS, T., *Elements of Law* (Ed. F. Tönnies). Oxford, 1888.
- HOLBACH, P. THIRY BARÓN DE, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*. London, 1770.
- HUME, P., *The natural history of religion*. London, 1874-75.
- HUNDI, MAGNUS, *Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus*. 1506. (Fide W. Schmidt).
- IMBELLONI, J., *Introito al curso de Antropologia, Prolusión*. Apartado de "Anales de Arqueología y Etnología", t. VIII. Mendoza, 1947.
- JOVET, *Histoire des religions de tous les royaumes du monde*, París, 1676-1680.
- KIRCHER, A., *Oedipus Aegyptiacus*. Roma, 1652-54.
- KLEMM, G., *Allgemeine Cultur- Geschichte der Menschheit*, Leipzig, 1843.
- *Allgemeine Cultur- Wissenschaft*. (2 vols.). Leipzig, 1852-55.
- KRAFT, J., *Pequeña historia de las principales instituciones, costumbres y opiniones de los pueblos salvajes*. 1760. (Fide Bicket-Smith).

- LAFITAU, J. F., *Moeurs des sauvages américains comparés aux moeurs des premiers temps*. París, 1724.
- LUCRETIUS, *De Rerum Natura*. (Trad. de M. Chanjot avec une notice sur Lucrèce et des notes sur le poème de la Nature de Choses.). Texto latino-francés, Colección Nisard.
- MEINERS, C., *Grundriss der Geschichte des Menschheit*. Lemgo, 1785.
- MÜHLMANN, W. E., *Geschichte der Anthropologie*, Bonn, 1948.
- PENNIMAN, T. K., *A Hundred years of Anthropology*, 2^a ed. London, 1952.
- PIGAFETTA, A., *Primo viaggio intorno al globo terracqueo*. Milano, 1800.
- PINARD DE LA BOULLAYE, M., *L'étude comparée des religions*. Vol. I. París, 1925.
- PLATÓN, *Cratilo*, Ed.: *Oeuvres complètes*, v. 5, París, 1947.
- ROSS, A., *Πανθέσσια, or a view of all Religions in the World*. London, 1653.
- ROUSSEAU, J. J., *Émile ou sur l'éducation*. París, 1868.
- SAHAGÚN, Fr. B. de, *Códice Florentino: Ilustraciones para la Historia General de las Cosas de Nueva España de Sahagún*, ed. por Fr. del Paso y Troncoso, vol. 5, Madrid, 1905.
- *Historia General de las Cosas de Nueva España*, 5 vols. México, 1938.
- SARMIENTO DE GAMBOA, P., *Historia de los Incas* (En: *Historia General llamada Indica*, 2^a parte). 2^a edic., Buenos Aires, 1943. Edición y nota preliminar de A. Rosenblat.
- SCHMIDT, W., *Die Moderne Ethnologie. L'Ethnologie moderne*. "Anthropos", vol. I. Mödling bei Wien, 1906, p. 135-63; 318-87; 593-644; 950-887.
- SERGI, S., *Terminologia e divisioni delle scienze dell'uomo. I risultati di una inchiesta internazionale*. Rivista d'Antropologia, vol. XXXV, Roma, 1944-47, p. 5-83.
- STADEN, J., *Vera Historia y descripción de un país de las salvajes, desnudas feroces gentes devoradoras de hombres, situado en el Nuevo Mundo América*. Traducción y comentarios de E. Wernicke, Buenos Aires, 1944.
- TÁCITO, M. C., *Dialogue des orateurs. Vie d'Agricola. La Germanie*. Texte établi d'après Bournouf, traduit par A. Cordier, (Coll. Classiques Garnier), París, 1949.
- TOURNEMINE, R. J. de, *Projet d'ouvrage sur l'origine des fables*. En Mémoires de Trevoux, Addition à Nov. Dic. 1702 y febrero 1703. (Fide Pinard).
- VICO, G. B., *Cinque libri dei principi di una Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, etc. (ed. F. Nicolini). Bari, 1911-1916.
- VOLTAIRE, F. M. AROUET DE, *Dictionnaire Philosophique*. 1764. (Trad. de Luis Aguaz, Buenos Aires, 1944).