

DIFUSION Y EVOLUCION: ESTADO DE LA CUESTION EN ANTROPOLOGIA

P O R

CARMELO LISON TOLOSANA

Sería difícil encontrar a un mediocre escolar que no asocie el nombre de Charles Robert Darwin (1809-1882) con el Evolucionismo. También es difícil encontrar a eruditos, no especializados en teoría evolutiva, que puedan ubicar en el nicho que le corresponde el hallazgo darwiniano. Y en tercer lugar será también de difícil explicación para los difusionistas a lo tradicional el siguiente hecho: desde 1835 a 1858, Darwin sopesó y ponderó en su gabinete de estudio su teoría evolutiva. Sus pensamientos los comunicó sólo a unos pocos amigos íntimos. En 1858, el naturalista Alfred Russel Wallace le envió un manuscrito. Estoy seguro de que Darwin palideció al leerlo: ¡allí, puesta en papel, estaba su teoría descubierta también, independientemente, por otro! Enseñó las páginas a sus amigos (T. H. Huxley entre ellos), los que, conociendo las ideas sobre el tema de Darwin, le instaron a la escritura y publicación de *On the Origin of Species*, que apareció al año siguiente, en 1859. ¿Se trata de una coincidencia extraordinaria? Ni mucho menos. Es algo normal y de fácil explicación en Antropología. Al mismo tiempo y por inventores independientes se inventó o descubrió el telescopio, el teléfono, la máquina de vapor, el Polo Norte, la fotografía, la anestesia, la fisión de la energía nuclear, etc. Y me refiero sólo a hechos bien documentados.

Pero volvamos a Darwin y al Evolucionismo porque el fenómeno es interesante y complejo. Cuando el británico comenzó

a incubar sus ideas, enclocaban ya, independientemente, los daneses. Una comisión científica danesa estableció en 1836 —atención a las fechas— una secuencia evolutiva que iba de la Edad de Piedra a la de Bronce y después a la del Hierro. El alemán Gustav Klemm (1802-1867), por su parte y casi al mismo tiempo, escribió sobre la evolución progresiva humana, distinguiendo tres estadios que van desde el salvajismo —*Wildheit*— a la domesticidad —*Zahmheit*—, para culminar en la libertad¹. Otro alemán, Theodor Waitz (1821-1864), trató de explicar —antes que Darwin— que el progreso evolutivo humano dependía de las condiciones naturales y sociales de los grupos humanos². El jurista suizo Johann Jacob Bachofen (1815-1887) pronunció un discurso en la XVI Asamblea de Filólogos alemanes (Stuttgart) con el título *Vom Weiberrecht* o el reinado de la mujer. En esta disertación, que tuvo lugar en 1856, y por tanto anterior a la publicación darwiniana, expresó, en trilogía esquileana, el combate entre la ginecocracia y el patriarcado. En este finísimo análisis evolutivo están condensadas las ideas que más tarde vertió en su *Das Mutterrecht* (Basilea, 1861). En este mismo año vio la luz *Ancient Law* (Londres), de Henry James Sumner Maine (1822-1888), obra en la que se esfuerza en demostrar, en esquema evolutivo, que las instituciones legales nuestras son el resultado del desarrollo histórico. La ironía enlaza a estas dos obras publicadas el mismo año: frente al hetairismo y matriarcado expuesto en *Das Mutterrecht*, defiende Maine la forma patrilineal-patriarcal como primera en la familia. Pero lo que interesa subrayar es que todas estas cabezas, a la vez y en distintas geografías, trabajan en el mismo sentido. El *momentum* cultural —como en los inventos simultáneos y en independencia, logrados en torno a estas mismas fechas— lo hacía inevitable.

¿Podía quedar la naciente Arqueología al margen del incipiente ímpetu evolucionista? En modo alguno. Frere (1800), Christol y Serres antes de 1830, Tounal (1833), Boucher de Perthes (1836), etc., lo presentían. La obra decisiva, no obstante,

¹ *Allgemeine Kultur-Geschichte der Menschheit. I: Die Einleitung und die Urzustände der Menschheit enthalten.* Leipzig, 1843

² *Anthropologie der Naturvölker* Leipzig, 1858-71

es debida a Charles Lyell: *The Geological Evidences of the Antiquity of Man* (Philadelphia, 1863). Partidario de la *struggle and progress*, conjugó elegantemente la geología, arqueología y etnología para demostrar la contemporaneidad de fósiles, animales e instrumentos. El hombre existía ya en el Paleolítico. Tres años después —1865— aparece *Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization* (Londres), de Edward Burnett Tylor (1833-1917), magnífico manual con excepcional riqueza de datos, en el que aborda evolutivamente el origen del fuego, mitos, lengua, instrumentos, escritura, matrimonio, etc. Sobre el matrimonio también, y en el mismo año, apareció *Primitive Marriage* (Edinburgo, 1865), del abogado escocés John McLennan (1827-1881). El escocés establece un esquema evolutivo que va desde la indiferencia ante normas matrimoniales a la poliandria, a la captura de mujeres y a la poliginia. La matrilinealidad precedió a la patrilinealidad, como no podía ser menos según la lógica de su esquema.

Además de Tylor, John Lubbock (1834-1913) escribió sobre la evolución de las ideas religiosas³. Denomina extrañamente al primer estadio religioso con el nombre de *Ateísmo*, por el que significa carencia de ideas concretas sobre la Divinidad. Siguen en su esquema el *Fetichismo*, el *Totemismo* y la *Idolatría*; de aquí pasa a referirse a la Divinidad como un ser creador de la naturaleza y termina con el período en que moralidad y religión se combinan para formar un conjunto. James George Frazer (1854-1941) ofrece en su *The Golden Bough* un monumental esfuerzo para recorrer todas las avenidas que sugieren que nuestro mono-teísmo es el resultado evolutivo de anteriores estadios primitivos⁴.

Los instrumentos, el parentesco, la ley, el matrimonio, las creencias religiosas, las especies animales y el hombre en conjunto evolucionan según etapas que cada uno de estos autores —y

³ *Pre-Historic Times as Illustrated by Ancient Remains and the Manners and Customs of Modern Savages*. London, 1865, New York, 1872. *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man. Mental and Social Condition of Savages* London, 1870.

⁴ El primer volumen apareció en 1890, y el duodécimo y último en 1915.

a su modo— va describiendo. Cada uno de ellos se especializa en investigar el progreso en un aspecto o segmento, institución o parcela humana o natural. "Faltaba una visión sintetizadora, grandiosa y audaz, de conjunto. Y no podía hacerse esperar: la agudeza mental de Lewis Henry Morgan (1818-1881) nos la regala con su impresionante *Ancient Society* (Nueva York, 1877). Para Morgan, las etapas evolutivas de la Humanidad son de una claridad de mediodía veraniego, puesto que todavía se pueden observar en la actualidad; éstas son el salvajismo, la barbarie y la civilización. El primero lo subdivide en *inferior* (infancia del hombre), en *medio* (uso del fuego y la pesca) y *superior* (empleo de la flecha y del arco). A idéntica desmembración somete el segundo período: *inferior* (cerámica), *medio* (domesticación de animales) y *superior* (hierro). La civilización comienza con el alfabeto.

He presentado, por una parte, un esbozo de silueta evolutiva como antecedente al estado del problema en la actualidad antropológico-social, pero por otra parte, y de paso, he hecho resaltar un fenómeno: el de la investigación independiente. Voy a detenerme un poco en el significado de estas dos perspectivas para que mejor resalten otras, sus complementarias concretamente.

El evolucionismo decimonónico, también conocido como Suprahistoria y Teoría del progreso, parte y descansa en ciertas asunciones básicas. He aquí los núcleos principales: 1) Los evolucionistas buscan determinar científicamente los períodos universales, en tiempo y espacio, del desarrollo cultural. 2) En toda seriación hay que comenzar por el principio; es, por consiguiente, primordial indagar sobre los *orígenes* de los fenómenos e instituciones socioculturales. 3) El común acervo de rasgos mentales propios de la Humanidad —su unidad psíquica— explicará no sólo el origen independiente de los elementos culturales, sino también la extensión espacio-temporal de la seriación. 4) Esta viene determinada por los arqueólogos; ahora bien, la Arqueología presenta limitaciones: ¿Cuáles eran los modos de vida y creencias correspondientes al período denominado del Bronce, o de la Piedra? ¿Eran fetichistas o animistas? ¿Monógamos o ma-

trilineales? 5) Cometido del antropólogo es rellenar cada una de estas etapas arqueológicas con las formas de parentesco, creencias, modos de vida, instituciones, etc., que les corresponden. 6) Metodológicamente, tiene que servirse de datos etnográficos de culturas vivas y de documentos históricos. Así aparece el Método comparativo. 7) Para lo primero hay que asumir que diferentes culturas observables en el presente representan diversos estados en la evolución general; en otras palabras, la técnica consiste en interpolar en el pasado las culturas primitivas actuales. 8) El esquema interpretativo que se obtiene con esta interpolación y trasiego de toda clase de datos etnográficos es éste: las culturas evolucionan a través de períodos similares para desembocar en estados similares. La evolución es progresiva, lineal y descansa, en gran parte, en la inventiva —invención—, inherente a la comunidad o unidad psíquica humana.

Y éste, el de la invención, es el segundo punto planteado. Voy a exponerlo en un contexto actual para enfocararlo mejor. En enero de este año, dos ingenieros sudafricanos, T. Stermin y G. Zabbia, hicieron funcionar en Cape Town un motor de gasolina durante cinco minutos. Pero sin gasolina. Alimentaron el motor con agua de grifo. Entonces mismo se enteraron de un invento español, casi totalmente idéntico, y claro está, se apresuraron a patentar el suyo. La pregunta pertinente en ése y similares —muy numerosos— casos, es la siguiente: ¿Cuáles son las circunstancias que los producen y/o retardan? ¿De dónde y cómo proviene la inspiración? Tensiones, conflictos, fama, riqueza, curiosidad, etc., pueden actuar, sin duda ninguna, como instigadores; pero los motivos individuales no son suficientes. Es necesario analizar las condiciones culturales favorecedoras de la innovación. Homer G. Barnett se ha preguntado con lucidez: ¿Cuál es la naturaleza de la invención y cuáles las condiciones en que tiene lugar? ¿Por qué unas innovaciones son aceptadas y rechazadas otras? En los capítulos II y III, que titula *The Cultural Background*, da la respuesta⁵ que reproducen los manuales

⁵ *Innovation: the Basis of Cultural Change*. New York, 1953. Los epígrafes del capítulo II son: The Accumulation of Ideas, The Concentration of Ideas, The Collaboration of Effort, The Conjunction of Differences, The Expectation of Change. Un libro clásico es el de Otis T. Mason:

de antropología. A mayor riqueza de posesiones culturales, a un mayor, más amplio y dilatado horizonte cultural, corresponde un *milieu* de mayor y más densa potenciación de creatividad. El clima cultural, la organización político-social, la densidad de población, la carestía y privación proveen la base condicionante del invento. De la misma manera que a cierto nivel la afluencia, la prosperidad y la pobreza entorpecen la originalidad innovadora.

Todo esto quiere decir que dos o varios grupos humanos con similar clima socio-cultural están en inmejorables condiciones para repetir independientemente y en torno a las mismas fechas, idéntico invento. El origen simultáneo prueba que en la invención hay algo más que agilidad mental individual, que esto no es todo, que en realidad no es lo más importante. Modos de vida, formas de pensamiento, tipos de problemas planteados, circunstancias y tendencias concretas del sistema socio-cultural, comunes problemas a resolver, etc., empujan a ciertas cabezas en determinadas direcciones, y entonces, partiendo de la combinación de condiciones similares, producen paralela e independientemente, y, lo que es más importante, casi *inevitablemente*, la misma innovación. Aplíquese todo esto al ejemplo del coche movido por agua y veremos que difícilmente podría presentarse el fenómeno de otra manera.

II

He expuesto, en forma telegráfica, los primeros pasos de la disciplina. Pero sólo una vertiente. Pronto se desarrolló otra corriente, antievolucionista, conocida en la historia de la disciplina con la etiqueta general de *difusionista*, que voy a presentar brevemente. El alemán Adolf Bastian (1826-1905) padecía de fiebre viajera y consagró su vida a la andanza. Para soslayar el

The Origins of Invention: A Study of Industry among Primitive Peoples, 1.^a edición. Londres, 1895. Tengo a la mano la de M. I. T., 1966. Vale la pena también hojear el capítulo VIII de *Anthropology*, New York, 1937, y *The Principle of Limited Possibilities in the Development of Culture*, núm. 26, págs. 259-290, 1913, en el «Journal of American Folklore», ambos de A. Goldenweiser. La bibliografía es abundosa.

lado económico, se hizo cirujano de barco. Equipado con sus estudios en cinco universidades, comenzó sus travesías. Pronto le llamó la atención la «similaridad de ideas» en cuanto a cosmología, creencias, cosmogonía, conceptos religiosos, etc., que encontraba en todas partes, lo que atribuyó a la «unidad psíquica del género humano». De estas premisas deduce que el género humano crea *Elementargedanken* similares en todas partes. Pero junto a estas ideas elementales, básicas y comunes, no puede menos de constatar las diferencias culturales que se descubren al primer golpe de vista. Estas son debidas a *milieux*, factores ecológicos, económicos, a tiempos y lugares diferentes, en una palabra. De aquí su concepto de «provincias geográficas» que se traducen, más tarde, en las «áreas culturales» de los difusionistas⁶. Su contemporáneo Friedrich Ratzel (1844-1904), fundador de la antropogeografía, no compartió la misma perspectiva científica. Parte del postulado de que la gente es muy poco inventiva; de aquí deduce que los rasgos culturales han sido inventados por individuos en muy pocos sitios. La difusión de elementos y las migraciones explican la extensión geográfica de esos elementos y fenómenos. Las similitudes encontradas en tiempos y espacios diferentes se deben a la difusión. Busca los criterios que la definen y elabora los conceptos de centros o núcleos principales —productos de cultura y desde los que se expande— y zonas marginales o grupos periféricos que, por no estar en contacto con los primeros, permanecen estancados culturalmente. Vierte en mapas la distribución geográfica de las culturas y analiza las condiciones de su grado de reposo o desarrollo cultural en términos de sus criterios, de variables geográficas, de contacto y aislamiento⁷.

⁶ Entre sus obras destacan: *Der Mensch in der Geschichte*. Leipzig, 1860. *Das Beständige in den Menscherassen, und die Spielweite ihrer Veranderlichkeit*. Berlín, 1868. *Der Volkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen*. Berlín, 1881. *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*. Berlín, 1895. A su esfuerzo se debió un museo y la revista «Zeitschrift für Ethnologie».

⁷ *Volkerkunde*, tres volúmenes publicados de 1865 a 1888, resumidos en dos y publicados en Leipzig y Viena, 1894-95. *Anthropogeographie*, vol. I, 1882; vol. II, 1899. Stuttgart.

Discípulo de Ratzel fue el explorador africanista Leo Frobenius (1873-1938). Partiendo de ciertos elementos de cultura material (vestidos, escudos, casas, máscaras, etc.), analizó las similitudes entre Africa Occidental, Indonesia y Melanesia. Su *Die Weltanschauung der Naturvölker*⁸ fue duramente criticada por Boas. En 1898 comenzó a publicar en Berlín *Der Ursprung der Afrikanischen Kulturen*, obra en la que define los círculos o áreas culturales —*Kulturkreise*—. Su aportación difusionista consistió en subrayar que no son sólo particulares elementos culturales los que viajan, sino que son también complejos conjuntos culturales los que se ponen en movimiento. Esta idea fertilizó en Fritz Graebner (1877-1934) y en su discípulo B. Ankermann⁹. El primero comenzó el siglo estudiando concienzudamente los conceptos subyacentes a las *Kulturkreise*¹⁰, pero fue en su obra *Die Methode der Ethnologie*¹¹ donde formuló los conceptos básicos difusionistas. El quehacer primordial del etnólogo debe consistir en trazar histórica y geográficamente las combinaciones de complejos o áreas o círculos culturales primigenios que han servido de matriz para todo desarrollo cultural ulterior. De estos pocos núcleos culturales, localizados en el Viejo Mundo, se difundieron específicos rasgos culturales formando síndromes. ¿Pruebas? Los criterios de forma o cualidad y cantidad lo demuestran. El primero, llamado de *forma* por Graebner y de *cualidad* por Wilhelm Schmidt (1868-1954), ha sido formulado así: «Las semejanzas entre dos elementos culturales que no provienen automáticamente de la naturaleza, del material o propósito de los rasgos u objetos, debe interpretarse como resultado de la difusión, no importando la distancia que separa a las dos culturas»¹². El criterio de *cantidad* postula que varias similari-

⁸ Weimar, 1898.

⁹ Este escribió *Kulturkreise und Kulturschichte in Ozeanien und Afrika*, en «Zeitschrift für Ethnologie», vol. 37, págs. 54-84, 1905.

¹⁰ En 1903 publicó *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien*, en «Zeitschrift für Ethnologie», núm. 37, págs. 28-53.

¹¹ Heidelberg, 1911. Más tarde, en 1924, dio a la imprenta *Das Weltbild der Primitiven*. Munich, Reinhard.

¹² M. Harris: *The Rise of Anthropological Theory*. Londres, 1968, página 384. En las líneas y cita que siguen reproduzco a Harris.

dades prueban más que una sola. En cuanto al de *forma*, la formulación primera se debe a William Robertson en 1777¹³. Los dos criterios —que no gozan de vigencia entre los antropólogos desde hace décadas— son considerados por Harris como *purely scholastic*, porque «¿cómo puede uno distinguir elementos culturales que provienen de la naturaleza, material o propósito de un rasgo u objeto, de los elementos que son arbitrarios?» Los que aprueban la validez científica de esos criterios pueden intentar responder a esta pregunta: «¿Es la patrilinealidad un aspecto inherente o arbitrario de la patrilocalidad? Para poder separar los aspectos arbitrarios de los inherentes es necesario poder especificar las condiciones nomothéticas bajo las cuales se dan esos rasgos —precisamente lo que el movimiento *Kulturkreise* soslayó cuidadosamente»¹⁴. Como los *Kreise* del P. Schmidt son bien conocidos, los paso por alto¹⁵.

Paralela al difusionismo vienés-alemán se desarrolló en Inglaterra una forma extrema o hiperdifusionista, calificada por J. Poirier de «science-fiction; ou, tout au moins, de roman scientifique»¹⁶. W. H. R. Rivers (1864-1922) fue uno de los primeros británicos en reaccionar contra el evolucionismo antropológico. Para explicar los contrastes etnográficos entre Polinesia y Melanesia decidió que las características peculiares eran efecto de sucesivas oleadas de inmigrantes. La difusión de rasgos explicaba las divergencias¹⁷. Mucho más radicales fueron Grafton Elliot

¹³ *The History of America*, págs. 652-53, según la edición de Philadelphia de 1812.

¹⁴ Goldenweiser en *History, Psychology and Culture*. New York, 1933, advierte que aún en los casos de identidad de forma hay que tener en cuenta el paralelismo o invención independiente. En su *law of limited possibilities* insiste en que las condiciones naturales limitan las semejanzas de las formas culturales.

¹⁵ También es conocida por lectores españoles la audaz síntesis de evolucionismo y difusionismo de Georges Montandon: *L'Ologénese culturelle. Traité d'ethnologie cyclo-culturelle et d'ergologie systématique*, París, 1934. W. Schmidt, además de su monumental *Der Ursprung der Gottesidee* en 12 volúmenes, Munster 1926-55, colaboró con Koppers en *Völker und Kulturen*, publicado en 1924. Habbel, Regensburg.

¹⁶ Pág. 48, *Histoire de la Pensée ethnologique*, en *Ethnologie Générale*, J. Poirier, ed., Gallimard, 1968.

¹⁷ *The History of Melanesian Society*. Cambridge, 1914.

Smith (1871-1937) y W. J. Perry. El primero fue profesor de Anatomía, de 1900 a 1909, en El Cairo; allí examinó los esqueletos de las momias extraídas en excavaciones y se enamoró de la antigua civilización egipcia. Junto con Perry defendió que en torno al 6000 antes de nuestra Era se originaron la mayor parte de las creaciones culturales humanas en Egipto. Desde aquí y a través de migraciones, préstamos, pérdidas, combinaciones, etc., se expandieron a todo el mundo¹⁸. En la historia de la Antropología, esta posición panegipcia es conocida bajo la etiqueta «Escuela Heliocéntrica» o de Manchester. C. E. Joel pretende, desde su revista «The New Diffusionist», dar nuevo ímpetu a los arrinconados enfoques de la escuela difusionista¹⁹. Las proezas de Thor Heyerdahl, notablemente su expedición Ra²⁰, tienen el mismo propósito.

El concepto de área cultural *se difundió* también entre los antropólogos americanos. Pronto se dieron cuenta de la rápida desaparición de la especificidad cultural entre sus primitivos ante el contacto cultural. ¿Cómo investigar la peculiaridad y similitudes de cada grupo? A través de la importación del concepto de área cultural. Pero en América, el difusionismo toma una nueva vertiente: los antropólogos quieren perfilar y cuantificar la difusión. Clark Wissler investigó la difusión americana del caballo en *Influence of the Horse in the Development of Plain Culture*²¹. Pero su obra cumbre sobre la etnología india americana es *The American Indian*²²; más tarde conceptualizó la idea de «centro cultural» desde el que se expanden los elementos culturales según una «ley de difusión» en la que se basa el «principio de área temporal» o «área edad». Este principio descansa sobre

¹⁸ Smith escribió *The Migrations of Early Culture* Manchester, 1915. *In the Beginning: The Origin of Civilization*. New York, 1928 *The Diffusion of Culture* London, 1933. Perry es el autor de *The Children of the Sun*. London, 1923.

¹⁹ Han aparecido dos números, el primero en octubre de 1970 y el segundo en enero de 1971.

²⁰ *The Ra Expeditions*. Allen and Unwin, 1971.

²¹ «American Anthropologist», XVI, núm. 1, 1914, págs. 1-25.

²² Subtitulada *An Introduction to the Anthropology of the New World*. New York, 1917.

la relación espacio-tiempo de un elemento cultural, es decir, a mayor distancia del centro emisor, mayor tiempo transcurrido y, por tanto, mayor antigüedad del rasgo²³. También L. Spier²⁴ y A. L. Kroeber, junto con H. Driver, intentaron cuantificar el difusionismo²⁵, acumulando impresionantes listas de elementos culturales para lograr los coeficientes de similitud. ¿Resultado? Muy poco, por razones obvias: ¿cómo se definen las unidades culturales, por ejemplo?

No obstante, he aquí, en resumen, el balance positivo difusionista: 1) Subrayan un hecho de capital importancia, como es la transmisión de la cultura. 2) Demuestran la interdependencia de las culturas. 3) Analizan la difusión, el contacto cultural, la dinámica transcultural y los fenómenos de regresión cultural o degeneración. 4) Contribuyen, sin duda ninguna, al desarrollo de la historia de la cultura, al estudio de la expansión de estilos artísticos, etc., como repetidamente se ha apuntado. El balance negativo no es menos largo, ya que parten de postulados endebles: 1) El hombre es poco imaginativo; inventa pocas veces. 2) En términos generales: es poco probable que la invención ocurra más de una vez. 3) Insisten en la inmigración como prácticamente el solo agente de difusión. 4) No tienen en cuenta factores geográficos, psicológicos y estructurales en la dinámica de préstamos. 6) Antiguos adherentes han desertado de las filas difusionistas.

III

¿Cuál es el estado de la cuestión hoy? Los índices de los manuales recientes de antropología pueden darnos una pista. En los de las obras de D. G. Mandelbaum, G. W. Lasker y E. M. Albert²⁶,

²³ *The Relation of Nature to Man in Aboriginál America* New York, 1926.

²⁴ *The Sun Dance of the Plain Indians*. New York, 1921.

²⁵ *Quantitative Expression of Cultural Relationships*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, volumen, 29, 1932, págs 253-423 Para una perspectiva amplia véase R B Dixon *The Building of Cultures* New York, 1928.

²⁶ Titulada *The Teaching in Anthropology* Berkeley, 1963

M. Brodbeck²⁷, M. E. Spiro²⁸, G. Lienhardt²⁹, L. Mair³⁰ y J. J. Honigsmann³¹, por citar unos pocos, no aparece para nada la palabra difusión. Recientemente se ha publicado *Echanges et Communications. Mélanges offertes a Claude Lévi-Strauss*³²; en estos dos volúmenes de 1.452 páginas escriben ochenta y dos autores. Pues bien, ni difusión ni difusionismo aparecen en el índice³³. Es más significativo todavía lo siguiente: en una obra titulada *Theory in Anthropology*³⁴, sin índice, con cincuenta y tres capítulos, no aparece el concepto como lema en ninguno de ellos. Lo que prueba que los antropólogos no le conceden importancia teórica. Más aún: en la sección VI, intitulada *Ecología*, pág. 393, los autores del artículo R. F. Murphy y J. S. Steward razonan sobre la aculturación *as convergent development* y tratan de buscar *regularities of function and causality*, lo que está muy lejos del tosco concepto difusionista³⁵. La misma orientación teórica presenta el estudio de E. R. Service en la parte histórica; en él trata de analizar la naturaleza de la asimilación cultural, las condiciones estructurales, formas y niveles de los procesos de aculturación³⁶. ¿Qué quiere decir todo esto? Que el enfoque del problema, no sólo la palabra, ha cambiado.

Herkovits ya en 1949³⁷ subrayó que las cuestiones científicamente válidas, como son el cuándo, dónde y cómo, quedan sin

²⁷ *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*, New York 1968, obra en la que precisamente se trata de sopesar los principios nomothéticos en las ciencias sociales.

²⁸ *Context and Meaning in Cultural Anthropology*. New York, 1965.

²⁹ *Social Anthropology*. Oxford, 1964.

³⁰ *An Introduction to Social Anthropology*, Oxford, 2.^a edición 1966; se refiere al concepto al hacer la historia de la disciplina

³¹ *Personality in Culture*. New York, 1967.

³² Mouton, 1970. Está editado por J. Pouillon y P. Maranda.

³³ Esto no quiere decir que la palabra no aparezca en el texto; lo que al menos indica —y es suficiente— que los compiladores no le conceden ni esa pequeña importancia.

³⁴ Chicago, 1968, eds R. A. Manners y D. Kaplan

³⁵ El artículo tiene por título *Tappers and Trappers Parallel Process in Acculturation*, págs. 393-408

³⁶ *Indian-European Relations in Colonial Latin America*, págs. 285-293.

³⁷ En *Man and his Works*, New York, pág. 525

responder satisfactoriamente en los estudios de difusión. Lienhardt escribe: «Mucho se ha escrito sobre lo que se llama «contacto cultural» en Inglaterra, y «aculturación» en América, pero como ha observado E. R. Leach en *Political Systems of Highland Burma* (1954), las más de las veces no nos acerca demasiado a la intelección de lo que realmente pasó cuando pueblos de diferente cultura tienen fronteras comunes. Esto se debe en parte a que la palabra, según su uso frecuente, «has an impossibly wide range of reference». Y un poco más adelante: «No son las culturas las que entran en contacto, sino los seres humanos con diferente educación, posesiones, intereses y expectativas»³⁸. J. Beattie después de despachar a los difusionistas en unas pocas líneas³⁹, dice en el capítulo sobre el cambio social: «Algunos antropólogos todavía escriben sobre el cambio social y cultural como si pudiera ser explicado en términos de difusión de rasgos culturales». "En América se ha empleado el término aculturación. Esta formulación es útil, pero demasiado restringida. no profundiza suficientemente... es inadecuada. porque el cambio social no puede ser adecuadamente entendido como una mera forma de préstamos... de rasgos culturales; como expresa metafóricamente Fortes, no pueden considerarse las instituciones sociales como haces de paja llevados de una cultura a otra. Lo que encontramos en situación de cambio social es algo nuevo, «un proceso de reorganización según límites completamente diferentes y específicos»."

Líneas diferentes y específicas son las seguidas por G. y L. Spindler en las investigaciones sobre la aculturación de los Menominee. Estudian las relaciones entre las dimensiones socio-culturales y psicológicas de la aculturación sirviéndose de tests proyectivos Rorschach y psicogramas⁴⁰. A los Spindler precedieron con el mismo empeño y orientación Hallowel, MacGregor,

³⁸ O. c., págs. 191 y 192

³⁹ Pág 8 de *Other Cultures Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology* London, 1964. Lo que sigue son citas de las páginas 242 y 243.

⁴⁰ *Socio-Cultural and Psychological Processes in Menominee Acculturation*. Berkeley, 1955. *Male and Female Adaptations in Culture Change*, «American Anthropologist», 60, págs. 217-233, 1958.

Billig, Gillin, Davidson, Abel, Hsu, Barnow, Vogt, Wallace y Caudill, la aculturación simbólica de De Vos, etc., y les han seguido Beaglehole y Ritchie, quienes, entre otros, han investigado el aspecto psicológico de las adaptaciones en las situaciones de aculturación, teniendo siempre como marco referencial el sistema socio-cultural. Naturalmente que este enfoque poco tiene que ver con el difusionista.

Y sin embargo la difusión, los contactos culturales, se han producido siempre, en todo tiempo y espacio; ahora también. Ningún antropólogo por mí conocido lo ha negado. No tendría sentido; es algo que se palpa y se ve a simple vista. ¿Por qué esta ausencia del concepto, reinterpretación y rechazo del mismo en la Antropología moderna? Simplemente porque no es principio explicativo. La difusión viene subsumida ahora en categorías más fértiles científicamente. Veámoslo, partiendo de sorprendentes avances arqueológicos de máxima actualidad. En estos últimos meses, antropólogos ingleses se esfuerzan en revolucionar el enfoque o manera de concebir la Prehistoria europea⁴¹. Conclusiones y creencias sobre el pasado europeo que parecían estar bien fundamentadas, comienzan ahora a quebrarse en su base. En primer lugar, recientes avances en datación muestran que algunos yacimientos prehistóricos son mucho más antiguos de lo que se pensaba. Pero esto no es todo: estos descubrimientos cambian nuestra manera de pensar sobre el pasado europeo.

En general, los prehistoriadores han estado de acuerdo en admitir que la mayor parte de los avances en nuestra cultura temprana, y especialmente los tecnológicos, fueron ocasionados por desarrollos efectuados en el Próximo Oriente, y que, desde allí, llegaron por *difusión* a Europa. Por ejemplo: se ha pensado que la metalurgia pasó de la antigua civilización sumeria a la civilización egea, y que de aquí, por el Norte y el Oeste, de los Balcanes, alcanzó el resto de Europa. La costumbre de enterrar a los muertos en tumbas monumentales —nos han dicho muchas veces los arqueólogos— se expandió desde el Mediterráneo oriental a España. Stonehenge se ha considerado siempre como un producto

⁴¹ Voy copiando y resumiendo a Colin Renfrew: *Revolution in Prehistory*, «The Listener», vols. 84 y 85, 1970-71, págs. 897-900, 12-15 y 245-246.

del Mediterráneo. Esta impresionante construcción ha sido considerada por los mismos ingleses como demasiado excepcional para que la alzarán los bárbaros habitantes de unas islas.

Pues bien, todos estos puntos de vista, que pueden leerse en cualquier texto, están en entredicho. Parece ahora que la metalurgia empezó antes en los Balcanes que en el Egeo. Las tumbas megalíticas de Bretaña e Inglaterra fueron construidas con más de un milenio de anterioridad a las Pirámides de Egipto. Stonehenge es anterior a la civilización micénica.

¿Qué significa, bajo un punto de vista teórico y metodológico, todo esto? Desde luego que no se trata de una simple alteración de fechas. La implicación de estos cambios es que toda la estructura de la prehistoria europea ha sido concebida en error. El enfoque básico para estudiar el pasado ha sido *difusionista*; es decir, se ha partido de la asunción de que los avances e innovaciones en Europa son el resultado de la difusión de ideas e instrumentos provenientes del Próximo Oriente. Este enfoque, repito, está ahora en entredicho. Quizá se ha construido la prehistoria sobre una falsa premisa.

El ejemplo —demasiado inquietante— pone de relieve en toda su crudeza la dialéctica entre las fuentes internas y las fuentes externas del cambio; y algo más: la endeblez de los viejos conceptos de difusión y aculturación como principios nomothéticos explicativos, a nivel antropológico-cultural. Voy a desarrollar este punto por su importancia.

El concepto de difusión no *explica* el cambio cultural mientras no venga soportado por un detallado análisis de los procesos debidos a los cuales fueron transmitidas las innovaciones. El decir que la metalurgia se inventó una vez, y de ese centro inventor se difundió a otras zonas, ni es suficiente ni demasiado interesante. El caso de la agricultura nos da la razón, porque aunque los cereales básicos fueron domesticados en el Próximo Oriente, las prácticas agrícolas europeas en las áreas que se apropiaron del cereal son muy diferentes. La rotación de cultivos que desde el principio practicaron los habitantes del Danubio en la Europa templada no tiene parecido con las prácticas neolíticas del Medio Oriente; es más, la agricultura europea no es una simple invención difundida, sino toda una serie de *adaptaciones espe-*

cíficas regionales, cada una de las cuales exige una investigación especial, en la cual el concepto de difusión no aporta gran cosa.

Hoy sabemos que los primitivos han estado inventando y descubriendo cosas mucho más de lo que se pensaba hasta hace poco. Lo que hay que investigar son los *procesos de desarrollo cultural*, a través del cual similares descubrimientos son logrados y aceptados en diferentes tiempos y lugares por pueblos distintos. Ya *no* nos preguntamos como interrogante principal: ¿cómo llegó la metalurgia a Europa?, sino que nos preguntamos: ¿cuáles eran las posibilidades y tendencias económicas y las condiciones sociales de aquel tiempo que favorecieron ese desarrollo? Repito una vez más: cierto que los cereales vinieron del Oriente; pero lo interesante es que en cada área europea la elección de cereales y el sistema agrícola empleado fue una única adaptación local a un medio particular. En Lepenski Vir, en Yugoslavia, acaba de excavar una aldea entera cuyos habitantes no conocían la agricultura ni tenían animales domésticos, excepto el perro. Esta comunidad existía 5.000 años antes de nuestra era; estas gentes eran cazadores y pescadores, viviendo cerca del Danubio. Pues bien, en contra de todo lo que se ha venido diciendo, aquí tenemos una comunidad *anterior* a la existencia de la agricultura. Esta comunidad logró esa forma de vida al *adaptarse* a su especial medio. Cada economía de subsistencia es una solución que cada grupo cultural ha tenido que desarrollar por sí mismo, en respuesta a las condiciones de su medio. Las similitudes no quedan explicadas por difusión, sino por la *operación de procesos similares culturales*; se han de ver como el resultado lógico de los procesos tecnológicos, sociales y culturales en operación. En las páginas 245-246, Renfrew da esta cita de Julian Steward: «El uso de la difusión para evitar llegar a los problemas de causa y efecto no sólo no provee de enfoque consistente para el estudio de la historia cultural, sino que da una explicación de los orígenes culturales que no explica nada en realidad —*really explains nothing*—. Uno puede preguntarse con toda honradez si cada vez que una sociedad acepta cultura difundida, no es realmente una recurrencia independiente en cuanto a causa y efecto.» Es, en definitiva, el *ethos* de la cultura la explicación pertinente, no la

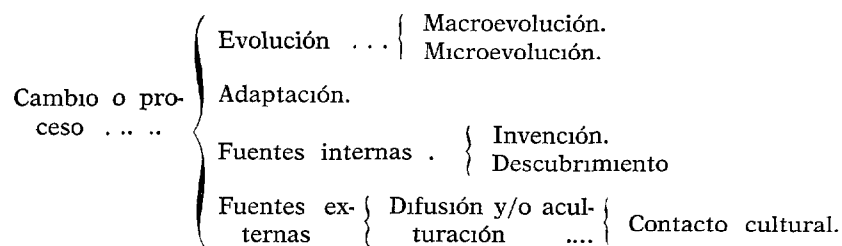
difusión. Necesitamos más modelos ecológicos, menos trasnochados modelos difusionistas.

Harris llega a las mismas conclusiones al criticar duramente lo que él llama *the nonprinciple of diffusion*, cuando se refiere a la «fundamental esterilidad del intento de explicar las similitudes y diferencias culturales invocando el *nonprinciple of diffusion*»⁴². Desde luego —concede— que la proximidad geográfico-histórica es, hasta cierto punto, un índice de predicción de rasgos, pero en ninguna circunstancia constituye una explicación válida de las diferencias y similitudes culturales. La difusión no da la razón del origen de ningún rasgo cultural; lo que hace es pasar el muerto —*passing the buck*— en regresión infinita: la cultura A lo recibió de la B, a la que a su vez se lo prestó C, que lo tomó de , etc. Desde el momento en que sabemos que la invención independiente ha ocurrido en gran escala, la difusión es por definición no sólo superflua, sino la mismísima encarnación de la anticencia —*the very incarnation of antiscience*—. Pero incluso si obstinadamente nos aferramos a mantener la asunción de que la invención independiente es una rareza, nada más obvio que el hecho de que no hay simple relación entre distancia y tipo cultural. Por otra parte, como todos los difusionistas están de acuerdo en admitir que la receptividad cultural es independiente de la distancia, tenemos inevitablemente que ponernos a investigar los factores del medio, tecnológicos, económicos, organización social e ideología, que es lo que realmente interesa cuando uno busca explicar las diferencias y similitudes socio-culturales en términos de principios nomothéticos. Estos principios tratan de las clases generales de condiciones bajo las cuales son más probables las instituciones y rasgos culturales. Desde luego que las innovaciones difundidas se parecen en mayor riqueza de detalles que las innovaciones independientes; pero el foco de la explicación nomothética no está en la finura de detalles, sino en la categoría general estructural-funcional, de la cual el rasgo o institución es un ejemplo. Tanto una innovación difundida como una independientemente inventada, tienen que someterse a las presiones selectivas del sis-

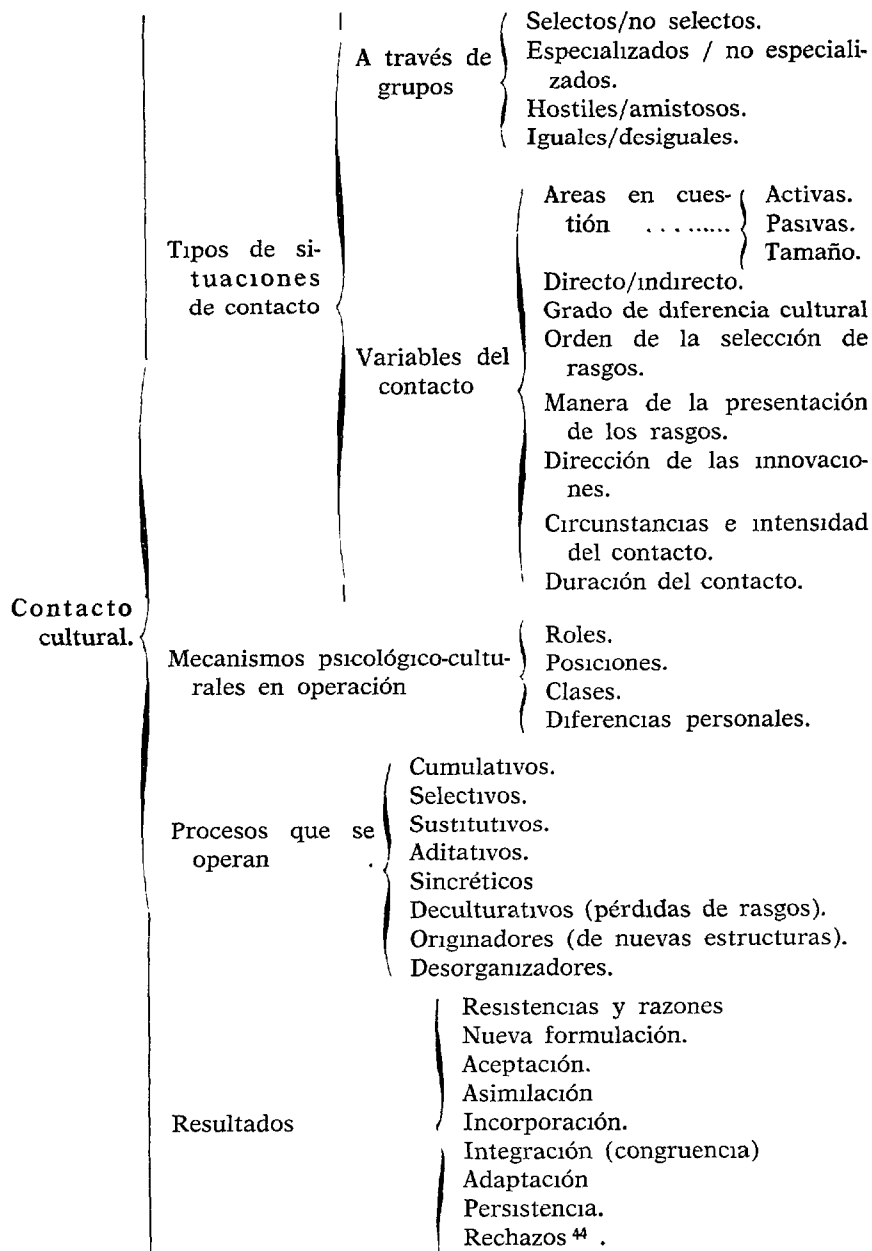
⁴² O. c., págs. 377-378. Lo que sigue reproduce casi al pie de la letra parte de estas dos páginas.

tema social si han de pasar a formar parte del conjunto. Desde esta perspectiva, la adopción de innovaciones difundidas e inventadas independientemente son partes del mismo proceso. Proceso que únicamente las condiciones ecológicas y de *ethos* cultural pueden explicar.

Con este razonamiento están de acuerdo los autores de todos los manuales de Antropología que conozco. Voy a especificarlo siguiendo a uno de ellos: en la moderna investigación antropológica se considera mucho más importante que el estudio de la difusión el estudio de los *procesos* a través de los cuales los elementos que se reciben son aceptados, reinterpretados e incorporados, y también, claro está, rechazados. Es decir, subraya el autor algo que ya hizo notar Lienhardt: que la naturaleza del contacto es muy varia. Las situaciones de contacto varían enormemente según el relativo dominio y pujanza de los grupos en contacto, según que la dependencia o dominio sea primariamente política, económica, religiosa o una combinación de los tres factores. Las situaciones de aculturación varían también según el carácter del contacto, ya que éste puede ser directo, indirecto y esporádico o intermitente. Otras variables importantes en este fenómeno son: el tamaño y densidad de las culturas en contacto, la duración y la intensidad del mismo, etc. En todo esto, los conceptos de difusión y aculturación quedan tan remotos que no ayudan en nada a la explicación científica⁴³. En otras palabras, la difusión ha pasado hoy a ser parte mínima del complejo estudio de los procesos socio-culturales. El esquema siguiente da una ligera indicación del problema a que me he referido en este ensayo:



⁴³ Cap. XVI, págs. 433-458, de *Culture and Society*, New York 1968, por B. M. Schwartz y R. H. Ewald.



⁴⁴ B. M. Schwartz y R. H. Ewald, obra y capítulo citado, Ralph Beals:

IV

Como puede verse en el cuadro, Difusión y Evolución son considerados hoy como dos aspectos de una misma categoría; ambos vienen subsumidos bajo la clase general de proceso o cambio. Siguiendo el lema de esta exposición, voy a limitarme a subrayar el estado actual del problema, los enfoques, asunciones y premisas generales que todo alumno de Antropología conoce, porque se hallan repetidos en todos los manuales introductorios.

En 1945, Leslie White dio un golpe de gong que sacudió al mundillo antropológico; en un artículo ⁴⁵ inauguró una campaña de retorno a las ideas evolucionistas de Morgan y atacó el historicismo de Boas y el psicologismo que penetraba la ciencia de la cultura. W. H. Howells ⁴⁶, C. Coon ⁴⁷ y R. Linton ⁴⁸ prestaron sus potentes voces antropológicas al coro evolucionista. En 1949, White afinó y potenció su llamada a la *culturología* o ciencia de las generalizaciones sobre la evolución cultural ⁴⁹. No conozco hoy a ningún antropólogo que se enfrente a los postulados básicos evolucionistas tal como se han ido elaborando desde hace unos treinta años. White tiene en su haber unos grados de reorientación en la dirección de la disciplina. Los postulados a que me he referido son: 1) Los neoevolucionistas no defienden que toda sociedad pasó a través de los mismos —y fijos— períodos; sí mantienen que la Cultura —con mayúscula—, en general, no la historia cultural de una sociedad concreta, ha evolucionado a través de ciertas etapas; y en tercer lugar, afirman que es posible demostrar científicamente este proceso de crecimiento. 2) El clasificar a las culturas en un eje de abajo a arriba —dicen— es

Acculturation, págs. 621-641 de *Anthropolgy Today*, Chicago 1965, A. L. Kroeber, editor, R. Beals y H. Hoijer *An Introduction to Anthropology*, New York, 1966, cap XXIII.

⁴⁵ *Diffusion versus Evolution. An Anti-evolucionist Fallacy*, «American Anthropologist», núm. 47, págs. 339-356.

⁴⁶ *Back of History: The Story of Our Origins* New York, 1954

⁴⁷ *The Story of Man* New York, 1954

⁴⁸ *The Tree of Culture* New York, 1955

⁴⁹ *The Science of Culture* New York. F. M. Keesing. *Cultural Anthropology*, New York, 1958, pág 144

válido, y no refleja etnocentrismo, siempre que no entren en juego criterios como valores morales, religiosos, éticos, etc. Para ello hay criterios objetivos, como son complejidad institucional, productividad económica y utilización de energía. 3) Es lícito indagar antropológicamente sobre los orígenes basándose en la evidencia directa e indirecta ofrecida por la Primatología, Arqueología y Etnografía de pueblos actuales; o en otras palabras, es válido científicamente, y bajo ciertas condiciones, servirse de los primitivos actuales como evidencia de lo que sucedió en periodos anteriores del desarrollo cultural. 4) Evolución no es historia; la historia trata de las secuencias de hechos particulares acaecidos en lugares y fechas concretas. Los sitios de Zaragoza, por ejemplo, son un acontecimiento concreto histórico, único, porque no podrá repetirse ya en forma idéntica; por consiguiente, como se trata de un hecho único, no podemos generalizar sobre esa base. En conclusión, de la historia no podemos obtener generalizaciones científicas. La evolución, por otra parte, trata de fenómenos y sucesos en cuanto, y sólo en cuanto, miembros de clases. Busca explicar *procesos* y *formas generales*; es decir, cómo la cultura o sistemas culturales se han desarrollado en el tiempo; cuáles son las propiedades de los sistemas culturales o, en otras palabras, las leyes generales de la Evolución que muestran esos sistemas. 5) El proceso evolutivo es constante; éste explica cómo tiene lugar el cambio en el tiempo y por qué sigue una dirección determinada. Las teorías y leyes evolutivas explican esos cambios⁵⁰.

Una de esas teorías es la de L. A. White, quien expresa que todo lo que hay en el Universo puede ser descrito en términos de energía⁵¹. Los organismos vivos están estructurados como sistemas capturadores de energía. El proceso vital se expande en dos formas: por la multiplicación a través de la reproducción y por el desarrollo de formas de vida superiores. La lucha por la existencia tiene también dos aspectos: la adaptación del orga-

⁵⁰ B M Schwartz y R H. Ewald, o c., págs. 150-1.

⁵¹ *The Evolution of Culture The Development of Civilization to the Fall of Rome*. New York, 1959. Todas las referencias se refieren al capítulo II, págs 33-57, del que copio párrafos.

nismo a su habitat y la lucha con otros seres por la subsistencia y el habitat favorable. La ventaja se la llevan aquellos organismos cuya captación de energía es más eficaz. El hombre, como los demás seres, tiene que adaptarse a su medio si quiere vivir; para adaptarse tiene que capturar y utilizar energía, es decir, tiene que controlar su medio y competir con sus semejantes para sobrevivir. En este empeño se sirve de los órganos de su cuerpo, como todos los demás animales; pero además de estos mecanismos somáticos posee y elabora mecanismos extrasomáticos, como los instrumentos, costumbres, lengua, ciencia, organización social, etc.; es decir, se sirve de la cultura. Un sistema socio-cultural es un proceso de transformación de energía.

Desde el momento en que el proceso fundamental del hombre como organismo es la captura y utilización de energía libre, la función básica de la cultura tendrá que ser la utilización de la energía poniéndola al servicio del hombre. Y como la cultura, por ser extrasomática, puede ser tratada lógicamente como una forma de sistema distinto y autónomo, podemos interpretar la evolución de la cultura en términos de los mismos principios termodinámicos aplicables a los sistemas biológicos. Por ejemplo: los sistemas culturales se expanden cuantitativamente por multiplicación o reduplicación; esto es, los pueblos se multiplican, las tribus se dividen y forman nuevos sistemas socio-culturales. También se expanden cualitativamente, desarrollando formas superiores de organización y mayores concentraciones de energía. El grado de organización en todo sistema material es proporcional a la cantidad de energía que incorpora. Conforme incrementa la cantidad de energía utilizada por el sistema socio-cultural *per capita* y por año, el sistema no sólo crece en tamaño, sino que evoluciona en el sentido de llegar a ser más diferenciado estructuralmente y más especializado funcionalmente.

La cultura, como un sistema termodinámico, puede ser analizada como constando de los siguientes factores: energía (E), instrumentos o tecnología (T) y el producto (P) resultante. Energía es la habilidad para hacer un trabajo; por tecnología quedan cubiertos todos los medios materiales que sirven para la utilización, transformación y dispendio de energía; todo lo que sirve para satisfacer las necesidades humanas, proveniente del uso cul-

tural de la energía, es el producto. Todo esto puede representarse en la simple fórmula: $E \times T \rightarrow P$. Todo sistema cultural opera utilizando energía en una u otra forma y transformándola en productos y servicios que satisfacen necesidades humanas.

Desde luego que no todos los sistemas culturales son iguales en cuanto a la utilización de energía; unos son más eficaces que otros. Lo importante es que esta concepción nos proporciona un criterio objetivo para clasificarlos. Así pueden ser comparados en términos de coeficientes que correlacionan la cantidad de energía utilizada y gastada en cierto período de tiempo y por un cierto número de personas. El foco del coeficiente se halla, por tanto, en la relación: cantidad de energía utilizada — número de personas cuyas necesidades son servidas. En una palabra, podemos comparar culturas en términos de la cantidad de energía utilizada y gastada *per capita* y por año. Por consiguiente, una cultura podrá clasificarse como inferior o superior según la cantidad de energía utilizada por año y *per capita*; o si se prefiere: el desarrollo cultural es el proceso que incrementa la cantidad de energía utilizada y puesta al servicio del hombre *per capita* y por año.

Es obvio, por lo dicho, que en el primer estadio de desarrollo cultural el organismo humano es la fuente principal de energía; estadio que comenzó con el origen del hombre y terminó con la domesticación de animales y el cultivo de plantas. Con estos dos avances se comenzó a utilizar energía solar en formas biológicas no humanas. Utilizar una fuerza es dirigirla y controlarla, no sólo apropiarse de ella para consumirla. La domesticación de plantas y animales fue un medio de utilizarlos como fuerzas de la naturaleza, de dirigirlos y controlarlos, de incorporarlos en los sistemas culturales. Esta innovación fue de extraordinaria importancia porque libertó al hombre de la dependencia de su cuerpo en el dominio de la energía. La fórmula anterior puede ahora rehacerse así: $E(H \times N) \times T \rightarrow P$. H y N representan los componentes humanos y no humanos de la energía. Y si dejamos como constante el factor tecnológico, podemos redactar así la fórmula: $H \times N \rightarrow P$; o expresado de otra forma: a mayor aumento en la proporción de la energía no humana sobre la energía humana, seguirá un mayor avance cultural. Otra ley de

crecimiento cultural: la cultura se desarrolla en proporción al aumento de control de la energía, siempre que los otros factores permanezcan constantes.

Uno de los «otros factores» es el medio. Si se hace entrar éste en la fórmula, tendremos: $E \times T \times M \rightarrow P$. Los tres factores determinarán el grado de desarrollo cultural. Pero se pregunta White, ¿es factor crucial el medio en la culturología que trata de formular leyes generales? Contesta: la consideración de la influencia del medio es relevante únicamente en el estudio de las culturas particulares; no es apropiado para el estudio general de la Cultura como tal. Si uno investiga la Cultura como una clase específica de fenómenos, si uno se esfuerza en descubrir cómo están estructurados los sistemas culturales y cómo funcionan, entonces no es necesario tener en cuenta el medio. El culturólogo busca los universales, no lo particular y específico.

J. H. Steward acepta en conjunto la teoría de White. Por su parte, no obstante, ahonda la investigación de aquel aspecto al que White concede poca importancia. ¿Por qué los ona, los bosquimanos, los arunta, etc., que se encuentran en el mismo nivel tecnológico, difieren en detalles de organización social, por ejemplo? Steward indaga precisamente y quiere explicar estas divergencias, lo que hace fundamentalmente a través del medio —la variable poco relevante de White—; es decir, a través del estudio de la adaptación ecológico-cultural⁵². Subraya la diferencia de dos asunciones en la metodología de la Evolución. La primera postula que los paralelos de forma y función se desarrollan en secuencias o tradiciones culturales históricamente independientes; la segunda explica estos paralelos por la operación independiente de idéntica causalidad. La metodología es, por lo tanto, científica y generalizadora; no histórica y particularizante. La evolución cultural busca, pues, las regularidades o leyes culturales; ahora bien, los datos en torno a la evolución pueden ser manipulados en triple forma: 1) La *evolución unilineal* —la

⁵² Lo que sigue reproduce párrafos de su obra: *Theory of Culture Change The Methodology of Multilineal Evolution*. Illinois University Press, 1955. Las líneas están tomadas de los epígrafes: *The Meaning of Evolution* y *Conclusions*.

formulación evolucionista del siglo XIX— estudió culturas particulares colocándolas en etapas de secuencia universal. 2) La *evolución universal* —la teoría de White— estudia el proceso de la Cultura, no de las culturas. 3) La *evolución multilínea* —la de Steward— es un enfoque —escribe— menos ambicioso; trata, como la primera, del desarrollo de secuencias, pero busca paralelos de recurrencia limitada, y no universales. En esta última forma de evolución se asume que se dan y pueden encontrarse en el cambio regularidades significativas, y que a través de esas regularidades se pueden descubrir leyes culturales. El método es empírico más que deductivo; el investigador estudia culturas particulares, y dentro de ellas analiza los paralelos de forma, función y secuencia. Lo que pierde en universalidad lo gana en especificidad. Reconoce que las tradiciones culturales de áreas diferentes pueden ser total o parcialmente distintas; no obstante, se plantea el problema de si también existen similitudes significativas, formas, procesos y funciones recurrentes entre ciertas culturas, y, en el caso de que se den, si pueden ser sometidas a formulación científica.

El estudio de formas paralelas a través de culturas es el objetivo de la evolución multilínea; esta investigación ha de enfocarse no sólo culturalmente, como propugna White, sino también, y principalmente, como adaptación ecológico-cultural. Los procesos de adaptación a través de los que una cultura ha sido modificada históricamente en un medio particular, son de primera importancia para promover el cambio. Claro está que los paralelos o similitudes así originados en diferentes culturas, con medios semejantes, se presentan con un perfil muy específico y son de recurrencia limitada. De aquí infiere Steward que el problema fundamental metodológico con respecto a la evolución multilínea es el de proponer taxonomías de fenómenos culturales. Este sistema taxonómico, que debe determinar los paralelos y regularidades en diferentes culturas, ha de tener como base conceptual lo que él llama *tipo cultural*; éste viene caracterizado primero por elementos particulares, y no por el sistema total. No hay dos culturas cuya totalidad de elementos sea similar. Por lo tanto, habrá que seleccionar constelaciones de elementos causalmente inter-relacionados que se encuentren en

varias culturas. Segundo, la selección de estas constelaciones debe responder a un marco teórico de referencia. Tercero, las constelaciones deberán exhibir las mismas inter-relaciones funcionales en cada caso. Steward proporciona un ejemplo claro de tipo cultural en su estudio sobre la banda patrilineal, caracterizada por ciertas relaciones inevitables como economía de cazadores, sistemas de descendencia y matrimonio y propiedad de la tierra.

Si quisiéramos clasificar las tribus de cazadores y recolectores, obtendríamos como resultado su distribución en un indeterminado número de tipos culturales. Sus formas particulares de matrimonio, familia, estructura social, cooperación económica, creencias religiosas, etc., son diferentes; por lo tanto, ninguna de ellas puede tomarse como representativa de un antiguo período universal. Será más científico analizar detalladamente el proceso por el cual los cazadores y recolectores pasan a convertirse en agricultores y pastores, y éstos a más civilizados. Para descifrar este proceso es imprescindible investigar culturas concretas; y entonces tendremos que comparar medios geográficos, tecnologías respectivas y períodos de desarrollo con las constelaciones de paralelos. Como resultado, obtendremos procesos que hacen *inevitable* el desarrollo de similitudes y regularidades.

La evolución multilineal de Steward ha sido aceptada en el mundo antropológico⁵³; también el concepto de Evolución como proceso de desarrollo, independiente de tiempo y lugar concretos. La Evolución es una secuencia temporal de *formas*, y todos sabemos que las formas son, lógicamente, distintas de los hechos concretos. Los dos enfoques, el de White y el de Steward, son realmente complementarios.

Recientemente el enfoque evolutivo en el estudio de la cultura ha originado en parte otra metodología de investigación, la llamada Ecología cultural. La premisa de que se parte en esta rama antropológica se puede formular así: es necesario analizar

⁵³ Un enjuiciamiento lúcido de las posiciones de White y Steward puede verse en Marshall D. Sahlins y Elman R. Service. *Evolution and Culture*, University of Michigan Press, 1960.

las condiciones materiales de la vida socio-cultural en términos de la articulación entre los procesos de producción y el medio geográfico. La Ecología cultural presenta, por tanto, dos vertientes iniciales a investigar, por un lado, es imprescindible estudiar cómo la adaptación de una cultura a su medio ocasiona cambios; por otro, cómo se integran los distintos niveles socio-culturales de una sociedad con su medio ⁵⁴.

Además de Steward, versiones ecológico-culturales ofrecen en sus trabajos un buen número de antropólogos, entre los que es preciso nombrar a Sidney Mintz ⁵⁵, Eric Wolf ⁵⁶, Morton Fried ⁵⁷, Elman Service ⁵⁸, René Millon ⁵⁹, Andrew Vayda ⁶⁰, Robert Manners ⁶¹, F. Lehman ⁶², etc.

Si el enfoque ecológico-cultural se aplica sincrónicamente, se engarza con la Demografía, Agronomía y Economía; si se aplica diacrónicamente se conjuga con la Paleontología y Arqueología. Los dos se complementan. El primero proporciona casos paralelos en diferentes culturas para establecer principios causales, los cuales nos dan la razón no sólo de la evolución paralela, sino también de la divergente. Con una correlación a través de culturas podemos analizar secuencias cronológicas evolutivas. El problema de síndromes paralelos es *empírico*, y, por tanto, de comprobación experimental. A la base hay un proble-

⁵⁴ Sigo a Harris, o. c., cap. XXIII.

⁵⁵ *Canamelar, the Sub-culture of a Rural Sugar Plantation Proletariat*, en *The People of Puerto Rico*, editado por J. Steward, Urbana, 1956, páginas 314-317. Citados, como los que siguen, por Harris, o. y cap citados. El punto final también lo tomo de él

⁵⁶ *Closed Corporate Present Communities in Mesoamerica and Central Java*, «Southeastern Journal of Anthropology», 1957, págs. 1-18

⁵⁷ *Land Tenure, Geography and Ecology in the Contact of Cultures*, «American Journal of Economics and Sociology», 1952, 11, 1.

⁵⁸ *Indian-European Relations in Colonial Latin America*, «American Anthropologist», 1955, 57, 411-425.

⁵⁹ *Teotihuacán*, «Scientific American», 1967, 216, págs 38-48.

⁶⁰ *Maori Conquest in Relation to the New Zealand Environment*, «Journal of the Polynesian Society», 1956, 65, págs. 204-211.

⁶¹ *Tabara: Subculture of a Tobacco and Mixed Crop Municipality*, páginas 93-170 de «The People of Puerto Rico», o. c

⁶² *The Structure of Chin Society*, Urbana, 1963.

ma *lógico*: ¿cuándo juzgamos que son suficientes, es decir realmente similares, las similitudes? Y todavía, por debajo de todo esto, se esconde otro problema, crucial, *epistemológico*: el de la Antropología como ciencia nomothética; tesis que rebasa excesivamente el simple esfuerzo de indicar qué piensan hoy los antropólogos, en conjunto, en general, sobre Evolucionismo y Difusión ⁶³.

⁶³ Agradezco al señor Eduardo Crivelli su amabilidad en copiar estas páginas.