EL DESARROLLO DE LA TEORIA ANTROPOLOGICA. HISTORIA DE LAS TEORIAS DE LA CULTURA

por

MARVIN HARRIS

siglo veintiuno editores

MÉXICO
ESPAÑA
ARGENTINA
COLOMBIA

siglo veintiuno editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310 MÉXICO D F

siglo veintiuno de españa editores, s.a.
CALLE PLAZA 5, 28043 MADRID, ESPAÑA

cultura Libre

primera edición en español, 1979
© siglo xxi de españa editores, s.a.
decimosegunda edición en español, 1996
© siglo xxi editores, s.a. de c.v.
isbn 968-23-1336-8

primera edición en inglés, 1968
© thomas & crowell company, inc.
título original: *the rise of anthropological theory. a history of theories of culture*

derechos reservados conforme a la ley
impreso y hecho en méxico/printed and made in mexico

INDICE

AGRADECIMIENTOS XI

1. INTRODUCCION 1

2. LA ILUSTRACION 7

I. La Ilustración y el concepto de cultura, 8.—II. El gabinete vacío, 9.—III. Tolerancia frente a relativismo, 11.—IV. Tesoro de signos, 11.—V. Enculturación, 13.—VI. Etnografía, 14.—VII. Conducta humana y ley natural, 16.—VIII. Modelos materialistas, 19.—IX. Ciencia social y libre arbitrio, 20.—X. Predecibilidad, 21.—XI. Primeras teorías de la evolución sociocultural, 22.—XII. Historia universal, 24.—XIII. Estadios evolutivos, 25.—XIV. Evolución de la organización social, 27.—XV. Metodología del evolucionismo, 29.—XVI. Confusión de la evolución con el progreso, 31.—XVII. Teorías sobre la causalidad sociocultural durante el siglo XVIII, 33.—XVIII. La falacia del idealismo cultural, 34. XIX. Determinismo geográfico, 36.—XX. En el umbral del materialismo cultural, 37.—XXI. La contribución de Millar, 42.

3. REACCION Y RECUPERACION AL COMENZAR EL SIGLO XIX 46

I. La reacción teológica, 47.—II. El compromiso positivista, 51.—III. El compromiso hegeliano, 57.—IV. Continuidad en la tradición liberal: John Stuart Mill, 62.—V. Reafirmación del cientifismo: Quetelet, 64.—VI. Reafirmación del cientifismo: Buckle, 66.

4. APOGEO Y DECADENCIA DEL DETERMINISMO RACIAL 69

I. El racismo en el siglo XVIII, 71.—II. La doctrina del monogenismo en el siglo XVIII, 72.—III. Monogénesis, ecologismo y evolución, 72.—IV. Poligenismo, 75.—V. Poligenistas y monogenistas ante el problema de la raza, 75.—VI. Poligénesis, monogénesis y la cuestión de la esclavitud, 77.—VII. El poligenismo y la escuela americana de antropología, 77.—VIII. La escuela americana y la esclavitud, 78.—IX. Poligenismo y darwinismo, 80.—X. Los componentes de la síntesis darwinista, 81.—XI. El determinismo racial y las raíces del darwinismo, 82.—XII. El racismo y la doctrina de la perfectibilidad, 84.—XIII. Raciología, frenología y el índice cefálico, 85.—XIV. La inminencia de Darwin, 86.—XV. Variaciones en torno al racismo y al antirracismo, 86.—XVI. Racismo en Alemania, 88.—XVII. Racismo en Francia, 89.—XVIII. Raíces socioculturales de Spencer y de Darwin, 91.

5. SPENCERISMO 93

I. La geología muestra el camino, 94.—II. Precedentes en el siglo XVIII, 94. III. La contribución de Charles Lyell, 96.—IV. La influencia de Lyell sobre Spencer, 97.—V. La contribución de Malthus, 98.—VI. La contribución de Darwin, 100.—VII. El racismo de Darwin, 102.—VIII. La versión darwinista del progreso a través de la lucha, 103.—IX. El erróneo nombre del darwinismo social, 105.—X. La prioridad de Spencer, 106.—XI. Ideas políticas de Spencer, 107.—XII. Respuesta de Spencer a la ciencia lúgubre, 108.—XIII. Spencer y el evolucionismo, 110.—XIV. La dudosa distinción de Spencer, 111.—XV. La falacia del spencerismo, 111.—XVI. El racismo en una perspectiva moderna, 113.—XVII. Los usos del spencerismo, 115.—XVIII. Spencerismo e imperialis-

mo, 116.—XIX. El spencerismo y la doctrina de la unidad psíquica, 118.—XX. Lewis Henry Morgan, racista, 118.—XXI. Edward Burnett Tylor, racista, 120.

6. EVOLUCIONISMO: LOS METODOS 122

I. Continuidad en la etnografía, 123.—II. La importancia de la arqueología, 125.—III. Piedra, bronce, hierro, 125.—IV. El descubrimiento del neolítico y del paleolítico, 126.—V. Interpretación de Lyell del paleolítico, 126.—VI. Importancia de los datos arqueológicos en la obra de Tylor, 127.—VII. Las limitaciones de la arqueología, 128.—VIII. El método comparativo, 129.—IX. El origen del método comparativo, 130.—X. El valor del método comparativo, 132. XI. Las limitaciones del método comparativo, 134.—XII. Tylor y el uso del método comparativo, 135.—XIII. La estrategia de Morgan, 136.—XIV. El origen del método comparativo estadístico, 136.—XV. La estrategia de Spencer, 136.—XVI. El abuso del método comparativo, 138.—XVII. La crítica relativista, 140.—XVIII. Los *survivals* y el método comparativo, 141.—XIX. *Survivals* útiles e inútiles, 142.—XX. La crítica funcionalista de los *survivals*, 143.—XXI. La importancia de la historia, 144.—XXII. Costumbres estúpidas, 145.—XXIII. Trabajo de campo, 145.—XXIV. El mito del evolucionismo unilineal, 147.—XXV. El mito de la negación de la difusión, 149.—XXVI. Contribuciones del paralelismo y de la convergencia a la uniformidad de la evolución, 152.—XXVII. Lewis Henry Morgan, difusionista, 153.

7. LOS EVOLUCIONISTAS: RESULTADOS 156

I. El esquema de Morgan, 156.—II. Deficiencias del esquema de Morgan, 159. III. Aspectos perdurables del esquema de Morgan, 162.—IV. El esquema de Bachofen, 164.—V. El esquema de Maine, 164.—VI. Convergencia hacia el continuo sociedad folk-sociedad urbana, 167.—VII. El esquema de McLennan, 168. VIII. La controversia entre Morgan y McLennan, 169.—IX. Matriarcado, poliandria, totemismo, 170.—X. El origen del tabú del incesto, 171.—XI. La evolución de la religión, 173.—XII. Tylor y la evolución de la religión, 176.—XIII. Las limitaciones de la perspectiva de Tylor, 176.—XIV. Frazer y la evolución de la religión, 178.—XV. Más mentalismo, 179.—XVI. Retorno al misticismo: Andrew Lang, 179.—XVII. Perspectivas estructurales en el estudio de la religión, 181.—XVIII. El esquema de Spencer, 181.—XIX. El evolucionismo como progreso científico, 183.—XX. La ausencia del materialismo cultural, 184.—XXI. Morgan no fue un materialista cultural, 186.—XXII. Spencer no fue un materialista cultural, 187.

8. MATERIALISMO DIALECTICO 189

I. La influencia de Marx, 189.—II. ¿Descubrió Marx la ley de la evolución cultural?. 190.—III. La doctrina de la unidad de la teoría y la práctica, 191.—IV. La amenaza de la política, 192.—V. El evolucionismo de Marx, 193.—VI. La convergencia de Marx y Spencer, 194.—VII. El esquema evolucionista de Marx, 195.—VIII. Marx no fue un evolucionista unilineal, 196.—IX. Marx anticipa a Maine, 197.—X. Marx y su desconocimiento del mundo primitivo, 198.—XI. Marx y la antropología, 199.—XII. Marx y el principio de la selección cultural, 200. XIII. El componente hegeliano, 200.—XIV. Marx y Engels, materialistas culturales, 201.—XV. El significado de «modo de producción», 203.—XVI. La gran transformación, 204. — XVII. Funcionalismo causal diacrónico, 205. — XVIII. ¿Fueron Marx y Engels racistas?, 206.—XIX. La estrategia del materialismo cultural, 209.—XX. El mito de la explicación monádica, 211.—XXI. Marx y Engels y la simplificación excesiva, 213.—XXII. El desarrollo de la antropología, ¿independiente del marxismo?, 214.—XXIII. La influencia de Morgan sobre Marx y Engels, 214.—XXIV. El efecto de Marx y Engels en la interpretación de Morgan, 216.

9. EL PARTICULARISMO HISTORICO: BOAS 218

I. La imagen de Boas, 219.—II. Los contemporáneos de Boas, 221.—III. Crítica del método comparativo, 224.—IV. ¿Fue Boas antievolucionista?, 226.—V.

Puritanismo metodológico, 226.—VI. Rechazo del fisicalismo, 227.—VII. Rechazo del materialismo, 229.—VIII. Combinación de los intereses geográficos y psicológicos, 229.—IX. Rechazo del determinismo geográfico, 230.—X. La influencia del movimiento neokantiano, 232.—XI. Wilhelm Dilthey, 233.—XII. La influencia de Rickert y de Windelband, 234.—XIII. El ataque contra el materialismo y el cientifismo, 235.—XIV. Idealismo ideográfico, 237.—XV. Moderación de la posición de Boas, 238.—XVI. El verdadero historiador, 239.—XVII. La primera fase del rechazo boasiano de las leyes culturales, 241.—XVIII. Segunda fase, 242.—XIX. Tercera fase, 243.—XX. Contra el modo nomotético, 245. XXI. Las generalizaciones de Boas, 245.—XXII. Boas, determinista, 246.—XXIII. Eclecticismo, 247.—XXIV.—El rechazo de la sistematización, 248.—XXV. Errores filosóficos básicos, 249.

10. EL «MILIEU» BOASIANO ... 252

I. Boas no fue un antievolucionista reaccionario, 252.—II. Evolucionismo contra antievolucionismo, 253.—III. Darwin y los boasianos, 255.—IV. El problema del spencerismo, 257.—V. El origen cultural del ataque contra el spencerismo, 258.—VI. La paradoja del determinismo cultural, 259.

11. LA BASE ETNOGRAFICA DEL PARTICULARISMO ... 261

I. Los kwakiutl, 262.—II. La filiación kwakiutl, 263.—III. Una interpretación moderna del *numaym*, 265.—IV. El potlach, 265.—V. El potlach en una perspectiva histórica, 267.—VI. La rebelión de los especialistas del noroeste, 268.—VII. El mito del paraíso del noroeste, 270.—VIII. El potlach y el *numaym*, 271.—IX. La estrategia etnográfica de Boas, 272.—X. Economía *emic* y economía *etic*, 273.—XI. La perspectiva *emic* y el programa boasiano, 274.

12. KROEBER ... 276

I. Vulnerabilidad a las corrientes ideológicas, 276.—II. El ataque contra Morgan, 278.—III. Morgan reivindicado, 279.—IV. Euforia inoportuna, 280.—V. El credo de Kroeber, 281.—VI. Lo superorgánico, 282.—VII. La controversia con Sapir, 283.—VIII. Pautas, 284.—IX. Configuraciones, 285.—X. Abusos metodológicos, 286.—XI. La realidad de las cosas culturales, 288.—XII. Estilos y superestilos, 289.—XIII. Anticiencia, 290.—XIV. Kroeber y Steward, 291.—XV. Kroeber, ecólogo, 293.—XVI. Las áreas culturales y el paso a las configuraciones, 294.—XVII. La ilusión determinista, 295.

13. LOWIE ... 297

I. La influencia de Ernst Mach, 298.—II. Crítica de Morgan, 300.—III. El evolucionismo de Lowie, 301.—IV. La deuda de Lowie con Morgan, 304.—V. El incidente de los retazos y remiendos, 305.—VI. El ataque contra el materialismo cultural, 306.—VII. El caso de la esclavitud, 307.—VIII. El caso de los territorios de caza comunales, 309.—IX. Desafío aceptado: los algonquinos, 310. X. Desafío aceptado: los vedda, 311.—XI. Desafío aceptado: Queensland, 312. XII. Prejuicios ideológicos de Lowie, 313.—XIII. Base etnográfica de la crítica de Lowie al determinismo económico, 315.—XIV. Una visión *emic* de la guerra, 315.—XV. Desaprovechamiento de recursos, 317.—XVI. La aversión de los chinos contra la leche, 318.—XVII. El mito del bantú necio, 319.—XVIII. Vacas sagradas, cerdos y caballos, 320.—XIX. Conclusión, 321.

14. DIFUSIONISMO ... 323

I. Origen del concepto de área cultural, 323.—II. Debilidad del concepto de área cultural, 324.—III. Centros, clímax y la ley de la difusión, 325.—IV. Crítica de Steward, 326.—V. Esterilidad del concepto de difusión, 326.—VI. Difusionismo extremo, 328.—VII. Difusionismo británico, 328.—VIII. La historia nunca se repite, 330.—IX. Origen del método histórico-cultural alemán, 331. X. Criterios de forma y cantidad, 332.—XI. El esquema de Schmidt, 333.—XII. Uso del método comparativo, 335. — XIII. Los defensores americanos de Schmidt, 336.—XIV. Sobrenaturalismo de Schmidt, 338.

15. CULTURA Y PERSONALIDAD: LA FASE PREFREUDIANA 340
I. Fundamentos epistemológicos, 340. — II. Omnipresencia de las categorías *emic* y de las categorías psicológicas, 341.—III. Las raíces de *Patterns of culture*, de Ruth Benedict, 343.—IV. Precedentes anteriores, 344.—V. Et tu, Spencer, 345.—VI. El atolladero funcionalista, 346.—VII. El fin de la explicación, 347. VIII. Arte, cultura y libertad, 348.—IX. Dificultades etnográficas, 349.—X. Criterios en entredicho, 351.—XI. La primera Mead, 351.—XII. Problemas metodológicos, 353.—XIII. Mead defiende su método, 355.—XIV. Los huecos de la defensa, 355.—XV. Interpretación de la niñez de los manus, 357.—XVI. Difíciles retratos, 357.—XVII. Crítica a la homogeneidad configuracional, 358.—XVIII. Mead y el uso de la fotografía, 360.—XIX. La representatividad de los informantes y el carácter nacional, 362.—XX. La analogía lingüística, 363.

16. CULTURA Y PERSONALIDAD: FASE FREUDIANA 365
I. Paradigmas funcionalistas, 365.—II. El modelo homeostático, 366.—III. Modelo evolucionista, 367.—IV. El evolucionismo de Freud, 367.—V. La crítica antropológica de Freud, 368.—VI. La pureza freudiana de Roheim, 370.—VII. La irresistible atracción de Freud, 372.—VIII. La reconciliación de la antropología con Freud 374.—IX. La aproximación de Mead a Freud, 375.—X. Síntesis de Kardiner, 376.—XI. Importancia de la contribución de Kardiner, 378.—XII. Homeostasis y evolucionismo en el modelo de Kardiner, 380.—XIII. Problemas metodológicos, 380.—XIV. El principal defecto del esquema de Kardiner, 382.—XV. El sistema neofreudiano de Erik Erikson, 383.—XVI. El caso del esfínter japonés, 384.—XVII. El caso de los rusos fajados, 385.—XVIII. Gorer rechaza la causalidad, 386.—XIX. Mead en defensa de Gorer, 387.—XX. Los antropólogos no son psicoanalistas, 388.

17. CULTURA Y PERSONALIDAD: NUEVAS TENDENCIAS 389
I. John Whiting, 389.—II. Defensa de la perspectiva estadística, 391.—III. Precisiones, 393.—IV. La personalidad y la historia, 395.—V. Freud y el materialismo, 396.—VI. Determinantes cruciales de la personalidad, 397.—VII. Retorno al materialismo cultural, 98.—VIII. Whiting descubre el materialismo cultural, 399.—IX. Prioridades clínicas *versus* prioridades antropológicas, 401.

18. ESTRUCTURALISMO FRANCES 402
I. Importancia de la herencia positivista de Durkheim, 403.—II. Solidaridad social contra lucha de clases, 404.—III. Durkheim, Spencer, Marx, 405.—IV. El Estado no desaparecerá, 405.—V. Necesidad de una ciencia de lo social, 406. VI. Rechazo del racismo, 406.—VII. Rechazo de los factores psicológicos individuales, 407.—VIII. La naturaleza de los hechos sociales, 408.—IX. El origen de la idea de alma colectiva, 409.—X. ¿Qué es lo que causa la división del trabajo?, 410.—XI. Y no habrá revolución, 412.—XII. Abandono de Malthus, Spencer y Darwin, 413.—XIII. El origen de las explicaciones funcionalistas, 414. XIV. Triunfo del espíritu sobre la materia, 414.—XV. La conciencia de la conciencia, 416.—XVI. Marcel Mauss, 417.—XVII. Formas elementales, 418.—XVIII. Fulgurante intuición, 418.—XIX. El don de Mauss a Lévi-Strauss, 419.—XX. La teleología inconsciente del espíritu, 420. — XXI. Dar, recibir, devolver, 421.—XXII. La perspectiva *emic* y la economía, 422.—XXIII. El profeta del profeta, 423.—XXIV. El don de las mujeres, 424.—XXV. Renuncia a la teoría del valor para la supervivencia, 425.—XXVI. El recurso a la estructura del espíritu, 425.—XXVII. Cartesianismo, 426.—XXVIII. El modelo lingüístico, 427.—XXIX. El hermano de la madre y el hijo de la hermana, 428.—XXX. La ley de las relaciones de parentesco positivas y negativas, 429.—XXXI. La nueva lámpara de Aladino, 430. — XXXII. Modelos estadísticos y mecánicos, 431.—XXXIII. Intercambio restringido y generalizado, 432.—XXXIV. La crítica de Homans y Schneider, 434.—XXXV. Réplica a Homans y a Schneider, 435.—XXXVI. Prescripción y preferencia, 436.—XXXVII. La búsqueda del unicornio, 438.—XXXVIII. Entran los purum, 438.—XXXIX. Los purum no cumplen con su prescripción matrilateral, 439.—XL. El viejo truco de la cuerda, 441. XLI. La voz de los cielos, 442.—XLII. Lévi-Strauss y Marx, 443.

19. ANTROPOLOGIA SOCIAL BRITANICA 445

I. Durkheim y el funcionalismo estructural, 445.—II. El colonialismo y la hipótesis de la unidad funcional, 446.—III. El sentido de la estructura social, 447.—IV. La prioridad de la estructura social, 448.—V. El fantasma antifuncionalista, 449.—VI. Leyes funcionales estructurales, 451.—VII. Historia, orígenes, evolución, 453.—VIII. El funcionalismo estructural y la analogía organísmica, 455.—IX. De nuevo el hermano de la madre, 456.—X. Una alternativa materialista cultural, 457.—XI. El tiempo y la analogía organísmica, 458.—XII. Leyes sociológicas, principios estructurales y reduccionismo psicológico, 459. XIII. Algunas leyes peculiares, 460.—XIV. Confesión de impotencia explicativa, 461.—XV. La nueva ciencia lúgubre, 462.—XVI. El lúgubre ejemplo de la organización política, 464.—XVII. Reparando los daños, 464.—XVIII. ¿Tendrá razón Junod?, 466.—XIX. Fred Eggan y el retorno a la investigación diacrónica, 466.—XX. El colapso del sincronismo, 467.—XXI. Edmund Leach, 468. XXII. Raymond Firth, 468.—XXIII. Misticismo, cinismo y minifaldas, 469.—XXIV. El impuro de nombre no compuesto, 472.—XXV. Los comienzos de Malinowski, 473.—XXVI. El sexo, la familia y el individuo, 474.—XXVII. Tempestad en el vaso de agua, 475.—XXVIII. El esquema de Malinowski, 475.—XXIX. Malinowski y el evolucionismo, 477.—XXX. Gentes que viven en torres de marfil. 479.—XXXI. Perspectivas de Malinowski en el estudio del cambio cultural, 481.—XXXII. Consejo incompetente, 482.—XXXIII. Un buen pedazo de lúgubre verdad, 483.—XXXIV. Incapacidad para explicar el cambio, 483.—XXXV. La crítica de Max Gluckman, 484.—XXXVI. Gluckman no llega al centro de la cuestión, 485.—XXXVII. Ataque contra el materialismo cultural, 486. — XXXVIII. Un espantajo harapiento, 488. — XXXIX. La llamada concepción materialista de la historia, 489.

20. EMIC, ETIC Y LA NUEVA ETNOGRAFIA 491

I. Definiciones de Pike, 492.—II. Definición de emic, 493.—III. Emic y predecibilidad, 494.—IV. El punto de vista de los nativos, 494.—V. Otros sistemas de comunicación, 495.—VI. Estados psicológicos internos, 496.—VII. La confusión de la distinción emic-etic, 497.—VIII. Definición de etic, 497.—IX. La perspectiva emic no es necesariamente menos empírica que la perspectiva etic, 497.—X. Los informantes pueden dar información tanto emic como etic, 498.—XI. Las unidades emic no pueden convertirse en unidades etic, 498.—XII. El parentesco como un dominio mixto, 499.—XIII. ¿Pueden los fenómenos emic estudiarse desde una perspectiva etic?, 500.—XIV. Tanto los datos emic como los etic pueden estudiarse interculturalmente, 501.—XV. Emic-etic *versus* ideal-real, 501.—XVI. ¿Debe la perspectiva etic remplazar a la emic?, 503.—XVII. La ambigüedad y el modelo lingüístico, 504.—XVIII. El problema del informante bien informado, 506.—XIX. La perspectiva emic y la conducta verbal real, 509.—XX. La perspectiva emic y la conducta no verbal, 510.—XXI. La perspectiva emic y la ciencia de lo trivial, 511.—XXII. El ejemplo de la terminología crow, 513.—XXIII. Tres casos etnográficos, 514.—XXIV. La búsqueda de la elegancia formal, 516. — XXV. La nueva vieja etnografía, 517. — XXVI. Convergencia en el mentalismo, 518.—XXVII. Retorno a Platón, 519.—XXVIII. Las culturas no son sólo códigos, 520.—XXIX. La etnosemántica y la arqueología, 523.

21. EL ESTUDIO ESTADISTICO Y LA RESTAURACION NOMOTETICA 524

I. Spencer, Sumner, Keller, 525.—II. Materialismo en Yale, 527.—III. Darwin y Spencer, 528.—IV. La ciencia de la sociedad, 528.—V. Una ciencia de la sociedad a escala menor, 529.—VI. El origen de los Human Relations Area Files, 529.—VII. Human Relations Area Files, 531.—VIII. Significación de los archivos, 531.—IX. La difusión y el problema de las unidades, 532.—X. El problema del contexto funcional, 534.—XI. El problema de la causalidad, 535.—XII. El ejemplo de los determinantes de las terminologías del parentesco, 535. XIII. Pero el menos efectivo es el más poderoso, 536.—XIV. La causalidad sigue viva, 537.—XV. Importancia primaria de las hipótesis causales de Mur-

dock, 538.—XVI. La estrategia perdida del supuesto duodécimo, 540.—XVII. El principio de las posibilidades limitadas, 540.—XVIII. No todos los remos son igualmente buenos, 541.—XIX. La evolución es fortuita e impredecible, 543. XX. Las pruebas de la impredecibilidad de la evolución, 544.—XXI. ¿Es cierto que los yanquis y los andamán tienen el mismo tipo de estructura social?, 545. XXII. El caso del clan chino, 546.—XXIII. Hacia un mejor tipo de muestra, 547.—XXIV. Tíralo contra la pared a ver si se agarra, 547.

22. MATERIALISMO CULTURAL: LA EVOLUCION GENERAL 549

I. La influencia del spencerismo sobre Leslie White, 550.—II. La estrategia básica de White, 551.—III. Actividades antropológicas antiamericanas, 551.—IV. La quema de antropólogos, 552.—V. La conversión de White, 553.—VI. Defensa por White de Morgan y de Tylor, 554.—VII. Evolución unilineal, universal y multilineal, 556.—VIII. White y Childe, evolucionistas multilineales, 557.—IX. Modos de evolución y epistemología, 558.—X. ¿Cuándo puede considerarse que el cambio es evolución?, 559.—XI. Criterios de la evolución según White, 559.—XII. Steward critica a White, 560.—XIII. La defensa de White, 561.—XIV. La necesidad de proposiciones de covariación, 562.—XV. El materialismo cultural y la explicación de los ejemplos concretos, 563.—XVI. Evolución general y específica, 564.—XVII. Otra vez el progreso, 565.

23. MATERIALISMO CULTURAL: ECOLOGIA CULTURAL 567

I. El evolucionismo multilineal no es una metodología, 568.—II. ¿Cuántos son muchos?, 568.—III. La importancia de los casos de paralelismo y convergencia, 569. — IV. Steward, materialista cultural, 570. — V. Núcleo, base, superestructura, 572.—VI. El núcleo de la confusión, 573.—VII. La influencia de los boasianos sobre Steward, 574.—VIII. Tratamientos anteriores de la relación entre la cultura y el entorno físico: Wissler, 574.—IX. Cultura y entorno físico: C. Daryll Forde, 575.—X. Las bases económicas y sociales de las bandas primitivas, 577.—XI. Algunas limitaciones superfluas, 578.—XII. Consecuencias de la generalización no estadística, 579.—XIII. Ecología del sudoeste, 580.—XIV. Ley cultural y causalidad, 581.—XV. Wittfogel y la teoría hidráulica, 581. XVI. Wittfogel abandona el materialismo cultural, 582.—XVII. La política de la hidráulica, 583.—XVIII. Contribuciones antropológicas a la estrategia del materialismo cultural, 584.—XIX. La conexión con la arqueología, 585.—XX. La arqueología bajo el imperio del particularismo, 586.—XXI. El problema de los orígenes del Nuevo Mundo, 586.—XXII. Nuevas técnicas, nuevos datos, 587.—XXIII. Cronología y significación de las civilizaciones del Nuevo Mundo, 588.—XXIV. Descubrimiento de la base energética de las civilizaciones del Nuevo Mundo, 589.—XXV. V. Gordon Childe y la estrategia del materialismo cultural, 590.—XXVI. La posición de Childe en la cuestión del regadío, 590.—XXVII. La significación de la segunda tierra, 591.—XXVIII. La nueva arqueología, 592.—XXIX. La revisión de la hipótesis hidráulica, 593.—XXX. México y Mesopotamia, 594.

BIBLIOGRAFIA 597

INDICE ANALITICO 653

AGRADECIMIENTOS

Cuando un autor ha terminado su libro, la tarea de dar las gracias a quienes le han ayudado en su preparación parece sencilla. En realidad, no es en absoluto fácil. Aparte de los consejos y ayuda recibidos de mis colegas, estoy en deuda en muchos aspectos con aquellos hombres y mujeres cuyas ideas y conclusiones son el tema de este libro. Fueron sus escritos e investigaciones los que contribuyeron a configurar y definir la disciplina de la antropología; y aunque no esté de acuerdo con muchas de sus formulaciones, este libro es, en cierto sentido, el resultado de tales desacuerdos.

No es posible citar a todos aquellos que han contribuido en la preparación de este volumen, pero me gustaría destacar a aquellos que han hecho sugerencias específicas para mejorar el manuscrito. Me he beneficiado especialmente de las contribuciones de Elman Service, Robert Carneiro, Morton Fried, Harvey Pitkin, Eric R. Wolf, Robert Cumming, Victor Barnouw, Abraham Rosman, Robert Murphy, Nan Pendrell, Alexander Allan, Michael Harner, William Willis, Alexander Lesser y Barbara Price.

Me gustaría también dar las gracias a mis alumnos y adjuntos por su ayuda y aliento, y especialmente a Rolf Knight, Richard Davis y Adrian DeWind por su inestimable concurso en todas las cuestiones relativas a las referencias y bibliografía, y a Amelia Hess y Esther Modell por su paciencia y fortaleza en general.

1. INTRODUCCION

La antropología empezó como la ciencia de la historia. Los triunfos del método científico en los dominios físico y orgánico llevaron a los antropólogos del siglo XIX a pensar que los fenómenos socioculturales estaban gobernados por principios que podían descubrirse y enunciarse en forma de leyes. Esta convicción hizo que sus intereses coincidieran con las aspiraciones de un período anterior, que se remontaba a una época en la que las ciencias sociales aún carecían de nombre y enlazaban con las inquietudes trascendentales de la Ilustración del siglo XVIII y con su concepción de la historia universal de la humanidad. Por muchos que fuesen los puntos débiles de las teorías propuestas por los primeros antropólogos bajo la influencia del cientifismo decimonónico, tenemos que reconocer que las cuestiones que se planteaban —orígenes y causas— dieron a sus escritos una importancia duradera. Mas con el siglo XX comenzaron los esfuerzos, que se habían de prolongar hasta los años cuarenta, por cambiar las premisas estratégicas de las que dependía el cientifismo de la teoría antropológica. Casi simultáneamente se desarrollaron en Inglaterra, Francia, Alemania y Estados Unidos escuelas antropológicas que de un modo u otro rechazaron la pretensión científica. Llegó a aceptarse generalmente que la antropología no podría nunca descubrir los orígenes de las instituciones ni explicar sus causas. En los Estados Unidos la escuela dominante llegó a decir rotundamente que no existían leyes históricas y que no podía haber una ciencia de la historia.

En defensa de este período se ha sostenido que la teoría antropológica se había hecho excesivamente especulativa, de forma que en aquel momento lo que más se necesitaba era precisamente un intervalo de intensa dedicación a la recopilación de datos empíricos. Mas retrospectivamente resulta manifiesto que estos datos no se recopilaron sin prejuicios teóricos y que su reunión no dejó de tener consecuencias teóricas. Aparentemente se operaba con esquemas teóricos de alcance restringido, pero en realidad se formulaban conclusiones sobre la naturaleza de la historia y de la cultura, que tenían el mayor alcance posible. Estas conclusiones se divulgaron entre las disciplinas adyacentes y pasaron a incorporarse a las perspectivas intelectuales del público en general. Sobre la base de evidencias etnográficas parciales, incorrectas o mal interpretadas, surgió así una concepción de la cultura que exageraba todos los ingredientes extraños, irracionales e inescrutables de la vida humana. Deleitándose con la diversidad de las pautas, los antropólogos escogían los acontecimientos divergentes e incomparables. Subrayaban el sentido íntimo, subjetivo de la experiencia y excluían los efectos y las relaciones objetivas. Negaban todo determinismo histórico en

general y en especial negaban el determinismo de las condiciones materiales de la vida. Insistiendo en los valores inescrutables, la búsqueda del vano prestigio, los motivos irracionales, desacreditaron la interpretación económica de la historia. La antropología fue así concentrándose cada vez más en los fenómenos ideográficos, es decir, en el estudio de los aspectos no repetitivos, únicos, de la historia.

Este estado de cosas se prolongó durante algún tiempo, mas no pasó mucho sin que se acusaran otras tendencias. Ya en los años treinta se hacía sentir una corriente contraria que tendía con fuerza al restablecimiento de los intereses nomotéticos, esto es, generalizadores. Desde entonces el interés por las regularidades se ha extendido, y por lo menos la forma, aunque tal vez sin la sustancia, del cientifismo está otra vez en auge. Sin embargo, sigue siendo dudoso en qué medida la antropología está dispuesta a recobrar su título eminente de ciencia de la historia. La resistencia a formular así la gran estrategia de la investigación antropológica ha adquirido la fuerza del hábito. Muchos antropólogos se contentan y creen que es suficiente dedicarse a la solución de problemas limitados, formulados en un idioma aparentemente científico, pero deliberadamente desconectados de las cuestiones de causas y orígenes. Se han ingeniado diversas estratagemas para eludir toda alusión a las causas y dar al mismo tiempo la impresión de que se está ofreciendo una explicación. En lugar de explicaciones de las semejanzas y de las diferencias socioculturales en términos de principios verdaderamente nomotéticos, tenemos las llamadas explicaciones funcionales: tenemos correlaciones en las que no se sabe en qué dirección apunta la flecha de la causalidad y explicaciones en términos de esquemas cognoscitivos paradigmáticos que se aceptan como dados, sin que se sepa nada sobre cuánto tiempo han existido.

Mi principal razón para escribir este libro es reafirmar la prioridad metodológica de la búsqueda de las leyes de la historia en la ciencia del hombre. El restablecimiento de esa prioridad es urgente y su urgencia crece en proporción directa con el aumento de la dotación y el planteamiento de las investigaciones antropológicas y, especialmente, con el papel que se quiere que los antropólogos asuman en la planificación y en la realización de los programas internacionales de desarrollo. Si la expansión de los fondos de investigación disponibles ha de resultar en algo más que en el rápido crecimiento de la cantidad de trivialidades publicadas en las revistas eruditas, lo que hace falta es una teoría general de la historia. La publicación de cada vez más sobre cada vez menos puede ser una consecuencia aceptable de la riqueza, pero sólo si la especialización no conduce al descuido o incluso a la ceguera ante las cuestiones fundamentales.

Es innecesario decir que si la contribución antropológica a los programas internacionales de desarrollo sigue sin apoyarse en una teoría general del cambio sociocultural, las consecuencias pueden ser desastrosas en el más literal de los sentidos. Resulta posible defender las teorías de alcance medio en relación con la investigación pura, basándose en la idea de que el trabajo puede avanzar de un modo ecléctico, fragmentario, con la esperanza de que cuando se cree la macroteoría esos fragmentos quizá se orde-

nen en el lugar que dentro de ella les corresponda. Mas la aproximación ecléctica y fragmentaria, de rango intermedio, a la problemática del cambio cultural dirigido expone a los antropólogos a la acusación de irresponsabilidad. Realmente es poco lo que se puede decir en favor de las teorías de rango medio, incluso sin tomar en cuenta esos programas de desarrollo de los que resulta el subdesarrollo. En la antropología teórica, como en la aplicada, el eclecticismo no es con frecuencia más que una excusa conveniente para no tener que molestarse con la cuestión de la importancia científica de una opción determinada de investigación.

Si todo el tema de este libro no fuera más que la mera exhortación en apoyo de la macroteoría, no me habría molestado en escribirlo. Pero la cuestión está considerablemente más avanzada. La clave de mi argumentación es que el principio básico de la macroteoría de la evolución sociocultural lo conocemos ya. Esto no quiere decir que lo conozcamos en la forma que conocemos las leyes de la física, las leyes newtonianas del movimiento o las leyes de la mecánica cuántica. Más bien lo conocemos de un modo que se acerca mucho a la forma en que conocemos el principio que desde el tiempo de Darwin ha guiado la investigación en la biología evolucionista. En otras palabras: el tipo de principio a que me refiero tiene una analogía clara con la doctrina de la selección natural. Dentro de esta analogía, la palabra «principio» no se usa como equivalente a «leyes» específicas de la evolución, sino más bien como estrategia básica de investigación cuya aplicación permite esperar que se llegue a una comprensión causal nomotética de los fenómenos socioculturales. La contribución de Darwin, que más adelante tendremos ocasión de discutir, consistió en centrar la atención en las condiciones generales responsables de la bioevolución. El biólogo investigador tiene luego que descubrir en cada caso dado de especiación la concatenación particular de causas responsable de la mayor eficacia reproductiva de las formas más recientes.

Yo creo que en el dominio de los fenómenos socioculturales el *analogum* de la estrategia darwiniana es el principio del determinismo tecnoecológico y tecnoeconómico. Este principio sostiene que tecnologías similares aplicadas a medios similares tienden a producir una organización del trabajo similar, tanto en la producción como en la distribución, y ésta a su vez agrupamientos sociales de tipo similar, que justifican y coordinan sus actividades recurriendo a sistemas similares de valores y de creencias. Cuando se traslada a la estrategia de la investigación, el principio del determinismo tecnoecológico y tecnoeconómico concede prioridad al estudio de las condiciones materiales de la vida sociocultural, del mismo modo que el principio de la selección natural da prioridad al estudio de las diferencias de eficacia reproductora.

Al lector sensibilizado la estrategia esbozada le parecerá una forma de materialismo y, efectivamente, yo me referiré a ella a lo largo de todo este libro llamándola la estrategia del «materialismo cultural». Aunque al pensar en el oprobio que suscita tanto en el público en general como en muchos científicos sociales, siento la tentación de evitar el término «materialismo», ceder a ella sería cobarde.

Cabe decir que uno de los propósitos centrales de este libro es descontaminar, por decirlo así, el estudio materialista de la historia. Esto sólo puede lograrse separando cuidadosamente la estrategia del materialismo cultural por una parte del materialismo filosófico y por otra del materialismo dialéctico. En el primer caso nos referimos a discusiones metafísicas relativas a la esencia del ser, a la cuestión de la prioridad ontológica de la materia sobre el espíritu. Es éste un tema que bien podemos dejar a los filósofos, pues no guarda una relación directa con el establecimiento de las leyes de la evolución sociocultural. Adoptar una posición determinada respecto a la dirección de la causalidad en los sistemas socioculturales no nos obliga a participar en las discusiones en torno a la naturaleza última de la realidad. En el materialismo dialéctico, en cambio, es mucho lo que requiere nuestra más cuidadosa atención. El materialismo dialéctico es aquella versión específica del materialismo cultural que ha quedado integrada en el credo político del comunismo marxista. La investigación antropológica no ha podido confirmar los componentes dialécticos y revolucionarios de esta marca de materialismo. De hecho, la mistificación de los procesos de la historia universal es en el materialismo dialéctico tan acusada y tan grave como en el idealismo cultural burgués. Mi intención ha sido seguir resueltamente una dirección independiente de todos los ideólogos de la guerra fría. Tendré que reconocer en los escritos de Marx y Engels logros de importancia no igualada para una ciencia del hombre. Pero también tendré que insistir en el error en que incurrieron Marx y Engels al encadenar su materialismo cultural a la fantasmal dialéctica hegeliana. Creo con firmeza que la generación venidera de científicos sociales está preparada para decir tanto a los militantes del partido como a las zalamerías de los burgueses que se equivocan los unos y los otros, y para seguir con su negocio de buscar la verdad, donde quiera que su búsqueda les pueda llevar.

Para lograr que la estrategia materialista cultural tenga una defensa leal, sin prejuicios, nos veremos obligados a embarcarnos en una sinopsis histórica del desarrollo de las teorías antropológicas de la cultura. La razón por la que pasaremos revista a las principales teorías antropológicas de los últimos doscientos años es la de probar que los antropólogos no han aplicado nunca consecuente ni consistentemente el principio del determinismo tecnoecológico y tecnoeconómico a toda la gran variedad de fenómenos con que están familiarizados. A pesar de lo cual, han contribuido poderosamente a desacreditar esta opción que ellos nunca eligieron. Demostraré que esa relegación de la estrategia del materialismo cultural es el resultado no de un programa razonable de investigación orientada de distinto modo, sino de las presiones encubiertas del medio sociocultural en el que la antropología llegó a verse reconocida como disciplina independiente. Tal relegación es todavía más asombrosa vista la demostrable —y admitida— incapacidad de la ciencia del hombre para desarrollar una alternativa viable a esa estrategia prematuramente desacreditada y visto también el apasionamiento con que los antropólogos sostienen que ellos se mantienen libres de prejuicios ideológicos.

El lector debe darse ya por advertido de que, siendo este libro una his-

toria de las teorías antropológicas, su propósito es probar lo que acabo de decir y no proporcionar un inventario enciclopédico de todas las figuras que en mayor o en menor grado han hecho sugerencias en relación con las causas de los fenómenos socioculturales. Sin duda, un compendio tendría una misión útil que cumplir, pero me parece que para los antropólogos y para todos los que sienten la necesidad de reasumir y continuar la búsqueda de los principios que gobiernan la trayectoria de la evolución sociocultural es mucho más útil y más urgente dedicarse a una crítica y no a un sumario de nuestro lugar de procedencia y de nuestro punto de destino.

Esta empresa de mayor alcance nos obliga a contemplar la antropología desde una perspectiva que para los que se dedican a ella resulta desde hace tiempo desusada. La antropología, que es entre todas las disciplinas la más competente para ocuparse de las cuestiones fundamentales de la causalidad sociocultural, debe dejar de considerarse a sí misma como si de algún modo fuera ajena, y estuviera desvinculada de las principales corrientes del pensamiento occidental. Durante el interludio ideográfico de comienzos de este siglo, la imagen de la antropología como una disciplina nueva contribuyó grandemente al *élan* de los pioneros del trabajo de campo. Se destacaban los logros del presente y se relegaban casi por completo al olvido las condiciones históricas que habían concurrido al desarrollo de la disciplina. El resultado de ello ha sido que muchos antropólogos han sufrido una suerte de «desculturación» por la que han perdido el contacto con sus propias raíces culturales. La pena a pagar por esta discontinuidad es una forma de ingenuidad semejante al etnocentrismo. La «cultura» del último plan o de la última práctica de investigación se toma como natural, sin considerar apenas o incluso sin ni siquiera imaginar las alternativas evidentes. El provincianismo de tal situación se intensifica todavía más dada la predisposición de la comunidad científica a considerar la investigación como el *summum bonum* de toda actividad científica. De todo ello ha resultado una especie de pragmatismo en virtud del cual se sostiene que cada fragmento de investigación tiene que ser juzgado sólo por sus propios méritos, es decir, por lo que ha conseguido hacer. Mas al volver a las fuentes históricas de nuestra disciplina tendríamos que comprender que cada fragmento de investigación no puede juzgarse solamente por lo que ha hecho, sino además por lo que ha dejado de hacer. Se podrá argüir que la elección de un objeto determinado de investigación y de una estrategia de investigación no impide que otros hagan un conjunto distinto de elecciones. Mas las limitaciones del tiempo disponible y de los investigadores existentes nos obligan a sopesar cuidadosamente las contribuciones relativas de las distintas opciones de investigación y de las distintas estrategias al desarrollo de la teoría nomotética. Tan sólo a través del estudio de la forma en que las distintas modas que hoy se aceptan en la investigación antropológica han llegado a desarrollarse y a quedar enraizadas en el hábitat intelectual, aprenderemos a apreciar lo que en la teoría antropológica se ha logrado y lo que no ha llegado a lograrse.

Como es importante tener una visión amplia de la historia de las ideas, para la selección de las figuras clave de la historia de la teoría antropoló-

gica nos guiarán criterios de relevancia y de influencia intelectual en no menor medida que los de identidad disciplinar. Por esta razón hemos omitido algunas personalidades explícitamente antropológicas y en cambio hablamos largamente de otros que son filósofos, o economistas, o historiadores. Para la correcta comprensión de las opiniones del período que precedió inmediatamente a la cristalización formal de las especialidades científico-sociales, resulta absolutamente necesaria una cierta dosis de calculada indiferencia ante los límites disciplinares existentes. Sin duda sería útil mantener esa indiferencia y la consecuente ampliación del campo de visión hasta el momento actual, dado que la teoría antropológica contemporánea comparte muchos de sus rasgos con las disciplinas adyacentes. A este respecto lo más lamentable es haber omitido la teoría sociológica del siglo XX. Pero retrocedí ante la perspectiva de tener que alargar más todavía este libro, dando así origen a lo que mis lectores quizá debieran considerar como mi compasiva inconsecuencia.

Desearía usar la ocasión que aquí tengo para disculparme por lo que a veces podrá parecer la crítica innecesariamente severa de venerables colegas de las generaciones actuales y de las pasadas. Aunque he tratado de evitar las discusiones *ad hominem,* me ha parecido que en este momento concreto del desarrollo de la teoría antropológica los juicios críticos han de tener prioridad sobre las expresiones corteses. Pero en verdad no he tenido intención de faltar al respeto a los hombres y mujeres que muchas veces con gran valor y sacrificio personal se han consagrado al ideal de mejorar la comprensión de los caminos de la humanidad. Mi único interés al escribir este libro ha sido el de hacer progresar la situación teórica de la antropología entre las ciencias sociales. Nada de lo que en él digo puede entenderse correctamente como un intento de degradar la misión comparativa y universalista de la antropología, ni de menoscabar la talla personal de los estudiosos de extraordinario talento, ilustración y entrega humana, con quienes la antropología ha tenido siempre una deuda tan clara.

2. LA ILUSTRACION

El desarrollo de la teoría antropológica comenzó en aquella época venerable de la cultura occidental que se llama la Ilustración, un período que coincide aproximadamente con los cien años que van desde la publicación de *An essay concerning human understanding*, de John Locke (1690) (*), hasta el estallido de la Revolución francesa. La importancia de esta época en la formación de la ciencia de la cultura ha pasado desapercibida, principalmente por causa de la prolongada influencia de aquellos antropólogos que o no estaban interesados en una ciencia así o negaban que fuera posible. Porque ha habido muchos antropólogos que han pensado que la libre voluntad de los actores humanos, la inestabilidad del carácter nacional y la confusión de los azares y las circunstancias en la historia desbaratan todos los esfuerzos científicos en ese campo. Aquellos que creen que el destino único del hombre es vivir fuera del orden determinado de la naturaleza no pueden reconocer la importancia del siglo XVIII. Muchos antropólogos contemporáneos consideran las aspiraciones científicas de la Ilustración como la quintaesencia misma de aquella vanidad que el profeta del *Eclesiastés* atribuía a todas las ideas nuevas. Así, Margaret Hogden (1964, p. 484) ha descrito el siglo XVIII como mera «secuela» de la Edad Media, añadiendo además que «los últimos siglos han presenciado poco que merezca el título de innovación teórica». Mas es que para Margaret Hogden y para todos los antropólogos en quienes se apoya su incomprensión de las teorías contemporáneas de la cultura, todo cientifismo en materia sociocultural es ilusorio. Este libro se inspira en la creencia contraria, y por eso para nosotros todo lo que en la teoría antropológica es nuevo comienza con la Ilustración. Como veremos en el presente capítulo, los filósofos sociales del siglo XVIII fueron los primeros en sacar a la luz las cuestiones centrales de la antropología contemporánea y se esforzaron resueltamente, pero sin éxito, por formular las leyes que gobiernan el curso de la historia humana y la evolución de las diferencias y de las semejanzas socioculturales.

Los temas del estudio sociocultural abordados durante la Ilustración abarcan la mayor parte de aquellos que sirven de fundamento a la teoría contemporánea o de los que constituyen el esquema básico de referencias en cuyos términos se está desarrollando todavía la moderna investigación sociocultural. En este capítulo pasaremos revista a aquellas contribuciones

(*) En la versión castellana se ha seguido el criterio de no traducir los títulos de las obras que el autor cita en su idioma original. Sí se traducen, en cambio, los de aquellos libros no ingleses que el autor cita en traducción inglesa. Véase en la Bibliografía (páginas 597-652) el título original de las obras citadas.

mostrando la relación que guardan con algunos aspectos de vital importancia de la teoría contemporánea. Estudiaremos hasta qué punto los filósofos de la Ilustración fueron capaces de identificar el dominio sociocultural como un campo específico de estudio caracterizado por una elaboración distintivamente humana de conducta culturalmente determinada, en qué medida y por qué razones filosóficas y epistemológicas los protoantropólogos de la Ilustración pensaron que los fenómenos socioculturales constituían un dominio legítimo del estudio científico, y hasta qué punto la Ilustración, cien años antes de Darwin, adelantó ya ideas relativas a la naturaleza y a la dirección de la evolución sociocultural. Y finalmente describiremos y evaluaremos las primeras y vacilantes aproximaciones a una teoría de la causación sociocultural basada en premisas naturalistas.

I. LA ILUSTRACION Y EL CONCEPTO DE CULTURA

Según Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, el concepto de cultura en el sentido de «un conjunto de atributos y productos de las sociedades humanas y, en consecuencia, de la humanidad, que son extrasomáticos y transmisibles por mecanismos distintos de la herencia biológica [...] no existía en ningún lugar en 1750» (1952, p. 145). Aunque esos autores reconocen y citan el uso de los términos «cultura» (sólo en alemán, *Kultur*) y «civilización» (en francés y en inglés) durante el siglo XVIII, la aparición del concepto moderno la sitúan mucho después, avanzado ya el siglo XIX. Lo único que conceden es que «hacia 1850 ya estaba siendo usado de hecho en algunos sitios de Alemania [...]» (*ibidem*).

Realmente no hay razón por la que una definición de la cultura tenga que subrayar los factores extrasomáticos y no hereditarios, aunque la mayoría de los antropólogos del siglo XX los consideren parte esencial del concepto de cultura. Y como todavía está por descubrir la manera de separar en todo el repertorio de la conducta de una población humana dada (o incluso de una infrahumana) los elementos heredados de los elementos adquiridos, difícilmente se puede esperar delimitar de un modo operacionalmente válido un campo cultural de estudio utilizando esos términos teóricos. La definición que proponen Kroeber y Kluckhohn no es un mero concepto de cultura; va más allá, es más bien una teoría de la cultura, en el sentido de que es una explicación de cómo llegan a establecerse los rasgos del repertorio de la conducta de una población determinada, por procesos de aprendizaje más bien que por procesos genéticos. Mas en este contexto discutir si la fórmula generalmente aceptada es un concepto o una teoría parcial de la cultura no tiene una importancia excesiva; más bien nos interesa determinar la medida en que precisamente esas ideas a las que se refieren Kroeber y Kluckhohn habían sido anticipadas ya años antes de la Revolución francesa.

Una atención más despierta para las definiciones *de facto* o implícitas, distintas de las formales o explícitas, justifica el situar el umbral histórico

del concepto de cultura en una fecha muy anterior a la que dan esos dos autores. El principal defecto de su historia del concepto es que omiten el colocar su desarrollo dentro de las grandes corrientes del pensamiento científico. Se olvidan de señalar que la formulación implícita, de hecho, no era un mero apéndice de un interés ocasional por instituciones y costumbres, ni tenía que ser rescatada de oscuros pasajes en las obras completas de autores olvidados. Antes al contrario, desde nuestra perspectiva privilegiada resulta manifiesto que el principal tema de la efervescencia intelectual que precedió a la Revolución francesa fue precisamente una versión incipiente del concepto y de la teoría de la cultura. A decir verdad, esas ideas han tenido siempre auspicios y consecuencias revolucionarias, tanto políticas como intelectuales. Así, el concepto moderno de cultura no sólo está implícito en los antecedentes ideológicos de la Revolución francesa (e igualmente de la Revolución americana), sino que puede decirse que la sustancia misma del progreso revolucionario proclamaba la validez del concepto y daba testimonio de su importancia.

II. EL GABINETE VACIO

Quien realmente puso los fundamentos metafísicos sobre los que más de doscientos años después habían de construir los antropólogos la primera definición formal de la cultura fue el filósofo inglés del siglo XVII John Locke. De hecho, *An essay concerning human understanding*, de Locke, fue el precursor de todas las ciencias modernas de la conducta incluidas la psicología, la sociología y la antropología cultural, que subrayan la relación entre el medio condicionante y los pensamientos y las acciones humanas. «Su relación con el siglo XVIII fue muy similar a la que Freud y Marx guardan con nosotros. Incluso sus enemigos se veían obligados a usar sus propios términos» (HART, 1964, p. 6). Lo que Locke se esforzó por probar es que en el instante de su nacimiento la mente humana es un «gabinete vacío» (LOCKE, 1894, 1, p. 48; original, 1690). El conocimiento o las ideas con que la mente viene luego a llenarse las adquiere todas con el proceso de lo que hoy llamaríamos enculturación. Aunque existan potencialidades distintivamente humanas, otras que las animales, ideas innatas no existen. Y esto se aplica por igual tanto a los principios lógicos abstractos tales como «Es imposible que una misma cosa sea y no sea», como a los que Locke llama principios prácticos o normas morales de conducta.

Sobre si existen tales principios morales en los que todos los hombres están de acuerdo, apelo a cualquiera que esté medianamente familiarizado con la historia de la humanidad y haya mirado hacia afuera más allá del humo de su propia chimenea. ¿Dónde está esa verdad práctica que sea universalmente aceptada sin dudas ni preguntas, como debería serlo si fuera innata? ¿No ha habido naciones enteras, algunas entre los pueblos más civilizados, en las que ha existido la costumbre de abandonar a los niños en los campos para que perezcan de necesidad o devorados por los animales salvajes, sin que esa práctica haya merecido más condena o suscitado más escrúpulos que la de engendrarlos? ¿No hay aún algunos países en los que si la madre muere en el parto se en-

tierra al hijo en la misma tumba que a ella? ¿No hay otros que matan a sus hijos en cuanto un supuesto astrólogo declara que tienen mala estrella? ¿No hay lugares en que los hijos matan o abandonan a sus padres en cuanto éstos llegan a cierta edad y sin sentir el menor remordimiento? En cierta parte de Asia, a los enfermos, cuando se piensa que su estado es desesperado, se les lleva fuera del poblado se les deja sobre la tierra antes de que hayan muerto y se les abandona allí dejándoles perecer, expuestos al viento y a la intemperie, sin asistencia y sin compasión. Entre los mingrelianos, un pueblo que profesa el cristianismo, es corriente enterrar vivos a los hijos sin sentir ningún escrúpulo. Hay lugares en los que se comen a sus propios hijos. Los caribes acostumbraban a capar a sus hijos con el propósito de engordarlos y comérselos. Y Garcilaso de la Vega nos cuenta de un pueblo del Perú que tenía la costumbre de engordar y comerse a los hijos que tenían de las mujeres cautivas, a las que con ese propósito conservaban como concubinas; y cuando esas madres cautivas pasaban de la edad de procrear, a ellas también las engordaban y se las comían. Las virtudes por las que los tupinamba creían merecer el paraíso eran la venganza y el comer abundantes enemigos [*ibidem*, p. 66].

A Locke le preocupaba más la cuestión epistemológica de cómo llegan a establecerse el conocimiento y las ideas que el problema específico de cómo los individuos, las tribus y las naciones llegan a adquirir esas costumbres (no siempre recogidas con exactitud). Mas como la opinión dominante en su tiempo consideraba que la conducta era una consecuencia del conocimiento, la respuesta que Locke dio sobre el origen del conocimiento sirve igualmente para el origen de la conducta verbal y no verbal.

Todo el conocimiento humano Locke lo atribuyó a las percepciones transmitidas a través de las «impresiones de los sentidos».

Supongamos que la mente es, como si dijéramos, un papel en blanco, sin ninguna letra, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a tenerlas? ¿De dónde procede esa vasta provisión con la que la bulliciosa e inagotable fantasía del hombre la ha pintado con una variedad casi infinita? ¿De dónde ha recibido todos los materiales de la razón y del conocimiento? A esto respondo con una sola palabra: de la experiencia. En ella se funda todo nuestro conocimiento, de ella deriva [*ibidem*, p. 122].

La consecuencia inevitable de esta doctrina es la de que diferentes experiencias (o, por decirlo en términos modernos, una exposición diferencial al medio) producirán diferencias individuales y nacionales en la conducta. Las revolucionarias implicaciones sociopolíticas de la austera argumentación de Locke han de resultar evidentes: ningún orden social se basa en verdades innatas, un cambio del medio se traduce en un cambio de la conducta. En palabras de Claude Helvetius, cuyo *Sobre el hombre* (1772) fue uno de los más sistemáticos desarrollos de las implicaciones radicales de las teorías de Locke:

[...] Locke y yo decimos: la desigualdad de los espíritus es el efecto de una causa conocida, y esta causa está en las diferencias de educación [HELVETIUS, 1818, p. 71; original, 1772] [...] Todo, pues, en nosotros es adquisición [HELVETIUS, 1946, p. 1019] [...] Nuestro conocimiento, nuestros talentos, nuestros vicios y virtudes y nuestros prejuicios y caracteres [...] no son, en consecuencia, efecto de nuestros diversos temperamentos hereditarios. Nuestras pasiones mismas no dependen de ellos [*ibidem*, p. 1019] [...] He probado que la compasión no es ni un sentido moral ni un sentimiento innato, sino el simple efecto del egoísmo. ¿Qué se sigue de esto? Que es un mismo amor, diversamente modificado según la diferente educación que recibimos y según las circunstancias y las

situaciones en que la suerte nos ha colocado, el que nos hace humanos o insensibles; que el hombre no ha nacido compasivo, aunque todos pueden llegar o llegarán a serlo si las leyes, la forma de gobierno y la educación les llevan a ello [*ibidem*, p. 1022].

III. TOLERANCIA FRENTE A RELATIVISMO

Quizá la razón por la que los antropólogos se han mostrado reacios a rastrear la pista del concepto de cultura hasta el *Essay* de Locke haya sido que éste, como con él todos los estudiosos de la cultura (formalmente definida o concebida *de facto*) en el siglo XVIII, a pesar de que atribuían a la experiencia el poder de modelar las creencias y las costumbres, no abandonaron la idea de que existían creencias morales universalmente válidas y normas y modos de conducta correctos y otros erróneos. Lo que no existía en 1750 no era el concepto de cultura, sino más bien la indiferencia moral del relativismo cultural. Ni Locke ni sus seguidores vacilaban en pasar del carácter ilusorio de las ideas innatas al carácter obligatorio de la censura moral. Y así, durante el siglo y medio subsiguiente, la ciencia social siguió a Locke en su convencimiento de que, a pesar de las diferencias de experiencia, la razón correctamente aplicada podría con el tiempo llevar al hombre, en cualquier lugar, a las mismas instituciones sociales, a las mismas creencias morales, a las mismas verdades técnicas y científicas. Exactamente igual que la información sensorial, elaborada por la razón, conduce a la comprensión de las leyes del movimiento, el estudio empírico lleva con el tiempo al conocimiento de las verdades religiosas y morales. Mientras tanto, sin embargo, y antes de que sean demostradas esas verdades, la consigna es tolerancia.

Porque ¿dónde está el hombre que tenga una indiscutible evidencia de la verdad de todo lo que él mantiene o de la falsedad de todo lo que él condena? La necesidad de creer sin conocimiento, y aún con frecuencia por razones muy poco consistentes, en este estado pasajero de acción y ceguera en que estamos, debería hacer que nos preocupáramos y nos cuidáramos más de informarnos nosotros mismos que de obligar a los otros [LOCKE, 1894, 2, p. 373; original, 1690].

La tolerancia de las costumbres ajenas es una actitud característica de Descartes, Vico, Voltaire, Diderot, Montesquieu, Turgot, Helvetius y muchos otros autores famosos de la Ilustración. Mas es una tolerancia que no debe tomarse por indiferencia moral ni por un auténtico relativismo cultural. Del mismo modo, tampoco su compromiso moral debe tomarse como prueba de que no hubieran desarrollado el concepto de cultura.

IV. TESORO DE SIGNOS

Justo en 1750, la fecha que Kroeber y Kluckhohn escogieron para asegurar que el concepto de cultura no existía en ningún lugar, el concepto implícito en la metafísica de Locke recibió su expresión más clara y más duradera. Esta proeza, que los antropólogos han ignorado durante demasiado tiempo,

fue obra de un genio de veinticinco años que más tarde se convirtió en uno de los más famosos estadistas de Francia, Anne Robert Jacques Turgot. Fue en 1750 cuando Turgot concibió su *Plan de dos discursos sobre la historia universal*, un proyecto que sus obligaciones como ministro de finanzas de Luis XV le impidieron llevar a término, pero en el que, incluso en la forma de bosquejo en que lo dejó, formula varias teorías que siguen siendo esenciales para la antropología cultural. La materia que Turgot se proponía tratar en la historia universal que planeaba corresponde con exactitud a la que interesó a la antropología cultural en la segunda mitad del siglo XIX y coincide con lo que quizá se ha convertido ahora de nuevo en su interés principal.

La historia universal abarca la consideración de los progresos sucesivos de la humanidad y del detalle de las causas que han contribuido a ellos: los primeros principios del hombre, la formación y la mezcla de las naciones, los orígenes y las revoluciones de los gobiernos, el desarrollo del lenguaje, de la moralidad, de las costumbres, las artes y las ciencias, las revoluciones que han producido la sucesión de los imperios, las naciones y las religiones [TURGOT, 1844, p. 627; original, 1750].

Lo que sigue a este párrafo corresponde a una de las definiciones modernas de la cultura:

Poseedor de un tesoro de signos que tiene la facultad de multiplicar hasta el infinito, el hombre es capaz de asegurar la conservación de las ideas que ha adquirido, de comunicarlas a otros hombres y de transmitirlas a sus sucesores como una herencia constantemente creciente [*ibidem*].

Como mínimo, dos de las categorías de las definiciones recopiladas por Kroeber y Kluckhohn —bajo los epígrafes «Insistencia en la herencia social o tradición» e «Insistencia en los símbolos»— están manifiestamente en deuda con Turgot. Bronislaw Malinowski defendió la cultura así: «Esta herencia social es el concepto clave de la antropología cultural. Habitualmente se le llama cultura» (KROEBER y KLUCKHOHN, 1952, p. 47). Según Leslie White, «la categoría o el orden cultural de los fenómenos lo constituyen ciertos acontecimientos que dependen de una facultad peculiar de la especie humana, a saber: la habilidad de usar símbolos» (*ibidem*, p. 69). El mismo Kroeber, al comparar la evolución humana con la evolución biológica, subraya el efecto acumulativo de la cultura, o sea, lo que Turgot llama la «herencia constantemente creciente» (véase KROEBER, 1948a, p. 5).

Como en el caso de Helvetius, la relación que todas estas ideas guardan con las de Locke resulta manifiesta en la explicación de Turgot de cómo los individuos llegan a mostrar diferencias de conducta:

Una disposición afortunada de las fibras del cerebro, una mayor o menor celeridad de la sangre, éstas son probablemente las únicas diferencias que la naturaleza establece entre los hombres. Sus espíritus, o el poder y la capacidad de sus mentes, muestran una verdadera desigualdad, cuyas causas no conoceremos nunca ni sobre ellas podremos razonar. Todo lo demás es efecto de la educación, y esta educación es el resultado de toda nuestra experiencia sensorial y de todas las ideas que hemos sido capaces de adquirir desde la cuna. Todos los objetos que nos rodean contribuyen a esta educación; las instrucciones de nuestros padres y de nuestros maestros sólo son una pequeña parte de ella [TURGOT, 1844, p. 645].

V. ENCULTURACION

Parece claro que cuando la «educación» se presenta como equivalente a la historia entera de la experiencia sensorial del individuo, se está empleando un concepto muy similar al de enculturación. Esta creencia radical en el poder de la enculturación es uno de los grandes temas de la Ilustración. De ella brota toda la tradición, la liberal tanto como la socialista, de la democracia de clases y razas. Una de sus expresiones técnicas más importantes es la doctrina de la «unidad psíquica», la creencia de que en el estudio de las diferencias socioculturales, las diferencias hereditarias (genéticas) se anulan mutuamente entre sí, dejando a la experiencia como la variable más significativa. De forma totalmente errónea, el origen de esta doctrina se ha puesto en relación con los escritos de algunos evolucionistas culturales de mediados y finales del siglo XIX. De hecho, como en los capítulos que siguen intentaré demostrar, la tendencia dominante en el siglo XIX fue la de negar lo que a este respecto se había afirmado en el siglo XVIII. Hasta la época de Boas no se recobró el fervor inicial con que Turgot y sus seguidores inmediatos, especialmente Helvetius, defendieron la idea de la unidad psíquica. Mas para entonces la conciencia de la continuidad con la Ilustración se había perdido del todo. Cuando Franz Boas escribió *Mind of primitive man*, en 1911, los dos únicos escritores del siglo XVIII que le parecieron lo bastante importantes como para mencionarlos fueron Boulainvilliers y Linneo, y de ninguno de los dos puede decirse que sostuviera unas ideas especialmente representativas de la Ilustración. En cambio, este párrafo de Turgot podría muy bien, salvo por el estilo en que está escrito, servir como resumen de la posición de Boas:

> Las disposiciones primitivas son tan activas entre los pueblos bárbaros como entre los civilizados. Probablemente son las mismas en todo tiempo y lugar. El genio está disperso por todo el género humano como el oro en una mina. Cuanto más mineral se extraiga, más metal se obtendrá. Cuantos más hombres haya, más grandes hombres habrá o más hombres dotados para llegar a ser grandes. La fortuna de la educación y de las circunstancias facilitará su desarrollo o los dejará sumidos en la oscuridad [TURGOT, 1844, p. 645].

Una de las derivaciones más curiosas de la creencia de Locke en el poder del medio ambiente fue la popular suposición de que podían existir razas de hombres cuya situación cultural fuera tan precaria que resultaran indistinguibles de los animales. Jean Jacques Rousseau, en su *Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres* (1755), sostenía implícitamente que el poder de la educación era tan grande que alcanzaba para lograr la transición del mono al hombre. Tal posibilidad tuvo su más vehemente defensor en el escocés James Burnet, lord Monboddo. En *Of the origin and progress of language* (1774), Monboddo sostuvo que los monos superiores eran en realidad seres humanos que carecían de cultura. Monboddo creyó toda su vida que educándolos adecuadamente los monos podrían aprender a hablar, y estaba convencido de que en Asia y en Africa se encontraría una raza de hombres con rabo, lo que no dejó de valerle la

mofa de muchos de sus contemporáneos (TINKER, 1922, pp. 12 *ss.*). Ello no obstante, las fantasías de Monboddo se apoyaban en una estimación muy sólida del poder de la enculturación y de la plasticidad e indefinición de la naturaleza humana: la convicción de que los orangutanes eran hombres salvajes no es más que un ejemplo extremo de la fe popular en la perfectibilidad humana.

> Es difícil determinar hasta dónde podrían llegar las capacidades naturales de los brutos con la adecuada cultura; mas el hombre, como sabemos, con una cultura y una educación continuada a lo largo de muchos años, llega a transformarse casi en un animal de otra especie. Así con respecto a su cuerpo, aunque indudablemente por naturaleza es un animal terrestre, puede llegar a acostumbrarse al agua de tal modo que se convierta en un anfibio tan perfecto como una foca o una nutria. Y con respecto al espíritu, es imposible decir hasta dónde le pueden llevar la ciencia y la filosofía. Con ellas pretendían los estoicos llegar a hacer de un hombre un dios [MONBODDO, 1774, pp. 22-23].

VI. ETNOGRAFIA

Como ya he dicho anteriormente, no hay ninguna razón que nos obligue a insistir en que el concepto de cultura se construya de tal modo que se incluyan en él teorías como la de la unidad psíquica, la dependencia del aprendizaje y la herencia extrasomática. Despojado de estos factores, el concepto de cultura se reduce al de pautas de la conducta asociadas a determinados grupos de pueblos, es decir, a las «costumbres» o a la «forma de vida» de un pueblo. En este sentido, un concepto de cultura *de facto* es probablemente universal. Ciertamente, la práctica de la etnografía, o sea la descripción de una cultura, no depende de la teoría de que la costumbre sea una herencia estrictamente extrasomática. A pesar de su propia misión educacional y a pesar del dogma papal de que los indios americanos tenían un alma humana y, en consecuencia, debían ser instruidos en los sacramentos, resulta dudoso que los grandes etnógrafos jesuitas del siglo XVIII, de quienes procedía en gran parte la información de que disponían los filósofos para sus propias comparaciones de las instituciones primitivas, compartieran las ideas filosóficas de Locke. Ello no obstante, sería más bien difícil probar que a aquellos laboriosos etnógrafos les faltara una noción *de facto* de la cultura. La *Descripción de los abipones,* de Martin Dobrizhoffer, por ejemplo, no se distingue por su cientifismo profano. Al hablar de la diversidad de las lenguas de Paraguay, Dobrizhoffer comenta:

> Su variada estructura es verdaderamente admirable y ninguna persona racional podría suponer que estos estúpidos salvajes hayan sido sus arquitectos e inventores. Basado en esta consideración, he afirmado con frecuencia que la variedad y la artística construcción de las lenguas debe ser incluida entre los otros argumentos para probar la existencia de un Dios eterno y omnisciente [1822, 2, p. 157].

Y, sin embargo, estas ideas no le impidieron a Dobrizhoffer hacer una descripción considerablemente cuidadosa de la economía de los abipones, de su cultura material, de sus ceremonias matrimoniales, mortuorias y fu-

nerales, de la guerra y de muchas otras categorías etnográficas normales. Bajo la misma luz hay que contemplar el compendio etnográfico reunido por el padre Lafitau en su influyente descripción de las *Costumbres de los salvajes americanos comparadas con las costumbres de los primeros tiempos* (1724). El índice de este libro constituye un interesante precedente del patrón universal que Clark Wissler elaboró en 1923:

Categorías de Lafitau	*Categorías de Wissler*
Religión	Lengua
Gobierno político	Rasgos materiales
Matrimonio y educación	Arte
Ocupación de los hombres	Conocimiento
Ocupaciones de las mujeres	Religión
Guerra	Sociedad
Comercio	Propiedad
Juegos	Gobierno
Muerte, sepultura y duelo	Guerra
Enfermedad y medicina	
Lenguaje	

El problema con Lafitau no es el de que le faltara un concepto de cultura, sino el de que su concepción de los procesos culturales de los indios americanos estaba profundamente coloreada por su creencia en las versiones bíblicas del pecado original y de la dispersión de las tribus de Israel. Lo que no impidió que fuera, como Sol Tax (1955, p. 445) ha señalado, el primer europeo que describió una terminología clasificatoria del parentesco.

El más grande etnógrafo del siglo XVIII fue probablemente el estudioso francés J. N. Demeunier. Aunque él mismo no viajó, Demeunier prestó a sus contemporáneos un inapreciable servicio recogiendo y traduciendo un gran número de informes etnográficos y de viajes. Hasta el final del siglo XVIII fue muy leído y muy citado, mas luego cayó en un olvido del que no fue rescatado hasta que Van Gennep se encontró en los *quais* de París un ejemplar de *El espíritu de los usos y de las costumbres de los diferentes pueblos* (1776) y lo compró «por un precio ridículo» (VAN GENNEP, 1910, p. 23). La oscuridad volvió a descender sobre él al omitir Lowie su nombre en su historia de la etnología, concediendo mayor importancia como etnógrafo a C. Meiners, autor de un *Esquema de la historia de la humanidad* (1786), que se ajusta a las líneas de los ensayos de Turgot y de Voltaire sobre la «historia universal» y contrasta marcadamente con los intereses de Demeunier, que son esencialmente sincrónicos y etnográficos. Las categorías de Demeunier incluyen: alimento y arte de cocinarlo, mujeres, matrimonio, nacimiento y educación de los niños, jefes y gobernantes, distinciones de rango, nobleza, guerra, servidumbre y esclavitud, ideales de belleza, honestidad, adorno y deformación corporal, astrología, magia, sociedad, usos domésticos, código penal, juicios, castigos, suicidio, homicidio, sacrificio humano, enfermedad, medicina, muerte, funerales, sepulcro, sepultura. Cita a docenas de pueblos no europeos, entre ellos los calmucos, los mejicanos, los etíopes,

tártaros, hotentotes, tahitianos, ostiacos, samoyedos, araucanos, yacutos, tupinambás, siameses, chinos, caribes, dahomey, jaggas, neozelandeses (maorí), lapones, isleños de las Maldivas, japoneses, kamtchatkas, guanches, omaguas, moxes, koryaks, faquires indios, illinois, loango, isleños ambrym, bukarianos, hurones, iroqueses, javaneses, senegaleses, congo, mandingo, nayars, tibetanos, isleños de las Marianas, benin, cingaleses, natchez, peruanos y negros de Surinam. ¿Puede hacerse una etnografía de este tipo sin tener un concepto de cultura? Lo que le falta a Demeunier y con él a otros grandes etnógrafos contemporáneos suyos y anteriores a él, tales como Heródoto, Ibn Idrisi, Gabriel Soares de Souza, Cieza de Leon, Hans Staden, Bernal Díaz, William Dampier, François Raynal, Cadwallader Colden y François Xavier de Charlevois, no es un concepto de cultura, sino alguna clave para entender cómo pueden explicarse científicamente las diferencias culturales. Fueron el filósofo Locke y sus herederos intelectuales directos, y no los etnógrafos antiguos ni modernos, los que abrieron el camino al estudio científico de la cultura.

VII. CONDUCTA HUMANA Y LEY NATURAL

La posibilidad de crear una rama de estudios que hiciera en los asuntos humanos lo que la física había hecho en los de la naturaleza inanimada, «descubrir» sus leyes, constituyó un estímulo vigoroso para las mejores cabezas de la Ilustración. En sus fases iniciales, la búsqueda de ese orden natural se inspiró en la predilección de Descartes por la lógica matemático-deductiva. Retrospectivamente, los resultados de la ciencia social cartesiana no son mucho más satisfactorios que los cálculos medievales del número de ángeles que cabían en la punta de un alfiler. Mas por lo menos abordó los problemas y definió las cuestiones. Así, el intento de Baruc Spinoza de aplicar el método geométrico de Descartes a la conducta humana no tuvo una influencia duradera en las ciencias sociales, mas su visión de la naturaleza, incluyendo al hombre y a sus obras, como una y continua, constituía una ruptura fundamental con el pasado. Spinoza señalaba en su *Etica* (1632):

> La mayoría de los que escriben sobre las emociones y sobre la conducta humana parecen estar tratando de materias externas a la naturaleza y no de fenómenos naturales que siguen las leyes generales de la naturaleza. Parecen pensar que el hombre está situado en la naturaleza como un reino dentro de otro reino; pues creen que más que seguir el orden de la naturaleza, él lo altera, o que el hombre tiene un absoluto control sobre sus acciones, y que solamente está determinado por sí mismo [...] [citado en NAGEL, 1948, p. 272].

Spinoza rechaza rotundamente esas opiniones:

> Nada sucede en la naturaleza que pueda atribuirse a un vicio existente en ella; la naturaleza es siempre la misma; su virtud y su potencia de obrar son siempre y en todas partes las mismas, es decir, las leyes y reglas con arreglo a las cuales todo sucede y pasa de una forma o de otra son siempre y en todas partes las mismas; por consecuencia, el camino recto para reconocer la naturaleza de las cosas, cualesquiera que sean, debe ser también uno solo; esto es, siempre por medio de las leyes y de las reglas universales de la naturaleza [*ibidem*].

Mas por «camino recto para conocer», Spinoza entendía el tipo de ejercicio cartesiano que él había empleado anteriormente para dar una prueba geométrica de la existencia de Dios. Su ciencia del hombre había de ajustarse al mismo programa, como si la conducta humana estuviera hecha «de líneas, de superficies y de cuerpos sólidos».

Más moderno en su actitud ante los fenómenos socioculturales fue el *opus magnum* de Giambattista Vico, *La ciencia nueva* (1725). Vico se manifiesta específicamente contra la tendencia de «sujetarlo todo al método de la geometría» (GARDINER, 1959, p. 10). Su ciencia nueva había de ocuparse de las regularidades sincrónicas empíricas de la vida social, «las fuentes perennes de la ley natural de las naciones» (VICO, 1948, p. 92; original, 1725), y con las regularidades de la historia. Esta nueva «reina de las ciencias» era en uno de sus aspectos principales «una historia de las ideas humanas sobre la que parece que debe proceder la metafísica de la mente humana» (*ibidem*). El determinismo natural que Vico creía haber descubierto le inspiraba tal veneración que para ponerlo en movimiento recurrió a la divina providencia; mas una vez en marcha, la historia se desplegaba con inalterable regularidad:

> La prueba decisiva en nuestra ciencia es en consecuencia ésta: que, una vez que esas órdenes fueron establecidas por la divina providencia, el curso de las cosas de las naciones tuvo que ser, tiene que ser ahora y tendrá que ser tal y como nuestra ciencia lo demuestra, incluso si se siguiera produciendo un infinito número de mundos de tiempo en tiempo a lo largo de toda la eternidad [...] [*ibidem*, pp. 92-93].

No es sólo por la noción del determinismo histórico por lo que Vico y otros fundadores de la ciencia social del siglo XVIII merecen nuestra atención. En la teología occidental, las doctrinas de la predestinación nacional son tan antiguas como la creencia en un «pueblo escogido» o en un mundo que se desliza a lo largo de un curso prefijado que conduce a la batalla de Armagedón y al segundo advenimiento. El extremo importante no es meramente el de la dirección o el de la inteligibilidad de la historia humana, sino más bien el de que ese orden sea consecuencia de condiciones naturales y no de condiciones divinas. En la práctica, como veremos, ninguno de los heraldos de la «ciencia nueva» en el siglo XVIII fue capaz de mantener una adhesión sostenida a la concepción incipiente de un orden sin desviaciones. A través de todo el período resulta perceptible una corriente contraria que amenaza con borrar la postura mecanicista. Está representada por la extendida creencia de que en general, en todos los tiempos, los hombres han tenido la posibilidad de cambiar su orden social ejerciendo su capacidad de elección racional o, como también puede darse el caso, irracional. La paradoja de un orden preciso en el que los actores se movían por causas no identificadas o por inspiraciones caprichosas era algo que superaba la capacidad de explicación de la mayoría de los filósofos. Esta dificultad ayuda a comprender con más exactitud lo que Vico quería decir con su ciencia nueva. La idea de Vico era que, puesto que el hombre era el autor de la historia humana, los acontecimientos culturales tenían que resultarle más fáciles de entender que los acontecimientos físicos. «Vico creía que para

conocer realmente la naturaleza de algo era necesario haberlo hecho» (GARDINER, 1959, p. 10). Pero paradójicamente la propia creatividad autónoma del hombre era algo que había que conciliar con el hecho indudable de que «la ley existe en la naturaleza» (VICO, 1948, p. 1).

Un problema similar se plantea en la obra de Montesquieu, *El espíritu de las leyes* (1748), uno de los más grandiosos monumentos de su tiempo. En el prefacio, Montesquieu anuncia el orden que ha descubierto en el campo de los acontecimientos socioculturales.

> Antes que nada he considerado la humanidad, y el resultado de mis pensamientos ha sido que las leyes y los usos, en medio de su infinita diversidad, no están conducidos solamente por el capricho de la fantasía. He enunciado los primeros principios y he encontrado que los casos particulares se siguen naturalmente de ellos; que las historias de todas las naciones son solamente consecuencias de ellos, y que cada ley particular está relacionada con otra ley o depende de alguna otra de mayor alcance [...] [1949, página LXVII; original, 1748].

Montesquieu pasa luego a enumerar los factores materiales causativos, que en su mayoría, como veremos (véase p. 37), guardan relación con las condiciones climáticas. Ello no obstante, ni su fe en las leyes universales ni su orientación básicamente profana le impiden insistir en que la cultura es en último extremo inescrutable: «Está en la naturaleza de las leyes humanas el estar sujetas a todos los accidentes que pueden ocurrir y el variar en la misma proporción en que se muda la voluntad de los hombres» (*ibidem*, pp. 58-59). En su resumen de la aportación de Montesquieu a las ciencias sociales, Emile Durkheim denuncia la paradoja de su postura:

> Montesquieu está convencido de que esta esfera del universo está regida por leyes, pero su concepción de esas leyes es confusa. Según él, esas leyes no explican de qué forma la naturaleza de una sociedad da nacimiento a las instituciones sociales, sino que más bien se limita a señalar las instituciones que la naturaleza de una sociedad requiere, como si su causa eficiente hubiera que buscarla sólo en la voluntad del legislador [DURKHEIM, 1960, p. 63; original, 1893].

Durkheim señala también acertadamente que desde el tiempo de Montesquieu, «toda la ciencia social se ha esforzado por disipar esa ambigüedad». Mas en lo que ya es difícil estar de acuerdo con Durkheim es en que fue el sociólogo decimonónico Auguste Comte el primero que «estableció que las leyes de las sociedades no son diferentes de las que gobiernan el resto de la naturaleza» (*ibidem*); máxime dado que Comte, cuya fe en la ley natural se basaba en la que antes que él habían tenido por lo menos una docena de sus antecesores, no tuvo mayor éxito ni en establecer la prueba empírica de esa creencia ni en resolver la antinomia del determinismo cultural y el libre arbitrio. Realmente, entre los propios contemporáneos de Comte hubo quienes se aproximaron al modelo fisicalista con mayor decisión y valor.

Las obras de Voltaire y de Rousseau, dos de las más brillantes lumbreras de su tiempo, constituyen un buen ejemplo de las vacilaciones que se tían los escritores del siglo XVIII al aplicar a la historia el modelo newtoniano. El *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* de Voltaire (1829; original, 1745) es una importante contribución al desarrollo d

la historiografía moderna, de modo especial por su ataque contra las concepciones teológicas de la historia entonces dominantes. Mas en lo fundamental la postura de Voltaire ante el pasado se expresa en la opinión de que el tiempo proclama la omnipresencia de la estupidez. A pesar de su poderosa influencia en la difusión del evangelio newtoniano, el autor de *Cándido* (1759), aquella sátira fantasmagórica, no se mostró particularmente atraído hacia una ciencia de la cultura. De forma parecida, Jean Jacques Rousseau, cuyas doctrinas políticas eran reiteradamente citadas por los jacobinos, no contribuyó apenas al desarrollo de este aspecto de la teoría cultural. El esfuerzo que en *El contrato social* (1762) hace por instaurar la voluntad del pueblo como la fuerza legitimadora de la organización política hay que situarlo entre aquellas mistificaciones románticas de la historia que sustituían la noción de ley natural por la de las impredecibles e ingobernables almas colectivas, nacionales o tribales.

VIII. MODELOS MATERIALISTAS

Un libro que ejerció una influencia extraordinaria en la difusión de la perspectiva naturalista y determinista del siglo XVIII fue el de J. O. de La Mettrie, *El hombre máquina* (1748). La Mettrie era un médico experimentado. Su preocupación por la idea del hombre máquina obedecía, pues, a motivos prácticos además de a razones filosóficas. Aunque tuvo precedentes claros —el «animal máquina» cartesiano—, es importante señalar que La Mettrie no quiso proponer un sistema filosófico completo. Para él el hombre máquina era la mejor hipótesis posible para explicar hechos recientemente descubiertos, tales como la irritabilidad de los músculos y la peristalsis de los intestinos (LA METTRIE, 1912, p. 129; original, 1748). La experiencia y la observación eran las únicas guías que aceptaba (*ibidem*, página 88). «El autor de *L'homme machine* fue el primero que impulsó a las ciencias médicas de un modo creativo y cargado de consecuencias, como otros habían hecho ya con las matemáticas, la física y la astronomía, introduciéndolas en el vasto escenario brillantemente iluminado del pensamiento de la Ilustración» (VARTANIAN, 1960, p. 94). La hipótesis del hombre máquina tuvo un potente impacto en las ciencias sociales como un argumento en favor de la continuidad ininterrumpida entre las posibilidades de la conducta del hombre y las de los organismos subhumanos y la materia inerte. La doctrina de que «la transición del animal al hombre no es violenta» (LA METTRIE, 1912, p. 103) está cargada de consecuencias que todavía se siguen desplegando en campos tales como los de la fisiología, la antropología física y la primatología. Por lo que se refiere a las ciencias sociales, el estímulo intelectual de esta doctrina de La Mettrie es bien perceptible en d'Holbach y en Diderot (cf. LANGE, 1925, II, p. 49).

Puede que la indagación más sistemática —y con menos inhibiciones— del lugar que corresponde al hombre en el orden determinado de la naturaleza fuera la que escribió Paul Henri Thiry, barón d'Holbach. Escrita bajo el nombre de un académico ya fallecido, M. Miraboud, y publicada clan-

destinamente con el título de *Sistema de la naturaleza o las leyes del mundo físico y moral* (1770), suscribía resueltamente el materialismo de La Mettrie con todas sus consecuencias:

> El hombre es la obra de la naturaleza; existe dentro de la naturaleza y está sujeto a las leyes de la naturaleza [D'HOLBACH, 1770, 1; p. 1]. No hay accidente en la naturaleza, no hay casualidad; en la naturaleza no hay efecto sin causa eficiente, y todas las causas actúan según leyes fijas [...] [*ibidem*, p. 75]. En consecuencia, el hombre no es libre ni un solo instante de su vida [*ibidem*, p. 219].

A diferencia de La Mettrie, que era un deísta y pensaba simplemente que no tenía provecho discutir lo incognoscible, d'Holbach se propuso destruir todos los vestigios de la religión tradicional, primeros motores inclusive y con ellos almas, espíritus y demonios. «El universo no consiste en nada más que materia y movimiento» (*ibidem*, p. 10). Es en este brusco abandono del modo escéptico donde las modernas críticas filosóficas del materialismo metafísico encuentran más agua para su molino. Porque, evidentemente, d'Holbach aceptaba como la realidad última las formas en que el mundo externo se presenta a la conciencia humana. Para él, la materia era literalmente el universo de los macroobjetos, y el movimiento, la experiencia de la fuerza muscular del hombre.

Como muchos filósofos de la ciencia han señalado durante este siglo, la física moderna no acepta ya una solidez del tipo de la que para los filósofos materialistas confería más realidad a la materia que a los pensamientos intangibles. Mas desde el punto de vista de las ciencias sociales, toda la literatura filosófica que se propone probar la insuficiencia del materialismo filosófico de d'Holbach no tiene mucho más interés que aquella otra, algo menos abundante, que se esfuerza por salvar el honor metafísico de d'Holbach.

Parece evidente que el propósito del materialismo de d'Holbach era librar a la comunidad científica de los efectos paralizadores del supernaturalismo. Que ésta sigue siendo la única hipótesis de trabajo aceptable para la ciencia física es algo tan indiscutible hoy como en el siglo XVIII. Para decir que la materia y la energía son intercambiables no se usa una fórmula en la que las variables sean ángeles y demonios. Ni, por otra parte, el descubrimiento de que las órbitas de los electrones individuales son impredecibles (de acuerdo con el principio de Heisenberg) impide que los físicos intenten establecer los principios generales precisos que gobiernan todas las series de acontecimientos subatómicos. Pero de todo tendré que decir más en los capítulos sucesivos.

IX. CIENCIA SOCIAL Y LIBRE ARBITRIO

El largo desprestigio que le acarreó su ateísmo a ultranza aún sigue siendo un obstáculo para el justo reconocimiento de la influencia de d'Holbach sobre las ciencias de la conducta. En particular, la manera en que eludió la antinomia en que Durkheim ve que incurría Montesquieu tuvo consecuen-

cias de importancia en las teorías de Marx. Si la conducta del organismo humano no está fuera del imperio de la ley universal, de aquí deberá seguirse que las influencias materiales que inciden en un individuo, unidas a su carácter físico innato, serán teóricamente suficientes para explicar sus acciones. Pero entonces, ¿qué es lo que explica la impresión subjetiva de elección y acción voluntarias? D'Holbach concede que nosotros usamos de la elección. Pero es una elección dictada por nuestros deseos y por nuestras necesidades. Dado que habitualmente «deseamos» lo que elegimos, tenemos la ilusión de una libertad de elección. Pero en realidad nuestra libertad no es nada más que la libertad de escoger o de actuar obedeciendo a deseos que se han establecido por procesos que escapan a nuestro control (D'HOLBACH, 1770, páginas 202 *ss.*). La importancia de este punto de vista para el desarrollo del concepto de cultura ya lo hemos comentado. Aquí bastará que digamos que la mayoría de las modernas ciencias de la conducta se han ocupado largamente de desenmarañar las condiciones y los procesos que hacen predecibles las elecciones de los individuos o de los grupos, a pesar de la aparente inexistencia de una coacción material en muchas de nuestras elecciones y en muchos de nuestros actos.

X. PREDECIBILIDAD

La mayoría de los filósofos, con las posibles excepciones de d'Holbach y de Helvetius (véanse pp. 38 *ss.*), hacen al orden de la historia humana equivalente al progresivo perfeccionamiento de la política de decisiones racionales de la humanidad. En consecuencia, la expansión por la que la ciencia llegó a atribuirse el estudio de los asuntos humanos constituía así en sí misma la más importante fuente de cambio sociocultural en el proceso por el que la humanidad podría con el tiempo darse a sí misma sistemas sociales «racionales». Según algunos estudiosos de la Ilustración, quien estableció la más completa equivalencia entre la ley natural y la recta razón fue el marqués de Condorcet en su *Esquema de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano* (1795). «Ningún otro libro publicado en Francia durante el siglo XVIII refleja con tanta fidelidad las opiniones de los filósofos sobre el mundo y sobre el hombre. Su actitud ante la sociedad humana estaba inspirada en la física de Newton, cuya idea de leyes naturales y universales que gobernaban el universo se aplicaba a la organización social» (SHAPIRO, 1934, página 259).

Después de esbozar los progresos hechos durante la novena época de la historia del mundo, o sea, desde la época de Descartes hasta la formación de la República francesa, la fe de Condorcet en la uniformidad de la naturaleza le animaba a predecir los principales acontecimientos de la siguiente época, la décima. ¿Por qué no habría de ser posible predecir el futuro del hombre? Puesto que la única razón para creer en la verdad de las ciencias naturales es que «las leyes universales [...] que regulan los fenómenos del universo son necesarias y constantes» (CONDORCET, 1822, p. 262; original, 1795), el conocimiento del futuro debería ser tan seguro como el del presente o el del pasado: «Si el hombre es capaz de predecir con casi comple-

ta certeza el fenómeno cuyas leyes son conocidas, ¿por qué hay que creer quimérica la empresa de predecir el destino futuro de la especie humana?» Hay cierta perversa ironía en las circunstancias que rodearon la redacción del *Esquema* de Condorcet, que para Croce es «la última voluntad y el testamento» del siglo XVIII (SHAPIRO, 1934, p. 260). En 1793, Condorcet, predicando la legalidad y la moderación, cayó bajo el fuego cruzado de los líderes de la segunda fase de la Revolución francesa, a los que a nadie se le ocurriría calificar de legalistas ni de moderados. Perseguido por los jacobinos durante los nueve meses de la redacción del *Esquema*, al final fue apresado y murió en prisión a pesar de su terca fe en el poder de la razón para guiar la conducta humana. Lo que no supo ver fue que Robespierre, que describía a Condorcet como un tímido conspirador que se esforzaba «incesantemente por oscurecer la luz de la filosofía valiéndose de sus venales rapsodias» (*ibidem*, p. 97), no era menos racional que él.

XI. PRIMERAS TEORIAS DE LA EVOLUCION SOCIOCULTURAL

La evolución, entendida en el sentido de cambio de una forma en otra, es una idea que pocas tradiciones ideológicas han dejado de aplicar a los fenómenos socioculturales. De hecho, esta concepción de la evolución ha sido históricamente, a pesar de su simplicidad, la más característica de la cultura occidental, como lo prueba precisamente la resistencia con que tropezó la mera noción del transformismo biológico. La simple insinuación de que las especies biológicas podían haber tenido su origen en otras especies biológicas se consideró como una amenaza grave al orden ideológico europeo tradicional; mas nada parecido ocurría cuando se exponían teorías relativas a la transformación de instituciones y costumbres.

Después de todo, las doctrinas evolucionistas constituían un componente esencial de la narración bíblica del origen de la humanidad. Recuérdese que, según el *Antiguo Testamento*, entre los primeros hombres no existía la relación sexual, ni la familia, ni la economía, el gobierno o la guerra. Las actividades de subsistencia no exigían prácticamente el menor esfuerzo. Este estado de cosas terminó con una migración al exterior cuyos resultados fueron la vida familiar y onerosas tareas de subsistencia. Muy poco después apareció la especialización económica, con Caín, cazador y cultivador de la tierra, y Abel, criador de rebaños. Luego ocurrió el primer crimen, que entre los descendientes de Caín dio paso a la vida urbana. Las ciudades florecieron hasta que fueron destruidas por un catastrófico diluvio. Después de él volvieron a florecer, con una alta torre como refugio contra futuras inundaciones. La torre suscitó un castigo sobrenatural que acabó con la anterior unidad lingüística del mundo. Los hombres se encontraron hablando diversas lenguas mutuamente ininteligibles y en las tribus y en las naciones lingüísticamente distintas se desarrollaron las religiones politeístas. Luego, en una de esas naciones un acto sobrenatural instauró el monoteísmo. A la vez se establecieron nuevos principios básicos legales y morales.

Aunque el *Nuevo Testamento* no se ocupa en la misma medida de la evo-

lución sociocultural, tampoco contiene ninguna negación doctrinal de la posibilidad de cambios fundamentales en las costumbres y en las instituciones. En sí misma, la Biblia cristiana proclama la ortodoxia de la doctrina según la cual las antiguas normas religiosas están sujetas al cambio evolucionista.

La novedad de la contribución del siglo XVIII a la perspectiva histórica no puede haber sido, por consiguiente, la mera idea del cambio sociocultural; menos aún puede pensarse que éste haya sido un logro del siglo XIX. En realidad, lo propio del siglo XVIII fue que en él se elaboró una versión concreta del proceso evolucionista superorgánico que no sólo influyó a todas las doctrinas subsiguientes del evolucionismo cultural, sino que además iba a canalizar al evolucionismo biológico cuando al fin, tardíamente, surgiera, orientándolo por rutas enteramente inadecuadas. La versión del evolucionismo sociocultural propia de la Ilustración se oponía a la perspectiva ortodoxa europea en dos aspectos fundamentales. En primer término, contradecía sistemáticamente la sustancia de la versión bíblica del origen de las instituciones y del orden en que éstas se habían sucedido. Y en segundo lugar, como ya he subrayado, consideraba a los mecanismos responsables de la transformación sociocultural como manifestaciones totalmente naturales de relaciones de causa y efecto.

En realidad, en la cuestión de la evolución sociocultural la Ilustración se limitó a volver a colocar en una posición intelectualmente respetable una doctrina existente desde muy antiguo. Todo el pensamiento evolucionista de la Ilustración delata la influencia de Lucrecio, el gran poeta y filósofo materialista romano del siglo I. d. C. En su poema *De la naturaleza de las cosas*, Lucrecio, que se inspiraba en otras ideas evolucionistas aún más antiguas, las expresadas por el griego Epicuro, alcanzó un nivel de comprensión de la evolución sociocultural y biológica que no sería igualado hasta dieciocho siglos más tarde. Para Lucrecio, la evolución era un proceso cósmico, responsable de la diversidad observada en los distintos niveles de fenómenos. La confluencia de los átomos formó el mundo. En el suelo cálido y húmedo de la joven tierra apareció la vida vegetal. Los animales, incluido el hombre, vinieron luego. Cesó la generación espontánea y la tierra ya no engendró nueva vida. Aparecieron variaciones monstruosas de las formas existentes, pero no sobrevivieron. Los primeros hombres eran como brutos, más toscos que los hombres modernos, con huesos más gruesos, con músculos más robustos, menos afectados por los rigores del clima. En un principio, los hombres vivían como bestias, sin arado y sin útiles de hierro con los que trabajar en los campos, plantar y cortar los árboles. Aquellos primeros hombres no comían más que lo que el sol y la lluvia les querían dar; no tenían ropas ni construían viviendas permanentes, sino que se refugiaban en cuevas y abrigos hechos con ramas. Como desconocían la institución del matrimonio, su vida sexual era promiscua. Su suerte no era dichosa, pues el alimento era escaso y muchos morían de hambre. Lucrecio buscaba los orígenes del habla humana en la comunicación animal. Aunque él no fue capaz de resolver el problema (nadie lo ha sido), suponía que el lenguaje no podía ser invención de un hombre, sino más bien resultado de un largo proceso evolutivo (LUCRECIO, 1910, pp. 197-215).

XII. HISTORIA UNIVERSAL

Las reconstrucciones evolucionistas de la época de la Ilustración querían explicar una gran variedad de cambios evolutivos. Voltaire, por ejemplo, en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1745) se centraba en la evolución del cristianismo en Europa, con inclusión del desarrollo de la Iglesia y el origen de los sacramentos, la evolución de los sistemas feudales europeos y la formación de los parlamentos francés e inglés. *Decline and fall of the Roman Empire* (1776-1778), de Edward Gibbon, representa también un producto maduro de esta nueva manera de abordar la historia institucional. Por su parte, Vico se interesaba más por las transformaciones socioculturales recurrentes. Siguiendo el precedente de Heródoto afirmaba que cada nación evoluciona a través de tres estadios: las edades de los dioses, los héroes y los hombres; edades que se distinguían por relaciones características entre el hombre y lo sobrenatural y que en cierta manera se parecen a las tres fases de Comte: teológica, metafísica y positivista. Así, «los primeros hombres entre los gentiles, simples y toscos, y bajo el poderoso conjuro de las más vigorosas imaginaciones sobrecargadas con temerosas supersticiones, creían realmente que veían a los dioses sobre la tierra». Como consecuencia de la uniformidad de ideas, «los orientales, los egipcios, los griegos y los latinos, sin saber nada los unos de los otros, elevaron después a sus dioses a los planetas y a sus héroes a las estrellas fijas»; con otras palabras, sus religiones hicieron que lo sobrenatural resultara cada vez más remoto (VICO, 1948, p. 4).

La *Historia universal*, de Turgot, es un ejemplo de pensamiento evolucionista al estilo de Lucrecio y en ella se encuentran numerosas y sorprendentes anticipaciones de formulaciones posteriores, de los siglos XIX y XX. Según Turgot, la humanidad ha evolucionado a través de los tres estadios de la caza, el pastoreo y el cultivo.

> Los cazadores, sin provisiones y en medio del bosque, no son capaces de ocuparse más que de su subsistencia. Los alimentos que la tierra produce sin la agricultura son muy escasos. Se hace necesario el recurso a la caza de animales. Estos, en el interior de un área determinada, se encuentran dispersos y de ellos no pueden obtener alimentos muchos hombres. Como resultado, se acelera la dispersión y la diseminación de los pueblos [...] las familias o las naciones se encuentran muy lejos unas de otras, porque cada una precisa un área extensa para nutrirse a sí misma; no tienen un punto fijo de residencia y se trasladan con gran facilidad de un lugar a otro. La dificultad de sus vidas, una disputa, el temor de un enemigo, son causas suficientes para separar a las familias cazadoras del resto de su nación [1844, p. 629].

Es interesante señalar la semejanza de esta descripción que Turgot hace del estadio de la caza con la interpretación ecológica que Julian Steward ofrece de la banda patrilineal, sobre todo dada la insistencia de este último en la clara diferencia que en opinión suya existe entre las dos perspectivas evolucionistas, la «universal» y la «multilineal» (véanse pp. 556 *s.*). Pero es manifiesto que Turgot, que evidentemente piensa en términos de estadios universales, prefigura no obstante la orientación ecológica de Steward.

Ellos siguen a la caza donde la caza les lleva, sin destino fijo. Si la caza les conduce en una dirección determinada, siguen alejándose. Esto es lo que explica el hecho de que gentes que hablan las mismas lenguas se encuentren a veces separadas por seiscientas leguas o más y rodeados de pueblos que no les comprenden. Esto es corriente entre los salvajes americanos, entre los que por la misma razón se encuentra uno con naciones que no pasan de quince o veinte hombres [TURGOT, 1844, p. 629].

En todos los lugares en que hay especies domesticables los hombres van encontrando poco a poco que les resulta más ventajoso reunir a los animales en rebaños que perseguirlos.

Sin que pase mucho tiempo, el pastoreo se introduce en todos los lugares en que se encuentran estos animales; en cambio, los cazadores se conservan en las partes de América en las que esas especies están ausentes. Sólo en Perú, donde la naturaleza ofrece un animal parecido a la oveja, la llama, se encuentra la cría de ganado. Esa es probablemente la razón por la que esa parte de América se civilizó más fácilmente [*ibidem*].

El evolucionismo de Turgot incluía también una noción notablemente moderna de la relación entre el excedente económico y la estratificación social. «Los pueblos pastores, cuya subsistencia es más abundante y más segura, son más numerosos. Entre ellos tiene mayor importancia el espíritu de propiedad» (*ibidem*). Esta tendencia se acentúa en el estadio agricultor. «La tierra resulta capaz de mantener a muchos más hombres de los que se precisan para cultivarla. Por eso los hombres quedan libres para otros trabajos en mayor medida que entre los pueblos pastores; surgen así las ciudades, el comercio, una mayor aptitud para la guerra, la división del trabajo, la desigualdad entre los hombres, la esclavitud doméstica e ideas más precisas para el gobierno» (*ibidem*, p. 631).

XIII. ESTADIOS EVOLUTIVOS

En los Estados Unidos toda una generación de antropólogos ha llegado a creer que la división de la historia cultural en los tres estadios del salvajismo, la barbarie y la civilización fue el mal orientado hallazgo de Lewis Henry Morgan a fines del siglo XIX. Mas esa trisección la había hecho ya Montesquieu, señalando que «entre los salvajes y los bárbaros hay esta diferencia: los primeros son clanes dispersos que [...] no pueden unirse en un conjunto y, en cambio, los últimos son corrientemente pequeñas naciones capaces de unirse. Los salvajes son por lo general cazadores, los bárbaros son ganaderos y pastores» (1949, p. 176). En la obra de Turgot, las tres fases cazadora, ganadera y agricultora adquieren mayor importancia y la tendencia a tal tripartición culmina en *An essay on the history of civil society*, de Adam Ferguson, publicado en 1767. Inspirándose en Charlevoix, Colden, Lafitau, Dampier, Wafer y las fuentes clásicas griegas y romanas, Ferguson intentó mejorar las reconstrucciones hipotéticas del primeval «estado de naturaleza» del hombre. Como Montesquieu, Ferguson era enteramente consciente de los riesgos de distorsiones etnocéntricas en las descripciones de los pueblos primitivos:

Con demasiada frecuencia nuestro método consiste en basarlo todo en conjeturas; en atribuir todos los progresos de nuestra naturaleza a las artes que nosotros mismos poseemos y en imaginar que la mera negación de todas nuestras virtudes es una descripción suficiente del hombre en su estado original. Nos erigimos en supuestos modelos de urbanidad y de civilización y allí donde nuestros propios rasgos no aparecen, deducimos que no hay nada que merezca la pena conocer [1819, p. 138; original, 1767].

A diferencia de muchos de sus contemporáneos, Ferguson no quiso considerar al salvaje ni como un simple estúpido ni como un superhombre. Con visión realmente antropológica se esforzó por ver en el primitivo a un ser humano completo.

No partiendo más que de conjeturas, ¿quién podría suponer que esos salvajes desnudos sean fanfarrones, o que, sin distinción de título ni de fortuna, sean vanidosos y orgullosos, o que su mayor cuidado sea el adorno de su cuerpo y la búsqueda de una diversión; en suma, que compartan nuestros vicios y en medio de la selva emulen las locuras que se practican en las ciudades? Mas de igual modo, ¿quién podría conjeturar también que nos superen en talento y en virtud, que tengan una fuerza de imaginación y de elocución, un afecto y un valor que sólo las artes, la disciplina y el gobierno de muy pocas naciones podrían mejorar? Y, sin embargo, todos estos rasgos difíciles de imaginar forman parte de las descripciones que hacen aquellos que han tenido la oportunidad de ver a la humanidad en su estado más rudo [*ibidem*, pp. 138 *ss.*].

Ferguson conjeturó correctamente los rasgos esenciales de la economía y de la organización social primitivas, quizá con mayor claridad que ninguno de sus antecesores. Además, con más acierto que Morgan, supo establecer una correlación entre los estadios evolutivos de la economía y de la organización social y los «medios de subsistencia» (*ibidem*, p. 175), una expresión muy usada antes de que Marx hiciera que dejara de serlo. Entre los pueblos del mundo hay algunos que

confían para su subsistencia principalmente en la caza, la pesca y los productos naturales del suelo. Prestan poca atención a la propiedad y apenas si aparecen entre ellos los indicios de la subordinación o del gobierno. Otros, que poseen rebaños y para su provisión dependen de los pastos, saben lo que es ser pobre y rico. Conocen las relaciones de patrones y clientes, de amos y siervos, y por la medida de su fortuna determinan su posición social. Esta distinción ha de crear diferencias materiales de carácter y puede facilitarnos dos encabezamientos separados bajo los que encuadrar la historia de la humanidad en su estado más primitivo: el de los salvajes, que todavía no están familiarizados con la propiedad, y el de los bárbaros, para quienes la propiedad, aunque todavía no está recogida en las leyes, es objeto principal de atención y de deseo [*ibidem*, p. 149].

A diferencia de muchos críticos modernos del concepto de comunismo primitivo, Ferguson no confundió la propiedad común de los recursos estratégicos, tal como se da entre los cazadores y los recolectores, con una total ausencia de la propiedad privada. Ni las armas, ni los útiles, ni los vestidos se comparten comunitariamente. En cambio, se equivocó al situar en este estadio más primitivo la matrilinealidad y la matrilocalidad. Lo que resulta notablemente moderno es la forma en que expresa las características políticas de los cazadores de baja energía y de los cultivadores incipientes:

De hecho no tienen grados de subordinación distintos de la distribución de funciones que sigue las líneas de las diferencias de edad, de talento y de disposición. Las cualidades personales pueden conferir cierta ascendencia en las ocasiones en que se requiere su uso. Mas cuando pasan esas ocasiones, tales cualidades no conservan la menor prerrogativa ni ningún vestigio de poder [*ibidem*, p. 153].

Tampoco dejó de ver Ferguson, aunque esto de un modo meramente esquemático, que la transición de las sociedades primitivas a los sistemas sociales organizados en Estados implicaba cambios fundamentales en el papel de la familia y de las relaciones de parentesco. Así, antes de la formación del Estado, entre los salvajes y los bárbaros, «las familias, como otras tantas tribus separadas, no están sujetas a inspección ni gobierno desde fuera; lo que pase en su seno, incluso si es un homicidio o un asesinato, se supone que no les interesa más que a ellas mismas» (*ibidem*, p. 156).

XIV. EVOLUCION DE LA ORGANIZACION SOCIAL

El análisis que de la evolución de la organización social hizo Ferguson fue superado por el de John Millar, cuyas *Observations concerning the distinction of ranks in society* se publicaron en 1771. Millar intentó trazar la evolución de la familia, con inclusión de las relaciones sexuales y las formas de matrimonio, y a la vez el desarrollo de las diferencias de clases y de los sistemas políticos. Aquel gran jurista y filósofo escocés fue probablemente el primer científico social que en el estudio de la familia dio más importancia a las funciones económicas y educacionales (enculturadoras) que a las pasiones sexuales y al amor romántico: «Rara vez, por no decir nunca, se ve el salvaje impulsado al matrimonio por sus particulares inclinaciones sexuales; lo más corriente es que adopte esa convención cuando llega a determinada edad y se encuentra en circunstancias que hacen que la adquisición de una familia le resulte conveniente o necesaria para su subsistencia confortable» (MILLAR, 1771, p. 7). Señala cómo entre los primitivos predomina la libertad sexual prematrimonial y subraya adecuadamente el hecho de que, en cambio, se castiga, frecuentemente con dureza, la infidelidad posmarital (*ibidem*, p. 10). Identifica también y estudia un número sorprendentemente elevado de instituciones primitivas de parentesco y matrimonio, entre las que incluye el préstamo de esposas, la poligamia, la poliandria, el precio de la novia y la matrilinealidad. En la mayoría de sus interpretaciones y de sus reconstrucciones de secuencias, Millar resulta estar equivocado: mas éste es un juicio retrospectivo. Así expresa la opinión incorrecta de que cuanto más primitivo es el grupo, más baja la posición de las mujeres en relación con la de los hombres. De éste se sigue otro error más que también comete: el de considerar el precio de la novia como expresión de su estado servil. De la matrilinealidad dice que es resultado de la fragilidad de los lazos matrimoniales (*ibidem*, p. 30). La poliandria la toma por un resultado del hecho de que en los sistemas matrilineales las mujeres, al tener muchos hijos, adquieren un poder que les permite dar satisfacción a sus pasiones, reteniendo a su lado cierto número de hombres

en relación de concubinato. La descripción que hace de las relaciones del padre primitivo con sus hijos está también gravemente distorsionada. Presenta al padre como un tirano insensible, sin lazos emocionales de ningún tipo. De los ancianos dice que en todas partes se les respeta y se les teme, lo que también es erróneo. Como lo es que la mayor disponibilidad de tiempo libre hecha posible por la mejora de los medios de subsistencia conduzca, como Millar supone, a una relajación de la relación entre los sexos y ésta al abandono gradual por el padre de sus poderes de vida y muerte sobre los hijos (*ibidem*, p. 102). Más compatible con las teorías modernas parece, en cambio, su afirmación de que el comienzo del comercio y el progreso de la división del trabajo favorecen la movilidad geográfica de los hijos y por esa vía reducen su subordinación al patriarca. Como Turgot y como Ferguson, Millar subrayó la ausencia en los pueblos cazadores de centros permanentes de autoridad externos a la familia y, más explícitamente que sus predecesores, asoció los comienzos del control político a la acumulación de riqueza y al establecimiento de la propiedad privada hereditaria durante los estadios de la agricultura y de la ganadería. La creciente abundancia de bienes hace que resulten poco apropiados los sistemas comunales de producción y de distribución:

> Acaban por cansarse de actuar concertadamente unos con otros, porque por ello están sujetos a continuas disputas relativas a la distribución y al manejo de su propiedad común; mientras que cada uno está ansioso de usar su trabajo en su propia ventaja y de tener una propiedad separada, de la que pueda disfrutar según su inclinación. Así, por una especie de acuerdo tácito, las diferentes familias del poblado pasan cada una a cultivar su propia tierra, separada de las otras [*ibidem*, p. 135].

Entre los pueblos con propiedad común los campos de cultivo «caen, como es natural, bajo la dirección del caudillo, que inspecciona el trabajo y se arroga el privilegio de distribuir los productos entre los varios miembros de la comunidad» (*ibidem*, pp. 135-136). En otras palabras, Millar llegó a una cierta comprensión de la relación que existe entre la estratificación social y lo que hoy llamamos «redistribución» (véase p. 271). Millar sugiere además que, a medida que aumenta la riqueza, el caudillo-redistribuidor acrecienta su poder gracias a la posibilidad que tiene de privar a los individuos del acceso a los recursos básicos. Gradualmente, este poder va rodeándose de un aura religiosa, proceso que culmina en la divinización del rey dios (*ibidem*, pp. 140-141). Millar superó igualmente a sus predecesores en su comprensión de la relación entre el parentesco y el origen del Estado:

> [...] pronto se extinguen y se olvidan las distinciones entre las familias. El poder de los jefes, o de la nobleza, que depende de la adhesión de sus respectivos clanes, queda, en consecuencia, rápidamente destruido, y el monarca, que sigue a la cabeza de la nación sin un rival que equilibre su influencia, no tropieza con ninguna dificultad para extender su autoridad sobre todos sus dominios [*ibidem*, p. 164].

Millar concebía el feudalismo como un sistema político recurrente, asociado al proceso por el que unidades sociales menores se enlazan entre sí para formar comunidades mayores. Esperaba «encontrar algo del mismo tipo en todos los reinos extensos que están formados por la asociación de

una pluralidad de diferentes tribus o familias» y citaba como ejemplos los reinos de Congo, Loango, Benin, Angola, Laos y Siam (*ibidem*, pp. 174-177).

Es probable que la parte más brillante del libro de Millar sea el último capítulo en el que estudia el origen de la servidumbre y de la esclavitud. Sus observaciones sobre la relación entre la esclavitud y el credo liberal de los colonos ingleses las reservaremos para el apartado final de este capítulo. En general, puede decirse que Millar concebía la esclavitud como una institución antigua que en Europa fue gradualmente modificada y eliminada por el descubrimiento de que el trabajo asalariado y la percepción de rentas en metálico resultaban instituciones más lucrativas. Su explicación de la inexistencia de la esclavitud entre las sociedades más primitivas la recogieron Hobhouse, Wheeler y Ginsberg y ha permanecido básicamente inalterada hasta hoy:

> En realidad, entre la mayor parte de los salvajes de América no hay más que muy pocos esclavos, porque, dada la situación de aquellas gentes, no tienen oportunidad de acumular la riqueza necesaria para mantener a cierto número de sirvientes. Dado que, ordinariamente, encuentran demasiado gravoso atender a la subsistencia de un enemigo vencido, acostumbran a dar rienda suelta a su natural ferocidad matándolos, incluso a sangre fría. Si alguna vez se comportan más humanamente con sus cautivos es cuando han sufrido fuertes pérdidas en la guerra o por accidentes desusados; cuando esto ocurre, que es rara vez, las personas cuyas vidas se han salvado así no se distinguen de los hijos de las familias en que se introducen y son formalmente adoptados en el lugar de los parientes muertos, cuya pérdida han de suplir [MILLAR, 1771, pp. 198-199].

XV. METODOLOGIA DEL EVOLUCIONISMO

Bastará con que hagamos referencia a otra figura de la gran Ilustración escocesa, una figura cuya contribución al desarrollo de la teoría antropológica no se había advertido hasta fecha reciente. Es a E. Adamson Hoebel (1960, p. 648), a quien debemos el reconocimiento de que la *History of America* (1777), de William Robertson, representa «un jalón de importancia en el desarrollo de la antropología cultural». La tipología evolucionista de Robertson iba del «salvajismo» a la «barbarie» y de ésta a la «civilización», secuencia apoyada en evidencias procedentes tanto de la etnología como de la arqueología. Su presentación de pruebas arqueológicas en apoyo de esta secuencia es un buen argumento para refutar la acusación de Hodgen (1964, páginas 505 *ss.*) de que los historiadores escoceses no tenían nada en qué apoyarse más que en la lógica y que todos ellos fueron igualmente culpables del defecto de hacer una «historia especulativa».

> Sólo a través de la tradición o excavando algunos toscos instrumentos de nuestros antepasados aprendemos que la humanidad no estuvo originalmente familiarizada con el uso de los metales y que intentaba suplir la falta de ellos empleando pedernal, ramas, huesos y otras materias duras para los mismos propósitos para los que entre las naciones civilizadas se usan los metales. La naturaleza completa la formación de algunos metales. El oro, la plata y el cobre [...] fueron por eso los primeros metales conocidos y los primeros aplicados al uso [citado en HOEBEL, 1960, p. 649].

Como veremos en el capítulo 6, en la adopción por parte de los antropólogos decimonónicos del llamado método comparativo como estrategia bá-

sica de investigación desempeñaron un papel crucial las nuevas pruebas arqueológicas en apoyo de las hipótesis evolucionistas de los autores del siglo XVIII. Sólo la ignorancia de este aspecto de la investigación antropológica puede justificar la asombrosa afirmación de Hodgen (1964, p. 511) de que cuando el concepto de jerarquía evolucionista se introdujo «en la obra de los científicos sociales de los siglos XIX y XX, lo hizo sin perder ninguna de sus características escolásticas, filosóficas o conjeturales».

Las ideas evolucionistas de Robertson se distinguen también por su análisis, notablemente adelantado, de las condiciones bajo las cuales las semejanzas culturales en diferentes partes del mundo pueden tratarse como pruebas de evolución independiente y no de convergencia o de supervivencias de procesos de difusión o migración. En general, Robertson creía que las semejanzas halladas en continentes diferentes eran invenciones independientes, producto de evoluciones paralelas:

> El carácter y las ocupaciones de los cazadores en América han de ser poco diferentes de los de un asiático que dependa de la caza para su subsistencia. Una tribu de salvajes de las riberas del Danubio tiene que parecerse mucho a otra de las llanuras bañadas por el Misisisipí. Así que, en lugar de presumir, basándonos en esas semejanzas, que existe entre ellos alguna afinidad lo único que deberíamos concluir es que la disposición y las costumbres de los hombres las determina su situación y que se derivan del estado de la sociedad en la que viven [*ibidem*, p. 652].

Pero esta norma no puede aplicarse cuando los rasgos en cuestión no reflejan determinados procesos muy extendidos. Así hay que prever el caso de «costumbres que, al no derivarse de ninguna necesidad natural ni de ningún deseo característico de una situación determinada, podrían denominarse usos de institución arbitraria» (*ibidem*, pp. 652-53). La mejor manera de explicar esos rasgos «arbitrarios» o, como hoy diríamos, no adaptativos, cuando se encuentran en áreas muy dispersas, es, en opinión de Robertson, suponiéndolos resultado de contactos previos.

Ningún resumen del pensamiento evolucionista durante la Ilustración resultaría completo sin mencionar el esquema de diez estadios que Condorcet incluye en su *Esquema de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano* (1795). Aunque son muchos los que consideran esta obra como una destacada contribución a la literatura de las ciencias sociales (cf. SHAPIRO, 1934, p. 262), ni por su método ni por su contenido tiene un interés específicamente antropológico. De los diez estadios que describe Condorcet, los tres primeros en los que la humanidad pasa de la sociedad tribal a la pastoril y de ésta a la agricultora hasta llegar a la invención del alfabeto, son precisamente los que a él le interesan menos. En la perspectiva de Condorcet, cuanto más remota la edad, más obtusa es la mente y menos ilustrada es la vida social del hombre. Porque el *Esquema* es sobre todo una historia intelectual, cuyo interés central es la emancipación de la razón humana de las cadenas de la superstición y de la ignorancia. No hay en él ninguno de los estupendos análisis sociológicos que distinguen a las obras de Ferguson y de Millar. A partir de la invención del alfabeto, los «estadios» de Condorcet se van haciendo cada vez más etnocéntricos y van confinándose a la historia de Europa. Son éstos:

4.° El progreso del espíritu humano en Grecia hasta la división de las ciencias en tiempos de Alejandro Magno.
5.° El progreso de las ciencias desde su división hasta su decadencia.
6.° La decadencia del conocimiento hasta la restauración hacia la época de las Cruzadas.
7.° Primeros progresos de las ciencias desde su renacimiento en Occidente hasta la invención de la imprenta.
8.° Desde la invención de la imprenta hasta el tiempo en que la filosofía y las ciencias se sacudieron el yugo de la autoridad.
9.° Desde Descartes hasta la fundación de la República francesa.

Esto no quiere decir que la obra no marque un jalón importante en la historia de las ciencias sociales. Se le recordará durante mucho tiempo por el papel que desempeñó de incitar a Malthus a escribir su *An essay on the principle of population* (1798) y por los efectos indirectos que de ese modo tuvo sobre Spencer y Darwin (cf. cap. 4). El *Esquema* puede también considerarse justificadamente como el máximo esfuerzo de la Ilustración por interpretar la evolución sociocultural en términos de incrementos del contenido racional de los pensamientos, las costumbres y las instituciones. Como tal intento, su idealismo resulta desenfrenado y, como veremos dentro de un momento, su noción de causalidad sociocultural resulta inadecuada.

XVI. CONFUSION DE LA EVOLUCION CON EL PROGRESO

En los escritos de los filósofos y de sus contemporáneos, la palabra evolución no se emplea más que muy rara vez. Ello no obstante, está fuera de toda duda que la evolución sociocultural constituye el tema principal de su interés histórico. Según Peter Gay (1964, p. 24), «las historias de Voltaire son historias del "espíritu" de una edad; dibujan una red de instituciones en la que las formas políticas, las ambiciones sociales, las producciones artísticas y la política exterior actúan todas las unas sobre las otras y son, colectiva y separadamente, más importantes que los detalles de batallas, intrigas cortesanas o la historia de los grandes hombres». Este tipo especial de historia es historia con una perspectiva evolucionista. El mismo Voltaire decía que lo que deseaba de la historia era «conocer cuáles habían sido los pasos por los que los hombres han pasado de la barbarie a la civilización» (citado en BUCKLE, 1857, p. 736). De hecho, la moda evolucionista durante la Ilustración llegó a tener tanta fuerza que en algunas ocasiones el interés por la transformación sociocultural fundamental amenazaba con irrumpir en el santuario en que se había refugiado el pensamiento biológico. Hacia 1774 el gran compilador de la *Enciclopedia*, Denis Diderot, había empezado a conjeturar que «el reino vegetal puede muy bien ser y haber sido la primera fuente del reino animal y haber tenido a su vez su origen en el reino mineral, y este último haberse originado de la materia heterogénea universal» (DIDEROT, 1875-1879, IX, p. 265). El filósofo de la Ilustración Immanuel Kant percibía «el acuerdo de tantos géneros de animales en un esquema común que parece ser fundamental no sólo en la estructura de sus cuerpos, sino también en la disposición de las partes restantes» (citado en

FOTHERGILL, 1952, p. 56). Kant señala que «esta analogía de formas, que con todas sus diferencias parecen haberse producido de acuerdo con un tipo original común, refuerza nuestra sospecha de una relación real entre ellas, producto de la descendencia de un antepasado común» (*ibidem*). Goethe suscribió las opiniones de Kant sobre la evolución orgánica. Como el mismo Darwin vio, el siglo XVIII terminó con una auténtica explosión de hipótesis evolucionistas: «El hecho de que Goethe en Alemania, el Dr. Darwin en Inglaterra [Erasmus Darwin, abuelo de Charles] y Geoffrey Saint Hillaire en Francia llegaran por los años 1794-95 a las mismas conclusiones sobre el origen de las especies, constituye un ejemplo singular de la aparición simultánea de ideas semejantes» (DARWIN, 1958, p. 18). Con la aparición en 1801 de la primera de las publicaciones de Lamarck, las consecuencias de la perspectiva evolucionista general arrastraron inconteniblemente al pensamiento biológico en la dirección de sus grandes síntesis decimonónicas. Pero para aquel entonces, la noción del transformismo biológico estaba ya desde hacía largo tiempo desesperadamente infectada con el virus del progreso. Y ni el evolucionismo orgánico ni el superorgánico se han recobrado todavía plenamente de esta enfermedad de su infancia.

La palabra «progreso» es un componente esencial del vocabulario de la Ilustración. Los filósofos la emplearon para infundir un sentido de satisfacción moral a ciertas tendencias evolutivas. Así, la formación de parlamentos representativos se consideraba en general un cambio progresivo; de forma parecida, para Condorcet las leyes de Newton representaban un estadio en el progreso del espíritu. Evidentemente ni la quema de los libros de Rousseau ni la expansión del sistema esclavista en el Nuevo Mundo eran ejemplos de progreso.

Presentándola del modo más sofisticado, la decisión de que un cambio determinado es progresivo exige dos pasos. En primer lugar, se ha de emitir un juicio sobre si el cambio en cuestión ha modificado o no la forma interesada en una dirección precisa, establecida por criterios cuantitativos o cualitativos. Así, cualquier cambio en una dirección definida por cualesquiera criterios arbitrarios es potencialmente un cambio progresivo. Considérense, por ejemplo, los cambios que sufrieron las glaciaciones continentales. Cuando se retiran los glaciares se puede decir que la tierra manifiesta un progreso hacia un clima tropical, o, no menos justificadamente, esa misma retirada puede considerarse como una retrogresión del clima ártico. Del mismo modo, para nosotros, el describir la evolución reciente de la agricultura americana como un progreso hacia los monopolios corporativos o como una retrogresión de las unidades menores de cultivo familiar es una cuestión sin consecuencias científicas. Lo que importa es llegar a una descripción adecuada y a una comprensión correcta de la dirección del cambio que puedan definirse con criterios intersubjetivos válidos. Desde un punto de vista científico, llamar a una tendencia concreta progresiva o retrogresiva, ni le añade ni le quita nada. Igualmente superfluo resulta para nosotros el decidir que un ejemplo determinado de progreso merece nuestro beneplácito moral o estético. Evidentemente, lo usual es que el progreso esté ya crípticamente identificado con el paso de peores a mejores condiciones,

previamente definido en términos de sistemas de valores culturales o idiosincrásicos. Así, las grandes unidades de cultivo no representarán normalmente un progreso más que para aquellos que aprueban sus consecuencias sociales. De esta manera fue como se usó el término en el mundo de la Ilustración. O sea, no sólo se especificaba la dirección del cambio, sino que, además, el progreso en esa dirección se consideraba valioso y emocionalmente satisfactorio. El riesgo en que se incurría con este procedimiento superfluo era que con bastante frecuencia se descuidaba el primer paso y la dirección del cambio se definía sólo vagamente. Mas el paso que sí se daba, y con entusiasmo, era el segundo, y el resultado era una expresión puramente idiosincrásica de aprobación o reprobación de un acontecimiento histórico concreto. Durante la Ilustración el criterio dominante del progreso era el de cambio en la dirección a una mayor racionalidad. Mientras uno se atuviera a la evolución de la teoría física o astronómica, ese criterio de progreso resultaba bastante aceptable; mas cuando se empleaba en juicios sobre las instituciones era desesperadamente vago. ¿Qué sistema político era más racional, la liga de los iroqueses o la República francesa? Condorcet estaba convencido de que la Revolución francesa había producido el orden social más racional del mundo y, por consiguiente, el más progresivo; pero este juicio suyo no era más (¿o tendría uno que decir «no era nada menos»?) que el prejuicio etnocéntrico de un partidario de la revolución. En el siglo XIX, como veremos, la racionalidad dejó de considerarse como la medida del cambio progresivo. Con Marx, Spencer y Darwin, el progreso se hizo algo menos vago, centrándose en torno a las nociones de, respectivamente, avance hacia el milenio comunista, complejidad de organización y eficacia en la lucha por la supervivencia. Lo que no disminuyó fue el grado de compromiso partidista de esos juicios de valor. Ni Spencer ni Darwin, dos de las inteligencias más poderosas de su siglo, fueron capaces de darse cuenta del hecho de que el orden moral que ellos veían en la historia era el orden moral que su sociedad, y no su ciencia, quería que vieran. Sólo Marx emitía sus juicios de valor con plena conciencia de que estaban determinados por su cultura (por su clase). Mas precisamente ello le hizo mantener sus juicios de valor con mayor decisión e incluso luchar por ellos.

XVII. TEORIAS SOBRE LA CAUSALIDAD SOCIOCULTURAL DURANTE EL SIGLO XVIII

Una convicción que todos los filósofos sociales avanzados compartían durante la Ilustración era la de que en un pasado más o menos remoto todos los pueblos del mundo habían conocido una vida social que por su general simplicidad y por la ausencia de ciertas instituciones específicas, tales como la propiedad privada de la tierra, el gobierno centralizado, las marcadas diferencias de clases y las religiones gobernadas por sacerdotes, contrastaba sensiblemente con el orden social de la moderna Europa. A esta primera fase de la evolución cultural se la llamaba «estado de naturaleza». Aunque las caracterizaciones concretas de este estado primitivo divergían conside-

rablemente (Hobbes hablaba de la «guerra de todos contra todos»; Rousseau, del «buen salvaje»), la explicación del modo en que los hombres salieron del estado de naturaleza y llegaron a las instituciones y a las costumbres que hoy tienen era bastante uniforme. En general se aceptaba que el gran motor de la historia y la primera causa de las diferencias de usos y costumbres eran las variaciones en la efectividad del raciocinio. Se suponía que el hombre civilizado había salido del estado de naturaleza literalmente por el poder de su pensamiento, inventando constantemente instituciones, costumbres y técnicas de subsistencia cada vez más inteligentes y más racionales. Por eso en el título del libro de Condorcet aparece la palabra *l'esprit*, que además de por espíritu puede traducirse por mente o por intelecto; y por eso Voltaire se había propuesto como objetivo «conocer la historia de *l'esprit humain*» (citado en BUCKLE, 1857, p. 736). Y con esta tradición sigue enlazando la lamentable facilidad con la que se enseña a los alumnos de los primeros cursos generales de las universidades a seguir haciendo bellas frases sobre el «espíritu del hombre moderno» o el «espíritu de Europa».

XVIII. LA FALACIA DEL IDEALISMO CULTURAL

Llegados aquí se hacen precisos unos pocos comentarios preliminares en relación con los problemas que la insistencia sobre el «espíritu», la «mente», la «razón», plantean a los esfuerzos de la antropología cultural por llegar a elaborar su propia teoría. Partiremos del acuerdo de que las explicaciones científicas son proposiciones que enuncian las condiciones precisas para que se produzcan los acontecimientos objeto de predicción o de retrodicción. Explicar las diferencias y las semejanzas socioculturales exclusivamente en términos de pensamientos y de acciones más racionales o menos racionales equivale a omitir todo establecimiento de condiciones. En opinión de muchos filósofos sociales del siglo XVIII, la explicación de por qué los iroqueses no se conducían como los franceses había de buscarse en que los indios no habían sabido, porque no habían querido, pensar su camino para alejarse suficientemente del estado de naturaleza. Mas ¿en qué condiciones puede un grupo pensar que la bilateralidad es más conveniente que la matrilinealidad, o que la monogamia le conviene más que la poligamia, o la propiedad privada más que la comunitaria? A menos que esas condiciones se especifiquen, cualquier apelación a los efectos de la inventiva humana no sirve más que para enmascarar una persistente ignorancia de explicaciones científicamente admisibles. Así, para Immanuel Kant, los tiempos revolucionarios en los que él vivía se caracterizaban como el abandono por el hombre de la minoría de edad en que él mismo se había encerrado. Todo lo que era necesario para que la Ilustración europea modificase radicalmente la vida social era que se diese a las gentes libertad para pensar: «Efectivamente, sólo con que se dé libertad, la ilustración es casi inevitable. Siempre habrá unos pocos pensadores independientes, incluso entre los que a sí mismos se han nombrado guardianes de la multitud. Una vez que esos hombres

se hayan sacudido el yugo de la minoría de edad, difundirán a su alrededor el espíritu de una apreciación razonable del valor del hombre y de su deber de pensar por sí mismo» (KANT, 1946, pp. 1071-72).

El fatídico riesgo de esta perspectiva resulta claro tan pronto como se intenta dar una explicación de costumbres que, precisamente porque resultan del todo desconocidas, parecen ser totalmente irracionales. Es un caso parecido al de un psiquiatra americano que conozco que pidió al intérprete que le tradujera lo que acababa de decir un enfermo mental de un hospital de Bahía. «Nada, doctor, es demasiado idiota para repetirlo», fue la respuesta. Este fue el dilema de Demeunier. Por un instante, aquel gran etnógrafo estuvo a punto de estudiar el totemismo y adelantarse así en cien años a su tiempo. En numerosos informes se hablaba de hombres que creían tener antepasados animales. Pero ¿cómo podían tomarse en serio ideas como esas? «No es necesario examinar cómo algunos hombres e incluso naciones enteras son capaces de creer que descienden de ciertos animales [...] Es evidente que esto es un sinsentido y nadie es capaz de dar razón de lo que carece de sentido» (DEMEUNIER, 1776, II, p. 105).

La explicación de las diferencias socioculturales como consecuencia del despliegue del potencial del razonamiento humano puede considerarse como una variante especial del idealismo no determinista. Habría que tener en cuenta, al compararla con los desarrollos ulteriores, que para Condorcet, Voltaire y Montesquieu lo que dirige la historia es la elección inteligente y racional del hombre. Como consecuencia, los hombres son libres para dar a su mundo social la forma que les parezca conveniente. Mas siendo así, ¿cómo es que Condorcet es capaz de predecir el desarrollo de su décima época? La respuesta es que todos los hombres propenden, llegado el caso, a escoger lo que es más racional o, por lo menos, que esto era lo que los filósofos esperaban que ocurriera. Porque, como ha señalado Peter Gay, la idea de que la Ilustración predicaba el carácter inevitable del progreso es un mito:

> Locke, Montesquieu, Hume, Diderot no defendían una teoría del progreso; el pensamiento de Rousseau subrayaba el hecho de la retrogresión del hombre y la esperanza de su regeneración; Voltaire veía en la historia humana un prolongado encadenamiento de desdichas interrumpido por cuatro edades dichosas. Sólo de Kant, con su historia universal especulativa; de Turgot, con sus cinco estadios, y de Diderot, con sus diez épocas, puede decirse que defendieran una teoría del progreso, y ninguno de esos tres pensadores se inscribe en el centro, sino más bien en los brillantes límites del espectro del pensamiento de la Ilustración [1964, pp. 270 *s.*].

Es obvio que el optimismo que con tanta frecuencia se atribuye erróneamente a la Ilustración no podía haber sido más que una esperanza a ciegas. Incapaces de establecer las condiciones en las que los hombres optarían por el progreso, por la paz y no por la guerra, por la inteligencia y no por la superstición, por la democracia y no por la tiranía, y privados del consuelo determinista que Hegel, o Marx, o el darwinismo social, se dieron a sí mismos, lo único que los ilustrados podían hacer era esperar el progreso. En este contexto, Malthus, con su insistencia en la sexualidad incontrolable de las poblaciones humanas, no parece tan atípico de la Ilus-

tración. Si la historia probaba algo sobre el ejercicio del poder de la libre elección racional era que la tendencia a no usarlo, o desde la perspectiva de la Ilustración, la tendencia a engañarse era en el hombre tan fuerte como la contraria. Así, la gran paradoja de aquel tiempo era que la ley regía al universo, determinando hasta el menor movimiento del más pequeño grano de arena, pero los hombres no tenían necesidad de creer que eso fuera verdad o, incluso si lo creían, podían ignorar sus consecuencias. Mas, por otro lado, ninguna edad que insistiera en que el hombre era parte de la naturaleza y en que la naturaleza estaba regida por leyes inmutables podía abandonar totalmente la historia a los antojos de la voluntad humana.

XIX. DETERMINISMO GEOGRAFICO

Durante la Ilustración se pusieron en movimiento varias corrientes sobre la causación material, algunas de las cuales enlazan directamente con las primeras teorías enteramente deterministas y materialistas en el ámbito de la evolución sociocultural. Las teorías sobre la causación geográfica fueron formuladas, como es sabido, mucho antes de la Ilustración. El tratado hipocrático *Sobre los aires, las aguas y los lugares* conservó toda su vigencia y su influencia hasta bien entrado el siglo XVII. Polibio, el historiador griego, afirmaba que «nosotros los mortales tenemos una irresistible tendencia a plegarnos a las influencias del clima, y a esa causa, y no a ninguna otra, hay que atribuir las grandes diferencias que entre nosotros existen en el carácter, la formación física, la complexión e igualmente en la mayoría de nuestras costumbres» (citado en THOMAS, 1925, p. 34). Entre los romanos, el arquitecto Marco Vitruvio Polion se ocupó del tema con amplitud, diciendo cosas del estilo de ésta: «Los pueblos meridionales tienen una inteligencia perspicaz por causa de la ligereza de la atmósfera y del calor, mientras que los pueblos septentrionales, que están envueltos en una atmósfera densa y paralizados por la humedad del aire que los encierra, tienen una inteligencia lenta y perezosa» (*ibidem*, p. 35). Las ideas del siglo XVIII sobre el determinismo geográfico estaban influidas además por la obra de los geógrafos árabes, como Ibn Idrisi, del siglo XII, e Ibn Jaldūn, del siglo XIV. Este último creía que los habitantes de las zonas cálidas eran de naturaleza apasionada, mientras que los de zonas frías eran estólidos y faltos de vivacidad. Tales contrastes nacen del efecto diferencial del calor sobre los espíritus animales (*ibidem*, p. 46). En gran parte, la influencia de estas fuentes antiguas llegó hasta la Ilustración a través de la obra de Jean Bodin, un filósofo político francés del siglo XVI. Partiendo de la teoría de que en los hombres del norte el fluido vital dominante era la flema y en cambio en los del sur era la bilis negra, Bodin trató de explicar por qué los pueblos septentrionales eran fieles, leales al gobierno, crueles y sexualmente poco apasionados, mientras que los meridionales eran maliciosos y astutos, discretos y peritos en la ciencia, pero mal adaptados a las actividades políticas (*ibidem*, p. 52). Parecidos eran los problemas que preocupaban a John Ar-

buthnot, cuyo *An essay concerning the effects of the air on human bodies* (1733) fue una fuente de la que Montesquieu hizo un uso considerable en *El espíritu de las leyes* (1748). Arbuthnot creía que las lenguas, como los temperamentos nacionales, estaban sujetas a las influencias climáticas. Los pueblos del norte tienen idiomas con abundantes consonantes porque les da miedo abrir la boca y dejar entrar el aire frío, mientras que los pueblos tropicales, que necesitan mayor ventilación, hablan lenguas con muchas vocales. La elaboración más coherente del determinismo geográfico en toda la Ilustración fue obra de Montesquieu. Los pueblos del norte tienden a ser valientes, vigorosos, insensibles al dolor, poco inclinados a la sexualidad, inteligentes y borrachos; los pueblos del sur son lo contrario. Como en los países cálidos las mujeres maduran pronto, suelen ser mucho más jóvenes que sus maridos y, por consiguiente, menos discretas; esto hace que su status sea más bajo, lo que, unido a la preponderancia de los nacimientos de hembras y a la relajación del clima tropical, estimula el desarrollo de la poliginia (THOMAS, 1925, p. 68)

No hay que pensar que estas opiniones se aceptaran sin críticas. Como veremos, Helvetius se mofaba de las teorías de Montesquieu, y d'Holbach no las aceptaba tampoco. «¿Acaso se puede pretender que el sol que en otro tiempo alumbró a los griegos y a los romanos amantes de la libertad bañe hoy con distintos rayos a sus degenerados descendientes?» (D'HOLBACH, 1774b, 3, p. 6). Pero aquí carecería de objeto refutar el determinismo que Montesquieu atribuye a los factores geográficos. Ni *El espíritu de las leyes* ni ninguno de sus antecedentes tiene el carácter de una exposición consecuente de la causación cultural. Lo que a Montesquieu, desde su perspectiva, le interesaba esencialmente era mostrar cómo los legisladores debían ajustar sus leyes a las condiciones del clima y del suelo. Como todos sus contemporáneos, Montesquieu fue incapaz de elevarse a una visión de la historia auténticamente superorgánica. En el último análisis, el orden social humano era el producto de la actuación de unos hombres que podían ceder o no a lo que la ley natural sugería que era la disposición racional para un determinado tiempo y lugar. En definitiva, la voluntad y el sentido del legislador eran los que decidían el curso de la historia.

XX. EN EL UMBRAL DEL MATERIALISMO CULTURAL

Los más destacados pensadores del siglo XVIII se esforzaron por llegar a formular conceptos que les permitieran penetrar en los secretos de la evolución superorgánica, mas una y otra vez se vieron derrotados por su propio y nunca mitigado interés por el poder de la elección racional individual. Al elaborar su concepción de la historia universal, Turgot proclama la necesidad de sacar a la luz la influencia de las causas generales, necesarias, y de las particulares, pero no puede evitar añadir «y de las acciones de los grandes hombres» (1844, p. 627). Pensaba que «uno tiene por fuerza que admitir que si Corneille hubiera nacido en una aldea y se hubiera pasado la vida detrás de un arado, y si Racine hubiera nacido en Canadá entre

los hurones o en Europa en el siglo XI, jamás habrían desplegado su genio». Pero también supone que si Newton hubiera muerto a los quince años de edad o si Colón hubiera muerto joven, las transformaciones propias de la edad de la Ilustración o de la era de los descubrimientos habrían resultado sustancialmente distintas (*ibidem*, pp. 45-46).

La incapacidad de la Ilustración para desarrollar un sistema de causalidad superorgánica es particularmente sorprendente en el caso de d'Holbach, cuyas proposiciones programáticas en favor del determinismo materialista ya hemos citado. En su *Système de la nature*, d'Holbach sostiene de un modo típico de la Ilustración que el hombre es un producto de su experiencia de enculturación. «Nacemos sin nuestro consentimiento, nuestras ideas nos llegan sin voluntad nuestra, nuestras costumbres están controladas por aquellos que nos las inculcan» (1770, 1, p. 202). En el *Système social* vuelve a decir: «Es en la educación donde deberíamos buscar las principales fuentes de las pasiones y de las virtudes del hombre, de los errores o de las verdades de que su cabeza está llena, de los hábitos que merecen alabanza o de los que reclaman censura» (1774, 1, p. 15). Mas ¿cómo llega a formarse ese medio social en el que la educación nos introduce? Aquí la imaginación de d'Holbach no sabe hacer otra cosa que pasar a otro cangilón de la misma noria. Los seres humanos, individual y colectivamente, toman decisiones, y sus decisiones crean instituciones que constituyen el medio social. La demostración que G. V. Plejánov hace de la circularidad de ese argumento no puede mejorarse.

> El hombre es el producto del medio social. Por hipótesis, el carácter de ese medio está determinado por la acción del «gobierno». Las acciones del gobierno, por ejemplo la actividad legislativa, pertenecen a la esfera de la actividad humana consciente. Esta actividad consciente, a su vez depende de las «opiniones» de las personas que actúan [...] Sin advertirlo, una de las leyes de la antinomia se ha convertido en la opuesta. Aparentemente, la dificultad se hace a un lado y el filósofo puede continuar su investigación con la conciencia tranquila. La solución aparente de la antinomia es simplemente una ruptura completa con el materialismo. El cerebro humano, esa «cera blanda» que asume diferentes formas bajo la influencia de las impresiones que proceden del medio social, se convierte a la postre en el creador de ese mismo medio al que debe sus impresiones [1934, pp. 73 *ss.*].

Un gran contemporáneo de d'Holbach, Claude Helvetius, se aproximó más que él a la concepción de una causalidad superorgánica. Helvetius es una figura frecuentemente menospreciada, pero a la que corresponde un lugar destacado entre quienes más se acercaron a la elaboración de un conjunto de principios capaces de deshacer las tautologías del espíritu creador de la cultura creadora del espíritu. Helvetius parte de la suposición de que todas las costumbres y la moralidad son en último extremo expresión de las sensaciones físicas y de necesidades tales como el hambre, la sed y otras exigencias corporales. Estas necesidades físicas implantan en el hombre intereses característicos, inicialmente centrados en el ego, pero que inevitablemente se extienden para abarcar a los grupos sociales, que garantizan el máximo placer y el mínimo dolor a los individuos. Las únicas variables de importancia que según Helvetius pueden afectar a esos intereses son las

que resultan de la experiencia. Aunque Helvetius no niega categóricamente la posibilidad de desigualdades innatas, de hecho insiste en que todas las diferencias interpersonales importantes proceden de la educación. Hasta llegar al siglo XX no volveremos a encontrar una negación tan consecuente, tan sin compromisos, de la influencia de la raza y de la herencia sobre los individuos y sobre las sociedades. «La teoría racial de la historia humana, la idea de que las diferentes clases sociales corresponden a diferentes niveles de capacidad, biológicamente transmitidos, están en el extremo opuesto al pensamiento de Helvetius» (GROSSMAN, 1926, p. 172). Después de establecer la cadena sociocultural, Helvetius pasa a cerrar una de las vías de escape antes más usadas, la geografía. En *De l'esprit*, Montesquieu no sale muy bien parado:

> Si las diferentes temperaturas de los climas tienen tanta influencia en las necesidades y en las capacidades, ¿cómo es que los romanos, tan magnánimos y tan valientes bajo un gobierno republicano, son ahora tan cobardes y afeminados? ¿Cómo es que los griegos y los romanos, antes tan dignos de estima por su talento y su virtud, que eran la admiración de la Tierra, han degenerado hasta el punto de merecer su desprecio? ¿Cómo se explica que aquellos asiáticos, tan valientes cuando se llamaban elamitas, fueran tan cobardes y tan bajos en tiempos de Alejandro, cuando se les daba el nombre de persas, y que con sólo el nombre cambiado por el de partos se convirtieran en el terror de Roma, y esto en una época en la que los romanos no habían perdido nada de su valor ni de su disciplina? ¿Cómo ocurrió que los espartanos, los más valientes y virtuosos de los griegos mientras observaron religiosamente las leyes de Licurgo, perdieron su reputación por ambas cosas cuando, después de la guerra del Peloponeso, consintieron que el oro y el lujo se introdujeran entre ellos? ¿Cómo explicar que los judíos, tantas veces derrotados por sus enemigos, bajo el mando de los macabeos demostraran un valor digno de la nación más belicosa? ¿Cómo es que las artes y las ciencias han sido unas veces cultivadas y otras olvidadas por las distintas naciones y que han florecido sucesivamente en todos los climas? ¿Por qué la filosofía pasó de Grecia a Hesperia, de Hesperia a Constantinopla y Arabia? ¿Y por qué tras volver a pasar de Arabia a Italia ha encontrado asilo en Francia, en Inglaterra e incluso en el norte de Europa? ¿Por qué no se encuentra ya un Focio en Atenas, un Pelópidas en Tebas o un Decio en Roma? La temperatura de esos climas no ha cambiado [HELVETIUS, 1810, pp. 340 *ss.*].

Helvetius argumenta luego de forma parecida contra la explicación geográfica de la derrota de los habitantes del sur de Europa por los del norte y de la apatía de los asiáticos ante sus despóticos monarcas (1810, pp. 350 *ss.*). No soslaya la cuestión que inevitablemente debe plantearse enseguida: ¿Cuál es entonces la causa de esos cambios en las artes, en las ciencias, en el valor, en la virtud y en las costumbres? Su respuesta a todo ello es que lo que debe buscarse son causas morales, es decir, en términos modernos, causas socioculturales. Perfectamente. Nuestra atención se despierta, pero ¿cuáles son exactamente esas causas socioculturales? Y su respuesta no nos puede satisfacer. Sobre la tiranía asiática, por ejemplo, la solución que ofrece es tan característica de su inspiración que vale la pena citarla por extenso:

> Después de haber agotado en vano las causas físicas de la fundación del despotismo oriental, conviene que nos volvamos a las causas morales y, en consecuencia, a la historia. Esta nos informa de que, al civilizarse, las naciones pierden insensiblemente su valor, su virtud e incluso su amor a la libertad; que todas las sociedades, inmedia-

tamente después de su institución, marchan hacia la esclavitud a un ritmo más o menos rápido, según las diferentes circunstancias en que se encuentran. Por eso las naciones meridionales, que fueron las primeras que se constituyeron en sociedad, han tenido que ser, en consecuencia, las primeras en quedar sujetas a un poder despótico, porque es a lo que tiende cualquier especie de gobierno y es una forma que cada Estado preserva hasta su completa destrucción.

Mas, dicen aquellos que piensan que el mundo es más antiguo que lo que nosotros creemos, ¿cómo se explica que todavía haya repúblicas sobre la tierra? A esto puede replicarse que si todas las sociedades, al ser civilizadas, se inclinan al despotismo, todo poder despótico estimula la despoblación. Las áreas gobernadas por ese poder, despobladas y baldías generación tras generación, se convierten en desiertos. Las llanuras en las que había ciudades de inmensa extensión, o en las que se elevaban edificios suntuosos, poco a poco se cubren de bosques en los que se refugian unas pocas familias, y de éstas insensiblemente, se forman nuevas naciones de salvajes. Y esta sucesión preserva constantemente sobre la tierra nuevas repúblicas.

A lo que acabo de decir añadiré solamente que si las gentes del sur llevan más tiempo siendo esclavos y si las gentes de Europa, con excepción de los moscovitas, pueden considerarse libres es porque estas naciones se han civilizado más tarde. Porque, en tiempo de Tácito, los germanos y los galos todavía no eran nada más que una especie de salvajes. Y que la reducción a la esclavitud, salvo si se consigue por la fuerza de las armas, no se logra hasta después de una larga sucesión de generaciones y tras los continuados e insensibles esfuerzos de los tiranos para hacer que en los corazones de sus súbditos se extinga ese amor virtuoso que por naturaleza sienten los hombres por la libertad, y para de ese modo envilecer su espíritu hasta lograr que se doblegue a la opresión y a la esclavitud [*ibidem*, pp. 351-52].

Esta extraña especie de evolucionismo cíclico no explica desde luego por qué todas las naciones han de caminar implacablemente hacia la esclavitud. En otro lugar, al explicar por qué terminó la edad de la ciencia griega, Helvetius recae en el círculo idealista que ya conocemos.

Es porque la forma de su gobierno ha cambiado; como el agua que adopta la forma de cualquier vasija en la que se vierta, el carácter de las naciones es susceptible de recibir cualquier forma, y en todos los países el genio del gobierno constituye el genio de la nación [*ibidem*, p. 353].

(Véase en la p. 395 las críticas devastadoras que hacía Helvetius a las teorías sobre el carácter nacional, críticas que en la actualidad han ganado nuevo interés.)

Al final, la vaga noción de «gobierno» se extiende hasta llenar todo el universo social.

La desigualdad observable entre los hombres depende en consecuencia de los gobiernos bajo los que viven; de la mayor o menor dicha de la era en que nacen; de la educación; de su deseo de mejorar, y de la importancia de las ideas que constituyen el objeto de sus reflexiones [*ibidem*, p. 361].

Por este camino, los «intereses» materiales que Helvetius suponía que estaban en la raíz de las diferencias socioculturales escapan para siempre a toda formulación concreta. Los intereses materiales se convierten en realidad en deseos concretos; los deseos son productos específicos del espíritu; el espíritu da forma a sus productos por medio de la legislación, y otra vez nos encontramos con el dilema de siempre. El espectáculo de la lucha de Helvetius contra las limitaciones de su propia cultura lo describe Plejánov de un modo extremadamente acertado:

La insuperable influencia del gobierno es un tipo de *impasse* del que no es posible escapar más que por medio de un milagro, esto es, por medio de un gobierno que de pronto decida curar todos los males que se ha causado a sí mismo o que han causado los gobiernos precedentes [1934, p. 160].

La ironía de esta recurrente retirada al idealismo cultural parece mayor todavía cuando se piensa que ya estaban en uso y dando constantes resultados varios fragmentos importantes de la teoría cultural materialista. De hecho, la mayoría de los componentes esenciales de la estrategia cultural materialista se habían incorporado ya a ciertas proposiciones generalmente aceptadas sobre la relación entre la subsistencia y la estructura social. Recuérdese que Turgot sostenía lo que bien puede llamarse una primera versión de una teoría tecnoecológica de la estratificación social. Incluso Montesquieu se aventuró a adoptar una perspectiva causal parecida al señalar:

Las gentes de Siberia no pueden vivir en comunidad porque son incapaces de encontrar lo suficiente para subsistir; los tártaros pueden vivir en comunidad porque sus rebaños pueden reunirse por algún tiempo. Entre los no agricultores, las gentes emigran y se dispersan por los pastos y por los bosques. El matrimonio no puede tener entre ellos la seguridad que tiene entre nosotros, donde es estable por la residencia y la mujer vive permanentemente en una casa. Ellos, en cambio, pueden cambiar sus mujeres más fácilmente, o tener varias, y a veces se aparean indiferentemente como los animales [1949, pp. 176-77].

Ferguson se ocupó también del mismo tema:

Una provisión cosechada de la simple producción de la naturaleza, o un rebaño de ganado, son en toda nación primitiva las primeras formas de la riqueza. Las circunstancias del suelo y del clima determinan que los habitantes se dediquen principalmente a la agricultura o al pastoreo, o que tengan una residencia estable o estén en constante movimiento con todas sus propiedades [1819, p. 177].

Al mismo Helvetius tampoco le resultaban desconocidas estas ideas. Así, en el caso de la costumbre de dar muerte a los padres ya ancianos, el método de explicación de Helvetius constituye una clara demostración (exasperante si se piensa en sus otros deslices) de cómo se puede llegar a una solución general del problema de las diferencias y de las semejanzas socioculturales. Lo que estableció esa costumbre no es una legislación caída de las nubes, sino que la costumbre es el resultado de la interacción entre un grupo social, su equipo de subsistencia y su hábitat natural. Por usar la fórmula aceptada hoy, que Helvetius anticipó a la perfección, las sociedades de cazadores de baja energía con frecuencia se ven en la imposibilidad de soportar la carga de los miembros del grupo no productores de alimentos que no sean los destinados a remplazar a la generación de los adultos.

Tal es la causa de esta costumbre repugnante; por esta razón un pueblo nómada, que por la caza y por su falta de medios de subsistencia ha de estarse durante seis meses al año en bosques impenetrables, se ve, como si dijéramos, obligado a esta barbaridad; así, el asesinato de los padres en esos países es un producto de y se lleva a cabo por los mismos principios humanitarios que a nosotros nos hacen estremecernos ante él y repudiarlo [HELVETIUS, citado en PLEJÁNOV, 1934, p. 141].

Aquí sí tenemos «intereses» específicos no concebidos por el espíritu en el vacío, sino por todo el organismo humano enfrentado contra un conjunto de fuerzas naturales que no admiten más que un conjunto restringido de respuestas individuales y sociales. Pero ni Montesquieu, ni Turgot, ni Ferguson, ni Helvetius, captaron realmente las posibilidades de esta perspectiva; de hecho no les pareció ser otra cosa que un elemento más entre los muchos de un puzzle cuyas verdaderas dimensiones todavía no se habían mostrado a la conciencia de los tiempos.

XXI. LA CONTRIBUCION DE MILLAR

Mas durante el siglo XVIII hubo al menos un autor capaz de la proeza de aplicar consecuentemente en la práctica los principios del análisis tecnoeconómico. Se trata de John Millar, autor de las *Observations concerning the distinction of ranks in society* (1771), que ya mencionamos. La exposición que Millar hace de la teoría del excedente aventaja a las de todos sus contemporáneos.

> Un salvaje que gana un sustento cazando, pescando o cosechando los frutos espontáneos de la tierra es incapaz de alcanzar un refinamiento considerable en su placer. Encuentra tantas dificultades y se ve expuesto a tantas penalidades para procurarse lo necesario que no tiene ni ocio ni estímulo para buscar los lujos ni las comodidades de la vida. Sus deseos son pocos y en proporción con la estrechez de sus circunstancias. Su gran objetivo es ser capaz de satisfacer su hambre, y después del extenuante esfuerzo de su trabajo y de su actividad, disfrutar del alivio de no hacer nada salvo descansar [1771, p. 2].

De las diferencias en la forma de la producción, Millar no se limita a deducir diferencias en los modos de poblamiento, el grado de estratificación social y la naturaleza de la organización política —aspectos todos que aparecen esporádicamente tratados de una forma similar por algunos de sus contemporáneos—, sino que también se ocupa de un modo casi totalmente consecuente de la forma de la familia, las reglas matrimoniales, la sexualidad y las normas de utilización del trabajo. Como ya antes indiqué, el modo en que Millar acertó a tratar el desarrollo de la esclavitud parece particularmente notable. Con la posible excepción de Helvetius, los filósofos sociales de la Ilustración se inclinaban a considerar la esclavitud como un producto de la depravación de los espíritus y la irracionalidad de las decisiones. Millar en cambio no perdió nunca de vista las ventajas y desventajas materiales, sociales e individuales aparejadas a los distintos sistemas de trabajo en las diferentes condiciones tecnoeconómicas. Millar no parece adherirse, como sus contemporáneos —o se adhiere menos que cualquiera de ellos—, a la idea de que de las decisiones «racionales» resultan siempre instituciones que se ajustan a las normas europeas tradicionales. Implícitamente al menos, en todos los casos el orden de la historia es un producto de las condiciones materiales y reales y no de la actividad mental:

> Resulta difícil determinar el grado de autoridad que en una situación dada los principios de la justicia y la humanidad nos permiten asumir sobre nuestros prójimos.

Mas un hecho que no admite duda es el de que las gentes han estado comúnmente dispuestas a usar de su poder de la manera que parece más apropiada para sus intereses y más agradable para sus pasiones dominantes. Lo natural es suponer que el amo no pondrá límite a su prerrogativa sobre aquellas desdichadas personas a las que las circunstancias hayan impuesto la necesidad de prestar una obediencia absoluta a sus órdenes. Les obliga a trabajar todo lo que pueden y les da a cambio lo menos posible [MILLAR, 1771, p. 196].

Millar acepta la posibilidad de que los «prejuicios» y la «ciega predisposición que comúnmente se adquiere en favor de los usos antiguos» puedan impedir la abolición de la esclavitud incluso «durante los sucesivos avances de la sociedad en conocimientos, artes y técnicas» (1771, p. 205-6). A la vez rechaza la posibilidad de que fuera el advenimiento del cristianismo el causante del fin de la esclavitud en Europa. En lugar de recurrir a este *deus ex machina* ideológico intenta seguir paso a paso la sustitución de esclavos por siervos y de los siervos por aparceros, siempre de acuerdo con el principio que ha discutido antes de que los amos, los señores, los terratenientes, los patronos, no cejan nunca en su intento de obtener el máximo beneficio al mínimo costo:

Así, gradualmente, la antigua servidumbre llegó a quedar enteramente abolida. Los campesinos que cultivaban sus granjas a expensas propias y por su propio riesgo quedaron naturalmente emancipados de la autoridad de su amo y ya no se les pudo seguir atribuyendo la condición de siervos. Su sujeción personal se había acabado. Para el dueño de las tierras carecía de interés cómo se condujeran y, siempre que pagaran puntualmente sus rentas, ninguna otra cosa se podía exigir de ellos. Ni había razón para obligarles a que permanecieran en la granja por más tiempo del que quisieran, pues normalmente los beneficios que obtenían de ella hacían que no tuvieran más interés por dejarla que el propietario por expulsarlos. Cuando la agricultura se convirtió en un oficio tan rentable, cuando el estado de quienes seguían esa profesión mejoró tanto, ningún propietario tuvo la menor dificultad en conseguir un número de arrendatarios suficiente para sus campos. Más bien fue al revés, que al campesino le resultó a veces difícil obtener tierra bastante para su actividad, y después de haberse tomado el trabajo de mejorar el suelo se veía en peligro de ser desposeído por el propietario antes de haberse resarcido del trabajo y de los gastos que había hecho [*ibidem*, pp. 220-21].

Millar prestó también atención a la relación especial entre la esclavitud y lo que hoy llamaríamos trabajo en cuadrilla, dándose cuenta de que sólo ciertos tipos de tareas colectivas podían emplear una fuerza de trabajo obligada a trabajar prácticamente sin compensación alguna. En Escocia y en el siglo XVIII lo más aproximado a la esclavitud era el trabajo en las minas de carbón y de sal:

En las minas de carbón los diferentes obreros no están como los campesinos ordinarios dispersos por un territorio extenso, sino reunidos en un lugar, y eso hace factible ponerlos bajo la vigilancia de un capataz que puede obligarles a trabajar; y el amo no siente tan inmediatamente la necesidad de renunciar a la autoridad de que está investido sobre ellos [*ibidem*, p. 230].

De este modo Millar fue capaz de identificar exactamente, no sin cierto evidente sarcasmo, una de las principales bases ecológicas de la esclavitud de los negros en el Nuevo Mundo:

Particular atención merece el hecho de que la principal circunstancia que contribuyó a proporcionar la libertad a los esclavos en Europa, en nuestras plantaciones americanas no se da. Por la forma de trabajar en las minas, normalmente tienen que reunirse varios esclavos en un mismo sitio, y así es posible ponerlos bajo el mando de una misma persona, investida del poder de controlar su comportamiento y castigar su negligencia. La misma observación resulta aplicable a las plantaciones de azúcar y a otras ocupaciones en nuestras colonias, en las que los negros realizan el mismo tipo de trabajo que en Europa suelen hacer los animales de labor, por lo que en una misma plantación se tiene un gran número de servidores negros. Como los esclavos están todo el tiempo al alcance del látigo del amo, éste no se ha visto forzado a recurrir al desagradable expediente de recompensarlos por su trabajo ni de mejorar su condición aplicando los métodos que en Europa parecieron tan necesarios y se emplearon con tanto provecho para estimular la laboriosidad de los campesinos [MILLAR, 1771, en W. C. LEHEMAN, 1960, p. 315].

Al aferrarse a la elección racional consciente como el factor clave en la explicación de las diferencias socioculturales, los teóricos de la Ilustración se cerraron el acceso a una auténtica comprensión de la naturaleza sistemática y adaptativa de la organización social. Lo único que podían ver era una colección de individuos que con más o menos éxito controlaban sus pasiones por la influencia morigeradora de la razón. No podían ver en cambio un sistema superorgánico que actuaba sobre el medio natural y a la vez respondía a la actuación de éste sobre él con transformaciones evolutivas adaptativas que los miembros individuales de la sociedad no comprendían ni escogían conscientemente. Vislumbres de este sistema superorgánico sí se dieron esporádicamente a lo largo del siglo. Ferguson, por ejemplo, tuvo una idea perfectamente clara de su importancia:

Como los vientos que vienen no se sabe de dónde y soplan hacia cualquier lugar que se les antoja, las formas de la sociedad se derivan de orígenes oscuros y distantes; nacen, mucho antes de que aparezca la filosofía, de los instintos y no de la reflexión de los hombres. La multitud humana se rige en sus decisiones y medidas por las circunstancias en que se encuentra situada [...] Cada paso y cada movimiento de la multitud, incluso en estas ciudades que se llaman ilustradas, se da con la misma ceguera de futuro. Y las naciones tropiezan con instituciones que son verdaderamente el resultado de la acción de los hombres, mas no la ejecución de sus designios. Si Cromwell dijo que un hombre jamás se eleva tan alto como cuando no sabe adónde va, con más razón puede afirmarse de las comunidades que admiten las mayores revoluciones cuando no saben qué cambio buscan, y de los políticos más refinados, que no siempre saben adónde pretenden conducir al Estado con sus proyectos [1819, pp. 222-23].

Mas Ferguson, a quien ninguno de sus contemporáneos aventajaba en su fe en las soluciones políticas racionales, no mantuvo con entera consecuencia en todos sus escritos estos puntos de vista. En cambio Millar se esfuerza por dar ejemplos concretos de cómo las intenciones expresas de los hombres rara vez constituyen una guía apropiada para entender sus actos. Su libro concluye con una crítica feroz de la esclavitud en aquellas colonias inglesas que precisamente entonces comenzaban a hacer oír sus primeros gritos de independencia, basándolos en la libertad y en los derechos naturales del hombre. Ese último párrafo del libro de Millar contiene una lección que después de él se ha redescubierto en innumerables ocasiones para en todas ellas volver a olvidarla luego:

Constituye un espectáculo curioso de observar el que las mismas gentes que tan inspiradamente hablan de libertad política y que consideran que el privilegio de votar sus propios impuestos es uno de los derechos inalienables de la humanidad, no sientan escrúpulos al mantener a una gran parte de los habitantes de este país reducidos a unas condiciones tales que no sólo están privados del derecho de propiedad, sino, con él, de cualquier otro derecho. Es posible que el hado no haya producido jamás una situación más calculada para cubrir de ridículo las hipótesis más serias e incluso más liberales o para mostrar lo poco que la conducta de los hombres está en el fondo dirigida por sus principios filosóficos [1771, pp. 241-42].

Y de este modo es posible vislumbrar, dispersos aquí y allá por los escritos del siglo XVIII, implícitos unas veces y explícitos otras, desparramados de un modo casual entre convicciones contrarias e ilusorias, mas también en alguna ocasión integrados en un sistema claro y definido, los útiles conceptuales, las materias primas y las primeras experiencias prácticas, todavía vacilantes, de una explicación científica de los fenómenos socioculturales.

3. REACCION Y RECUPERACION AL COMENZAR EL SIGLO XIX

La Revolución francesa, las guerras napoleónicas, la restauración política decidida en el Congreso de Viena y la rápida expansión de las manufacturas industriales y del comercio internacional no introdujeron ninguna modificación en los estudios socioculturales. Aunque las secuelas de la Revolución francesa dieran ocasión al resurgimiento de algunas ideas que los filósofos creían haber ridiculizado lo bastante como para que no volvieran a aparecer en ningún discurso culto, la tendencia a la adopción de una perspectiva científiconatural en el estudio de la historia y de las diferencias socioculturales no estaba en peligro de extinción. Los continuos avances en las ciencias físico-químicas aplicadas, vitales para la guerra, para la industria y para el comercio, contribuyeron a asegurar a las ciencias sociales nacientes el paso libre a través de los intervalos reaccionarios. Por otra parte, la burguesía europea, que cada vez dominaba más la vida política en Europa, no se dejó atemorizar por las fases radicales de la Revolución francesa hasta el extremo de aceptar todas las consecuencias de un retorno a las doctrinas teológicas de *l'Ancien Régime*. Ello no obstante es indudable que el temor a las masas urbanas hizo que segmentos muy influyentes de la burguesía se esforzaran por contener las interpretaciones materialistas de la historia.

Las guerras napoleónicas y sus consecuencias inmediatas retardaron, pero no detuvieron, el movimiento hacia una ciencia del hombre. Durante los primeros veinticinco años del siglo la balanza se inclinó contra la herencia de los filósofos, pero en los veinticinco siguientes el cientifismo rehizo sus filas, recogió nuevas fuerzas y se preparó para las batallas decisivas de la era de Darwin. El resurgimiento religioso, el conservadurismo político y el nacionalismo romántico tendían a socavar los fundamentos de las nacientes ciencias sociales, pero en compensación los adelantos de la física, la química y la técnica aumentaron la importancia económica y el prestigio del método científico.

En la perpetuación de la perspectiva científica la teoría del *laissez-faire* tuvo un papel importante. Fue al comenzar este período cuando Jeremy Bentham, James Mill, David Ricardo y John McCullock elaboraron los principios clásicos de los sistemas económicos naturales autorregulados. Paradójicamente, sin dejar de servir como la ideología científica del capitalismo industrial, la economía clásica sirvió a la vez de base y aun de inspiración a los esfuerzos socialistas y comunistas por construir una ciencia social. Lo mismo John Stuart Mill que Marx y Engels elaboraron sus interpretaciones de los fenómenos socioculturales sobre este fundamento común. Al mismo tiempo, a las fuerzas anticientíficas les resultaba cada vez más difícil

contener los adelantos del conocimiento biológico y geológico dentro de los límites de la escatología judeo-cristiana. Como veremos en los capítulos inmediatos, la oposición religiosa a la ciencia del hombre sería fácilmente vencida por las fuerzas combinadas de la biología de Darwin y la sociología de Spencer.

Mas el que Spencer y Darwin triunfaran no nos exime de la necesidad de señalar la especial naturaleza del desafío que llevaba aparejado la reacción política y religiosa del período posnapoleónico. Cuando Edward Tylor, Lewis Henry Morgan, John Lubbock y John McLennan llegan a elaborar una versión específicamente antropológica de la ciencia del hombre, las coordenadas de referencia para entender rectamente sus argumentos presuponen la existencia previa de las opiniones de reaccionarios tales como Louis de Bonald, Joseph de Maistre, Richard Wathely y W. Cooke Taylor. Estos antecedentes resultan esenciales para entender el sentido especial que se asocia a la distinción entre las teorías del «degeneracionismo», al empezar el siglo XIX, y las del evolucionismo, más adelantado ese siglo. El «degeneracionismo» es la creencia de que todos los primitivos contemporáneos descienden de pueblos que habían llegado a la civilización antes del episodio de Babel, y todas sus variadas versiones no son más que intentos de salvar la credibilidad de la Biblia. En sentido estricto no se puede decir que el degeneracionismo fuera antievolucionista, puesto que no negaba en el dominio cultural la transformación de tipos a la que en el dominio biológico la ortodoxia se oponía con tanta vehemencia. Cuando, más adelantado el siglo XIX, los «evolucionistas» defendieron el evolucionismo, sus ideas, en sí más bien inocuas, del paso de las formas simples a las complejas, adquirieron su significación intelectual sólo en relación con la ideología judeo-cristiana dominante. En el contexto de aquel tiempo, afirmar la existencia de un movimiento general desde el salvajismo a la civilización, equivalía a reconocer que la narración bíblica del origen de las instituciones se equivocaba y que la historia se podía entender sin necesidad de recurrir a Dios como agente histórico activo. Más que el evolucionismo en sí mismo ésta fue la cuestión que dominó el siglo.

I. LA REACCION TEOLOGICA

La reacción política tras las guerras napoleónicas resultaba especialmente favorable para el resurgimiento temporal de las interpretaciones teológicas de la historia. Simultáneamente se produjeron una intensificación de los movimientos misioneros en el exterior y en Europa una revivificación del fundamentalismo y del pietismo. En Inglaterra, William Paley fundó el movimiento «Evidencias cristianas», que luchó agresivamente por la restauración de la fe apoyándose en el «argumento del orden», según el cual las maravillas de la naturaleza no pueden haber sido hechas más que por una inteligencia creadora. Más tarde, hacia 1830, surgió el «Movimiento de Oxford», cuyo más famoso representante, John Henry Newman, propugnaba el re-

torno del anglicanismo al catolicismo basándose en que «fuera de la Iglesia católica todas las cosas tienden al ateísmo» (citado en H. E. BARNES, 1965, II, p. 859). Una reafirmación comparable de la ortodoxia la representaba en Francia François René de Chateaubriand, que sostenía que salvar el misterio tenía más importancia que alcanzar la civilización.

Entre los más importantes portavoces del renacimiento teísta hubo algunos que trataron de desacreditar toda la contribución científico-religiosa de los cuatro siglos anteriores. Por ejemplo, Joseph de Maistre, el influyente conde saboyano, atacó a la Ilustración hasta en las ideas de Locke que le servían de base. Según él, el intento de descubrir el origen de las ideas constituía «una enorme ridiculez», y John Locke era el enemigo de toda autoridad moral. «Con su grosero sistema, Locke ha desencadenado el materialismo» (citado en MAZLISH, 1955, p. 214).

El anticientifismo oscurantista de De Maistre trató de volver a dar al conocimiento impartido por procesos no racionales ni cognoscibles la importancia que había tenido antes de Locke. La mano directriz de Dios actúa en todas las cosas. «La verdad, cuyo nombre pronuncian los hombres tan reverentemente, no es nada más, al menos para nosotros, que lo que parece verdadero a la conciencia del mayor número de gentes» (*ibidem*, p. 77). La ciencia, esa desvergonzada advenediza corruptora de la verdad, debe volver a quedar relegada al lugar que ocupaba durante la época medieval:

> Si no retornamos a las viejas máximas, si no volvemos a confiar la educación en manos de sacerdotes y si no dejamos a la ciencia para siempre en segunda fila, los males que nos esperan son incalculables: la ciencia nos embrutecerá, y el de la ciencia es el más bajo de los embrutecimientos [*ibidem*, p. 199].

De Maistre insistía en que en el universo no había desorden, puesto que todo ocurría según el plan de Dios. Mas Dios no era incapaz de obrar milagros y éstos se producían con la frecuencia bastante (y a conveniencia del observador) como para que a efectos prácticos hubiera que suspender la creencia en el modelo del relojero. La «más pérfida tentación» de la mente humana es la de «creer en las leyes invariables de la naturaleza» (*ibidem*, página 173). En el campo de los acontecimientos socioculturales los milagros estaban a la orden del día. Incluso la Revolución francesa la explicaba De Maistre como un milagro causado por el deseo de Dios de castigar y de regenerar al hombre. «Por su caída, debida a su naturaleza malvada, el hombre tiene que sufrir la guerra, el hambre, el terremoto; la Revolución tiene el mismo carácter que esos otros castigos» (*ibidem*, p. 90). En sí misma, la propia creencia en la caída original se oponía evidentemente a la doctrina del siglo XVIII de una secuencia evolucionista universal que iba desde el salvajismo hasta la civilización. Para De Maistre no había error mayor que el de postular esta secuencia: «Partimos siempre de la hipótesis banal de que el hombre se ha elevado gradualmente desde la barbarie hasta el conocimiento y la civilización. Este es el sueño favorito, el error capital de nuestro siglo» (*ibidem*, p. 90). Con todo lo cual resultará claro que, aunque De Maistre afirme que «el orden moral tiene, como el mundo físico, sus

propias leyes, que bien merecen ser objeto de las reflexiones del verdadero filósofo» (*ibidem*, p. 196), es evidente que la tendencia predominante de su pensamiento se orienta a la supresión de la verdadera ciencia social.

El anticientifismo de los filósofos sociales contrarrevolucionarios no resulta siempre tan patente como en el caso de De Maistre. En los escritos de Louis de Bonald, otro monárquico correligionario de De Maistre, se hace una aparente defensa de la importancia del razonamiento riguroso en materias socioculturales y de la necesidad de una ciencia de la sociedad. Pero De Bonald no se priva de fantasmagorías animistas cada vez que la ciencia amenaza con desalojar a algún prejuicio bíblico. Así, en su *Sobre los primeros objetos de los conocimientos morales* (1826), De Bonald trata por extenso, y no sin cierta erudición, la cuestión de los orígenes del lenguaje, sólo para concluir, con Martin Dobrizhoffer (véase p. 14), que «así para el hombre resulta filosófica y moralmente imposible haber inventado el arte de hablar o el arte de escribir» (DE BONALD, 1926, p. 283), y solamente Dios puede haber inventado las palabras y la gramática tanto del lenguaje hablado como igualmente del lenguaje escrito. De Maistre y De Bonald se empeñaron en el esfuerzo de asociar el lenguaje de los pueblos con su carácter nacional y con su destino histórico inmutable. Su insistencia en la maduración mística del lenguaje, las leyes y las costumbres de cada nación bajo la guía de la Divina Providencia tuvo un eco en el nacionalismo romántico de Johann Gottlieb Fichte y de Georg W. F. Hegel. Tal vez el mejor modo de poner de manifiesto las raíces básicamente oscurantistas y anticientíficas de todas esas doctrinas sea recordando aquí el reconocimiento definitivo de los méritos políticos de De Bonald, expresado en su nombramiento en 1827 de censor estatal en el gobierno de Carlos X.

Lo que no se ha señalado adecuadamente es que el contraataque ideológico extremista que representan De Maistre y De Bonald era ciertamente antirracional y anticientífico, pero en lo que se refería a la evolución cultural no era antievolucionista. Precisamente por la insistencia que ponían en la esencial exactitud de la narración bíblica del origen y de la transformación de las instituciones, aquellas figuras reaccionarias defendían doctrinas culturales evolucionistas. A pesar de su oposición a la «hipótesis banal» según la cual el hombre se había elevado por sí mismo desde la barbarie hasta la civilización, De Bonald estaba perfectamente familiarizado con las transformaciones evolutivas que se habían producido en el mundo clásico, medieval y moderno. En cambio, el transformismo biológico, tal y como lo exponía Jean Baptiste Lamarck, para De Bonald y para sus colegas contrarrevolucionarios era «una hipótesis monstruosa»:

> Han imaginado una duración de miles de siglos, lo bastante larga como para que el hombre haya podido nacer del limo de la tierra calentado por los rayos de sol, primero como un animálculo imperceptible, luego insecto, pez, bípedo o cuadrúpedo y al final hombre. Y en una hipótesis así resulta tan fácil hacer al hombre el inventor de su propio lenguaje como hacer al sol el creador del hombre (MAZLISH, 1955, p. 199).

La herejía compañera de ésta en el dominio de lo superorgánico no es la de creer en la evolución de las formas culturales unas a partir de otras,

sino la de pensar que esas formas se originan y se mantienen o cambian sin el propósito consciente y sin la intervención de los miembros del panteón judeo-cristiano. Como en el siglo precedente, los predicadores de esta herejía eran principalmente idealistas culturales que iban desde los ateos a los deístas y a los panteístas. Así, los enemigos inmediatos de De Bonald y De Maistre no eran Marx y Engels, sino más bien todos aquellos que habían aceptado la creencia de la Ilustración de que la historia humana era el producto natural y la encarnación de la vida espiritual e intelectual del hombre.

La cuestión teológica de la degeneración frente a la evolución no debería confundirse tampoco con la cuestión del progreso y de la perfectibilidad. Nada impedía a los defensores de la teología ortodoxa concebir la historia como un despliegue de estadios morales y físicos cada vez más perfectos. Dicho de otro modo, nada les impedía creer que después de la caída el hombre se esforzaba por volver a alcanzar la perfección que en otro tiempo había poseído. La *Natural history of society*, de W. Cooke Taylor (1840, II, p. 341), un monumento del degeneracionismo, se mantenía estrictamente fiel al principio de la Ilustración según el cual «la capacidad de perfeccionamiento constituye la característica esencial del hombre». Ello no era obstáculo para que Taylor, inspirándose en Richard Whately, el arzobispo de Dublín, sostuviera la realidad literal de la secuencia pecado-diluvio-Babel-diáspora. A partir de ese momento algunos grupos degeneraron hasta caer al nivel del salvajismo, mientras que otros, con la ayuda de Dios, progresaron hasta elevarse a nuevas cimas de civilización. El pasaje siguiente resume las opiniones de Taylor.

> Hemos visto que ninguna nación salvaje consiguió jamás por sus propios esfuerzos y sin ayuda emerger de la barbarie, y que la tendencia natural de las tribus que están en esa situación es a empeorar y no a mejorar. La civilización no puede haber sido una invención, porque la facultad de inventar procede siempre de algo ya conocido [...] Esta reconstrucción, que tras un largo razonamiento hemos conseguido hacer del origen del hombre y de la civilización, es precisamente la que se contiene en el más antiguo de los libros existentes, el libro del Génesis. «Creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó», le confirió el dominio «sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados y sobre todas las bestias de la tierra y sobre cuantos animales se mueven sobre ella», y «le puso en el jardín de Edén para que los cultivase y guardase», «y se dijo Yavé Dios: "No es bueno que el hombre esté solo"». Aquí lo tenemos claramente afirmado que el hombre, en lugar de ser colocado sobre la tierra como un salvaje desamparado y sin ayuda, fue dotado de inteligencia, fue instruido en la naturaleza de los diferentes seres que le rodeaban, fue instruido en la agricultura, uno de los oficios más necesarios para la vida, y fue explícitamente hecho para vivir en sociedad. Todas las tradiciones de las naciones antiguas y todas las investigaciones de la ciencia moderna coinciden en dar testimonio de la verdad de esta afirmación, y no sólo la confirman, sino que a la vez despojan a todas las otras teorías incluso del mérito de la plausibilidad [*ibidem*, I, pp. 309-10].

La formulación que el propio arzobispo Whately hace de estas cuestiones no deja lugar a dudas respecto a la conexión entre el degeneracionismo y la defensa de la autoridad de la Biblia:

> Está probado que la enseñanza divina es necesaria no sólo para alcanzar un fin que nosotros *encontramos deseable* o que *pensamos* que resulta agradable a la sabiduría y

a la bondad de Dios, sino también para un fin que *sabemos que ha sido alcanzado.* El que el hombre no pueda haberse hecho a sí mismo constituye una prueba de la actuación de un Divino *Creador;* el que el hombre no pueda haber empezado a civilizarse a sí mismo es una prueba exactamente del mismo tipo y de igual fuerza de la acción de un *Instructor* Divino [citado en TAYLOR, 1840, I, p. 329].

II. EL COMPROMISO POSITIVISTA

La teoría antropológica del siglo XIX iba a verse intensamente envuelta en la refutación de estas posiciones teológicas. Lo que estaba en juego en la afirmación de Whately de que el hombre no podía haberse hecho a sí mismo era nada menos que la posibilidad misma de una ciencia del hombre (cf. CHILDE, 1951b). La reafirmación de esa posibilidad tomó forma bajo la tutela de diferentes postulados filosóficos y epistemológicos, muchos de los cuales desde el punto de vista de la ciencia social moderna no representan un gran avance respecto de las creencias bíblicas de Whately o De Maistre. La mayor parte de las refutaciones presentan signos evidentes de compromiso con las instituciones político-religiosas dominantes. Estos elementos de compromiso resultan particularmente claros y especialmente perniciosos en el caso de los idealistas filosóficos y culturales, Claude Henri Saint-Simon, Auguste Comte y Georg W. F. Hegel; otros, como John S. Mill. Adophe Quételet y Thomas Buckle, se aproximaron con menos reservas a un modelo fisicalista de la ciencia, y por último están las expresiones radicales de cientifismo que representan las obras de Spencer y de Marx, de las que trataremos en otros capítulos.

Un ejemplo eminente de los complicados efectos de la reacción intelectual frente a la Revolución francesa y las guerras napoleónicas se muestra en las obras de Claude Henri Saint-Simon y del que durante algún tiempo fue secretario y colaborador suyo, Auguste Comte. Su inspiración científica era claramente prerrevolucionaria, pero su mayor preocupación parece haber sido la de evitar que se les relacionara con la subversión política. Para probar que eran inofensivos incurrieron en excentricidades de conducta y de pensamiento que aminoran considerablemente su talla cuando se les compara con sus predecesores de la Ilustración e incluso con sus contemporáneos o casi contemporáneos. Saint-Simon y Comte defendieron la creación de una nueva «ciencia del hombre» que había de tratar de los asuntos humanos con aquella misma objetividad con que se habían alcanzado tan notables éxitos en el campo inorgánico y orgánico. En la versión de Saint-Simon esta nueva ciencia se presentaba como una rama de la fisiología y llevaba el nombre de «fisiología social» (MARKHAM, 1952, p. XXI). Saint-Simon abrigaba la esperanza de que con el tiempo se hallaría un principio unificador similar al de la gravedad y aplicable a todas las ciencias. Comte, por su parte, pensaba en lo que en el primer volumen del *Cours de philosophie positive* llamó una «física social», una disciplina que presuponía la existencia de todas las ciencias orgánicas e inorgánicas, pero que no podía reducirse a los términos ni a los principios de ninguna de ellas. En 1835, Adolphe Quételet empezó a usar la denominación de «física social», y Comte, que

concedía gran importancia a las palabras, se sintió obligado a dar otro nombre a la nueva ciencia y la llamó «sociología» (COMTE, 1830-42, IV, p. 7n). Esta innovación no se produjo hasta el volumen cuarto del *Cours de philosophie positive* (*ibidem*, p. 252n). Estas sutilezas terminológicas habían de ganar para él la reputación de ser el «fundador de la sociología», distinción que, si no puede concederse con más justicia a algunos de sus predecesores más originales, sin duda la merece más Quételet con su estudio cuantificado de las instituciones europeas, sobre el que vamos a hablar enseguida.

Saint-Simon llamó a su perspectiva «positiva» para distinguirla de las modalidades de pensamiento crítico y no constructivo que él atribuía a los filósofos (cf. MARCUSE, 1960, p. 327). El «positivismo» de Saint-Simon representa la fase del desarrollo intelectual humano que sigue a los períodos anteriores politeísta y teísta. En la elaboración que Comte hizo del programa de Saint-Simon, el positivismo se define como el esfuerzo por descubrir las «relaciones invariables entre los fenómenos», esfuerzo en sí distinto del que se hace por buscar las causas (COMTE, 1830-42, I, p. 14). El principal defecto de los estadios anteriores de la evolución intelectual, el teólogo y el metafísico, había sido su preocupación por las causas no cognoscibles. Comte estaba convencido de haber sido el primero en indicar la existencia de esa secuencia intelectual, que para él era universalmente válida y constituía la más importante de todas las leyes sociológicas:

> Yo creo que he descubierto una gran ley fundamental. Esta ley es que cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestro conocimiento, pasa a través de tres estadios teóricos diferentes: el estadio teológico o ficticio, el metafísico o abstracto y el científico o positivo [*ibidem*].

Pese al hecho de que, como Emile Durkheim señaló una vez, «la idea, la palabra y hasta el esbozo de la filosofía positivista se encuentran ya en Saint-Simon» (DURKHEIM, 1962, p. 142), Comte intentó suprimir todas las pruebas de la influencia que sobre él había ejercido su maestro y llegó incluso a llamarle «charlatán depravado» (MARKHAM, 1952, p. XXXIII). Excentricidades de tipo mesiánico desfiguran las contribuciones tanto de Saint-Simon como de Comte y hacen que ninguno de los dos resulte muy aceptable como modelo científico. Saint-Simon declaraba: «Estoy convencido de que estoy cumpliendo una misión divina»; y después de muerto él, sus manifestaciones sobre la necesidad de una nueva religión de orientación ética, cuyos sacerdotes habían de ser los científicos y los artistas, llevaron realmente a la instauración de cultos comunitarios en Francia, con «misiones» en Inglaterra, Alemania y Bélgica. Comte, que inicialmente desdeñaba el halago de las emociones humanas, sufrió una conversión durante un episodio amoroso, para presentarse finalmente en su *Politique positive* como el «Papa» del positivismo.

En su *Philosophie positive*, Comte prometió a sus lectores que en sus publicaciones ulteriores elaboraría la evidencia empírica corroboratoria de la gran ley que él había descubierto. Mas después de su conversión ya no le quedó tiempo para esas naderías. Cuando publicó la *Politique positive* no incluyó en ella nada de la documentación prometida. En vez de darla se li-

mitaba a remitir al lector a sus volúmenes anteriores como lo mejor que podía esperar encontrar, dadas las circunstancias. Promesas incumplidas de este género no son raras en la grandilocuencia académica del siglo XIX. Lo que en el caso de Comte resulta excepcional es la asombrosa explicación con que justificaba su evasión a las conjeturas:

> El progreso que he realizado me ha valido una cierta autoridad, y mis ideas están ya suficientemente maduras. En consecuencia, estoy autorizado a proceder con la misma libertad y rapidez que mis principales antecesores, Aristóteles, Descartes y Leibniz, que se limitaron a dar expresión precisa a sus ideas, dejando su verificación y su desarrollo en manos del público [1875-77, III, p. 11; original, 1851-54].

Los primeros escritos de Comte contienen, a pesar de todo, muchas cosas de permanente valor. Lo mejor de él son sus análisis de los fundamentos abstractos y de la estrategia general de los estudios socioculturales. Aunque omitió el pasar desde sus afirmaciones teóricas y programáticas a productos más sustantivos, los antropólogos y los sociólogos de orientación más empírica pueden todavía obtener utilidad de sus preceptos metodológicos. Sigue siendo verdad que más de un empirista obstinado que supone que está tratando sólo con los hechos está tan lejos de una ciencia de la sociedad como Saint-Simon, o Comte, o cualquier otro constructor de sistemas abstractos. La forma en que Comte concebía la relación entre la teoría y la investigación era básicamente correcta: «No es posible una verdadera observación de ningún tipo de fenómenos que no vaya inicialmente guiada y no sea finalmente interpretada por alguna teoría» (1830-42, IV, p. 418). Su percepción de los riesgos intelectuales inherentes a toda aproximación a la historia fragmentaria, orientada a los «hechos», es indudablemente valiosa para entender el destino de la historiografía académica moderna, así como el de las escuelas histórica y etnolingüística de la antropología cultural:

> El irracional espíritu de especialización dominante en nuestro tiempo va a terminar por reducir a la historia a una vana acumulación de monografías no relacionadas, en las que toda idea de una conexión real y simultánea entre los diversos acontecimientos humanos se perderá en medio del estéril estorbo de esas confusas descripciones. Para que tengan un carácter verdaderamente científico, las comparaciones históricas de las diversas edades de la civilización deben contemplarse en su relación con la evolución social [*ibidem*, pp. 454-55].

Comte merece también nuestra admiración por haber hecho explícitas un cierto número de suposiciones básicas sobre los sistemas socioculturales que, aunque no sean originales, deben en gran parte a sus esfuerzos su formulación actual. En este contexto tiene particular importancia la preocupación de Comte por las que hoy llamaríamos relaciones funcionales. Anticipándose a Herbert Spencer, Emile Durkheim, A. R. Radcliffe-Brown y a toda la moderna escuela funcionalista británica, Comte consideraba que existía una justificación pragmática suficiente para dividir el estudio de los fenómenos socioculturales en dos aspectos: el estático y el dinámico. La aproximación a los fenómenos en su aspecto estático conduce a «la investigación de las leyes de acción y reacción de las diferentes partes del sistema social, dejando a un lado en este caso el movimiento fundamental que

va modificándolas constante y gradualmente» (COMTE, 1830-42, IV, p. 324). El interés de la dinámica social, por otro lado, se centra en concebir cada uno de los

> estadios sociales consecutivos como el resultado necesario del precedente y el indispensable motor del siguiente, de acuerdo con el axioma de Leibniz de que «el presente está preñado de futuro». Desde este punto de vista, el objeto de la ciencia es descubrir las leyes que rigen esta continuidad y cuya composición determina el curso del desarrollo humano [*ibidem*, pp. 365-66].

Aquí habría que subrayar que, a diferencia de muchos funcionalistas del siglo XX, Comte no podía concebir que se adoptara una perspectiva funcionalista a expensas de una dinámica. Antes, al contrario, la estática social sólo le interesaba en la medida en que revelaba las estructuras con las que estaba enredado el proceso evolutivo.

La división básica en estática y dinámica se incorporó a la misión moral del positivismo, transmutándose místicamente en la más excelsa consigna de la nueva religión secular: Orden y Progreso. Este lema, con su implicación de una organización social que funciona suavemente y con la misma suavidad va gradualmente sufriendo transformaciones beneficiosas, se atrajo muy pronto las simpatías de la burguesía francesa y no francesa. La adopción del lema como leyenda de la bandera del lejano Brasil da testimonio de la vigorosa atracción que las ideas de Comte ejercían sobre los políticos y los intelectuales liberales que creían que los cambios fundamentales no eran incompatibles con la estabilidad.

Para elaborar su descripción de la estática social, Comte se valió de una analogía organísmica, base de la mayoría de las perspectivas funcionales anteriores a él, como igualmente de las posteriores. En este contexto fue en el que introdujo los términos «anatomía social», «organismo social» y «organización social», insistiendo en la necesidad de subrayar la concatenación de influencias dentro del sistema social.

> Este aspecto preliminar de la ciencia política presupone evidentemente, contra los hábitos filosóficos de hoy, que cada uno de los numerosos elementos sociales deje de considerarse de un modo absoluto e independiente, e insiste en que todos ellos sólo pueden conocerse en su relación de unos con otros [...] [COMTE, 1830-42, IV, p. 325].

En la *Politique positive* Comte sucumbió a la tentación (como iba a hacer Spencer unos años más tarde) de expresar la analogía biológica en términos de estructuras específicas y enteramente incomparables. Escrita antes de que se identificara la célula como la unidad básica de la fisiología, la comparación que Comte establece entre los «elementos», los «tejidos» y los «órganos», por una parte, y, por otra, la «familia», las «clases» y las «comunidades» resulta extremadamente poco convincente (COMTE, 1875-77, II, pp. 240-42). Mas esto es igualmente cierto de todos los intentos que Comte hizo por infundir algo de vida a sus teorías.

Muchos antropólogos culturales han visto el rasgo distintivo de la perspectiva antropológica en su holismo, es decir, en el intento de describir las partes de un sistema por referencia al todo de ese sistema. Comte se ocupa

de este tema, de un modo totalmente válido, en el contexto de su analogía organísmica. Al estudiar la fisiología de los organismos, las descripciones del todo deben preceder al análisis de las partes. «En consecuencia, es indiscutible que los conceptos y los estudios holistas son los únicos adecuados para el establecimiento de la sociología positiva [...] El estudio de las partes debe estar siempre dominado por el estudio del sistema» (COMTE, 1830-42, IV, p. 355).

En la práctica, Comte no intentó nunca el análisis detallado de ningún sistema social concreto. En su lugar aceptó la desdichada ocurrencia de Condorcet, «el artificio de suponer una nación única a la que podamos atribuir todas las modificaciones sociales consecutivas realmente atestiguadas entre distintos pueblos» (*ibidem*, pp. 364-65). Esta desafortunada decisión restó a su ley histórica todo valor sustantivo. Su resultado no fue sólo un tratamiento superficial de la historia de la cultura occidental, sino algo peor: la arbitraria exclusión de las sociedades no occidentales, justificada por el hecho de que eran sociedades «no progresivas». Así, en la *Philophie positive*, Comte manifestó su intención de aplicar su teoría de la historia sólo a las «naciones más avanzadas, sin permitir que nuestra atención se desvíe hacia otros centros de civilización independientes que, por la causa que sea, se han detenido y han quedado en un estado imperfecto» (*ibidem*, V, pp. 3-4). Para estudiar el pasado remoto basta con estudiar el de las sociedades europeas, concretamente de las de Europa occidental. Comte criticaba a «aquellos que gustan de exhibir todas sus reservas de erudición y mezclan con el estudio del pasado el de poblaciones tales como la de India o de China, que en nada han contribuido al proceso de la evolución» (*ibidem*, página 5). Esta actitud parece haber sido común entre los contemporáneos de Comte. Veremos enseguida cómo Hegel la compartía, y más adelante mostraremos su perniciosa influencia en los escritos de Marx y Engels. No hace falta decir que es una actitud que va contra la estrategia básica de cualquier definición mínima de la perspectiva antropológica en la ciencia de la cultura. Si se prescinde de considerar las nueve décimas partes de los sistemas socioculturales existentes en el mundo, todo lo que se puede obtener es una comprensión atrofiada de la historia, ligada enteramente a una cultura. El argumento de que sólo las sociedades «progresivas» pueden contribuir a nuestra comprensión del «cambio progresivo» es totalmente especioso y probablemente no es más que una justificación y una racionalización de la ignorancia de todo lo relacionado con los sistemas sociales primitivos y no occidentales, ignorancia que resulta muy conspicua en los escritos de Saint-Simon, Comte, Hegel, Marx, Engels y otras muchas figuras del siglo XIX que suelen incluirse entre los fundadores de la sociología académica.

Quienes se obstinan en que consideremos a Comte como el «padre de la sociología» lastran a esta disciplina con el peso de otra tara más, a saber: el claro idealismo cultural de Comte. El desdén por el misticismo, por una parte, y el temor del materialismo, por otra, explican que ésta sea la tendencia dominante del programa positivista. Como ya hemos visto, Comte formuló su «ley» histórica en términos de formas dominantes de pensamien-

to. Pero en lo que todavía no hemos insistido bastante es en que para Comte y sus prosélitos el antimaterialismo era un componente consciente del sistema positivista, un componente que consideraban importante. En su opinión, el positivismo «reúne todo lo que resulta sostenible en las pretensiones rivales, tanto del materialismo como del espiritualismo, y después de hacer eso los desecha a los dos. Pues mantiene que el uno es tan peligroso para el Orden como el otro lo es para el Progreso» (COMTE, 1875-77, I, página 41). Pero expulsando a sus espíritus, Comte se queda muy lejos de alcanzar una posición neutral entre el materialismo cultural y sus principales rivales idealistas del siglo XVIII. Turgot, Voltaire, Condorcet, etc., ya habían abjurado previamente del animismo y, no obstante, todos ellos habían seguido siendo víctimas de la ilusión antropocéntrica de que la forma en que las sociedades avanzaban a través de la historia era escogiendo mentalmente el camino más adecuado.

Mas ¿por qué pensaron los griegos un determinado conjunto de formas mentales, por ejemplo, la ciudad-Estado, mientras que los persas idearon el despotismo oriental y a los bosquimanos no se les ocurrió pensar nada distinto de la banda de cazadores? Comte no se plantea nunca realmente esta cuestión. Para él resulta evidente por sí mismo que el análisis del cambio social debe comenzar siempre por un examen de las ideas dominantes.

> No será necesario probar a nadie que lea este libro que las ideas gobiernan o trastornan al mundo; con otras palabras, que todos los mecanismos sociales se basan en opiniones. Todos saben, sobre todo, que las grandes crisis políticas y morales que están sufriendo las sociedades actuales en último extremo tienen su origen en la anarquía intelectual. En efecto, nuestro peor problema es el de esa profunda divergencia que hoy existe entre nosotros en nuestras creencias fundamentales [...] E igualmente es verdad que, una vez que se llegue a un acuerdo, se desarrollarán las instituciones apropiadas sin choques ni resistencias [COMTE, 1830-42, I, pp. 48-9].

Si los sistemas socioculturales tomaran forma de acuerdo con las opiniones de los hombres en ellos incluidos, dada la variedad de opiniones entre los hombres, sería legítimo suponer que el universo superorgánico debe caracterizarse por una infinita diversidad y que ningún observador puede predecir el contenido del consenso alcanzado en un cambio de ideas pasado o futuro. Y, sin embargo, la definitiva ironía de la posición de Comte reside en el hecho de que fue el más firme defensor del determinismo histórico:

> Ningún hombre culto puede dudar de que en esta larga sucesión de esfuerzos y descubrimientos el espíritu humano ha seguido un curso exactamente determinado, cuyo previo conocimiento exacto permitiría a una inteligencia suficientemente bien informada predecir con mayor o menor antelación el progreso característico de cada época [*ibidem*, IV, p. 372].

Tan grandes son las influencias que determinan la historia que, repitiendo a Vico, si existiera una pluralidad de mundos, todos ellos tendrían que evolucionar del mismo modo. «Este orden del cambio es un orden notablemente fijo que lleva a la exacta comparación de desarrollos paralelos entre poblaciones distintas e independientes.» Mas ¿por qué el pensamiento ha-

bría de encerrarse en límites así de estrechos? Si el paralelismo es un rasgo tan conspicuo de la evolución cultural, debe haber poderosas fuerzas que muevan a los seres humanos a aceptar cierto tipo de «opiniones» y a desechar las demás. ¿Cuáles son esas fuerzas? Si se plantea esta cuestión, todo el edificio de Comte se derrumba. Algo podría salvarse si fuera posible aducir como defensa que el positivismo sólo se ocupa de las correlaciones entre los acontecimientos o con «sus relaciones invariantes» y no con sus causas metafísicas. Así, las ideas humanas arrancan del nivel teísta con el fetichismo y las instituciones asociadas a él y evolucionan hacia el positivismo y el papado de Comte. ¿Por qué? Porque así lo hacen, y dejémoslo estar. ¿Tiene acaso uno que preguntar a la fórmula de Newton por qué la Tierra y la Luna se atraen mutuamente? Mas Comte es el que menos derecho tiene a esta defensa. Porque es él quien afirma que las ideas (o sea, las opiniones) gobiernan la evolución cultural. Y que «gobierno» y «causa» son equivalentes resulta claro en la explicación que da del origen de la agricultura. «Lo habitual es suponer que la condensación del número, a medida que crece la raza, obligaría al laboreo del suelo como antes había obligado al mantenimiento de los rebaños.» Mas esto es insuficiente dado que «ninguna exigencia social encontrará satisfacción si el hombre no está dispuesto a dársela», o dicho de otro modo, «si la naturaleza intelectual y moral no está debidamente preparada para ello» (COMTE, citado en MARTINEAU, 1896, III, p. 21). Es verdad que ocasionalmente Comte manifiesta interés por las condiciones materiales, como, por ejemplo, cuando incluye la raza y el clima entre «las tres fuentes generales de variación social». Mas la perspectiva desesperadamente confusa desde la que contempla esas influencias le lleva a añadir como tercera causa equivalente a esas dos la «acción política». Por otra parte, tampoco deja mucho margen de duda por lo que se refiere a la importancia relativamente pequeña que en la historia del mundo tienen los efectos de esas «variaciones» raciales, climáticas o políticas.

III. EL COMPROMISO HEGELIANO

En Alemania fue el filósofo Georg W. F. Hegel quien asumió la tarea de adaptar la herencia idealista de la Ilustración al medio social posterior a Napoleón. Aunque Comte consideraba a Hegel como un representante de la fase metafísica del pensamiento, la principal influencia de estos dos hombres fue reforzar las versiones idealistas del determinismo sociocultural. Retrospectivamente, Comte no parece mucho menos metafísico que Hegel. Tanto los positivistas como los hegelianos veían en la historia el desarrollo de ideas que, por razones en un caso inexplicadas y en el otro ininteligibles, seguían un curso predeterminado. Pero en Hegel la concepción del papel que en la historia del mundo corresponde a los acontecimientos espirituales es a la vez más grandilocuente, más oscura y más antropocéntrica que en Comte.

«La historia del mundo —afirma Hegel— comienza con su plan general, la realización de la idea del espíritu» (HEGEL, 1956, p. 25). Lo que más o

menos quiere decir que ese espíritu del mundo que potencialmente puede serlo todo está trayéndose a sí mismo a su plena existencia definida como la idea pura o abstracta. El Espíritu del Mundo es, pues, un proceso evolutivo y todas sus emanaciones son a su vez procesos evolutivos. Como sus predecesores de la Ilustración, Hegel pensaba que esos procesos producen mejores estados de existencia en una sucesión progresiva, caracterizada en los asuntos humanos por un mayor y más perfecto uso de la razón. Por la razón, no sólo el hombre sino también el Espíritu del Mundo, alcanzan su Libertad. Así, «la historia del mundo no es otra cosa que el progreso de la conciencia de la libertad» (citado en MARCUSE, 1960, p. 229).

La mayor parte de la filosofía de Hegel es una ruina sin valor, aunque en ciertos pagos se sigue aún estudiándola seriamente. Entre los marxistas, la filosofía de Hegel se sigue considerando como una venerable aproximación al materialismo dialéctico. Este título de honor le fue otorgado por los propios Marx y Engels, que se definían a sí mismos como hegelianos que habían cesado de mantenerse sobre sus cabezas. Es de lamentar que Marx, como los jóvenes intelectuales alemanes de su generación, estudiara el sistema hegeliano y llegara a habituarse a sus actitudes mentales. El más claro y riguroso de los materialistas culturales del siglo XIX no llegó nunca a rechazar las ideas metafísicas que habían cimentado la fama de Hegel. Como veremos cuando estudiemos a Marx, todo lo que en el marxismo es científicamente sólido podría haberse derivado de una docena de filósofos sociales además de Hegel, mientras que todo lo que está más claramente contagiado de anticientifismo delata la influencia hegeliana.

Como sus predecesores de la Ilustración, Hegel concebía el mundo en términos de una corriente evolucionista progresiva. Mas al evolucionismo de su tiempo él le añadió una noción peculiar: la de que las entidades o los acontecimientos sólo se pueden comprender o, lo que es lo mismo, sólo pueden existir en virtud de su oposición, contradicción o negación. Esta es la base epistemológica de la famosa dialéctica hegeliana.

El mundo consiste en entidades en relación «dialéctica» con sus ideas opuestas, contradictorias o negativas. La tensión entre los opuestos refleja la actuación evolutiva del espíritu del mundo. A partir de la «negación de la negación» evoluciona una nueva entidad o un nuevo estado de existencia que a su vez sólo tiene sentido en su relación con sus contradictorios componentes. Como lo explica Herbert Marcuse:

> La dialéctica es un proceso en un mundo en el que el modo de existencia de los hombres y de las cosas está hecho de relaciones contradictorias, de forma que cualquier contenido particular sólo puede desarrollarse pasando a través de su opuesto. Este último es una parte integrante del primero, y el contenido todo es la totalidad de las relaciones contradictorias implicadas en él [...] Existe, como Hegel dice, en su alteridad (*anderssein*) [1960, pp. 66-7].

A medida que las cosas pasan a través de sus opuestos se van haciendo progresivamente mejores o se van aproximando a su forma ideal. Según Hegel, es «una necesidad de la naturaleza» que

La naturaleza lógica y, lo que aún es más importante, la naturaleza dialéctica de la Idea en general, que es autodeterminada, es la de asumir formas sucesivas que sucesivamente trasciende, y por este mismo proceso en que trasciende sus estadios anteriores gana una forma afirmativa y de hecho más rica y más concreta [...] [HEGEL, 1956, página 63].

No existe ninguna prueba empírica en apoyo de la afirmación de que la evolución de las formas está obligada necesariamente a pasar a través de una serie de estadios opuestos o contradictorios. El esfuerzo de Hegel por presentar el curso de la evolución del mundo como una espiral ascendente de negaciones sucesivas es el resultado de la sugestión de la magia de las palabras y de los números. Como señalaba Max Dühring, el famoso crítico decimonónico del uso que Marx hacía de la dialéctica, «la primera negación de Hegel es la idea de la caída en el primer pecado que hizo perder la gracia, y la segunda negación es la idea de una unidad de orden más alto que conduce a la redención, todo lo cual está tomado del catecismo. Difícilmente podría una lógica de los hechos basarse en esta analogía sin sentido tomada de la esfera religiosa» (citado en ENGELS, 1947, p. 193; original, 1888). Dühring podría haber añadido también que la dialéctica hegeliana es un ejemplo más de la fijación cabalística en el número tres, que es tan conspicua de la cultura occidental. A la tesis, antítesis y síntesis de la dialéctica habría que reservarles un puesto junto a otras santísimas trinidades, como la del Dios Padre, Dios Hijo y Dios Espíritu Santo de los católicos, o las del id, ego y superego de los psicoanalistas, o de los estadios teológico, metafísico y positivo de los positivistas o, por qué no, la del salvajismo, la barbarie y la civilización de los antropólogos.

Si el proceso evolutivo del mundo da ejemplos de la dialéctica de la negación, lo hace sólo en virtud de la inexistencia de normas útiles para distinguir entre los cambios negativos y los positivos. Como evolución significa transformación, o diferenciación, siempre será posible, dada la ausencia de criterios precisos, declarar que cada producto de la evolución es la negación de alguna situación anterior. Basándose en esto, Engels trató de defender a Marx y a la dialéctica hegeliana contra los ataques de Dühring. «¿Qué es esa temible negación de la negación que le amarga tanto la vida a Herr Dühring y que para él comete el mismo imperdonable crimen que para los cristianos es el pecado contra el Espíritu Santo?», se pregunta Engels. Y contesta: «Un proceso muy simple que se produce en todas partes y todos los días, un proceso que hasta un niño puede entender en cuanto se le despoja del velo de misterio en que lo había envuelto la vieja filosofía idealista» (*ibidem*, p. 201). Engels pasa enseguida a dar algunos ejemplos sencillos de negación de la negación. Así, los granos de cebada quedan negados cuando la semilla germina y la planta crece. Luego, la planta florece y produce más semillas. «Como resultado de la negación de la negación tenemos una vez más el grano original de cebada, pero ahora no una sola unidad, sino diez, veinte o treinta veces más.» Y este cambio cuantitativo va acompañado de cambios cualitativos que son demasiado lentos para que se les perciba.

Mas si tomamos una planta ornamental artificialmente cultivada, una dalia, por ejemplo, o una orquídea, y si tratamos la semilla de la planta que crece de ella como el

jardinero lo hace, el resultado de esta negación de la negación no son sólo más semillas, sino también semillas mejores, que producen flores más bellas, y cada nueva repetición de este proceso, cada repetida negación de la negación, acrecerá esa mejora [*ibidem*, pp. 201 *ss.*].

Siguen luego a éstas otras observaciones similares relativas a las negaciones de los huevos, las rocas y la primitiva propiedad común de la tierra.

En todos estos ejemplos, la descripción de los procesos evolutivos implicados como la negación de la negación no añade nada a nuestro conocimiento del modo en que esas transformaciones se han producido. Más bien se trata de una mera analogía poética que le permite a uno afirmar que lo que ocurre en el desarrollo de un embrión, o en el curso de la selección natural, es una «negación». Lo que todos los procesos evolutivos tienen en común no es la «negación» de formas anteriores, sino simplemente su transformación. Para que una serie evolutiva se reconozca como tal debe salvarse cierta conexión entre las formas anteriores y las posteriores. Con el tiempo, el producto final de la serie puede no presentar una semejanza fácil de determinar con las formas iniciales, mas, sin embargo, no hay pruebas empíricas que justifiquen la suposición de que cada serie evolutiva, por muy larga que sea, tenga inevitablemente que incluir cambios drásticos. Y desde luego en las series cortas, tales como la aparición de especies en la evolución biológica, resulta difícil ver en las formas que emergen «negaciones» de las que las precedieron. Naturalmente, nadie puede impedir a un hegeliano que llame al *homo sapiens* la negación del *homo neanderthalensis*, pero una maniobra semántica como ésa no arroja luz alguna sobre las condiciones que fueron responsables de la evolución de los tipos humanos modernos. De forma parecida, nada ganamos —salvo un poético estremecimiento— con que Marx y Engels decidan que la aparición de la propiedad privada de la tierra es la negación de la propiedad común primitiva, y la propiedad común socialista es la negación de la negación, reivindicando así en su opinión el genio de Hegel, que, a pesar de sus ligaduras idealistas, logró captar la naturaleza dialéctica del universo.

Nada muestra mejor la futilidad del idealismo dialéctico de Hegel que sus propios esfuerzos por interpretar la historia. Como Comte, manifestaba un espléndido desdén etnocéntrico por todas las sociedades preestatales. A Africa la dejaba fuera de consideración «porque no muestra movimiento ni desarrollo» (HEGEL, 1956, p. 99). Por la misma razón tampoco le parecía necesario ocuparse de la América precolombina.

De América y de su grado de civilización, especialmente en Méjico y en Perú, tenemos información, pero no nos enseña nada, salvo que su cultura era enteramente nacional y debía expirar tan pronto como el Espíritu se aproximara [*ibidem*, p. 81].

Aunque se digna conceder que China y la India merecen el interés de los anticuarios, Hegel está convencido de que a esos países ya no les queda nada que hacer en la historia del mundo. Por razones que sólo el Espíritu conoce, «la historia del mundo se desplaza de Este a Oeste, porque Europa es absolutamente el fin de la historia y Asia el principio» (*ibidem*, p. 103). Las líneas-guías generales de este movimiento las señala el desarrollo de la

conciencia de libertad. Entre los orientales sólo un hombre gozaba de libertad; entre los griegos, sólo varios, y ahora, «el mundo alemán sabe que todos son libres» (*ibidem*, p. 103). La ironía de estas palabras está en que los exegetas hegelianos son incapaces de ponerse de acuerdo en punto a qué Estado alemán representaba para Hegel esa última meta de la historia, si bien parece que Hegel pensaba que ese sistema en el que «todos son libres» era la monarquía prusiana (cf. MARCUSE, 1960, pp. 235 *ss.*).

Por deferencia a Marx, uno siente la tentación de atribuir a Hegel una visión de la historia en la que al menos resultara clara la relación entre los actores individuales y las fuerzas socioculturales impersonales. Desde luego, Hegel sostuvo acertadamente que la grandeza personal se basa en la conjunción del genio individual con un desarrollo cultural apropiado, esto es, que el gran hombre era el agente de la historia. Mas John Millar y Adam Ferguson (véase p. 44) habían propuesto ya doctrinas similares y sin nieblas metafísicas. Igualmente difícil sería defender a Hegel por su evolucionismo sociocultural, pues en este aspecto tampoco sobrepasó a sus predecesores del siglo XVIII. Cierto que el determinismo estricto de su esquema representaba un avance respecto de aquellas propuestas que dejaban entrada a la milagrosa y frecuente intervención de Dios, como en los casos de De Bonald y De Maistre. Pero la vaguedad del Espíritu del Mundo resulta un precio muy alto para poner fin a los milagros.

Hay un aspecto de la dialéctica hegeliana que requiere más detenido comentario. Si interpretamos el modo de pensamiento dialéctico como una hipótesis relativa a los procesos humanos cognoscitivos (distintos de los procesos evolutivos del mundo) podemos conceder que Hegel hizo una sugestión valiosa. Porque de hecho puede ser que los seres humanos tengan tendencia a razonar sobre sí mismos y sobre su mundo físico y cultural en términos de oposiciones binarias o dicotómicas. En la historia del pensamiento occidental es verdad que con frecuencia parece como si las ideas se presentaran con las dos formas, positiva la una y negativa la otra, y como si se produjera un progreso al resolver la contradicción entre esos dos extremos. Como ejemplos científicos pueden aducirse la oposición entre las interpretaciones de la luz en términos de partículas o en términos de ondas (resuelta en la teoría de los *quanta*), o la oposición monogenismo-poligenismo (superada en *Origin of species*, de Charles Darwin), o la dicotomía entre las teorías astrofísicas de la «explosión primordial» frente a las de la «creación» continua de materia (todavía no resuelta). Es igualmente posible que muchos aspectos del mito y del ritual reflejen esta tendencia. Al menos, en estos últimos años Claude Lévi-Strauss y sus seguidores han publicado sobre esos temas elaborados estudios en los que tratan de interpretarlos partiendo de hipótesis próximas a ésta (véase capítulo 18). Mas para alcanzar alguna claridad al respecto son necesarias más investigaciones comparativas que apliquen las técnicas de la moderna psicología social. Lo que mientras tanto sí que podemos señalar es que si, finalmente, se demostrara que los procesos cognoscitivos humanos están gobernados por modos de pensamiento dialéctico, ello no afectaría en nada a nuestra comprensión de los procesos *históricos* de la evolución sociocultural. Pen-

sar el mundo en términos dialécticos no tiene por qué cambiarlo dialécticamente, a menos, claro está, que creamos en la omnipotencia del pensamiento.

IV. CONTINUIDAD EN LA TRADICION LIBERAL: JOHN STUART MILL

En aquel invierno de descontento, Saint-Simon, Comte y Hegel habían alimentado la esperanza de la primavera. Las corrientes subterráneas que procedían de la época prerrevolucionaria emergieron ahora a la superficie. Se oyó la voz de Locke. Con intensidad y claridad especialmente grandes la oyó John Stuart Mill, otra poderosa inteligencia liberal. Es verdad que a Mill, como a Comte, lo que le interesaba casi exclusivamente era el análisis del orden capitalista euroamericano. Pero en sus *Principles of political economy* (1848) Mill llegó hasta la raíz, hasta el centro de todas las cuestiones permanentes del estudio antropológico. En todo el siglo XIX su contribución al desarrollo de un clima favorable a las ciencias sociales no puede compararse más que con la de Herbert Spencer.

Los *Principles of political economy* representan el intento de Mill de escribir la continuación de *Wealth of nations*, de Adam Smith, resumiendo la teoría económica clásica, pero incorporándole un mejor conocimiento y una mayor simpatía por los segmentos menos privilegiados del orden capitalista. Su perspectiva ecléctica, a la que unía criterios rigurosos de evidencia y una gran penetración lógica, tuvo, si no otra cosa, una profunda influencia en la conformación del estilo académico liberal.

En sus «Notas preliminares», Mill hacía un importante resumen de la evolución de los sistemas productivos, resumen notable por su contribución a la teoría de la importancia del excedente en la estratificación social. Lo primero que encontramos es el conocido esquema de la Ilustración con un estadio de tribus cazadoras desde el que se pasa al pastoreo. En éste se producen las primeras diferencias significativas de riqueza, obra de «individuos activos y prósperos». Las desigualdades de riqueza dan origen a grupos que son capaces de «exonerarse a sí mismos de todo trabajo salvo el del gobierno y la supervisión». La mayor seguridad y el ocio que estos sistemas más productivos posibilitan dan origen a «nuevas sociedades de mejores vestidos, utensilios e implementos». Viene a continuación el estudio de la agricultura, al que se llega cuando «el incremento de la población de hombres y ganado empieza a exceder de la capacidad de la tierra de producir pastos naturales». En este punto, sin embargo, Mill se separa de la fórmula usual. El progreso durante la fase agricultora no es tan rápido como uno podría suponer, porque, salvo en áreas desusadamente fértiles, la agricultura es menos productiva que la ganadería. Y, por otra parte, a la producción agrícola es más fácil imponerle tributos:

> Salvo en circunstancias de clima y suelo desusadamente ventajosas, los agricultores no producen por encima de lo que necesitan para su consumo un excedente de alimentos lo bastante grande como para mantener a otra clase numerosa de trabajadores dedicados a otros aspectos de la industria. Además, lo normal es que el excedente, sea grande o pequeño, se lo arrebatan a sus productores bien el gobierno bajo cuya auto-

ridad están, bien individuos que, por la superioridad de su fuerza o usando en provecho propio sentimientos de subordinación religiosos o tradicionales, se han establecido a sí mismos como señores del suelo [MILL, 1923, p. 12; original, 1848].

Sigue a esto un examen del papel de los impuestos en «los extensos reinos que desde un tiempo anterior a los registros históricos ocuparon las llanuras de Asia». Mencionando la actuación de los gobiernos asiáticos en las obras de utilidad pública —«pozos, cisternas y canales para los riegos sin los que en muchos climas tropicales difícilmente se podría cultivar el suelo» (*ibidem*, p. 13)—, Mill pasa a hacer una descripción bastante exacta de los componentes básicos del «despotismo oriental». Como ha señalado Karl Wittfogel (1957, pp. 372-73), los precedentes básicos de su análisis se encuentran en la obra de los primeros economistas clásicos, James Mill, Richard Jones y Adam Smith. Mill pasa luego a establecer un contraste entre las monarquías orientales y la trayectoria del desarrollo en Europa, que se caracteriza por la existencia de comunidades de pequeñas ciudades o de pequeñas comunidades (MILL, 1923, pp. 14-15). Como resultado de la guerra, éstas evolucionan hasta formar unidades mayores basadas en la conquista y en la esclavitud, que culminan en los imperios grecorromanos. A continuación Mill pasa a describir las características del feudalismo y la transición de la Europa feudal a la Europa comercial e industrial (*ibidem*, página 18). Implícita en el resumen de Mill se da una clasificación de la cultura en seis tipos: 1) cazadora, 2) pastora, 3) asiática, 4) grecorromana, 5) feudal y 6) capitalista.

Los *Principles of political economy* tienen también especial interés por la forma en que tratan los sistemas agrícolas de Europa y de la India. En un esfuerzo por desenmarañar los efectos de las relaciones de producción y por aislarlos de los del clima, el suelo, la raza y el gobierno, Mill compara sistemáticamente la productividad y el nivel de vida de los propietarios campesinos, los arrendatarios, los aparceros y los *cottiers*. Su análisis de las causas de la pobreza entre los irlandeses es especialmente digno de mención por su posición claramente antirracista en una época en la que la tendencia dominante en la literatura más estrictamente antropológica se inclinaba decisivamente a favor de la biologización de la historia:

¿No es una amarga sátira del modo en que se forman las opiniones sobre los más importantes problemas de la naturaleza y de la vida humanas encontrar a educadores públicos de grandes pretensiones que achacan el retraso de la industria irlandesa y la falta de energía del pueblo irlandés en mejorar su situación a la indolencia y a la despreocupación característica de la raza céltica? De todos los modos vulgares de eludir la consideración de los efectos de las influencias morales y sociales sobre la mente humana, el más vulgar es este de atribuir las diferencias de conducta y de carácter a diferencias naturales inherentes. ¿Qué raza dejaría de ser indolente y despreocupada si estuviera en una situación tal que ni su previsión ni su trabajo redundaran en provecho suyo? El que no la desarrollen sin un motivo razonable en modo alguno es una prueba de que los seres humanos carezcan de capacidad de trabajo. No hay labradores, ni en Inglaterra ni en América, que trabajen tan duramente como los irlandeses, pero no bajo un sistema de *cottiers* [*ibidem*, p. 324].

V. REAFIRMACION DEL CIENTIFISMO: QUETELET

La fuerza del impulso de la primera mitad del XIX hacia la ciencia social tiene un ejemplo elocuente en la obra de Adolphe Quételet, un belga asombroso que fue astrónomo, meteorólogo y estadístico. Como ya se ha dicho, fue Quételet quien, al adoptar para su propio uso el término «física social», hizo que Comte lo abandonara e inventara la nueva denominación «sociología». Mientras se ocupaba de confeccionar tablas actuariales para las compañías de seguros de Bruselas, su atención se fijó en las regularidades perceptibles en los fenómenos socioculturales considerados *en masse*. En 1828 se sentía sumamente impresionado por la regularidad manifiesta en los fenómenos criminológicos y rápidamente captó su significación en relación con el problema del libre albedrío (cf. HANKIN, 1908, p. 17). El hecho de que año tras año se cometiera un número predecible de crímenes de un conjunto de variedades predecibles por un número predecible de criminales, entre quienes estaban representados en proporción predecible los distintos grupos de sexo y edad, le convenció de que la experiencia subjetiva individual de libre voluntad no alteraba el carácter predeterminado de las acciones de un gran número de hombres considerados en conjunto.

> La sociedad lleva dentro de sí los orígenes de todos los crímenes cometidos, a la vez que los medios necesarios para cometerlos. En cierta medida es el estado social el que prepara esos crímenes, y el criminal es simplemente un instrumento para ejecutarlos. Todo estado social supone, pues, un cierto número y un cierto orden de crímenes, y éstos no son más que las consecuencias necesarias de su organización [QUETELET, 1842, p. 6; original, 1835].

Parece totalmente evidente que la «física social» de Quételet incluye un concepto implícito de la cultura considerada como un dominio superorgánico de relaciones causales. Los argumentos en apoyo de la posibilidad de predecir la conducta prueban la semejanza que existe entre sus ideas sobre la causalidad social y el concepto de cultura. Anticipando argumentos semejantes a los que más tarde usó Herbert Spencer en *The study of sociology* (1873), Quételet llamó la atención sobre el hecho de que la vida social se desarrolla sobre la implícita suposición de que hasta la conducta de los individuos concretos podría predecirse. Esa común expectación traiciona a aquellos que, por otra parte, estarían dispuestos a sostener que la ciencia social no es posible dado el carácter voluntario de las respuestas humanas. Quételet estaba bien preparado para la tarea de probar que cuanto mayor fuera el número de individuos considerados, mayor podía ser la confianza en las predicciones que se hicieran. Y este resultado sólo podía alcanzarse si el campo estudiado estaba regido por leyes precisas, pues si los fenómenos fueran producto del azar, un número mayor de casos tendría como consecuencia una confiabilidad decreciente:

> Cuando se hace necesario tomar la más simple de las resoluciones estamos bajo el dominio de nuestros hábitos, nuestras necesidades, nuestras relaciones sociales y una multitud de otras causas, todas las cuales nos impulsan de cien modos diferentes.

Estas influencias son tan poderosas que, incluso refiriéndonos a personas a las que apenas conocemos, o a las que no conocemos en absoluto, no tenemos dificultad en predecir la resolución que, dirigidas por esas causas, tomarán. ¿De dónde vendría si no esta exactitud de previsión, de la que cotidianamente damos pruebas, si no estuviéramos convencidos desde el principio de que es extremadamente probable que el imperio de las causas se imponga a la libre voluntad? Considerando el mundo moral *a priori* dejamos a ese libre arbitrio el más amplio margen; pero al llegar a la práctica, al hablar de lo que pasa a nuestro alrededor, incurrimos en una constante contradicción con nosotros mismos [QUETELET, 1842, pp. VI-VII].

En este contexto tiene interés histórico señalar que el suicidio fue uno de los temas que Quételet estudió para mostrar cómo el análisis estadístico podía revelar regularidades socioculturales insospechadas, adelantándose de ese modo en más de sesenta años al famoso intento de Emile Durkheim de usar el suicidio como prueba de la existencia de una mentalidad colectiva, supraindividual (véase cap. 18).

Como Comte y como Mill, Quételet tuvo que defenderse de la acusación que le hacían sus críticos de que sus teorías llevaban al fatalismo y al materialismo. Esas presiones afectaron adversamente a su programa de investigación sociocultural. Su respuesta a la acusación de que consideraba al hombre como un mero autómata fue separar la causalidad sincrónica de la diacrónica. Así sostenía que, aunque nuestras acciones están determinadas por las condiciones sociales, al hombre le es posible cambiar esas condiciones determinantes:

Siempre me ha resultado difícil comprender, además, cómo algunas personas, indudablemente preocupadas por otras ideas, han podido ver en la exposición de series de hechos extraídas de documentos estadísticos una tendencia al materialismo. Al dar a mi obra el título de *Física social* no he tenido más propósito que el de reunir en un orden uniforme los fenómenos que afectan al hombre, casi del mismo modo que la ciencia física pone en mutua relación los fenómenos que pertenecen al mundo material. Si algunos hechos deplorables se presentan con alarmante regularidad, ¿a quién habrá que culpar? ¿O lo que procede es lanzar acusaciones de materialismo contra el que se limita a señalar esa regularidad?
Repito que en un determinado estado de la sociedad que permanezca bajo la influencia de ciertas causas se producen efectos regulares que oscilan, como si dijéramos, en torno a un punto medio fijo sin sufrir alteraciones perceptibles. Obsérvese que digo *bajo la influencia de las mismas causas;* si las causas cambiaran, también los efectos se modificarían necesariamente. Como las leyes y como los principios de la religión y la moralidad están entre esas causas que influencian, yo tengo no sólo la esperanza, sino además lo que otros no tienen, la convicción de que la sociedad puede mejorar y reformarse [*ibidem*, p. VII].

Al eludir de este modo el oprobio que iba aparejado al materialismo, lo que Quételet no se planteó fue la cuestión de cuáles son las condiciones responsables del cambio de condiciones, cuáles las leyes responsables del cambio de «las leyes y los principios de la religión y la moralidad». La poca atención que Quételet concedió a la cuestión de las causas de las diferencias y las semejanzas socioculturales demuestra hasta qué punto le había extraviado también a él el típico ensueño de los ilustrados del progreso a través de la razón. Su incomprensión de las fuerzas históricas y su renuncia al uso del método comparativo hicieron de él un execrable profeta de lo que el futuro le reservaba a la cultura euroamericana. Yo no conozco

demostración más notable de cómo el funcionalismo sincrónico, con una meticulosa atención a los datos empíricos, puede tener como resultado un cuadro fundamentalmente falso del universo sociocultural:

> La perfectibilidad de la especie humana resulta como una consecuencia necesaria de todas nuestras investigaciones. Los defectos y las monstruosidades van desapareciendo cada vez más del mundo físico; la frecuencia y la severidad de las enfermedades se combaten cada vez con más eficacia por los progresos de la ciencia médica; las cualidades morales del hombre experimentan mejoras no menos sensibles, y cuanto más avanzamos, menos hemos de temer los efectos inmediatos o las consecuencias últimas de las grandes revoluciones políticas y de las guerras, esos azotes de la humanidad [*ibidem*, p. 108].

VI. REAFIRMACION DEL CIENTIFISMO: BUCKLE

A mediados del siglo XIX, el progreso del capitalismo industrial había creado un ambiente más receptivo para la ciencia social que el de cualquiera de las épocas precedentes. Con sus logros técnicos —ferrocarriles, barcos de vapor, telégrafo— la ciencia había emergido ya como la nueva hacedora de milagros de la cultura occidental. La corriente de secularismo y de escepticismo que había nacido durante la Ilustración alcanzó de nuevo mayor importancia. En este ambiente de cientifismo eufórico era donde la antropología iba a definir su propia identidad.

Un último e interesante ejemplo de las proporciones que habían alcanzado los ataques predarwinistas contra la ortodoxia religiosa se encuentra en la obra de Thomas Henry Buckle. Aunque habitualmente se le considere historiador y los antropólogos no se ocupen de él, los intereses de Buckle eran del mismo género que los de Turgot. Buckle fue un defensor vigoroso de la perspectiva científica en el estudio de la historia. Despreciaba el renacimiento teológico que se había producido desde 1820, pues le parecía un mero retroceso superficial y efímero en el programa de la Ilustración. Su *History of civilization in England* (1857), que alcanzó gran influencia, estaba dedicada en gran parte a documentar comparativamente la lucha entre el cientifismo y la ortodoxia político-religiosa en la Europa posfeudal. Admitía que «la inmensa mayoría de los clérigos» aún estaban «intentando contener los progresos de este escepticismo que entre nosotros crece por todas partes» (*ibidem*, I, p. 257), pero afirmaba que «las inteligencias de orden superior» entre sus contemporáneos ya habían salido de esa fase (*ibidem*, p. 258). «La verdad es que el tiempo de esas cosas ya ha pasado. Hace mucho que los intereses teológicos han perdido su supremacía. Y los asuntos de las naciones no los gobiernan ya las ideas eclesiásticas» (*ibidem*, página 256).

Su convencimiento del inminente triunfo de la perspectiva científica en la historia le animó a intentar un prematuro análisis de los determinantes ecológicos de las diferencias culturales, un análisis comparativo a escala mundial en el que incluía a Africa, Asia y el Nuevo Mundo. Desgraciadamente, le faltaban tanto los datos de hecho como las bases teóricas para un estudio de este tipo, y sus esfuerzos en esa línea terminaron en uno de los

peores casos conocidos de determinismo geográfico ingenuo. Atribuía al suelo, al clima y a la dieta una influencia directa sobre la calidad de la mente, y así explicaba las diferencias de la conducta política y religiosa como manifestaciones de propensiones geográficamente determinadas hacia caracteres nacionales más o menos imaginativos o razonables. A pesar de su cientifismo y de su insistencia en los factores geográficos, Buckle no llegó a adoptar nada que se pareciera a una perspectiva materialista-cultural consecuente. De hecho, uno de los extremos en que más insiste es que la «ley espiritual» es más importante que la «ley física» para la comprensión de la historia de Europa, y lo que entendía por «ley espiritual» no era nada más que el concepto que conocía la Ilustración de la razón como motor del progreso.

En el contexto de su tiempo, el aspecto más notable de la postura de Buckle era su rechazo del determinismo racial. Buckle no se equivocó en su apreciación de la fuerza de las tendencias que pretendían volver a hacer de la historia una ciencia. Mas de lo que no llegó a darse cuenta fue de que el ecologismo igualitario de sus héroes de la Ilustración no estaba destinado a resucitar cuando se produjera el inminente renacimiento del interés por la teoría sociocultural. Como veremos en el capítulo siguiente, muchos contemporáneos de Buckle estaban de acuerdo con él en que ya era posible una ciencia de la historia; pero salvo Marx y Engels, en su mayor parte pensaban que la base para sus principales generalizaciones tendría que proporcionársela sólo el estudio de los factores raciales y hereditarios. Buckle negó sin reservas la importancia de la raza en el origen de las diferencias a las que él daba una explicación ecológica. Hasta comenzar el período boasiano no volverían a escribirse frases tan claras como éstas:

> En consecuencia, cualesquiera que puedan ser los progresos morales e intelectuales del hombre, en último extremo se resuelven no en progresos de su capacidad natural, sino, si se puede expresar así, en progresos de oportunidad. Es decir, una mejora en las circunstancias en las que actúa esta capacidad después del nacimiento. Aquí está el centro de toda la cuestión. El progreso no lo es de fuerzas internas, sino de ventajas externas. No es probable que un niño nacido en un país civilizado sea sólo por eso superior a uno nacido entre los bárbaros, y la diferencia que luego se muestre en los actos de los dos niños será causada, por lo que sabemos, sólo por la presión de las circuntancias externas; y con ello me refiero a las opiniones que les rodean, al conocimiento, a las asociaciones; en una palabra, a toda la atmósfera mental en la que cada uno de los dos niños haya sido criado [*ibidem*, p. 128].

Para llegar a entender la historia de la teoría antropológica es esencial que nos demos cuenta de la tensión existente entre el igualitarismo racial de Mill y de Buckle y el determinismo racial de todas las principales figuras de mediados del siglo XIX a las que habitualmente se atribuye un papel formativo en el desarrollo de la antropología como disciplina separada. El oprobio que aún cubría al igualitarismo de la Ilustración era tan grande que los antropólogos acusaron a Mill y a Buckle de «materialistas». Según James Hunt, por ejemplo (1866, p. 115), Buckle y Mill no eran nada más que la «continuación de Helvetius y de los enciclopedistas franceses, que a su vez eran sólo una reverberación lejana de Demócrito y de Epicuro».

John Stuart Mill no puede dejar de reclamar el sufragio para los negros y para las mujeres. Tales conclusiones son el resultado inevitable de las premisas de que partió. Y si hubiera querido detenerse ante tal *reductio ad absurdum*, su escuela no se lo habría permitido. Esta escuela, como hemos visto, data de la más remota antigüedad. La omnipotencia de las circunstancias y la igualdad original no son doctrinas nuevas. Son simplemente materialismo. El que empieza en los átomos guiados por la suerte tiene que terminar en la absoluta democracia, es decir, en la igualdad racial e individual. No hace con ello más que completar el círculo del caos al caos [*ibidem*, pp. 15-16].

Quizá la explicación de por qué ha sido tan característico de los antropólogos el mostrar una ignorancia tan completa de las raíces de su ciencia haya que buscarla en que los comienzos de su definición como disciplina a mediados del siglo pasado coincidieron con el apogeo del racismo científico e incluso pueden atribuirse casi totalmente a ese racismo. Más adelante hemos de ver que la responsabilidad de que se desechara la magna hipótesis de los ecologistas de la Ilustración sobre el poder de la enculturación recayó en gran parte sobre la antropología. Hasta aquí se ha considerado que Buckle y Mill, y lo mismo Marx y Engels, quedan al margen del desarrollo de la teoría antropológica, y esta persistente omisión deja un vacío inexplicable entre el concepto boasiano de cultura y las primeras manifestaciones del ecologismo cultural en el siglo XVIII. La gran ironía es que cuando los boasianos volvieron a defender la importancia de la enculturación lo hicieron como reacción contra el racismo, pero también contra el cientifismo. La cuestión de que inmediatamente vamos a tratar es la de cómo la teoría cultural del siglo XIX llegó a verse dominada por el racismo.

4. APOGEO Y DECADENCIA DEL DETERMINISMO RACIAL

La declaración de que «todos los hombres son creados en la igualdad» es uno de los más conocidos efectos subversivos del pensamiento de John Locke. Quien insistió en la frase fue Thomas Jefferson, aparentemente no sin reservas. En sus *Notes on the State of Virginia* (1785) se hacía eco de la sospecha de que «los negros, bien porque sean una raza originalmente distinta o bien porque se hayan hecho distintos con el tiempo y con las circunstancias, son inferiores a los blancos en las dotes corporales y espirituales» (citado en GOSSET, 1963, p. 42). Aunque más tarde Jefferson cambió de opinión, la cuestión de las diferencias raciales iba a plantear un conflicto cada vez más claro a las ideas igualitarias de Locke sobre la mente como un «gabinete vacío». En el apogeo de la reacción contra la Revolución francesa, la opinión culta se desplazó incesantemente hacia el extremo opuesto; hacia mediados del siglo XIX ninguna verdad resultaba más evidente que la de que todos los hombres habían sido creados desiguales. Y ninguna «verdad» iba a tener más nociva influencia en el desarrollo de la historia social.

El determinismo racial fue la forma que tomó la ola creciente de la ciencia de la cultura al romper en las playas del capitalismo industrial. Bajo ese disfraz fue como la antropología tuvo un papel activo y positivo, junto a la física, la química y las ciencias de la vida, en el mantenimiento y en la difusión de la sociedad capitalista. Algunos marxistas (cf. COX, 1948) insisten en que en sí mismo el racismo es propio en exclusiva de la época capitalista, mas esa opinión no tiene apoyo en los hechos etnográficos. El racismo folk, un sistema popular de prejuicios y discriminaciones dirigido contra un grupo endógamo, probablemente es tan viejo como la humanidad misma. Mas el fenómeno de que trata este capítulo es la elevación de esas ideas antiguas a una dignidad científica preeminente. Antes del siglo XIX, ninguna nación había recompensado nunca a sus sabios por probar que la supremacía de un pueblo sobre otro pueblo era el resultado inevitable de las leyes biológicas del universo.

Según la doctrina del racismo científico, todas las diferencias y las semejanzas socioculturales de importancia entre las poblaciones humanas son variables dependientes de tendencias y actitudes hereditarias exclusivas de cada grupo. Las explicaciones racistas suponen, pues, una correlación entre las dotes hereditarias y las formas especiales de conducta de un grupo. La gran debilidad y a la vez la tentación de la perspectiva racista reside en las dificultades con que tropieza la identificación de los componentes hereditarios. Como observar los factores hereditarios es imposible, se hace pre-

ciso inferir su existencia basándose en los rasgos de conducta que se supone que ellos explican. El determinismo racial resulta un sustituto tentador de una teoría sociocultural auténtica precisamente porque, al resultar los componentes hereditarios inaccesibles a la observación directa, es posible transmutarlos en la cantidad o cualidad de influencia que se precisa para dar cuenta de los rasgos especiales en cuestión. Si lo que queremos explicar es el complejo del caballo entre los indios crow y blackfoot, ¿cabe solución más fácil y más invulnerable contra toda contraprueba empírica que la de atribuirlo a un «instinto ecuestre»? ¿Cómo podría nadie refutar la afirmación de que los gitanos siguen vagabundeando porque llevan esa afición en su sangre? ¿O que los negros americanos triunfan como músicos porque tienen «el instinto del ritmo»? Apelando de forma parecida a otros componentes hereditarios imaginarios sería posible atribuir cualquier fenómeno sociocultural a un rasgo hereditario especial. Mas la razón misma de la existencia de las ciencias sociales es que hay explicaciones socioculturales de esos fenómenos. No es que se niegue el posible efecto de las variaciones hereditarias, sino que el recurso al determinismo racial sólo resulta aceptable después de que las teorías socioculturales se hayan mostrado incapaces de resolver el problema.

Debemos señalar que el apogeo de las teorías racistas decimonónicas no hizo caer en el olvido los esfuerzos por llegar a conocer los componentes socioculturales de la conducta humana. El racismo científico entra en la historia de las ciencias sociales más bien como una posición en el continuo naturaleza-cultura, y más de una vez concede voluntariamente considerable influencia al medio ambiente natural y cultural. Sólo rara vez los teóricos del racismo se han esforzado por establecer una correlación causal entre concretos componentes hereditarios humanos (instintos, tendencias, «sangre», genes, etc.) y datos etnográficos específicos, como matrimonio de primos cruzados, filiación bilateral, poliandria, monoteísmo, precio de la novia, propiedad privada de la tierra, evitación de la suegra, chamanismo y los otros miles de rasgos culturales de difusión no universal. (Aquí hay una excepción muy conspicua: la de Lewis Henry Morgan.) De hecho, el establecimiento de asociaciones directas entre la herencia y rasgos culturales específicos es muy poco común incluso entre racistas doctrinarios, como los que la era de los nazis produjo en tanta abundancia. Ejemplos tales como la atribución del ritmo de los africanos occidentales a la herencia negra, o como la atribución de las diferencias fonémicas entre el alemán y los otros lenguajes europeos a la «sangre aria» son relativamente raros. Habitualmente las correlaciones que se han propuesto han tenido un alcance más general, como cuando se dice que los negros son libidinosos y los blancos inteligentes, los alemanes laboriosos y los japoneses imitativos, o los yanquis mañosos para la mecánica. El carácter generalizado de estos estereotipos ayuda a comprender la persistencia de las teorías racistas. Si lo que se pretendiera fuera decir que la herencia controla cosas tan concretas como la evitación de la suegra o la circuncisión, para desacreditar la perspectiva racista sería suficiente aducir ejemplos de conducta similar en todos los otros grupos raciales. Mas el desarrollo del determinismo racial

decimonónico tenía su raíz en la obsesión del siglo precedente con el progreso y, como al racismo popular de nuestros días, lo que le caracterizaba era la preocupación por demostrar la transmisión hereditaria de diferencias raciales en la aptitud para crear, adquirir o alcanzar la civilización, aptitud concebida en el sentido más amplio.

I. EL RACISMO EN EL SIGLO XVIII

El evolucionismo del siglo XVIII con su «estado de naturaleza» y con su creencia en la perfectibilidad del hombre a través de la Ilustración centró su atención en la medida en que las diferentes ramas de la humanidad han avanzado hacia la utopía de la razón. Dada la ambiciosa estrategia de la historia universal de Turgot, era inevitable que las ciencias sociales nacientes centraran su atención en la explicación de por qué ciertos grupos habían avanzado más que otros. Y dada también la presencia en todas partes de variantes de racismo popular, quizá fuera igualmente inevitable que para explicar al menos las más exóticas asociaciones de raza y cultura se recurriera a teorías cultas del determinismo racial.

Sin embargo, aunque la actividad intelectual del siglo XVIII se interesara profundamente por la evolución, el racismo científico siguió siendo hasta después de la Revolución francesa el punto de vista de una minoría. Como la doctrina que servía de guía a los filósofos era una forma radical de ecologismo, resultaba difícil que aceptaran que las capacidades o incapacidades hereditarias y permanentes pudieran dar la clave para comprender la historia. Si la miseria y la inferioridad social de los *sans-culottes* las atribuían a carencias socioculturales, difícilmente podían sentirse inclinados a atribuir a factores hereditarios la nobleza o la miseria de los indios americanos o de los indígenas de Tahití. Durante el siglo XVIII la balanza naturaleza-cultura se inclinó siempre y claramente hacia el lado de la cultura.

Una de las pruebas más convincentes de la adhesión del siglo XVIII a la importancia del medio ambiente en la aparición de modificaciones la tenemos en la interpretación de la raza en sí misma como un producto de las influencias del entorno. Todo el interés de Jean Jacques Rousseau y de lord Monboddo por los orangutanes, los apéndices caudales y los hombres salvajes es un reflejo de su creencia en que la apariencia física del hombre, y lo mismo su conducta, variaba de acuerdo con el medio. Como ha señalado el historiador John Greene (1959, pp. 215 *ss.*), para Monboddo la parte más importante del medio era la herencia mental o sociocultural. Sin embargo, y a diferencia de muchos de sus contemporáneos, Monboddo rechazaba explícitamente la idea de que las diferencias físicas y culturales entre los pueblos del mundo pudieran ser primariamente el resultado del clima, la dieta y otros factores ecológicos no culturales. Ello no obstante, creía que los salvajes que habían sido capturados en los bosques de Europa y los orangutanes podían aprender a hablar y eran capaces de llegar a la inteligencia y a la ciencia sólo con que se les concediera, por decirlo con palabras de Greene, «suficiente tiempo y circunstancias favorables» (*ibidem*, p. 212).

II. LA DOCTRINA DEL MONOGENISMO EN EL SIGLO XVIII

Una de las principales fuentes de inspiración de la creencia del siglo XVIII en la plasticidad de la naturaleza humana fue el libro del *Génesis*. En la narración mosaica de la creación, la humanidad entera comparte la misma progenie con Adán y Eva como antepasados comunes. Esta doctrina era monogenismo. Y todos los que la aceptaban, activamente o por inercia, quedaban automáticamente obligados a explicar las diferencias raciales como el producto de un proceso evolutivo con actuación más o menos rápida de las influencias del medio. Sólo un evolucionista que admitiera la influencia del medio podía aceptar que los no europeos eran hombres y a la vez explicar que no se conformaran al tipo físico europeo. Cierto que el evolucionismo de los monogenistas se detenía antes de llegar a admitir la transformación de las especies. Pero de lo que no hay duda es de que el uso que Lamarck hizo de la idea de las características adquiridas fue una mera extensión del pensamiento evolucionista común a la mayoría de los monogenistas. La doctrina lamarckista de la herencia de las características adquiridas no es más que un ecologismo que afirma que la experiencia vital del organismo humano modifica su naturaleza hereditaria de una manera inmediata y directa.

Es muy posible que más que ningún otro factor fuera éste de la persistente influencia de la Biblia el que hizo que los naturalistas más destacados de todo el siglo XVIII fueran monogenistas. La propensión a encontrar la huella de la mano de Dios en las cosas humanas coexistía con la creciente fe en las leyes naturales. Como se expresaba Petrus Camper, un anatomista de aquel siglo:

> Ningún hombre que, sin predilección por las hipótesis, contemple la entera raza humana dispersa como está hoy sobre la faz de la tierra podrá dudar de que desciende de una única pareja, formada de modo inmediato por la mano de Dios mucho después de que el mundo mismo hubiera sido creado y hubiera pasado por innumerables cambios. A partir de esta pareja se poblaron gradualmente todas las partes habitables de la tierra [citado en SLOTKIN, 1965, p. 198].

III. MONOGENESIS, ECOLOGISMO Y EVOLUCION

Aunque la posición monogenista podía resultar conciliable con formas bastante repulsivas de racismo popular, y de hecho ha sido conciliada con ellas especialmente en la América de la Biblia, un determinismo racial de pretensiones científicas difícilmente podía desarrollarse mientras se pensara que la aparición de las razas se debía a la rápida adquisición de nuevas características hereditarias. Mas esto no quiere decir tampoco que esa doctrina del origen de las razas resultara aceptable al actual movimiento de los derechos civiles o pudiera expresarse en el idioma de éste. Antes, al contrario, los dos científicos monogenistas más destacados de aquel tiempo, Johann Blumenbach, en Alemania, y Georges Louis Leclerc, conde de Buffon, en Francia,

defendían a su manera la supremacía de los blancos. Los dos creían que Adán y Eva habían sido blancos a imagen de Dios. Los dos veían en la aparición de otros tipos una forma de degeneración. Mas, a diferencia de los racistas del siglo XIX y de este siglo, tanto Blumenbach como Buffon pensaban que el curso degenerativo de la aparición de las razas podía invertirse y que con un adecuado control del medio todas las formas contemporáneas del hombre podían volver al original. En conjunto, la aparición de las razas era para ellos resultado de la exposición a las condiciones materiales del entorno. La pigmentación negroide, por ejemplo, procedía de la exposición al sol tropical; el viento y el frío produjeron el color moreno de los samoyedos, los lapones y los esquimales; los chinos eran más pálidos que los tártaros porque vivían en ciudades y se protegían de los elementos. La mala alimentación, las enfermedades y otras influencias patógenas podían también dar origen a diferencias raciales. En el texto biológico clásico de los filósofos, la *Histoire naturelle*, de Georges Buffon, se da incluso una explicación ecológica de la razón por la que los franceses pobres «son feos y están contrahechos» (citado en COUNT, 1950, p. 15). Buffon subrayó repetidamente el carácter superficial de las diferencias raciales y la naturaleza unitaria del tipo homínida:

> En conjunto, todas las circunstancias coinciden en probar que la humanidad no está compuesta de especies esencialmente diferentes unas de otras; que, por el contrario, originalmente no había más que una especie, la cual, después de multiplicarse y esparcirse por toda la superficie de la Tierra, ha sufrido varios cambios por la influencia del clima, el alimento, el modo de vida, las enfermedades epidémicas y la mezcla de individuos desemejantes; que en un principio estos cambios no fueron tan conspicuos y sólo produjeron variedades individuales; que esas variedades se convirtieron luego en específicas al hacerse, por la acción continuada de las mismas causas, más generales, más claramente marcadas y más permanentes; que se transmiten de generación en generación, igual que las deformidades y las enfermedades pasan de padres a hijos, y finalmente, que, como originalmente se produjeron por una serie de causas externas y accidentales y sólo se han perpetuado por el tiempo y por la constante actuación de esas causas, es probable que desaparecieran gradualmente o, por lo menos, que se hicieran diferentes de lo que hoy son si cesaran las causas que las produjeron o si su actuación variara por otras circunstancias y otras combinaciones [*ibidem*].

En *De generis humani varietate nativa*, Johann Blumenbach sostuvo que la causa principal de la «degeneración» a partir del tronco caucasoide «primitivo» era un conjunto de factores tales como el clima, la dieta, el modo de vida, la hibridación y las enfermedades. Como prueba de que los negroides y los caucasoides compartían un origen común, el médico John Hunter (1865, p. 372; original, 1775) indicaba que los niños negros al nacer eran blancos: «Puesto que todos los negros nacen blancos y lo son durante algún tiempo, es evidente por esto que el sol y el aire son agentes necesarios para dar a la piel su color negro.» El que las ampollas o las quemaduras en la piel de los negros tuvieran tendencia a ponerse blancas le parecía una prueba más del color de los antepasados de los negros (GOSSET, 1963, p. 37).

Como resultado de su interés por la influencia del medio, muchos naturalistas del siglo XVIII expresaron opiniones que resultan enteramente actuales sobre el carácter adaptativo de los rasgos sociales. Immanuel Kant,

por ejemplo, señaló la relación existente entre el problema de la conservación del calor y la «desproporción entre la estatura total del cuerpo y las cortas piernas de los pueblos más septentrionales» (citado en COUNT, 1950, p. 20). En el siglo siguiente, Carl Bergmann (1848) reuniría más información de este tipo sobre las variedades de los mamíferos en general. La «ley de Bergmann» constituye hoy un ingrediente esencial de las ideas de Carlton Coón (1963, p. 59) sobre la adaptación racial humana, ideas, sin embargo, que otros antropólogos físicos discuten (WASHBURN, 1963; DOBZHANSKY y MONTAGU, 1963).

Para captar la diferencia entre las doctrinas del determinismo racial del siglo XVIII y las del XIX hay que centrar la atención en el importantísimo factor temporal. En cuanto los caracteres hereditarios se interpretan como rasgos adaptativos, se plantea una cuestión crucial. ¿Cómo es de rápida la influencia del medio sobre la herencia? ¿Cuánto tiempo se ha necesitado para que se produjera la adaptación y qué permanencia tiene ese cambio? Comparado con las teorías racistas de mediados del siglo XIX, el monogenismo del siglo XVIII se inclinaba a considerar los rasgos raciales como adquisiciones recientes. Esto era una consecuencia de que, en conjunto, el grupo de los monogenistas tendía a aceptar la cronología mosaica. Como fecha del origen de la tierra, podían elegir entre el 3.700 a. C. (según las fuentes rabínicas), el 5.199 (según la Vulgata en la edición del papa Clemente) y el 4.004 (según las notas del arzobispo Usher a la versión autorizada del rey Jaime) (HABER, 1959, p. 1). Aunque en las *Epocas de la naturaleza* (1778) Buffon propuso que el tiempo geológico se extendiera hasta setenta y cinco mil años, para la historia de la humanidad desde Adán aceptaba una antigüedad de sólo seis mil u ocho mil años (HABER, 1959, p. 125). Usando un intervalo temporal tan corto es difícil llegar a hacer la distinción entre caracteres hereditarios y caracteres adquiridos o entre lo que modernamente se ha llamado genotipo y fenotipo. Y así no es sorprendente que los monogenistas inclinados a buscar explicaciones ecológicas llegaran a pensar que las diferencias del color de la piel estaban sujetas a cambio en el curso de una vida, siempre que se dieran las condiciones adecuadas de clima y dieta.

En los Estados Unidos esta postura extrema del ecologismo está representada por el reverendo Samuel Stanhope Smith, séptimo presidente del Princeton College. Su *Essay on the causes of the variety of complexion and figure in the human species* (1787) fue uno de los primeros ensayos antropológicos que se publicaron en Estados Unidos (STANTON, 1960, p. 4). Smith, que compartía las ideas de Hunter sobre la palidez de la piel de los negros al nacer, dio mucha importancia a la claridad de la piel de los negros de los Estados del norte, relativamente mayor que la de sus antepasados esclavos del sur (una diferencia desde luego real, producto de la hibridación y la manumisión). Según Smith, la pigmentación de los negros no era nada más que una pecosidad desmesurada que les cubría el cuerpo entero, resultado del exceso de bilis, a su vez estimulado por las «exhalaciones pútridas» de los climas tropicales. El cabello negroide era también producto del clima, pues el sol tropical hacía que la piel se arrugara y retorciera el pelo, haciéndolo crecer

en apretadas espiras. En una edición posterior (1810) Smith pudo señalar el caso de Henry Moss, famoso antiguo esclavo que se exhibía por todo el norte mostrando las manchas blancas que habían empezado a salirle por todo el cuerpo, dejándole al cabo de tres años casi enteramente blanco. El doctor Benjamin Rush presentó ese mismo caso en una reunión especial de la Sociedad Filosófica Americana, en la que mantuvo que el color negroide de la piel era una enfermedad, como una forma de lepra benigna, de la que Moss estaba experimentando una curación espontánea.

IV. POLIGENISMO

Aunque en los círculos biológicos y filosóficos predominaban las interpretaciones evolucionistas y ecologistas de las diferencias raciales, el siglo XVIII no dejó de producir también su propia cosecha de poligenistas que rechazaban la autenticidad de la narración del *Génesis* y atribuían las diferencias raciales a actos de creación separada. El pensamiento poligenista derivaba de ciertas exégesis heréticas de la Biblia del siglo precedente. Por ejemplo, Isaac La Peyrère, autor de *Preadamitae* (1655), mantenía que Adán era sólo el progenitor de los judíos, mientras que otros pueblos antiguos, como los caldeos, los egipcios, los chinos y los mejicanos, descendían de antepasados preadamitas. Como la crítica de la Biblia formaba parte del ataque racionalista a la religión revelada, algunos de los filósofos fueron poligenistas. Voltaire, por ejemplo, ridiculizaba la idea de que los judíos, a quienes consideraba como una insignificante tribu del desierto, pudieran ser los antepasados de toda la especie humana. Otros poligenistas famosos fueron David Hume, lord Henry Kames, Edward Long y Charles White.

V. POLIGENISTAS Y MONOGENISTAS ANTE EL PROBLEMA DE LA RAZA

Sin que llegara a haber una correspondencia perfecta, los defensores del punto de vista poligenista se inclinaban a defender también el determinismo racial. Voltaire, por ejemplo, sostenía que el grado de civilización de los negros era un resultado de su inteligencia inferior.

> Si su comprensión no es de distinta naturaleza que la nuestra, sí que es por lo menos muy inferior. No son capaces de una verdadera aplicación o asociación de ideas y no aparecen formados ni para las ventajas ni para los abusos de la filosofía [citado en GOSSET, 1963, p. 45].

Si se piensa en el escepticismo intransigente de David Hume no puede sorprender que compartiera la opinión de Voltaire tanto sobre el poligenismo como sobre el determinismo racial:

> Jamás ha habido una nación civilizada de otro color que blanca, y lo mismo no ha habido ningún individuo eminente ni en la acción ni en la especulación. Ningún artesano ingenioso hay entre ellos, ni artes ni ciencias [...] Una diferencia tan uniforme y tan constante no podría darse en tantos países y en tantas edades si la naturaleza no hubiera hecho una distinción original entre estas razas de hombres [citado en CURTIN, 1964, p. 42].

Henry Home, lord Kames, trató de llegar a un compromiso con el *Génesis* fechando la creación de las razas separadas en los acontecimientos posteriores a la construcción de la Torre de Babel. Opinaba que las variaciones «en el carácter nacional de valor o cobardía deben depender de una causa permanente e invariable» (1774, p. 20). Para explicar los ejemplos más evidentes de adaptación física a ambientes extremosos sugería que en el momento de la dispersión, después de la caída de la Torre de Babel, Dios había equipado a cada grupo de hombres con especiales disposiciones hereditarias. Mas lo que no pensaba era que esas diferencias afectaran a la inteligencia:

El color de los negros [...] nos mueve con fuerza a suponer que son una especie diferente de los blancos, y yo llegué a pensar que tal suposición se podía apoyar también en la inferioridad de la inteligencia de los primeros. Pero, pensándolo mejor, hoy me parece dudoso que esa inferioridad no se deba a su situación. Un hombre no madura nunca ni en su juicio ni en su prudencia más que ejercitando esos poderes. En su patria, los negros tienen pocas oportunidades de usarlos [*ibidem*, p. 32].

En contraste con estas opiniones de los poligenistas, entre los monogenistas son muy corrientes las afirmaciones inequívocas de la igualdad racial. La forma en que Hunter (1865, p. 342; original, 1775) denuncia la poca consistencia de las estimaciones etnocéntricas de las diferencias intelectuales resulta sumamente moderna:

Los viajeros han exagerado las diversidades mentales mucho más allá de la verdad al negar a los habitantes de otros países buenas cualidades, porque en su modo de vida, en sus usos y en sus costumbres son excesivamente diferentes de los propios viajeros. No han considerado éstos que cuando el tártaro doma su caballo y el indio levanta su *wigwam* exhiben el mismo ingenio que un general europeo que hace maniobrar a su ejército, o que Iñigo Jones cuando construye un palacio. No hay nada en que los hombres difieran tanto como en sus costumbres.

Johann Herder, otro firme creyente en la unidad de la especie humana, se anticipó también a los argumentos boasianos contra el etnocentrismo, aunque en un lenguaje que exudaba romántica adulación:

Mas es justamente cuando nos aproximamos al país de los negros cuando dejamos a un lado nuestros orgullosos prejuicios y consideramos la organización de estas regiones del mundo con tanta imparcialidad como si no hubiera otras. Puesto que la blancura es un rasgo degenerativo en muchos animales que viven cerca del polo, el negro tiene tanto derecho a llamar a sus salvajes ladrones albinos y diablos blancos, como nosotros a ver en él el emblema del mal, el descendiente de Cam marcado con el estigma de la maldición de su padre. Bueno, puede decir él, yo, el negro, soy el hombre original. Yo he tomado las corrientes más profundas de la fuerza de la vida, el sol. Sobre mí y sobre todo lo que me rodea ha actuado con la mayor fuerza y energía. Mirad mi país. ¡Qué fértil en frutos, qué rico en oro! Mirad la altura de mis árboles, la fuerza de mis animales [...] Entremos con humildad en el país que le fue dado [HERDER, 1803, p. 260; original, 1784].

VI. POLIGENESIS, MONOGENESIS Y LA CUESTION DE LA ESCLAVITUD

Hacia finales del siglo XVIII, la causa poligenista se complicó con la cuestión de la esclavitud. Algunos de los más fanáticos defensores de la esclavitud fueron poligenistas. Edward Long sostenía en su *History of Jamaica* (1774) que los europeos y los negros pertenecían a especies diferentes. La opinión que Long tenía de los negros reflejaba la amarga realidad cotidiana de la vida en la plantación (Long residía en las Indias Occidentes inglesas) sin nada de la moderación y la tolerancia características de la era de la razón. Los africanos eran «brutales, ignorantes, holgazanes, taimados, traidores, sanguinarios, ladrones, desconfiados y supersticiosos» (citado en CURTIN, 1964, página 43). La obra de Long se reimprimió en los Estados Unidos, en donde se convirtió en la fuente más usual de los argumentos racistas en favor de la esclavitud e influyó en la formación de las opiniones de Charles White, un médico de Manchester, que trató de demostrar con pruebas anatómicas que los europeos, los asiáticos, los americanos y los africanos constituían cuatro especies separadas de perfección decreciente en el orden dicho. En su *An account of the regular gradation in man* (1799), White sostuvo que en la «gran cadena de los seres» el lugar que ocupaban los negros estaba más próximo al de los monos que al de los caucásicos. Aunque personalmente se oponía a la esclavitud, su libro recogía todos los estereotipos racistas de los colonos de las Indias Occidentales y hasta les prestaba un halo científico poco merecido. Las afirmaciones de White de que los negros tenían el cerebro más pequeño, los órganos sexuales más grandes, olían a mono y eran insensibles al dolor, como animales, fueron repetidas con frecuencia por partidarios de la esclavitud.

Se podría pensar que los esclavistas hubieran debido sentirse atraídos por el poligenismo y, a la inversa, los antiesclavistas por el monogenismo. Mas, como el historiador William Stanton ha demostrado (1960), el poligenismo, pese a ofrecer una justificación racional para tratar a ciertos grupos humanos como animales de otra especie, jamás llegó a imponerse como ideología del esclavismo.

VII. EL POLIGENISMO Y LA ESCUELA AMERICANA DE ANTROPOLOGIA

El que el poligenismo no llegara a imponerse en el sur de los Estados Unidos no se debió desde luego a falta de interés por el tema. La defensa del poligenismo, y una defensa vigorosa, constituyó el tema central de la primera escuela de antropología específicamente americana que apareció en los Estados Unidos. Conocida y respetada en toda Europa, la «Escuela Americana» fue fundada por Samuel George Morton, médico y profesor de anatomía de Filadelfia. Morton basó sus conclusiones en la colección de cráneos humanos que había comenzado a reunir hacia 1820. En *Crania Americana* (1839), Morton publicó catorce mediciones distintas de 276 especímenes representativos de tipos caucásicos, malayos, americanos y etíopes. En

sus conclusiones afirmaba que cada una de esas razas tenía una filogenia separada que se remontaba a varios miles de años. Inicialmente se abstuvo de decir que aquellas razas no tenían un origen unitario y se evadió de la cuestión, como lord Kames, dando a entender que se había producido una intervención divina posterior a Adan para introducir las diferencias raciales. De ese modo, a la vez que sostenía que «entre los hombres existía una diferencia original» que ni el clima ni la educación podían borrar, eludía el conflicto directo con los dogmas teológicos dominantes. Pero en 1849 sostuvo ya que, a pesar de su capacidad de engendrar híbridos fértiles, las razas humanas eran especies separadas, y de hecho ya había adoptado una teoría completa de la poligénesis divina. Una de las razones que le movieron a este cambio de opinión fue el descifrado en 1821 de la piedra Rosetta, gracias al cual se comenzaba a intuir la gran antigüedad de los restos egipcios. En su segundo libro, *Crania Aegyptica* (1844), Morton atribuyó gran importancia al hecho de que en pinturas egipcias que tenían varios milenios de antigüedad aparecieran representados tipos negroides y caucasoides: el lapso entre la creación y las primeras dinastías era demasiado corto para que esos tipos raciales hubieran podido evolucionar desde un antepasado común.

Después de 1846, la postura de Morton contó con el decidido apoyo de una prestigiosa figura, el naturalista de Harvard Louis Agassiz, a quien le parecía «mucho más en armonía con las leyes de la naturaleza» el admitir que «en un principio el Creador ha dispuesto diferentes especies de hombres, lo mismo que ha hecho con todos los otros animales, para que ocupen distintas regiones geográficas». Pero Agassiz no fue el más fiel discípulo de Morton; ese título corresponde a George R. Gliddon, que mientras fue vicecónsul en El Cairo recogió para Morton los cráneos egipcios, e igualmente a Josiah Clark Nott, que es probable que fuera el primer científico americano que expresó públicamente la convicción de que en el momento de la creación Dios había hecho varias especies humanas diferentes (cf. STANTON, 1960, p. 69). Nott y Gliddon (1854) colaboraron en un voluminoso estudio, titulado *Types of mankind*, en el que sostenían que las razas humanas eran especies distintas creadas separadamente y dotadas cada una de ellas de una naturaleza física y moral «constante y sin desviaciones», que sólo podía modificarse por hibridación.

VIII. LA ESCUELA AMERICANA Y LA ESCLAVITUD

Aunque Morton consideraba que la raza negra era inferior a la caucasoide, negó todo interés en contribuir al mantenimiento de la posición de los partidarios de la esclavitud. Nott y Gliddon, por su parte, hicieron una abierta defensa de la esclavitud, basándola en que para una especie inferior la esclavitud era la forma de vida más humana. Agassiz completa el cuadro de las diversas opiniones entre los poligenistas de la Escuela Americana con su insistencia en que el origen poligenético del hombre no constituía una justificación de la esclavitud, dado que todas las razas comparten una

naturaleza humana genérica común. En privado, sin embargo, tampoco Agassiz ocultaba su desprecio por los negros.

Para negar la existencia de una correlación entre los poligenistas y los esclavistas, William Stanton se basa sobre todo en el hecho de que John Bachman (1850), que fue el más influyente de los adversarios de la escuela de Morton, fue a la vez un ardiente defensor de esa «peculiar institución» sureña. Bachman, colaborador de John Audubon, fue pastor de una congregación luterana de Charleston, en Carolina del Sur. No se limitó a luchar contra la doctrina de las creaciones separadas, sino que, junto con ella, rechazó los argumentos complementarios que podían haber resultado útiles para los esclavistas, ridiculizando, por ejemplo, la idea de que los mestizos de negros y blancos fueran estériles, o la de que entre las razas se diera una aversión sexual natural. Pero por lo que le interesaba oponerse al poligenismo no era, desde luego, por favorecer la abolición, sino, al reves, por salvar la justificación bíblica de la esclavitud. La Sagrada Escritura cuenta que Noé bendijo a los descendientes de Sem, haciendo de ellos «los padres de la raza caucásica, progenitores de los israelitas y de nuestro Salvador». Los mongoles eran descendientes de Jafet, y muchos de ellos seguían viviendo en tiendas, como la Biblia había predicho. Cam era el tercero de los hijos de Noé y el antepasado de los negros, raza de «siervos de los siervos». En la esclavitud, la raza superior, la blanca, conduce como de la mano a la raza negra, inferior, protegiéndola y mejorándola. Esta exégesis bíblica de Bachman era el principal alimento intelectual al que los esclavistas recurrían para su sustento moral. Nott y Gliddon, que también defendían abiertamente la sabiduría del esclavismo, parecían más interesados en «despellejar a los clérigos» que en defender al sur. Su poligenismo amenazaba a todo el edificio de la civilización cristiana, puesto que no sólo ponía en duda el origen de las razas, sino a la vez la autoridad del sacerdocio cristiano y la autenticidad de las Sagradas Escrituras de Occidente. Incluso para la defensa de la esclavitud resultaba un precio demasiado alto:

> En 1854, el director del *Enquirer*, de Richmond, un periódico ardientemente secesionista, sospechaba que muchos aceptaban de buen grado la doctrina «impía» de la diversidad porque parecía «favorecer el sistema de la esclavitud». Mas el sistema no puede permitirse defensores tales como Nott y Gliddon si «el precio que tiene que pagar por ello» es la Biblia. La Biblia, sostenía el *Enquirer* con cierta perspicacia, «es hoy el gran objeto de los ataques de los abolicionistas, porque ellos saben que es la fortaleza de los principios sudistas [...] Destruid la Biblia y habréis entregado a nuestros enemigos la ciudadela misma de nuestra fuerza [...] No dejemos que se nos arrebate este fuerte escudo mientras no tengamos algo que poner en su lugar». La Biblia prestaba un apoyo considerable a la esclavitud, pero también la ciencia hubiera podido hacerlo. El que el Sur eligiera la Biblia fue una señal de su profundo compromiso con la religión. Hasta ese momento su posición no había sido necesariamente antiintelectual. Mas cuando la cuestión se planteó abiertamente, el Sur le volvió la espalda a la única defensa intelectualmente respetable del esclavismo que hubiera podido adoptar [STANTON, 1960, página 194].

Desde luego que no era verdad que los abolicionistas hubieran hecho de la Biblia «el gran objeto de sus ataques». Esto no era más que retórica. Tanto el norte como el sur sacaban de la Biblia sus principales argumentos; se

debatía qué interpretación era la correcta, y no si la Biblia en sí misma era confiable. Y aquí es importante señalar que, a diferencia de los esclavistas, si los abolicionistas hubieran querido apoyarse en una justificación científica de su posición no habrían podido hacerlo: no había en los Estados Unidos ninguna escuela de antropólogos que se opusiera a Morton y a la esclavitud. Ni la había entonces ni iba a haberla en los cincuenta años siguientes. Así, las principales armas de los abolicionistas eran argumentos morales extraídos del Nuevo Testamento. La importancia de la autoridad de la Biblia para ambas partes, partidarios y enemigos de la esclavitud, hace comprender anticipadamente la tormenta ideológica que iba a desencadenarse cuando Darwin intentara desacreditar a la Biblia de una forma más vigorosa y más completa.

IX. POLIGENISMO Y DARWINISMO

Casi todos los libros antropológicos escritos en Europa y en los Estados Unidos entre 1800 y 1859 se ocupan de la controversia entre el poligenismo y el monogenismo. Como en 1863 señalaba James Hunt, muchas personas creían todavía que «la etnología trata sólo de resolver la cuestión de si diferentes razas humanas tienen un origen unitario». Podría pensarse que con la publicación en 1859 de *Origin of species* la disputa entre los poligenistas y los monogenistas terminó abruptamente. Desde el punto de vista de la nueva teoría, las dos partes estaban equivocadas. Si la humanidad tenía un antepasado común, ya no era Adán, sino alguna especie de mono. ¿Por qué discutir sobre si era el mismo mono para todos? De hecho, Thomas Huxley adoptó la postura de que la teoría de Darwin había tenido como resultado «conciliar y combinar todo lo bueno de las escuelas monogenista y poligenista» (citado en HUNT, 1866, p. 320). Los monogenistas conservaron su común humanidad y su progresivismo; los poligenistas se vieron apoyados en su crítica a la Biblia y en su cientifismo. Pero en realidad la reconciliación que por obra de Darwin se produjo no fue tan decisiva como Huxley pretendía. James Hunt, presidente de la Sociedad Antropológica de Londres, estaba presto a aceptar todos los puntos principales de la tesis darwinista, pero acusó a Huxley de ser un monogenista disfrazado. Según Hunt, las teorías de Darwin hacían más probable que nunca la idea de que las razas humanas contemporáneas pertenecían en realidad a especies diferentes. Además, algunas de ellas estaban destinadas a extinguirse a manos de otras en una lucha por la vida análoga a la que se da entre los miembros del mundo animal.

Aunque gradualmente llegó a aceptarse que todos los grupos humanos contemporáneos pertenecían a una misma especie, la controversia monogenismo-poligenismo tampoco terminó aquí. Subsistía aún la cuestión de por cuánto tiempo las razas han mantenido dentro de la especie una filogenia separada. Dentro de la antropología física hay una tradición ininterrumpida que enlaza a James Hunt y a los poligenistas anteriores a Darwin con figuras del siglo XX, tales como Ernest Hooton y Carlton Coon. Para Hooton,

la separación de los no caucasoides de la línea homínida central (que él creía representada por el hombre de Piltdown, posteriormente denunciado como un fraude) se produjo hace casi un millón de años. El tipo khoisánida se había separado en el Plioceno, o sea, antes incluso de que comenzara la diferenciación específica de los gorilas y los chimpancés. Coon (1962) se inserta en esta tradición y sostiene que los principales tipos raciales han sufrido una evolución paralela en la transición de los australopitecos al *homo sapiens*. Debe señalarse que todos estos intentos de salvar la genealogía separada de los caucasoides son pura especulación en el momento en que aducen antigüedades del orden de decenas de miles de años. Los fósiles no nos dicen nada del color de la piel, la sección del cabello, el tamaño o la forma de la nariz y de los labios o los pliegues epicánticos, que son precisamente los rasgos en que se basan los constructos raciológicos tradicionales.

Aun con estas supervivencias poligenistas en el siglo XX, es mucho lo que se puede decir en favor de la opinión de Huxley de que el darwinismo había salvado todo lo «bueno» de la rivalidad entre el monogenismo y el poligenismo. Sólo que es preciso tener cuidado de entender ese «bueno» como funcionalmente adaptado al contexto de mediados del siglo XIX en que escribían Huxley y el propio Darwin. Como la teoría de Darwin no se plantea directamente la cuestión de la monogénesis y la poligénesis, a primera vista da la impresión de que constituye un aspecto separado de la historia intelectual. Pero tanto Darwin como los monogenistas y los poligenistas se movían por un conjunto de necesidades ideológicas básicamente similares. En un sentido funcional, *Origin of species* era la culminación de una serie ininterrumpida de intentos de satisfacer esas necesidades, una culminación a la que tanto los monogenistas como los poligenistas aspiraban también, sin poderla lograr por su incapacidad de romper los estrechos confines del discurso inspirado en la Biblia.

X. LOS COMPONENTES DE LA SINTESIS DARWINISTA

¿Cuáles fueron esas tendencias ideológicas subyacentes? En primer lugar estaba la creciente insatisfacción de los científicos con la versión bíblica de la creación. Otra fue la presión cada vez mayor para que se volviera a la doctrina del progreso humano, a pesar de sus conexiones con la Revolución francesa. Y la tercera fue la intensificación de la arrogancia racista, de la que la biologización de la teoría sociocultural era un síntoma.

Estas tres tendencias están expresadas en la obra de James Cowles Prichard, el más eminente antropólogo inglés de la primera mitad del siglo XIX. La influencia de Prichard, basada en las numerosas ediciones de sus *Researches into the physical history of man* (1813), llegó hasta el período darwinista. Según J. A. Barnes (1960, p. 373) fueron los escritos de Prichard más que los de Darwin o Alfred Wallace los que constituyeron el marco de referencia de las polémicas sobre la raza en los años sesenta. Lo que resulta notable en la obra de Prichard es que lo que en gran parte le movió a

tomar el camino de la herejía de la bioevolución fue precisamente su tenaz adhesión a la ortodoxia monogenista. Mientras Buffon y Blumenbach habían visto en el negro un producto de la degeneración a partir de la perfección adámica, Prichard introdujo una hipótesis nueva, la de que Adán había sido negro. Bajo la influencia de la civilización, el hombre había ido gradualmente convirtiéndose en blanco. «[...] Hay que concluir que el proceso de la naturaleza en la especie humana es la transmutación de los caracteres del negro en los del europeo, o la evolución de variedades blancas de las razas negras» (PRICHARD, 1813, citado en GREEN, 1959, p. 242). Prichard estaba convencido de que las clases bajas de las sociedades civilizadas, luego los bárbaros y por fin los salvajes formaban un continuo de pigmentación cada vez más oscura. Anticipándose a *Descent of man*, de Darwin, trató de explicar esa correlación aplicando un principio muy parecido al de la selección sexual. La providencia habría implantado en la naturaleza humana original una idea de la belleza física por la que los apareamientos tendían a favorecer a los tipos menos pigmentados. A medida que los salvajes avanzan hacia la civilización, su percepción del ideal se hace cada vez más clara y ellos mismos se van haciendo físicamente más claros cada vez. Como Prichard creía con firmeza en la igualdad potencial de todas las razas, su esquema tiene un saludable parecido con la síntesis que Spencer iba a hacer algunos años después. Con el tiempo suficiente, las razas inferiores se civilizarán y llegarán incluso a parecerse a sus conquistadores europeos. Lo que faltaba para completar el cuadro era la aplicación del principio de la lucha por la vida para explicar por qué algunas razas nunca lo conseguirían.

A pesar de creer en la inferioridad de las razas más pigmentadas, Prichard criticaba abiertamente la esclavitud y defendía con firmeza los derechos humanos. Como la mayoría de los humanitaristas de la época, sus opiniones científicas dependían en gran parte de la inspiración bíblica. Para él, la característica que mejor distinguía al hombre del animal era la religión. El mismo hecho de que el cristianismo pudiera ser predicado a y comprendido por tantos pueblos diferentes probaba que las razas tenían una unidad psicológica, y ésta a su vez probaba que tenían que tener un origen común.

XI. EL DETERMINISMO RACIAL Y LAS RAICES DEL DARWINISMO

La importancia de las teorías decimonónicas del determinismo racial para la fundamentación de la síntesis de Darwin se ve muy clara en la obra de un contemporáneo de Prichard, el médico angloamericano William Charles Wells. Basándose en el examen de una mujer blanca en cuyo cuerpo habían empezado a aparecer manchas negras, Wells (1818) había llegado a la conclusión de que el clima no era el factor que originaba las diferencias raciales. En su opinión, el color de la piel era un aspecto superficial de esas diferencias. Para explicar el color de la piel suponía la existencia de una correlación entre ciertos pigmentos y la resistencia a enfermedades especí-

ficas. Esto le llevó a formular treinta años antes que Darwin una teoría de la selección natural basada en la diferente capacidad de supervivencia:

De las variedades humanas accidentales que debieron presentarse entre los primeros escasos y dispersos habitantes de la región central de Africa, algunos estarían mejor dotados que otros para soportar las enfermedades de aquel país. En consecuencia, esta raza tuvo que multiplicarse, mientras que las otras disminuirían no sólo por su vulnerabilidad a los ataques de las enfermedades, sino también por su incapacidad para competir con sus vecinos más vigorosos. Por lo que ya he dicho, yo doy por descontado que la piel de esa raza tuvo que ser oscura. Mas como seguiría actuando la misma predisposición a la formación de variedades, con el transcurso del tiempo esa raza se haría cada vez más oscura, y como los más negros serían los mejor dotados para el clima, a la larga se convertirían en la raza dominante, si es que no la única, en el país en que tuvieron su origen [citado en GREENE, 1959, p. 245].

Por una correlación similar entre el color de su piel y la resistencia a las enfermedades características del norte, los caucasoides han llegado a dominar en las regiones templadas. Aunque Darwin no mencionó a Wells en su lista inicial de los autores de quienes se sentía deudor, Wells influyó en James Prichard y en Robert Knox (véase p. 86), y estos dos evolucionistas a su vez influyeron en Darwin (CURTIN, 1964, p. 238; SHYROCK, 1944).

Para el temperamento moderno, el determinismo racial y el humanitarismo no resultan fácilmente conciliables. Mas en el siglo de Darwin no había límites a la caridad cristiana para con las razas inferiores. Sir William Lawrence, tal vez el segundo entre los antropólogos británicos de comienzos del siglo XIX, fue más explícito que Prichard en lo referente a la innata inferioridad de los no caucásicos. Lawrence compartía la teoría degeneracionista de Blumenbach, mas no la inclinación de éste a reunir ejemplos de negros que habían ido a la escuela y escrito libros.

La diferencia de color entre la raza blanca y la negra no llama tanto la atención como la preeminencia de la primera en sentimientos morales y en dotes intelectuales. La última, es verdad, muestra generalmente una gran agudeza de los sentidos externos, que en algunos casos, con el continuado ejercicio, alcanza extremos increíbles. Mas casi universalmente son repulsivamente licenciosos y sensuales y muestran gran egoísmo e indiferencia ante el dolor y el placer de los otros e insensibilidad a las bellezas de la forma, el orden y la armonía, igual que una falta casi total de todo lo que nosotros entendemos por sentimientos elevados, virtudes humanas y sentido moral [citado en CURTIN, 1964; p. 232].

Lawrence, como Prichard, criticaba sin reservas la esclavitud. Un monogenista como Bachman podía apoyar la esclavitud por razones paternalistas, y exactamente igual y por las mismas razones un monogenista como Lawrence podía atacarla. De hecho, en los círculos antiesclavistas británicos se pensaba que cuanto más infantiles y más salvajes fueran las razas inferiores tanto más necesitaban la ayuda de las ramas civilizadas de la humanidad. Según Lawrence, los esclavistas estaban

pervirtiendo lo que no debería constituir más que un título para el amor y la indulgencia y transformándolo en una justificación o en una excusa de la práctica repugnante y anticristiana del comercio de carne humana [...] Las dotes superiores, la inteligencia más elevada, la mayor capacidad para el conocimiento, las artes y las ciencias, deberían usarse para difundir las bendiciones de la civilización y multiplicar los goces

de la vida social y no para oprimir a los débiles y a los ignorantes ni para precipitar a aquellos que por naturaleza están más bajos en la escala intelectual, todavía más al fondo de los abismos de la barbarie [*ibidem*, p. 240].

Como señala Phillip Curtin, en estas líneas Lawrence estaba expresando una versión predarwinista de «las cargas del hombre blanco». Evidentemente, los componentes esenciales de esta racionalización del imperio no eran un producto del genio de Darwin y ni siquiera del de Spencer. Simplemente era necesario creer que las razas «inferiores» eran ramas retrasadas de la humanidad, tener un intenso sentido de la caridad cristiana y una necesidad ilimitada de mano de obra barata y de materias primas. Todos esos componentes existían ya mucho antes de que Darwin y Spencer hicieran su aparición. Lo único que quedaba por añadir era la doctrina de la supervivencia de los más fuertes, gracias a la cual más tarde resultaría posible liberar al hombre blanco de su conciencia de culpabilidad por su incapacidad para sobrellevar como debía el peso de la caridad.

Los años que llevan hasta Darwin presenciaron, pues, un constante aumento del grado de importancia atribuido a las diferencias raciales. Pocos hombres de ciencia europeos o americanos se resistieron a esa tendencia. Cada vez más, se aceptó que la raza blanca llevaba una ventaja innata y casi constante a todas las demás. Los argumentos en apoyo de esas ideas parecían a primera vista abrumadores. Desde el siglo XV, los euroamericanos se estaban encontrando en Africa, América, Asia y las islas del Pacífico con incontables pueblos, ninguno de los cuales había sido capaz de detener de un modo efectivo el avance de las instituciones europeas militares, económicas, políticas y religiosas. Como Samuel Morton decía en 1840 en sus clases de anatomía: «¿No es acaso cierto que en Asia, en Africa, en América, en las zonas tórridas y en las frígidas, todas las otras razas se han doblegado y han cedido ante ésta?» (citado en STANTON, 1960, p. 41).

XII. EL RACISMO Y LA DOCTRINA DE LA PERFECTIBILIDAD

Los hombres de la Ilustración, Turgot y Condorcet por ejemplo, también habían aceptado la superioridad de la civilización europea, y siguiendo a Blumenbach y a Buffon algunos habían establecido una conexión entre la raza y la cultura basándose en una versión prelamarckista de la herencia de los caracteres adquiridos. Pero el racismo del siglo XVIII era una doctrina modesta, mantenida dentro de estrechos límites por la influencia del ecologismo y llena de dudas en lo tocante a los méritos respectivos de los nobles salvajes y de sus viciosos conquistadores civilizados (cf. FAIRCHILD, 1926). Y, sobre todo, la Ilustración había suavizado su racismo con la doctrina de la perfectibilidad. No importaba la forma, el color, la institución del presente: la humanidad podía ser conducida a través de ilimitados estadios de progreso hasta la perfecta felicidad terrenal. Aunque ésta puede haber sido más una esperanza que una convicción de los filósofos, lo cierto es que el punto de vista opuesto tenía que estar a la defensiva. Después de la Revolución francesa la discusión continuó, pero la balanza parecía ha-

berse inclinado a favor de aquellos que negaban que todas las razas y clases de hombres pudieran participar por igual en el progreso que una rama de la humanidad estaba logrando. Poco a poco se fue imponiendo la idea de que la humanidad estaba empeñada en una guerra que eliminaría a las naciones y a las razas inferiores y elevaría a las superiores. Como dice Curtin (1964, p. 374):

> Los pueblos exterminados pertenecían todos a las razas de color, mientras que sus exterminadores siempre resultaban ser europeos. Parecía evidente que estaba operando alguna ley natural de las relaciones raciales y que la extinción de los no europeos formaba parte de la evolución natural del mundo.

Para Thomas Carlyle, como para muchos que se pusieron de parte del Sur en la controversia de la esclavitud, la única conclusión que se podía sacar era que las razas de color habían sido creadas inferiores para servir a los blancos y que su status permanecería inamovible para siempre.

> Esta podéis confiar en ello, mis oscuros amigos negros, es y ha sido siempre la Ley del Mundo, para vosotros y para todo los hombres: que los más simples de nosotros sean siervos de los más juiciosos. Y sólo penas y desengaños inútiles esperan a los unos y a los otros, hasta que todos ellos se sometan aproximadamente a esto mismo (CARLYLE, citado en CURTIN, 1964, pp. 380-81].

XIII. RACIOLOGIA, FRENOLOGIA Y EL INDICE CEFALICO

Uno de los síntomas de la tendencia a abandonar el principio de la perfectibilidad fue la atención cada vez mayor que se empezó a prestar a las mediciones cefálicas. Con la craneometría, los antropólogos expresaban su interés por los componentes innatos de la conducta: lo que estaban tratando de encontrar era lo que había dentro del gabinete supuestamente vacío. La frenología que fundó John Gall (1825) era una manifiestación de ese interés. Según Gall, la mente humana constaba de 37 facultades diferentes, cuya fuerza o cuya debilidad podía detectarse midiendo las correspondientes regiones del cráneo. Aunque Gall se abstuvo de aplicar la frenología a los grupos raciales, sus seguidores vieron enseguida sus posibilidades. Fue un discípulo de Gall llamado George Combe el que animó a Samuel Morton a empezar su colección de cráneos. Morton medía la capacidad craneana, pero en su *Crania Americana* influyó un apéndice de Combe en el que se exponían las pruebas frenológicas de la superioridad caucásica. También William Lawrence (1819) hizo uso de conceptos frenológicos, y lo mismo W. F. Edwards (1841), un escritor inglés que sufrió la influencia de Augustin Thierry, racista y nacionalista francés. Las medidas frenológicas eran notoriamente imprecisas y todo el sistema funcionaba como una especie de test proyectivo en el que el observador se dedicaba al juego de ubicar caprichosamente sus propios prejuicios en las prominencias y en las depresiones de las cabezas que medía. El interés científico por el cráneo, el hueso que encerraba el cerebro, culminó con el establecimiento del índice cefálico —razón de la longitud a la anchura de la cabeza— por Anders Retzius, de Estocolmo, en

1840. Usando calibres, el índice cefálico se podía obtener con considerable precisión y su medición se convirtió en la piedra angular de la antropometría para todo lo que quedaba de siglo. Como se pensaba que no le afectaban las influencias del medio, fue durante mucho tiempo el dato básico para diagnosticar la filogenia racial, hasta que en 1912 Franz Boas, estudiando a grupos de inmigrantes en Estados Unidos, demostró que los factores ambientales podían alterar la forma de la cabeza en el curso de una sola generación.

XIV. LA INMINENCIA DE DARWIN

En Inglaterra, la tendencia predarwinista a la biologización de la historia culminó con las teorías de Robert Knox, un médico de Edimburgo que se ganaba la vida enseñando «Anatomía trascendental» (1850, pp. 34-35). Knox creía que «la raza lo es todo: la literatura, la ciencia, en una palabra, la civilización, dependen de ella» (*ibidem*, p. 7). Knox afirmaba que los negros eran miembros de otra especie y aducía pruebas (inexactas) de que reiterados cruces de mulatos en generaciones sucesivas acababan por producir individuos estériles. Mas nadie puede leer a Knox sin sentir la inminencia de la aparición de Darwin. Su interpretación de la historia incorporaba una progresiva evolución física y cultural, provocada por la lucha a vida o muerte entre las razas humanas de color y las blancas. Las razas de color han evolucionado primero, pero las blancas están destinadas a sobrepasarlas y serán causa de su extinción. De este modo, Knox presagiaba ya tanto a Spencer como a Darwin en lo que se refería a la selección natural aplicada a la evolución humana. Respecto al origen de todas las otras especies, Knox tenía también ideas evolucionistas, postulando un orden de emergencia: moluscos, peces, pájaros, cuadrúpedos y hombres. Mas en el proceso de la especiación no usaba los conceptos de lucha y extinción, sino que basaba el modelo evolutivo en la embriología, con nuevas criaturas que emergían a su debido tiempo, exactamente como el embrión pasaba por sus fases de maduración.

XV. VARIACIONES EN TORNO AL RACISMO Y AL ANTIRRACISMO

No se piense que no hubo corrientes contrarias a éstas. En la década de 1860 la comunidad de los estudiosos británicos de temas antropológicos, en rápido crecimiento, se encontraba profundamente dividida por la cuestión de la raza. La crisis que produjo la guerra civil americana había hecho nacer dos facciones. Una, relacionada con la Sociedad Antropológica de Londres, continuaba la tradición de Prichard, sostenía la doctrina de la perfectibilidad y era antiesclavista. El otro grupo seguía a Knox, negaba la doctrina de la perfectibilidad y era poligenista y partidario del Sur y de la esclavitud. En 1862, los disidentes fundaron un nuevo periódico, la *Anthropological Review*, en la que se atacaba a la escuela antigua. La influencia

que alcanzaron las síntesis de Spencer y Darwin hizo que al final de esa década se resolviera la disputa y se pudiera celebrar formalmente la unidad conseguida fundando una nueva asociación, la Real Sociedad Antropológica de Gran Bretaña e Irlanda. Lo que no puede decirse es que el grupo antiesclavista de Prichard fuera también antirracista. Durante la década de 1860 las dos facciones creían en la inferioridad biocultural de los no caucasoides, y las dos suponían que la explicación de las diferencias y de las semejanzas socioculturales implicaban necesariamente factores raciales. Tras la fundación de la Real Sociedad Antropológica, la posición racista siguió siendo la dominante. Los antropólogos modernos, acostumbrados a ver su imagen en el espejo del relativismo del siglo XX, no dan el debido peso al hecho de que la aparición de la antropología como una disciplina y una profesión coincidió con el apogeo del racismo y se produjo en íntima conexión con él. En los años de 1860 la antropología y el determinismo racial eran prácticamente sinónimos. Dentro de la antropología, la única cuestión debatida era la de si las razas inferiores podían legítimamente aspirar a mejorar.

Para reconocer el polo opuesto del racismo de Knox y de Hunt hay que dirigir la mirada más allá de los límites dentro de los que una tradición de historicismo exagerado ha confinado al período formativo de la antropología. Cuando, en el siglo XX, los antropólogos profesionales se pasaron finalmente a un ecologismo antirracista, se mostraron con frecuencia convencidos de que las ideas que defendían no habían sido expuestas antes. De hecho, entre los que durante los cincuenta años precedentes se habían llamado a sí mismos antropólogos no se puede encontrar la más ligera vislumbre de igualitarismo. Mas la tradición de Helvetius no había muerto durante el siglo XIX, aunque en gran parte la tendencia dominante en la antropología estaba consagrada a destruirla. Como hemos visto, el principal defensor del igualitarismo racial en la primera mitad del siglo XIX fue John Stuart Mill. Apoyándose en la tradición de la ingeniería social de los utilitaristas encabezados por Jeremy Bentham, Mill defendió una forma de liberalismo político y económico que tomaba en consideración la relación de dependencia inmediata que la «naturaleza humana» guardaba con los dispositivos sociopolíticos. Fueron Mill y los benthamitas, y no James Prichard ni Theodor Waitz, quienes constituyeron los objetivos predilectos de los más destructivos ataques de la *Anthropological Review*.

Aún hay que mencionar otra fuente más de oposición al racismo decimonónico. Ligeramente a la izquierda de Mill comienza el espectro multicolor de los reformadores y de los revolucionarios socialistas y comunistas. La mayoría de aquellas figuras parecían demasiado despreciables para mencionarlas en una revista culta. Como fue el caso de Marx, los socialistas se adherían a un ecologismo radical como el que andando el tiempo llegaría a convertirse en la doctrina central de la antropología del siglo XX. Mas el examen de la relación entre la teoría socialista y la antropología debemos dejarlo para un capítulo posterior.

XVI. RACISMO EN ALEMANIA

El desarrollo del determinismo racial siguió en el continente las mismas líneas que en Gran Bretaña. Tanto Hegel como Comte incluyeron factores raciales en sus análisis de la historia del mundo y mostraron su desprecio por los pueblos no europeos. En Alemania, Gustav Klemm escribió en diez volúmenes una historia de la cultura de la humanidad, cuyo tema central era la división de la humanidad en razas «activas» y «pasivas». Entre las últimas incluía a los mongoloides, negroides, egipcios, fineses, hindúes y a las clases bajas de Europa. El tronco germánico representaba la más alta forma de las razas activas. Tanto las razas activas como las pasivas seguían un camino a lo largo de una especie de proceso hegeliano en el que pasaban por los estadios del salvajismo, la «domesticidad» y la libertad. Según Klemm, unas razas necesitan a las otras de forma parecida a como los hombres necesitan a las mujeres. Pero los más altos logros de cada estadio quedan siempre reservados a las razas activas. Robert Lowie (1938, p. 14) y Phillip Curtin (1964, p. 377) tratan de minimizar la importancia del racismo de Klemm, pero es manifiesto que en realidad estaba profundamente empeñado en biologizar la historia.

Lowie (1938, p. 17) se esfuerza también por presentar a Theodor Waitz, contemporáneo de Klemm, bajo la misma favorable luz, afirmando que «desaprueba los fallos precipitados sobre la supuesta falta de ciertas aptitudes en determinadas razas». Llega incluso a decir que su *Anthropologie der Naturvölker* (1859-1872) constituye «un valioso precedente de la obra de Boas, *The mind of primitive man*» (1911). Es verdad que Waitz, lo mismo que Prichard, criticó las conclusiones más extremistas de la que él llama la «Escuela Americana»: «De acuerdo con las enseñanzas de la Escuela Americana, las razas superiores están destinadas a reemplazar a las inferiores [...] El piadoso asesino disfruta así del consuelo de pensar que actúa de acuerdo con las leyes de la naturaleza que gobiernan el desarrollo del hombre» (WAITZ, 1863, p. 351). Pero Waitz, también en esto como Prichard, no dudó jamás de que hubiera razas superiores e inferiores, aunque creía que era «más que probable que las dotes psíquicas de las diversas razas fueran originalmente las mismas o casi las mismas» (*ibidem*). En su opinión, las diferencias en el ritmo de la evolución desde el estadio primitivo dependían «de las condiciones naturales y sociales en que se encontraban» (*ibidem*). Creía además que no había ninguna prueba de que «las razas llamadas inferiores estén condenadas a permanecer en su estado actual» (p. 320), pero, sin embargo, insistía en que «el desarrollo de la civilización, con unas pocas excepciones sin importancia, está limitado en lo esencial a la raza caucásica» (p. 8). Los libros de Waitz pueden competir con los de cualquiera de sus contemporáneos en lo que se refiere a informaciones erróneas sobre las relaciones entre la raza y la cultura. Resulta difícil de entender cómo Lowie pudo dejarse engañar por el monogenismo de Waitz, nada original, hasta el extremo de presentarlo como precursor de *The mind of primitive man*, de Boas. La lucha de Waitz sólo iba dirigida contra los deterministas ra-

ciales extremistas que trataban de explicar toda la historia sólo como un producto de las diferencias raciales. Pero no es difícil hacerse una idea de lo alejado que Waitz estaba de Boas leyendo sus afirmaciones de que, «en comparación con las naciones civilizadas, todos los pueblos sin cultura tienen la boca grande y los labios bastante gruesos» (*ibidem*, p. 74), o que «la voz de los negros es baja y ronca en los hombres y aguda y chillona en las mujeres» (p. 95). Entre las características mentales de las razas inferiores, Waitz incluye la imprevisión, cuya existencia prueba aduciendo el hecho (imaginario) de que «los caribes venden sus hamacas más baratas por la mañana que por la noche» (*ibidem*, p. 295).

XVII. RACISMO EN FRANCIA

El racismo francés predarwinista culmina en la obra del conde J. A. de Gobineau. Encarnizado enemigo de toda la herencia de la Ilustración, sus ideas iban a estar destinadas a sobrevivir hasta el siglo XX y a recibir su expresión última en los genocidios del nazismo. No carece de interés señalar aquí que Pitirim Sorokin, un tenaz defensor de las peores falacias del determinismo racial, dice del libro de Gobineau que está «escrito con brillantez, con el encanto de un excelente estilista y la fascinación de un pensador original, y se caracteriza por la claridad y la lógica de sus ideas y, finalmente, por su inusitada erudición». No es difícil entender a Gobineau, portavoz de los franceses reaccionarios, con la pena de la perdida nobleza. En cambio, desde una perspectiva antropológica, la historia tiene la obligación de tratar con más dureza a Sorokin. La misión que Gobineau se había propuesto era librar al mundo de la idea de que fuera posible que una parte importante de la humanidad llegara a tener una vida mejor. La raza, como el pecado original, condena a la humanidad a la desdicha y al eterno fracaso. Pero, aunque todas las naciones están destinadas con el tiempo a pasar sin realizar sus sueños, hay unas que son nobles, y otras, despreciables y brutales. Las diferencias no se podrán borrar nunca:

> Se dice [...] que todas las ramas de la familia humana están dotadas con capacidades intelectuales de la misma naturaleza, que, aunque se hallen en diferentes estadios de desarrollo, son todas por igual susceptibles de mejora. Quizá no sean éstas las palabras exactas, pero éste es el sentido. Así, el hurón, con la adecuada cultura, se convertiría en el igual de un inglés o de un francés. ¿Por qué, entonces —preguntaría yo— en el curso de los siglos no inventó nunca el arte de imprimir ni aplicó nunca la fuerza del vapor? ¿Por qué entre los guerreros de su tribu no surgió nunca un César ni un Carlomagno, o entre sus bardos un Homero, o entre sus curanderos un Hipócrates? [GOBINEAU, 1856, p. 176; original, 1853].

Gobineau negaba que el medio sociopolítico o geográfico tuviera importancia. La raza lo es todo. Cada grupo étnico tiene sus propias capacidades peculiares y su destino.

> Esto es lo que todo el desarrollo de la historia nos enseña. Cada raza tiene su propia manera de pensar. Cada raza capaz de desarrollar una civilización desarrolla una peculiar, que no puede implantarse en otra raza salvo por amalgama de la sangre, y aun

entonces en forma modificada. El europeo no puede ganar al asiático para su modo de pensar, no puede civilizar al australiano ni al negro. No puede transmitir más que una parte de su inteligencia a su prole mestiza de una raza inferior; la prole de este mestizo con la rama más noble de su linaje está un grado más cerca de ésta, pero no la iguala en capacidad: las proporciones de la sangre se conservan estrictamente [...] ¿No estamos entonces autorizados a concluir que la diversidad observable entre ellas es constitucional, innata, no resultado de acciones o circunstancias —que hay una absoluta desigualdad en sus dotes intelectuales? [*ibidem*, p. 438].

La oposición de Gobineau a la doctrina de la perfectibilidad era reaccionaria hasta el extremo de negar la superioridad de la Europa moderna sobre Grecia y Roma. Lo único que admitía era que en la esfera tecnológica sí se habían producido adelantos. En cuestiones políticas y sociales, el progreso había sido mínimo, y era vano pensar que una civilización pudiera sobrepasar a las otras en todos los aspectos. Ello no obstante, la perfectibilidad de los caucásicos, y especialmente la de los arios, era mayor que la de las razas inferiores.

Devoto cristiano, Gobineau estaba obligado a conciliar la evidente capacidad de los salvajes para aceptar el cristianismo con la afirmación de que las razas inferiores no se podían elevar hasta el nivel de la civilización europea. Prichard, Waitz y muchos otros científicos racistas de aquella época basaban sus principales argumentos en favor de la perfectibilidad en el hecho de que todos los hombres eran capaces de convertirse al cristianismo. Gobineau eludió este dilema subrayando que la llamada del cristianismo iba dirigida «a los humildes y a los simples». «Ni el intelecto ni la sabiduría son necesarios para la salvación.» La superioridad del cristianismo reside en el hecho de que puede ser entendido y aceptado por los tipos humanos más humildes. Pero eso no quiere decir que en otras cuestiones las ramas inferiores de la humanidad puedan aspirar a igualarse a los europeos:

En consecuencia, es erróneo creer que la aptitud igual de todas las razas para la verdadera religión constituye una prueba de su igualdad intelectual. Aunque la hayan abrazado, seguirán exhibiendo las mismas diferencias características y tendencias divergentes e incluso opuestas [*ibidem*, p. 223].

Aunque la biologización de la historia de Gobineau corresponde a una de las tres tendencias predarwinistas principales, sus teorías se oponían directamente a las otras dos. El agresivo ambiente burgués de mediados del siglo XIX tenía que sentir poco interés por una doctrina de la desesperación. Ni en la naturaleza del empresario ni en la del soldado de fortuna había nada que les incitara a dudar de la idea de progreso. Además, Gobineau desdeñaba la ciencia y tenía muy poco interés por asociar sus teorías con una perspectiva secular. En cierto sentido, Gobineau se adelantó con mucho a su tiempo: hasta que Europa no volvió a hastiarse de la razón y del progreso, sus ideas no tuvieron el eco que merecían.

Entre tanto aquellas corrientes ideológicas, de las que el determinismo racial de la primera mitad del siglo XIX era una manifestación, habían seguido avanzando hacia un clímax diferente. La competencia, el progreso, la

perfección, la expansión, la lucha, la conquista: éstos eran los temas, dinámicos y optimistas, que estaban esperando introducirse en la interpretación biológica de la historia. La fusión de todos estos elementos diversos en una única gran teoría científica fue la obra de Herbert Spencer y de Charles Darwin. Mas la necesidad sociocultural de esta síntesis era tan clara y el terreno ideológico estaba tan preparado para ella, que si ninguno de estos dos genios hubiera existido, pese a todo otros autores habrían desarrollado sus teorías como producto ellas mismas de la convergencia y el paralelismo de la evolución.

XVIII. RAICES SOCIOCULTURALES DE SPENCER Y DE DARWIN

Trazar un panorama del medio sociocultural que alimentó y estimuló las teorías de Spencer y de Darwin queda fuera del propósito de este libro. Mas tampoco podemos omitir la mención de algunos aspectos generales de la época. El medio en cuestión se caracterizaba por la intensidad y por la extensión geográfica de sus guerras internacionales, por sus disputas políticas internas y por sus luchas de clases, por la desatada competencia económica y por el rápido ritmo de su cambio tecnológico y científico. Las gigantescas movilizaciones nacionales puestas en marcha durante las guerras napoleónicas habían elevado la capacidad organizativa de los Estados nacionales europeos a niveles sin precedentes. Al mismo tiempo, los adelantos tecnológicos habían aumentado el alcance geográfico de las conquistas militares y de la explotación comercial hasta abarcar la tierra entera. Pero las naciones europeas eran supersociedades complejas y heterogéneas en las que el control del aparato estatal dependía del resultado de luchas internas no menos violentas que las disputadas en el exterior. En el seno de sus poblaciones en rápida expansión las marcadas diferencias de riqueza y de acceso a los recursos naturales estratégicos y al equipo de producción generaban tendencias divisivas muy fuertes. Las revoluciones o casi revoluciones interiores alternaban con guerras exteriores cada vez de mayor escala.

Parece innegable que el maridaje entre el racismo y la doctrina de la lucha por la existencia fue en parte una excrecencia de estas guerras nacionales y de clases. Para superar las diferencias de clases y las diversidades étnicas de las naciones modernas, el recurso al racismo podía resultar eficaz. La ficción de una ascendencia común, la metáfora de la Madre Patria, aplicada indiscriminadamente a las poblaciones, fundamentalmente híbridas, de Europa, ayudaba a mejorar la organización civil y militar. La interpretación racial del nacionalismo infundía a cada uno de aquellos mosaicos físicos, culturales y lingüísticos llamados Inglaterra, Francia, Alemania, etc., un sentido de comunidad basado en la ilusión de un origen común y en el espejismo de un común destino. Arrastradas por la mística del patriotismo de inspiración racial, las naciones se hacían la guerra con mejorada eficacia a la vez que en el interior conseguían mantener amodorrada la lucha de clases con sus divisivas consecuencias. El romanticismo en el arte y en la literatura era un aspecto esencial de aquella mística. Estridentemente se pro-

clamaba que lo que daba sentido al arte y a la vida era el destino nacional, que emergía, incontrolado e incontrolable, del fondo insondable del pasado de la raza. El racismo resultaba útil también como justificación de las jerarquías de clases y de castas; como explicación de los privilegios, tanto nacionales como de clase, era espléndido. Ayudaba a mantener la esclavitud y la servidumbre, allanaba el camino para el despojo de Africa y para la atroz matanza de indios americanos y endurecía los nervios de los capitanes de industria cuando bajaban los salarios, alargaban la jornada de trabajo y empleaban más mujeres y más niños.

Al mismo tiempo que la *intelligentzia* euroamericana se dejaba encantar por el hechizo de la interpretación racial de la historia, surgía otra doctrina paralela que se iba a propagar con igual velocidad por la misma área. Era la ideología específica del empresariado industrial, la doctrina del *laissez-faire*, la justificación de la competencia, el trabajo asalariado, los beneficios y la acumulación de capital. Era la ideología de un sistema económico en crecimiento, cuyas prodigiosas energías se derivaban de maximizar los beneficios que resultaban de la competencia. Adam Smith había demostrado que el bienestar material de cada individuo, lo mismo que el de la totalidad de la sociedad, dependía de la competencia ilimitada del mercado. El progreso del bienestar material nacía sólo de la ilimitada lucha económica. Cualquier intento de suavizar las condiciones de ésta, se hiciera en nombre del cristianismo o de la soberanía política, acarrearía inevitablemente una disminución del bienestar ciudadano. Pues el orden económico estaba gobernado por leyes inmutables y el capitalismo era una máquina autorregulada que recibía de la competencia lo principal de su impulso.

Antes de la influencia de Spencer y de Darwin, el racismo y la teoría económica clásica se habían desarrollado siguiendo caminos separados. Adam Smith, Ricardo y Malthus no habían hecho en sus escritos la menor contribución a las teorías racistas de la historia. Por otro lado, Prichard, Lawrence, Klemm, Waitz y los otros deterministas raciales predarwinistas no tenían ningún interés en aproximar sus ideas a la teoría del capitalismo industrial. Pues, después de todo, ¿qué conexión podía existir entre fenómenos tan diversos como la guerra, la raciación y la competencia en el mercado? Hizo falta el genio combinado de Spencer y de Darwin para encontrar el componente común, para ver la «lucha por la vida» operando en todas las esferas de la vida, para reunir todos los cambios, inorgánico, orgánico y superorgánico, en una única «ley de la evolución» y para completar así la biologización de la historia sin abandonar el sueño de la Ilustración del progreso universal.

5. SPENCERISMO

Decir que las teorías de Herbert Spencer y de Charles Darwin eran un producto inevitable de una fase determinada de la historia de Occidente no equivale a negar la contribución de los avances científicos acumulativos al perfeccionamiento del evolucionismo biológico y sociocultural. Las mismas fuerzas que hicieron que la atención de Spencer y de Darwin se sintiera atraída por los temas del progreso, la raza, la lucha, fueron también las responsables del aumento que experimentaron la autoridad y el prestigio de la ciencia. El individualismo del *laissez-faire* guardaba una relación directa y positiva con el desarrollo de la ciencia. El liberalismo económico y político, en sí mismo producto del avance tecnológico y científico, ejerció un efecto inmensamente estimulante sobre todas las formas del estudio científico. Los adelantos tecnológicos que resultaban de esos estudios eran esenciales para el mantenimiento del capitalismo. Aunque los dogmas teológicos seguían siendo útiles para el control y la disciplina de las masas, una auténtica cornucopia de milagros tecnológicos obligó a las autoridades teológicas a mantenerse a la defensiva. Hasta que, por fin, en 1859, Darwin dio la explicación materialista del origen de las especies y destruyó la autoridad de los teólogos en el dominio de las ciencias de la vida.

¿Cómo se explica que Darwin tuviera éxito allí donde Jean Baptiste Lamarck había fracasado? Parece improbable que la única razón fuera la fase más avanzada del capitalismo en la que Darwin tuvo la suerte de escribir. No debemos olvidar el hecho de que en el intervalo entre Lamarck y Darwin, bajo el estímulo de los continuos avances científicos, de un modo callado se había ido fortaleciendo considerablemente una visión laica del mundo. Aunque en parte la contrarrevolución política la obligó a pasar a la clandestinidad, escondida aguardaba la primera oportunidad posible para salir a la luz y continuar la tarea que Galileo había comenzado. La afición de J. C. Nott y de G. R. Gliddon a «despellejar clérigos» es un indicio de lo lejos que esa tendencia había sido capaz de llegar en las más adversas condiciones. Además de esta erosión general de la autoridad teológica, consecuencia del progreso científico, un enfrentamiento concreto entre la teología y la ciencia en una cuestión de mayor importancia para la teoría de la evolución biológica había contribuido a despejarle el camino a Darwin. Esa cuestión era la de la edad de la Tierra. Y fue aquí donde estuvo la principal ventaja de Darwin sobre Lamarck. Porque Lamarck había tenido que luchar contra los teólogos no sólo en la cuestión de la evolución orgánica, sino también en la cuestión de la evolución geológica. Conviene, pues, que nos demoremos un momento para tratar de este nuevo conocimiento de la historia de la Tierra.

I. LA GEOLOGIA MUESTRA EL CAMINO

Durante la mayor parte del siglo XVIII la incipiente disciplina geológica languideció bajo la tutela de la autoridad de la Biblia. Excepto por las modificaciones que había introducido el diluvio, se consideraba que la Tierra había preservado la forma que recibió al comienzo de los tiempos. Una gran parte del esfuerzo de los estudiosos se consagró a probar que el *Génesis* y los estratos de la Tierra contaban una misma historia. Los depósitos alpinos con restos de vida marina se celebraban como confirmación de la presencia en otros tiempos de aguas lo bastante profundas como para sumergir las más altas cumbres. Los fósiles de animales extintos no planteaban problema: simplemente probaban que no todas las criaturas antediluvianas habían conseguido refugiarse en el arca de Noé.

> Cuando la historia de la Tierra empezó a ser estudiada desde un punto de vista geológico, se supuso simplemente que el diluvio universal tenía que haber producido cambios ingentes y que habría sido un agente primario en la formación de la superficie actual del globo. Su existencia daba prueba de que Dios regía el mundo además de haberlo creado [GILLISPIE, 1951, p. 42].

Entre los geólogos, *Theory of the Earth* (1788), de James Hutton, el fundador de la llamada escuela vulcanista, representó la primera refutación consecuente de este punto de vista. Las teorías de Hutton rechazaban la explicación que de los estratos de la Tierra daba la escuela neptunista. Esta última estaba representada en Gran Bretaña por Robert Jameson, a su vez discípulo del fundador del neptunismo, Gottlieb Werner, profesor de mineralogía en Friburgo de Sajonia. Inspirándose en la narración bíblica, Werner y Jameson sostenían que todas las rocas de la Tierra se habían precipitado de una solución marina en varios estadios bien definidos que correspondían a los estadios de la creación y que desde entonces habían ocupado su lugar fijo en los correspondientes estratos geológicos. Hutton, por su parte, eludió por completo el tema de la creación e intentó interpretar los rasgos geomorfológicos en función de los efectos acumulativos de los procesos naturales físico-químicos, tales como el calor, la presión y las varias formas de acción de la intemperie. En lo tocante a la edad de la Tierra, las implicaciones de esta interpretación de Hutton resultaban heréticas, ya que lo que hasta entonces se había atribuido a la acción de cataclismos instantáneos pasaba a presentarse como el efecto paciente de fuerzas relativamente pequeñas que actuaban a lo largo de dilatados períodos de tiempo.

II. PRECEDENTES EN EL SIGLO XVIII

Es interesante señalar que las ideas de Hutton tuvieron un precedente en el siglo XVIII en una serie de hipótesis más osadas, aunque geológicamente menos documentadas. Georges Buffon, inspirándose en Gottfried Leibniz, había realizado incluso una serie de experimentos con bolas de hierro calientes en un intento de fechar el origen de la Tierra. Partiendo de la suposición de que

originariamente la Tierra había sido una masa fundida, Buffon trató de calcular el tiempo que habría necesitado para enfriarse hasta su temperatura actual. En *Epocas de la naturaleza* llegó a la conclusión de que habían transcurrido como mínimo setenta y cinco mil años, pero por respeto a la narración bíblica se abstuvo deliberadamente de dar las fechas máximas. Immanuel Kant propuso una hipótesis más audaz. En su *Historia natural universal y teoría de los cielos* postulaba un universo infinito en el que «transcurren millones y miles de millones de siglos durante los cuales se crean siempre nuevos mundos y sistemas de mundos» (KANT, citado en HABER, 1959, p. 153). Hubo aún muchos más tanteos de tipo parecido, especialmente entre los filósofos como d'Holbach y Diderot, hasta el extremo de que Haber ve en los neptunistas discípulos de Werner una reacción contra las tendencias antimosaicas de mediados del XVIII. Pero para el tiempo en que Lamarck escribió su *Hidrogeología* (1802) ya no se sostenía ninguna alternativa seria frente a la cronología corta. La hipótesis de Lamarck de que la Tierra tenía varios miles de millones de años de existencia fue recibida todavía con más desprecio que su idea de que los hombres descendían de los peces. El propio Lamarck consideraba que el principal obstáculo que se oponía a la aceptación de su idea de una evolución orgánica era la resistencia con que tropezaba la cronología larga. Y ello le hacía desesperar de llegar a convencer a sus contemporáneos de los errores del empirismo de Werner con su adhesión servil a la narración mosaica:

Estas consideraciones, ya lo sé, no se han expuesto nunca en ningún otro lugar que en mi *Hidrogeología*, y al no haber obtenido el serio examen que creo que merecen, incluso a las más ilustradas personas por fuerza tienen que parecerles extraordinarias.

Efectivamente, el hombre que juzga la magnitud de la duración sólo en relación consigo mismo y no con la naturaleza, indudablemente no encontrará nunca en la realidad las lentas mutaciones que acabo de exponer y, en consecuencia, creerá necesario rechazar sin más examen mi opinión sobre estos grandes temas [LAMARCK, citado en HABER, 1959, p. 179].

Los defensores de la cronología bíblica siguieron conservando su ascendiente durante las dos primeras décadas del siglo XIX. Al acumularse las pruebas de la existencia no de un «diluvio», sino de docenas de ellos, Georges Cuvier (1811) y William Buckland (1823) recurrieron a la doctrina del catastrofismo, con su serie de destrucciones milagrosas y de creaciones, a fin de salvar la historia bíblica. Sólo a partir de 1820, la exigencia de los vulcanistas de una ampliación de la cronología comenzó a ser considerada respetable por los geólogos. Pero incluso entonces la geología continuó manteniéndose en una postura extremadamente conservadora ante la versión mosaica del origen del hombre:

Las principales posiciones de la historia natural providencialista seguían estando seguras [...] Nadie negaba la importancia del diluvio ni sus íntimas conexiones con la historia de la especie humana. Nadie había impugnado la fecha reciente de la creación del hombre. De la mutabilidad de otras especies se hablaba rara vez o nunca, y el creador seguía siendo el responsable inmediato de la aparición de nuevas formas de vida [...] Casi todo el mundo aceptaba implícitamente [...] la distinción, entre las causas del orden, de las presentes y otras primitivas más poderosas que éstas [GILLISPIE, 1951, página 96].

III. LA CONTRIBUCION DE CHARLES LYELL

La crisis, sacada a la luz con la publicación de los *Principles of geology*, de Charles Lyell, no se produjo hasta 1830. Basando la suya en la obra de Hutton, Lyell insistió en que los procesos observables en el presente bastaban para explicar todos los fenómenos geomorfológicos. Fue este «actualismo» sin reservas de Lyell, con la consiguiente ampliación de la cronología, lo que movió a Darwin a abandonar su postura moderada de respeto a la autoridad de las Escrituras y a convertirse en un científico resueltamente independiente.

El libro de Lyell acompañó a Darwin en su viaje del *Beagle*. El le dio esa libertad con el tiempo que a Lamarck le había sido negada. Como escribe Haber (1959, p. 268), «poca duda puede haber de que fueron los *Principles of geology*, de Lyell, los que liberaron a la mente de Darwin de los grilletes de la cronología bíblica». El mismo Darwin confesaba:

> A mí me parece siempre como si mis libros salieran por mitad del cerebro de Lyell y como si yo no lo reconociera nunca suficientemente. Ni sé cómo podría hacerlo sin muchas palabras, porque siempre he pensado que el gran mérito de los *Principles* es que le hacen cambiar a uno toda su actitud mental [*ibidem*].

A pesar de lo avanzado de sus ideas geológicas, Lyell siguió siendo extremadamente conservador en todo lo referente a la evolución biológica, hasta el punto de dedicar un capítulo entero de los *Principles of geology* a una crítica de la teoría lamarckista de la bioevolución, capítulo que, como veremos, había de tener profunda influencia en Herbert Spencer. Las ideas de Lamarck las rechazaba sin reservas. Al tratar del origen de las formas vivas adoptaba la misma posición que su actualismo había destruido en geología. La distribución de las formas vivas en el tiempo y en el espacio la explicaba postulando una serie de creaciones continuas que introducían nuevas especies para reemplazar a las que continuamente se iban extinguiendo. Según Lyell, cada nueva especie estaba preadaptada por el Creador para sobrevivir en el conjunto de condiciones ambientales propias de un determinado momento en una determinada región del mundo. Cuando un cambio en el ambiente destruía esas condiciones, la especie en cuestión se extinguía.

Sin embargo, y no obstante su recurso a las creaciones especiales, las teorías biológicas de Lyell reflejan en algo más que la mera cronología larga las principales tendencias que iban a confluir en Spencer y Darwin. Entre los cambios que producen la extinción, Lyell subrayó la primordial importancia de las modificaciones de la comunidad biótica. Dicho de otro modo, la primera causa de la extinción de unas especies era la introducción de otras. Las especies nuevas y las antiguas entablaban un combate por la supervivencia. En realidad fue esta firme creencia en la omnipresencia de la lucha por la vida la que le impidió a Lyell aceptar el evolucionismo de Lamarck, porque no podía entender cómo existiendo especies más aptas, las menos aptas podían sobrevivir durante un tiempo lo bastante largo como

para reunir las modificaciones que precisamente tenían que posibilitar su supervivencia.

Así Lyell, como Spencer y como Darwin, estaba esforzándose por lograr una síntesis de los temas de la lucha y del progreso. Y como Spencer y Darwin, también su modelo de la lucha se inspiraba principalmente en la condición humana. Hay aquí un actualismo (sociocultural) del que Lyell no se percató: su ejemplo preferido de cómo la lucha por la existencia llevaba a la extinción de los tipos menos favorecidos no era otro que el conflicto entre los europeos y los salvajes:

> Es ocioso discutir en abstracto sobre la posibilidad de la conversión de una especie en otra cuando hay causas conocidas, mucho más activas en su naturaleza, que siempre tienen que intervenir e impedir que se consumen realmente esas conversiones. Una pálida imagen de la condena a una segura extinción de una especie menos dotada para luchar con una condición nueva en una región en la que ya habitaba previamente y donde tiene que competir con una especie más vigorosa, es la que ofrece la erradicación de algunas tribus salvajes por el avance de las colonias de alguna nación civilizada. En este ejemplo la lucha es sólo entre dos razas diferentes [...] Sin embargo, pocos acontecimientos futuros son tan seguros como el rápido exterminio de los indios de Norteamérica y de los salvajes de Nueva Holanda en el curso de unos pocos siglos, tras lo que estas tribus no se recordarán más que en la poesía y en la tradición [LYELL, 1850, página 678].

IV. LA INFLUENCIA DE LYELL SOBRE SPENCER

Una de las pruebas más claras de la inevitabilidad de las síntesis evolucionistas de Darwin y de Spencer la da la gran importancia que en los años formativos de los dos tuvo el libro de Lyell. Como en su autobiografía escribió Spencer (1926, p. 359), fue la lectura de Lyell la que le convenció de que las especies evolucionaban y la que le puso en camino hacia el descubrimiento de que la evolución era la gran ley de la naturaleza. Aunque antes ya había pensado alguna vez que «la raza humana se había desarrollado a partir de alguna raza inferior» fue la lectura de aquel capítulo en que Lyell criticaba a Lamarck la que le convenció de que Lamarck tenía razón. Y ya la creencia de Spencer en la evolución «nunca más volvió a vacilar, por mucho que en los años siguientes se me ridiculizara por mantenerla» (*ibidem*).

Así fue cómo la refutación por Lyell del evolucionismo lamarckista tuvo el efecto opuesto, confirmando a Darwin y a Spencer en su evolucionismo. Dándole vueltas precisamente a esta cuestión de «por qué los argumentos de Lyell tuvieron el efecto opuesto al que pretendían», Spencer menciona su aversión «a lo sobrenatural en cualquiera de sus formas» (*ibidem*). Probablemente hay que suponer además que el éxito del intento de Lyell de explicar la historia de la Tierra sin recurrir a milagros persuadiría a Darwin y a Spencer de la inminencia de un triunfo similar en biología.

Mas en la refutación de Lamarck por Lyell había algo más a lo que Spencer no alude, pero que hace que nuestra atención se dirija otra vez a las principales tendencias ideológicas que confluyeron en las síntesis del

progreso y la lucha en el evolucionismo biocultural. Al rechazar a Lamarck, Lyell rechazaba la expresión última de la fe del siglo XVIII en la perfectibilidad del género humano. Según Lamarck, la naturaleza estaba obligada por leyes inmutables a producir siempre criaturas cada vez más perfectas. Como dice Lyell:

> [...] las especulaciones de Lamarck no conocen límites definidos; da rienda suelta a la conjetura y se imagina que la forma externa, la estructura interna, las facultades instintivas y hasta la razón misma pueden haberse desarrollado gradualmente a partir de alguno de los estados de existencia más simples; que todos los animales, que el hombre mismo y los seres irracionales pueden haber tenido un origen común; que todos pueden ser parte de un esquema continuo y progresivo de desarrollo desde lo más imperfecto a lo más complejo, y, por fin, pospone su creencia en la elevada genealogía de sus especies y, como si fuera en compensación, mira hacia adelante, hacia la futura perfectibilidad del hombre en sus atributos físicos, intelectuales y morales [LYELL, 1830, citado en GREENE, 1959, p. 251].

Lo que aquí le parecía más absurdo a Lyell iba a constituir el tema central de la obra de Spencer: la demostración de que el universo exhibía «un esquema continuo y progresivo de desarrollo» que abarcaba todos los fenómenos inorgánicos, orgánicos y superorgánicos.

V. LA CONTRIBUCION DE MALTHUS

Hay que señalar que en Lyell el rechazo de Lamarck era congruente con su aceptación de las teorías pesimistas del mayor de todos los enemigos de las doctrinas del progreso, Thomas Malthus. Malthus era el responsable de la introducción del concepto de la lucha por la existencia, concepto clave en las teorías de Lyell, Spencer, Darwin y Alfred Wallace. Pero dentro de este grupo sólo Lyell aceptaba las conclusiones negativas de Malthus en lo relativo a la perfectibilidad del hombre, a saber: que una porción considerable de la humanidad estaba para siempre condenada a la miseria por el desequilibrio existente entre la capacidad de reproducción y la capacidad de producción.

El papel de Malthus en el desarrollo de las síntesis de Darwin y de Spencer puede muy bien haber sido más importante que el de Lyell. De hecho es la actitud negativa que Malthus había adoptado respecto al progreso y a la perfectibilidad la que explica por qué Darwin y Spencer reaccionaron con tanta fuerza contra el antievolucionismo de Lyell. Cada uno a su manera, Darwin y Spencer se esforzaron por probar que una parte de la teoría de Malthus era exacta y la otra errónea. Aunque lo habitual es presentar la contribución de Malthus a la teoría darwinista sólo en su aspecto positivo y olvidar enteramente su contribución a la de Spencer, en realidad en ambos casos la reacción contra Malthus fue decisiva. Veamos primero la relación entre Malthus y Darwin.

Hoy es sobradamente conocido que Darwin atribuyó el «descubrimiento» del principio de la selección natural a su lectura de *An essay on the*

principle of population, de Malthus (1798). «Yo llegué a la conclusión de que la selección era el principio del cambio estudiando las producciones domesticadas, y entonces, leyendo a Malthus, vi de una vez cómo podía aplicar ese principio» (1903, I, p. 118). La lectura a que se refiere la sitúa Darwin en octubre de 1838. Ahora bien, el *Essay*, de Malthus, estaba concebido categóricamente como una refutación de la fe de la Ilustración en el progreso. Aunque hoy se ve en él, y con justicia, la carta fundacional de la ciencia de la demografía, para Malthus su perfección en este aspecto era secundaria. Su intención principal era otra. En el prefacio a la edición ampliada de 1803 escribía: «Mi objetivo era aplicar el *Essay* a la verdad de aquellas especulaciones sobre la perfectibilidad del hombre y de la sociedad en las que en aquel momento se concentraba una parte considerable de la atención pública» (MALTHUS, 1803, p. III). Al aludir directamente al *Esquema de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano*, del marqués de Condorcet, Malthus confesaba la influencia de la Revolución francesa en su propia desilusión con la doctrina de la perfectibilidad. Condorcet, escribiendo sobre la perfectibilidad mientras estaba en prisión, «es un singular ejemplo de la adhesión de un hombre a principios que la experiencia de cada día estaba contradiciendo con resultados tan fatales para él» (*ibidem*, p. 354). Malthus expresaba sus propios sentimientos ante la Revolución francesa con términos muy fuertes:

> El ver al espíritu humano, en una de las naciones más ilustradas del mundo, envilecido por la fermentación de pasiones repulsivas, por el temor, la crueldad, la maldad, la venganza, la locura, que habrían deshonrado a las naciones más salvajes en las edades más bárbaras debe haber representado un choque tremendo para sus ideas del progreso necesario e inevitable del espíritu humano, un choque tal que sólo la más firme convicción de la verdad de sus principios contra todas las apariencias podía resistirlo [*ibidem*].

Se recordará que el esquema histórico de Condorcet concluía con unas especulaciones en torno a la posibilidad de que los avances culturales pudieran con el tiempo dar por resultado un cambio en la naturaleza física del hombre. Malthus ridiculizó esta idea basándose en la naturaleza fija de las especies. Admitía que era verdad que una crianza adecuada podía cambiar a las plantas, los animales y los hombres en una medida no precisable, pero le parecía un despropósito suponer que esos cambios fueran potencialmente ilimitados. Es posible criar ovejas para obtenerlas con las patas cortas y la cabeza pequeña, pero «la cabeza y las patas de esa oveja nunca serían tan pequeñas como la cabeza y las patas de una rata» (*ibidem*, página 361). Irónicamente, las teorías de Darwin iban a hacer de esa hipotética oveja el menor de los portentos evolutivos.

Al leer a Malthus y al descubrir gracias a él el principio de la selección natural, Darwin no podía dejar de darse cuenta de que una vez más, como en el caso de Lyell, estaba atribuyendo parte de su teoría a un hombre con quien estaba en profundo desacuerdo. Pero el fuerte atractivo de las ideas de Darwin residía precisamente en su capacidad de unir lo que hasta entonces se habían considerado como opuestos. Al aplicar la lucha por la exis-

tencia a la explicación del origen de las especies, las posiciones antagónicas representadas por Condorcet y por Malthus se podían armonizar. Y aún eran más las posturas irreconciliables de todo tipo que se podían reconciliar. Siguiendo a Darwin, uno podía ser un racista y creer en los límites hereditarios de una raza o de una especie y a la vez ser ecologista y saber con seguridad que no había límites para la perfectibilidad de ninguna de las especies, incluido el hombre. Donde Malthus no podía ver más que perpetua miseria como resultado de la lucha por la supervivencia, Darwin podía ver perpetuo progreso. Donde Lyell veía extinción, Darwin veía creación. Por otro lado, mientras Condorcet atribuía el progreso a la acción de un medio favorable, Darwin lo atribuía a una lucha incesante. Y mientras Lamarck explicaba el progreso como la acumulación de un apacible esfuerzo por mejorar, Darwin lo veía como el producto de «la naturaleza, con las garras y las fauces ensangrentadas».

VI. LA CONTRIBUCION DE DARWIN

No olvidemos que, apoyándose en Lyell, Lamarck y en una legión de otros estudiosos, Darwin elaboró una defensa científica de la evolución de las especies que por su detalle, por su rigor y por su alcance no tenía precedentes. *Origin of species* se atenía a normas de prueba y de lógica que antes de 1859 rara vez habían sido alcanzadas y nunca superadas. Mas esos rasgos sólo explicarían el éxito del libro dentro de un reducido círculo capaz de apreciar las excelencias de una proeza monográfica. En cambio, por sí mismos no explican la pasión con la que líderes de la comunidad científica tan prestigiosos como sir Joseph Hooker, Thomas Huxley y Charles Lyell salieron en defensa de Darwin, ni el entusiasmo con el que lo acogieron legiones enteras de científicos e intelectuales más jóvenes. *Origin of species* era mucho más que un tratado científico; era un gran libro precisamente por los temas tan diversos que en él se unían y se expresaban. Hacía patente y aceptable lo que muchas gentes, desde los científicos hasta los políticos, habían sentido oscuramente que era verdad, aunque sin ser capaces de exponerlo en palabras.

Quisiera comentar aquí la afirmación de la historiadora Gertrude Himmelfarb (1959, p. 373) de que Darwin resultaba particularmente adecuado para esa tarea porque «no estaba contaminado por ninguna ideología». Se puede aceptar sin más que Darwin no estuviera «contaminado», pero no que no tuviera ninguna ideología. Al atribuir a la inspiración de Malthus su gran idea, difícilmente podría no ser consciente de las implicaciones de más largo alcance de su «lucha por la vida». El libro de Darwin contenía un mensaje filosófico más bien preciso, a saber: la reafirmación de la existencia de leyes de la naturaleza, la inevitabilidad del progreso y la justicia del sistema de la lucha sin la que no se puede alcanzar el progreso. Según Darwin, las leyes de la naturaleza son a la vez beneficiosas y bellas. Aunque no podamos controlar la naturaleza, tampoco tenemos nada que temer de ella:

Todo lo que podemos hacer es recordar constantemente que cada ser orgánico está esforzándose por multiplicarse en razón geométrica; que en algún período de su vida, en alguna estación del año, en cada generación o a intervalos, todos han de luchar por su vida y sufrir gran destrucción. Cuando pensamos en esta lucha, podemos consolarnos a nosotros mismos con la firme creencia de que la guerra de la naturaleza no es incesante, que no inspira temor, que la muerte es por lo general rápida y que el fuerte, el sano, el afortunado sobrevive y se multiplica [DARWIN, 1958, p. 86].

En el penúltimo párrafo de *Origin of species*, Darwin vuelve sobre el mismo tema, implicando que su teoría corroboraba la doctrina de la perfectibilidad y se oponía al pesimismo de Malthus y de Lyell:

Como todas las formas de vida existentes descienden linealmente de aquellas que vivieron mucho antes de la época cámbrica, podemos estar seguros de que la sucesión ordinaria por generación no se ha interrumpido ni una sola vez y que ningún cataclismo ha desolado al mundo entero. De aquí que podamos mirar con cierta confianza a un futuro seguro de larga duración. Y como la selección natural no actúa más que por y para el bien de cada ser, todas las dotes corpóreas y mentales tienden a través del progreso hacia su perfección.

En las últimas líneas del libro, la pesadilla de Malthus se transforma en el sueño de gloria de la *Divina comedia* y Darwin evoca la imagen de una espesa ribera repleta con combinaciones de plantas y animales maravillosamente complejas, todas producto de la misma ley natural El libro termina con un crescendo de exaltación cuyo eco se iba a escuchar en todo lo que quedaba del siglo:

Así, de la guerra de la naturaleza, del hambre y de la muerte resulta directamente el más excelso objeto que nosotros somos capaces de concebir, a saber: la producción de los animales superiores. Hay grandeza en esta visión de la vida, con sus varios poderes originalmente infundidos por el Creador a unas pocas formas o a una sola, y de un comienzo tan simple mientras este planeta ha seguido dando vueltas sujeto a la ley inmutable de la gravedad, han evolucionado y están evolucionando infinitas formas admirables y bellas [*ibidem*, p. 449].

Puede sostenerse, desde luego, que lo único que a Darwin le interesaba en su libro era la evolución orgánica, y que su idea de la perfección a través de la lucha no guardaba relación con ninguna teoría de la evolución sociocultural. Pero en el primer esquema de la teoría de la selección natural que Darwin escribió en 1842 y no publicó, ya se mostraba convencido de que la teoría incluía a todos los mamíferos sin excepción. Como Gertrude Himmelfarb reconoce (1959, p. 290), si en *Origin of species* Darwin no abordó el tema de la evolución humana fue «porque pensaba que ello impediría que su libro fuera juzgado imparcial y desapasionadamente».

Doce años habían de transcurrir entre *Origin of species* y la publicación de *Descent of man*, el libro en el que Darwin se plantea específicamente la cuestión de la relación entre la selección natural y la evolución humana. Pero para 1871 ya se le había anticipado la versión spenceriana de la «supervivencia del más fuerte» con su aplicación de la teoría biológica a la evolución sociocultural.

VII. EL RACISMO DE DARWIN

¿Fué Darwin un determinista racial? ¿Situaba él las diferencias raciales en el marco de la «supervivencia del más fuerte»? Sería sorprendente de verdad que Darwin hubiera sido prácticamente el único entre sus contemporáneos capaz de no rendirse a la biologización de la historia. Pero la cuestión se plantea (cf. HIMMELFARB, 1959, p. 298) porque, en *Descent of man,* Darwin se manifestó contrario a la acreditada opinión, que se remontaba a Blumenbach y a Buffon, de que los rasgos del tipo del color de la piel o la forma del cabello fueran útiles para la supervivencia. En consecuencia, negaba explícitamente que esos rasgos raciales pudieran haberse establecido primariamente por selección natural. El principio que él proponía para explicar las diferencias raciales humanas no era la selección natural, sino la selección sexual:

> Por mi parte, mi propia conclusión es que de todas las causas que han producido las diferencias de apariencia externa entre las razas del hombre y hasta cierto punto entre el hombre y los animales inferiores, la selección sexual ha sido, con mucho, la más eficaz [DARWIN, 1871, II, p. 367].

Hay que dejar en claro, sin embargo, que Darwin no concebía la selección sexual como si fuera opuesta a la selección natural, del mismo modo que tampoco creía que la selección natural excluyera la posibilidad de la evolución por el uso y desuso lamarckista. Al introducir el principio de la selección sexual, Darwin esperaba explicar aquellos rasgos de los organismos que no parecían ser útiles en la lucha por la supervivencia. Las astas del venado y las plumas del pavo real son los dos ejemplos clásicos que escogió en el nivel subhumano. Mientras no desequilibraran la balanza desfavorablemente para la supervivencia, rasgos como esos podían desarrollarse por diversas vías si conferían determinadas ventajas para el apareamiento. En el hombre, los rasgos equivalentes, en opinión de Darwin, eran aquellos aspectos de las diferencias raciales —color de la piel, forma del cabello, color de los ojos, forma y tamaño de la nariz y de los labios— que durante largo tiempo se había supuesto generalmente que debían guardar conexión con algo vital para el funcionamiento del organismo humano en las diferentes regiones del mundo. El objetivo expreso de *Descent of man,* apoyado en una digresión que ocupa varios capítulos sobre ejemplos tomados de los organismos inferiores, era probar que la selección sexual explicaba las diferencias raciales externas entre los hombres mejor que la selección natural. Esta era una posición perfectamente respetable y hoy día son bastantes los antropólogos físicos y los biólogos que continúan defendiéndola. Mas Darwin no dudó ni por un momento que entre las razas había también importantes diferencias internas y que éstas se establecían por selección natural. Al señalar que «ni una sola de las diferencias externas entre las razas del hombre son de valor directo para él», y que, en consecuencia, no pueden adquirirse por selección natural, hace excepción expresa de todos aquellos rasgos raciales que son significativos en la cuestión de los diferen-

tes ritmos de progreso hacia la civilización: «Las facultades intelectuales y morales, o sociales, deben indudablemente exceptuarse de esta observación; pero las diferencias en esas facultades no pueden haber tenido ninguna influencia, o en todo caso sólo una muy pequeña, en los caracteres externos» (DARWIN, 1871, II, p. 239).

VIII. LA VERSION DARWINISTA DEL PROGRESO A TRAVES DE LA LUCHA

La ideología del progreso a través de la lucha, que Darwin aceptaba, trasparece con la mayor claridad incluso cuando recurre al principio de la selección sexual. La forma más eficaz de la selección sexual era la lucha entre los machos por la posibilidad de aparearse con las hembras más deseables. Y no se piense que la otra forma de lucha, la lucha por la supervivencia, pase a segundo término ante la lucha sexual. Resulta imposible leer *Descent of man* sin sentirse sorprendido por la defensa casi total que hace de la lucha por la supervivencia como el medio de comprender la evolución sociocultural. Se trata además de una lucha por la supervivencia que más que entre el hombre y la naturaleza se entabla entre el hombre y el hombre, de acuerdo con el paradigma más directamente spenceriano. Aunque con frecuencia Darwin matiza el alcance de esa lucha, como, por ejemplo, cuando habla del papel del altruismo, vuelve siempre a lo mismo, a la supervivencia, que es su objetivo oculto:

> No debe olvidarse que, aunque un alto nivel de moralidad no dé ninguna ventaja o nada más que una muy ligera a cada hombre individual y a su prole sobre los otros hombres de la misma tribu, sin embargo, un avance en el nivel de la moralidad y un aumento del número de hombres dotados de ella, con toda certeza da a la tribu que los tiene una ventaja inmensa sobre las otras. No puede caber duda de que una tribu que incluya muchos miembros que por poseer en alto grado el espíritu de patriotismo, la fidelidad, la obediencia, el valor y la simpatía estén siempre dispuestos a ayudarse unos a otros y a sacrificarse ellos mismos por el bien común, quedará victoriosa sobre la mayoría de las otras tribus, y esto sería selección natural [*ibidem*, pp. 159-60].

Idéntica matización se aprecia en el pasaje en el que Darwin afirma rotundamente que hay factores distintos de la selección natural que dan cuenta de «la parte más excelsa de la naturaleza humana».

> [...] por importante que haya sido y siga siendo la lucha por la existencia, sin embargo, en lo concerniente a la más excelsa parte de la naturaleza humana hay otros factores más importantes. Porque, directa o indirectamente, las cualidades morales avanzan mucho más por efecto del hábito, por la fuerza del razonamiento, por la instrucción, por la religión, etc., que por la selección natural; si bien es a este último factor al que con seguridad pueden atribuirse los instintos sociales que constituyen la base del desarrollo del sentido moral [DARWIN, 1871, II, p. 386].

La oscura referencia de Darwin a los hábitos, los poderes del razonamiento, la instrucción y la religión como opuestos a la selección natural quizá sea una expresión de su indecisión ante una defensa demasiado patente de la lucha tanto en el interior de una sociedad como entre sociedades distintas. En cualquier caso, no anula el punto principal de la primera mitad

de ese mismo párrafo, en el que aboga por el mantenimiento de una «abierta competencia»:

El hombre, como cualquier otro animal, sin duda ha avanzado hasta su elevada condición actual a través de una lucha por la existencia, consecuencia de su rápida multiplicación; y si ha de avanzar todavía más, tendrá que seguir sujeto a una dura lucha. De otro modo, pronto se hundiría en la indolencia y los hombres mejor dotados no tendrían más éxito en la batalla de la vida que los menos dotados. De aquí que nuestro ritmo natural de crecimiento, aunque lleva a muchos y obvios males, no deba ser por ningún medio apreciablemente disminuido. Debería haber una competencia abierta para todos los hombres; y las leyes y las costumbres no deberían impedir que los más aptos tuvieran el mayor éxito y criaran la prole más numerosa [*ibidem*, pp. 385-86].

Hay que señalar también que Darwin distinguía la evolución de «las cualidades morales» y la de las que él llamaba «cualidades mentales». Es a estas últimas a las que «el hombre debe principalmente [...] su posición eminente en el mundo». Y es en la lucha por la supervivencia en donde la facultad de la inteligencia se perfecciona en los individuos, se hace hereditaria y pasa a las generaciones sucesivas:

Todo lo que sabemos sobre los salvajes, o todo lo que podemos deducir de sus tradiciones y de los viejos monumentos, cuya historia han olvidado por entero los que hoy viven junto a ellos, demuestra que desde los tiempos más remotos las tribus triunfantes han suplantado a las otras. Reliquias de civilizaciones extintas y olvidadas se han descubierto por todas las regiones civilizadas de la Tierra, en las salvajes llanuras de América y en las islas perdidas del océano Pacífico. Hoy, las naciones civilizadas suplantan por doquier a las naciones bárbaras, excepto allí donde el clima opone una barrera mortal, y obtienen el triunfo sobre todo, aunque no exclusivamente, por sus artes, que son producto de su intelecto. En consecuencia, es sumamente probable que en la humanidad las facultades intelectuales se hayan perfeccionado gradualmente a través de la selección natural [*ibidem*, p. 154].

Como todos sus contemporáneos, Darwin fue completamente incapaz de separar los cambios en el repertorio de la conducta aprendida de un grupo de los cambios hereditarios. La idea de que los salvajes contemporáneos pudieran ser tan inteligentes como los civilizados le resultaba lisa y llanamente inconcebible. Tomando el ejemplo de un arma recientemente inventada, admite que la mera imitación podía inducir a otros a aceptarla. Pero cada innovación técnica contribuye también necesariamente a la perfección del intelecto:

La práctica habitual de cualquier arte nuevo debe de forma parecida perfeccionar ligeramente la inteligencia. Si la nueva invención fuera importante, la tribu aumentaría en número, se extendería y suplantaría a otras tribus. En una tribu que de esta manera llegara a ser más numerosa, siempre habría una mayor probabilidad de que nacieran miembros superiores y con más inventiva. Si cada hombre dejara hijos que heredaran su superioridad mental, las posibilidades de que nacieran miembros aún más ingeniosos serían algo mejores, y en una tribu pequeña, decisivamente mejores. Incluso si no dejaran hijos, la tribu seguiría incluyendo a sus consanguíneos. Y los agricultores han descubierto que preservando y cruzando animales de la misma sangre de uno que al ser sacrificado resultó bueno, han obtenido los caracteres deseados [*ibidem*, p. 155].

Sería ocioso esperar un acuerdo lógico de todas las afirmaciones antagónicas que se hacen en *Descent of man*. La posición de Darwin quedaba

desesperadamente envuelta en la confusión imperante de los rasgos heredados con los aprendidos. Lo que con seguridad puede decirse es que era un determinista racial, que creía que la supervivencia del apto y la eliminación del inepto producía el progreso biológico y cultural y que mostraba una profunda adhesión ideológica al *laissez-faire*. El juicio que Ashley Montagu hace de la posición de Darwin en *Descent of man* parece preferible al de Gertrude Himmelfarb:

> Los pocos pasajes en que Darwin menciona el altruismo y la cooperación proceden exclusivamente de *The descent of man*, y aun en las mil páginas de ese libro se pierden virtualmente entre las numerosas afirmaciones que resultan estar directa e inequívocamente en contradicción con ellos. Darwin quería conservar el pastel de la selección natural, que él había cocinado, y a la vez comérselo. El sabor se lo daba principalmente la «lucha por la existencia», pero aquí y allá estaba salpicado con una pizca de cooperación. Mas era demasiado poco para dejar otra cosa que una fugaz sensación en las papilas gustativas intelectuales de aquellos que concentraban su atención en comerse la parte más sustanciosa del pastel. Pues, de hecho, Darwin estaba por la lucha por la supervivencia [MONTAGU, 1952, p. 46].

IX. EL ERRONEO NOMBRE DEL DARWINISMO SOCIAL

Uno de los obstáculos que se oponen a la exacta comprensión de la relación existente entre Darwin y las ciencias sociales es que la doctrina del progreso a través de la lucha lleva el nombre de darwinismo social. Esa frase expresa y refuerza la idea errónea de que después de 1859 los científicos sociales, encabezados por Herbert Spencer, «aplicaron los conceptos desarrollados por Darwin a la interpretación de la naturaleza y el funcionamiento de la sociedad» (MONTAGU, 1952, pp. 22-23). Lo que aquí hay que dejar en claro es el hecho de que los principios de Darwin eran una aplicación a la biología de conceptos de las ciencias sociales. Fue el análisis y el estudio del progreso y la evolución sociocultural por teóricos sociales, tales como Monboddo, Turgot, Condorcet, Millar, Ferguson, Helvetius y d'Holbach, el que facilitó el marco dentro del que se desarrolló el estudio de la evolución biológica por Geoffrey Saint Hillaire, Erasmus Darwin (abuelo de Charles) y Lamarck. Basándonos en la autoridad del propio Darwin podemos aceptar que la idea de la selección natural le fue inspirada por el análisis de Malthus de la lucha por la supervivencia. Con palabras de Darwin: «Esta es la doctrina de Malthus aplicada a todo el reino animal y vegetal» (DARWIN, 1958, p. 29).

Si todavía quedara alguna duda sobre la importancia de la deuda (cf. GREEN, 1959, p. 258), podría aducirse también el testimonio de Alfred Wallace, autor con Darwin de la memoria presentada a los miembros de la Sociedad Linneana en 1858, en la que se anunció por primera vez el descubrimiento de la selección natural. Fue Wallace quien, sin saberlo, forzó a Darwin a publicar *Origin of species*, al enviarle un manuscrito en el que esbozaba la misma teoría en cuya elaboración llevaba Darwin unos veinte años trabajando. La teoría de Wallace se parecía tanto a la de Darwin que éste exclamó: «¡Hasta sus términos aparecen como títulos de mis capítu-

los!» (citado en HIMMELFARB, 1959, p. 200). Lo que ya es menos sabido es que el paralelismo entre Wallace y Darwin, que constituye un curioso ejemplo del «principio de la simultaneidad en la invención» (véase p. 283), se extendía hasta incluir la lectura de Malthus. En 1859, mientras convalecía de una enfermedad en la isla de Teznate, cerca de Nueva Guinea, Wallace empezó a pensar en los mecanismos de freno del aumento de población descritos por Malthus en su *Ensayo sobre la población*:

Entonces súbitamente comprendí que este proceso autorregulado tenía necesariamente que mejorar la raza, porque en cada generación inevitablemente el inferior será muerto y el superior sobrevivirá, esto es, el más apto sobrevivirá [...] Cuanto más pensaba sobre ello más me convencía de que por fin había encontrado la tan largamente buscada ley de la naturaleza que resolvía el problema del origen de las especies [WALLACE, 1905, pp. 362-63].

X. LA PRIORIDAD DE SPENCER

La denominación «darwinismo social» no sólo es un obstáculo para nuestra comprensión del marco funcional en el que hay que buscar la inspiración de Darwin, sino que además distorsiona el orden real de precedencia entre las contribuciones específicas de Spencer y de Darwin a la teoría de la evolución. En 1842, o sea, en el mismo año en que Darwin completó su primer esbozo de la teoría de la selección natural, que no publicó, Spencer empezó a publicar una serie de ensayos con el título de «The proper sphere of government». El primer libro de Spencer, *Social statics* (1850) reunía esos ensayos e incluía ya la mayoría de las ideas que erróneamente se supone que había tomado de Darwin. Hacia 1850, Spencer estaba ya consagrado hacía tiempo a la obra de su vida: describir las leyes universales del desarrollo. Por otra parte, mientras Darwin había tratado la cuestión de la perfectibilidad humana como una extrapolación de su tema principal, Spencer se propuso deliberadamente resolver ese problema.

Spencer se esforzó conscientemente por probar que la naturaleza humana, como todo lo demás en el universo, era un producto de la evolución. La cuestión de la mutabilidad de la «naturaleza humana» no es evidentemente más que una manera distinta de plantear la cuestión de la especiación. Al defender la mutabilidad de la naturaleza humana, Spencer estaba, de hecho, defendiendo la evolución biológica. En su *Social statics* insistía no sólo en que la naturaleza humana es modificable, sino en que ha sufrido y continuará sufriendo cambios drásticos de conformidad con una ley universal de desarrollo.

La naturaleza, en su infinita complejidad, está accediendo siempre a nuevos desarrollos. Cada resultado sucesivo se convierte en el progenitor de una influencia adicional, destinada en cierto grado a modificar todos los resultados futuros [...] Cuando volvemos las hojas de la historia primeval de la Tierra, cuando desciframos los jeroglíficos en que están registrados los acontecimientos del pasado desconocido, encontramos el mismo cambio, que nunca cesa, que perpetuamente recomienza. Lo vemos por igual en lo orgánico y en lo inorgánico, en las descomposiciones y recombinaciones de la materia y en las formas en constante variación de la vida animal y vegetal [...] Con una atmós-

fera cambiante y una temperatura decreciente, la tierra y el mar perpetuamente producen nuevas razas de insectos, plantas y animales. Todas las cosas cambian [...]
Sería verdaderamente extraño que en medio de esta mutación universal sólo el hombre fuera constante, inmutable. Mas no lo es. También él obedece a la ley de la infinita variación. Sus circunstancias están cambiando constantemente y él está constantemente adaptándose a ellas [SPENCER 1883, pp. 45-46; original, 1850].

La imperfección, dice en la misma obra, es «inadecuación a las condiciones de existencia» (*ibidem*, p. 79). El hombre logra un grado más alto de aptitud a través del proceso de «adaptación». Esos cambios definen el progreso, y la «creencia en la perfectibilidad humana se reduce simplemente a la creencia de que, en virtud de ese proceso, con el tiempo el hombre se adecuará completamente a su modo de vida» (*ibidem*, p. 78).

En consecuencia, el progreso no es un accidente, es una necesidad. La civilización, en lugar de ser un artefacto, es parte de la naturaleza; todo de la misma clase que el desarrollo de un embrión o el de una flor. Las modificaciones que la humanidad ha sufrido y todavía está sufriendo son resultado de una ley que subyace a toda creación orgánica. Y siempre que la raza humana siga existiendo y la constitución de las cosas sea la misma, esas modificaciones terminarán en la perfección [...] Con la misma seguridad deben desaparecer las cosas que llamamos mal e inmoralidad; con la misma seguridad debe el hombre llegar a ser perfecto [*ibidem*, p. 80].

En *Social statics* aparece la expresión «lucha por la existencia» (*ibidem*, página 252), pero en un contexto que no guarda relación con la explicación del progreso humano. Sin embargo, Spencer trata por extenso la necesidad de un estado salvaje de la naturaleza humana como preludio al estado de la civilización, y lo hace en un lenguaje que es enteramente el de la «lucha por la existencia»:

Evidentemente, el hombre aborigen debe tener una constitución adaptada al trabajo que ha de realizar, unida a una capacidad latente de convertirse en el hombre completo cuando las condiciones de existencia se lo permitan. A fin de que pueda preparar la tierra para sus futuros habitantes, descendientes suyos, debe poseer un carácter que le capacite para limpiarla de razas que puedan poner en peligro su vida y de razas que ocupen el espacio que la humanidad necesita. Por eso debe sentir el deseo de matar [...] Debe, además, estar desprovisto de simpatía o no tener más que rudimentos de ella, porque de otra manera estaría incapacitado para su oficio destructor. En otras palabras, debe ser lo que llamamos un salvaje, y la aptitud para la vida social la debe adquirir tan pronto como la conquista de la tierra haga la vida social posible [*ibidem*, pp. 448-49].

XI. IDEAS POLITICAS DE SPENCER

Tanto en las obras más tempranas de Spencer como en las más maduras, la discusión de la evolución, la lucha y la perfectibilidad se encuadra en el marco de unas ideas políticas explícitamente reconocidas. Su abierta defensa del liberalismo económico y su condena del cooperativismo, el socialismo y el comunismo, es un ejemplo más de la imposibilidad de separar el desarrollo de las teorías de la cultura de su contexto sociocultural. Para apreciar debidamente la contribución de Spencer debemos ver en él al portavoz científico más efectivo del primitivo capitalismo industrial, exactamente

igual que para apreciar debidamente la contribución de Marx debemos ver en él al portavoz científico más efectivo del socialismo revolucionario. Aunque en ambos casos debemos guardarnos de permitir que los respectivos compromisos políticos de esos hombres interfieran con nuestro reconocimiento y con la utilización por nuestra parte de los aspectos científicamente válidos de su pensamiento. La politización de la teoría tanto por Spencer como por Marx no necesita ser la nuestra, por mucho que para ellos dos la política y la ciencia social fueran inseparables.

Social statics está consagrado abiertamente a la defensa de la propiedad privada y de la libre empresa, con advertencias de los desastres bioculturales que caerán sobre la humanidad si se permite que el gobierno intervenga en favor de los pobres. Son extremadamente pocas las áreas de la vida en las que Spencer estaba dispuesto a conceder al Estado legítima autoridad. Así se oponía a que las escuelas, las bibliotecas y los hospitales fueran públicos y gratuitos, rechazaba las medidas de sanidad pública, la dispensa estatal de los títulos de médicos y enfermeras, la vacuna antivariólica obligatoria, las «leyes de los pobres» y cualquier clase de sistemas de beneficencia pública. Condenaba todas esas manifestaciones de intervención estatal por estar en contra de las leyes de la naturaleza y predecía que servirían para aumentar los sufrimientos de los débiles y de los necesitados. La insistencia en que el socialismo y el comunismo se oponían a la ley natural no era, desde luego, original de Spencer. Existía una acreditada tradición, que se remontaba a Adam Smith, según la cual el papel del gobierno debía restringirse virtualmente a la protección de la propiedad privada, la vigilancia de los contratos y la defensa del Estado. Bajo el liderazgo de Thomas Malthus, Edward West, David Ricardo y James Mill, las doctrinas dominantes incluían un pronóstico preciso sobre la cuestión de la pobreza y del sufrimiento humano. La «ley de hierro de los salarios», la «ley de los beneficios decrecientes» y las leyes malthusianas del crecimiento de la población formaban la base de un credo pesimista, una «ciencia lúgubre», cuyos rasgos distintivos, bien conocidos, los resume así el economista Joseph Schumpeter (1954, página 570):

> [...] presión de la población, sensible ya, aunque ha de esperarse que crezca; respuesta decreciente de la naturaleza al esfuerzo humano por aumentar las existencias de alimentos; de aquí, disminución de los beneficios netos de la industria, salarios reales más o menos constantes y rentas de la tierra constantemente crecientes, en términos relativos y absolutos.

XII. RESPUESTA DE SPENCER A LA CIENCIA LUGUBRE

Pero la perspectiva de Spencer, como acabamos de ver, era cualquier cosa menos lúgubre. Confiando la vida social a las leyes de la naturaleza, Spencer pensaba que con el tiempo quedaría eliminado el sufrimiento humano. En 1852 contrapuso directamente sus propias ideas sobre la perfectibilidad del hombre a las ideas de Malthus. Como fruto de esa confrontación, en el ensayo titulado «A theory of population», Spencer (1852a)

llegó básicamente a una solución del mismo tipo de la que Darwin había alcanzado en 1838 (pero se iba a guardar para sí hasta 1858) y de la que Wallace no alcanzaría hasta 1855. Dicho de otro modo, Malthus fue la base no de dos, sino de tres «descubrimientos» independientes de la idea de la evolución progresiva como resultado de la lucha por la supervivencia. Cierto que «A theory of population» contenía un buen número de observaciones sumamente originales sobre los factores determinantes del aumento de población y además sólo se ocupaba de la evolución sociocultural y humana. Pero la cuestión que nos estamos planteando es precisamente la de las fuentes del «darwinismo social» en la medida en que se aplicó a la sociedad humana.

Para escapar al dilema malthusiano, Spencer recurrió a la idea de que la inteligencia y la fertilidad estaban en relación inversa. Resulta característico que interpretara esa relación en términos fisiológicos y no en términos socioculturales. Las células de la mente y las células del sexo compiten por los mismos materiales. El exceso de fertilidad estimula una mayor actividad mental porque cuanta más gente hay, más ingenio se necesita para mantenerse en vida. Los individuos y las razas menos inteligentes mueren y el nivel de inteligencia se eleva gradualmente. Pero este aumento de inteligencia sólo se logra a costa de intensificar la competencia entre las células de la mente y las células del sexo, y, en consecuencia, se produce una progresiva disminución de la fertilidad.

De este modo, «al final, la presión de la población y los males que la acompañan desaparecerán enteramente» (1852a, p. 500). Aunque esto va contra Malthus y es mucho más optimista que la formulación de Darwin, su clímax utópico se reserva para un futuro indefinidamente remoto hacia el que la humanidad avanza lenta y constantemente. Hasta alcanzarlo, las exigencias de la lucha por la vida producen el progreso a través de la disminución de los ineptos y la preservación de los aptos, exactamente lo mismo que Darwin iba a decir seis años después. Según Spencer:

> Aquellos a quienes esa creciente dificultad de ganarse la vida que conlleva el exceso de fertilidad no estimula a mejoras en la producción —esto es, a una mayor actividad mental— van directamente a su extinción y, en último término, serán suplantados por aquellos otros a los que la misma presión sí que estimula [...] Y así verdaderamente y sin más explicación se verá que la muerte prematura bajo todas sus formas y cualquiera que sea su causa no puede dejar de actuar en la misma dirección. Porque como los que desaparecen prematuramente en la mayor parte de los casos suelen ser aquellos en quienes el poder de autoconservación es menor de aquí se sigue inevitablemente que los que quedan en vida y continúan la raza son los que tienen más capacidad de autoconservación son los selectos de su generación. Así que, tanto si los peligros que acechan a la existencia son del tipo de los que producen el exceso de fertilidad, como si son de cualquier otra clase, es evidente que el incesante ejercicio de las facultades necesarias para enfrentarse a ellos, y la muerte de todos los hombres que fracasan en ese enfrentamiento, aseguran un constante progreso hacia un grado más alto de habilidad, inteligencia y autorregulación, una mejor coordinación de las acciones, una vida más completa [1852a, pp. 459-60].

En todo lo esencial, este pasaje constituye una exposición del principio de «la supervivencia del más apto». En el mismo año de 1852, Spencer pu-

blicó un artículo titulado «The development hypothesis», en el que atacaba el creacionismo especial y exponía una visión lamarckista de la transformación de las especies. Absurdamente, Spencer no aplicó el principio de la supervivencia del más apto al origen de las especies. Como explica en su autobiografía (1926, I, p. 390), si no relacionó las dos ideas fue por creer «que la herencia de las modificaciones funcionalmente producidas basta para explicar los hechos. Al ver que eran la causa suficiente en muchos tipos de cambio de los organismos, concluí que eran causa suficiente para todos los cambios de todos los tipos». Cuando se publicó *Origin of species*, Spencer aceptó que la selección natural era una de las causas más importantes del cambio biológico evolucionista. Al principio lamarckista del uso y desuso siguió dándole la mayor importancia, pero hay que recordar que también Darwin pensaba que la herencia de las características adquiridas era un principio evolucionista válido. Así que, aunque Spencer no pusiera en relación el concepto del progreso a través de la lucha con la especiación, es evidente que los componentes esenciales de lo que se llama darwinismo social los elaboró independientemente, sin inspirarse en Darwin.

XIII. SPENCER Y EL EVOLUCIONISMO

Otro hecho del que es preciso tomar nota es que fue Spencer y no Darwin el que popularizó el término «evolución», usándolo por primera vez en un artículo titulado «The ultimate law of physiology» (1857a). Tampoco fue Darwin quien introdujo la expresión «supervivencia de los más aptos», sino Spencer (en sus *Principles of biology*, 1866, p. 444; original, 1864), como el propio Darwin reconoció en la quinta edición de *Origin of species* cuando, al cambiar el título del capítulo sobre la selección natural, que pasó a llamarse «Selección natural o la supervivencia de los más aptos», dio esta explicación:

> He llamado a este principio por el que toda ligera variación si es útil se conserva, el principio de la selección natural, para resaltar su relación con el poder de selección del hombre. Pero la expresión de la «supervivencia de los más aptos», que Herbert Spencer usa frecuentemente, es más precisa y muchas veces resulta igualmente adecuada [DARWIN, 1958, p. 54].

Aún hay más. Como Robert Carneiro (1967) ha señalado, desde 1852 Spencer fue amigo de Thomas Huxley, el más eficaz de los defensores de Darwin, cuyo formidable estilo polémico le valió el sobrenombre de «el bulldog de Darwin». En su autobiografía, Spencer describe las vivas discusiones en el curso de las cuales trataba de convencer a Huxley de la verdad del «desarrollo progresivo». Y, finalmente, hay que hablar de la alta estimación en que el propio Darwin tenía a Spencer llamándole «una docena de veces superior a mí» e insistiendo en que «se ha de ver en él al más grande de los filósofos vivos de Inglaterra; quizá tan grande como cualquiera de los que le han precedido» (DARWIN, citado en CARNEIRO, p. IX). Tomando en consideración todos estos factores parece evidente no sólo que la palabra «spencerismo» es adecuada para dar nombre a las teorías bioculturales que han

terminado por conocerse como «darwinismo social», sino incluso que la expresión «spencerismo biológico» resultaría una denominación apropiada para aquel período de la historia de las teorías biológicas en el que las ideas de Darwin ganaron ascendiente.

XIV. LA DUDOSA DISTINCION DE SPENCER

No me habría detenido en este punto si todo se redujera a una cuestión de mayor o menor conveniencia de una u otra denominación. Mas la cuestión merece más seria consideración a la vista del papel subordinado que habitualmente se atribuye hoy a las ciencias sociales siempre que se habla de la influencia que unas disciplinas han tenido sobre otras. Por eso realmente no carece de importancia demostrar con claridad que en el siglo XIX la tendencia a la biologización no tenía nada que ver con el mayor prestigio de las ciencias biológicas. (De hecho, perfectamente podría haber ocurrido a la inversa.) No puede decirse que una disciplina imitara a la otra, sino más bien que ambas disciplinas dieron respuestas paralelas a necesidades ideológicas similares. La biologización de la teoría sociocultural fue un producto de la necesidad de contrarrestar el ecologismo políticamente subversivo del siglo XVIII. La conversión de la teoría biológica al evolucionismo fue una consecuencia del interés de los científicos sociales por el progreso y por la perfectibilidad, mientras que el concepto de la selección natural nació del interés por las guerras y los conflictos raciales, nacionales y de clase. Desde el punto de vista de la historia de las teorías de la cultura, es sobre Spencer y no sobre Darwin sobre quien recae la mayor parte de la responsabilidad de haber mutilado la potencia explicativa de la teoría evolucionista cultural por haberla mezclado con el determinismo racial. Lo cual no quiere decir que Spencer merezca el olvido en que ha caído. Como hemos de ver en el capítulo siguiente, su contribución al desarrollo de la teoría y el método antropológico es sin duda equivalente, si no superior, a las contribuciones de Edward Burnett Tylor y Lewis Henry Morgan, figuras que hoy gozan de mayor reputación. Por otra parte, como enseguida veremos, ni Tylor ni Morgan están tampoco libres de los peores efectos del determinismo racial. Realmente, entre 1850 y 1900 ninguna de las principales figuras de las ciencias sociales escapó a la influencia del racismo evolucionista. Dentro de la antropología, esta servidumbre no iba a romperse hasta el comienzo del movimiento boasiano. En las disciplinas adyacentes, la lucha por llegar a una definición correcta de la relación entre los componentes hereditarios y los componentes aprendidos de los repertorios socioculturales dista mucho de haber alcanzado éxito.

XV. LA FALACIA DEL SPENCERISMO

El error fundamental de Spencer fue que sobreestimó drásticamente la importancia de los factores hereditarios como elementos causales en la expli-

cación de las diversidades de conducta observables en las poblaciones del *homo sapiens*. En sus *Principles of sociology* (1876), Spencer divide las causas de los que él llama fenómenos superorgánicos en factores «originalmente extrínsecos» y factores «originalmente intrínsecos». Estos últimos consisten en los rasgos físicos, emocionales e intelectuales característicos de los miembros individuales de un grupo dado. Tomados en conjunto, esos rasgos intrínsecos definen lo que Spencer llama con frecuencia «la naturaleza de las unidades sociales», esto es, la disposición hereditaria de los individuos en el grupo. Los factores intrínsecos actúan junto con los factores extrínsecos, condiciones orgánicas e inorgánicas, y producen la evolución sociocultural. A cada estadio de la evolución sociocultural corresponde así una versión adecuada de la naturaleza humana, y a la inversa: el uno no puede cambiar sin afectar a la otra.

> Inevitablemente, con las formas de organización social y de acción social van las ideas y los sentimientos apropiados. Para ser estables, las formas de una comunidad deben ser congruentes con la naturaleza de sus miembros. Si un cambio fundamental de circunstancias produce un cambio en la estructura de la comunidad o en las naturalezas de sus miembros, las naturalezas de sus miembros o la estructura de la comunidad deben sufrir de inmediato el cambio correspondiente (SPENCER, 1896, II, p. 593; original, 1876].

Este concepto de la naturaleza humana combina y confunde dos aspectos radicalmente diferentes de la conducta humana, a saber: por un lado, las respuestas, las tendencias y las capacidades de refuerzo biológicamente transmitidas, y por otro, las respuestas, las tendencias y las capacidades de refuerzo socialmente transmitidas. La cuestión del determinismo social depende del alcance de la relación entre los componentes hereditarios y los componentes socialmente transmitidos de la conducta humana. Spencer, Darwin y todos los otros científicos importantes contemporáneos suyos interesados en el estudio de la conducta humana llegaron a la conclusión, correcta, de que la evolución biológica y la evolución cultural estaban íntimamente relacionadas. Es decir, todo el peso de la opinión antropológica moderna suscribe la idea de Spencer de que en la transición del hominoide al homínido tienen lugar cambios biológicos y socioculturales que se refuerzan mutuamente. Los rasgos distintivos del homínido, tales como la postura erecta, el aumento de la capacidad craneana y la capacidad de aprender elaborados sistemas de símbolos, se desarrollan indudablemente en asociación mutua con una creciente dependencia de los repertorios de respuestas culturales aprendidas como base del éxito reproductivo. Pero todo el peso de la opinión antropológica moderna ha llegado además a una conclusión que ni Spencer ni sus contemporáneos aceptaban, a saber: que la propia relación entre el repertorio hereditario y el aprendido ha sufrido una evolución a lo largo de la cual la modificación de las formas culturales se ha hecho cada vez menos dependiente de cambios genéticos concomitantes.

XVI. EL RACISMO EN UNA PERSPECTIVA MODERNA

Para evitar toda posible confusión respecto a la significación del determinismo racial de Spencer conviene que hagamos un inciso y expongamos cuál es la formulación del problema raza-cultura aceptada como paradigmática después de Boas. Hoy se acepta como verdadero y como válido para todas las poblaciones conocidas del *homo sapiens*, que, en el estadio de desarrollo biológico y cultural en que se encuentran actualmente, un grupo cualquiera puede adquirir el repertorio aprendido de otro grupo diferente sin que sea necesaria ni una sola innovación genética. Mas aún, es opinión general entre los antropólogos modernos en el problema de la relación entre la raza y la cultura, que el ritmo y la dirección del cambio cultural en los diversos grupos intraespecíficos de *homo sapiens* no están en la actualidad afectados de modo apreciable por las diversas características genéticas. Las nuevas evidencias arqueológicas y paleontológicas, que Spencer no pudo conocer, indican que el hombre ha evolucionado pasando por tres grados —*australopitecos*, *homo erectus* y *homo sapiens*—. Es muy posible que, al pasar de un grado a otro, la capacidad del hombre para aprender, para simbolizar, para crear cultura, resultara reforzada y ampliada de conformidad con el principio de la selección natural. Mas la cronología total de este proceso abarca por lo menos un millón setecientos cincuenta mil años. El tipo de diferencias en la naturaleza humana que Spencer tenía en la mente cuando establecía un contraste entre los «salvajes» y los ingleses puede tener sentido para comparar una población contemporánea de *homo sapiens* con un grupo de *australopitecos* o de *sinantropos*. Pero las características de la naturaleza humana que han hecho posible el logro de las dudosas bendiciones de la civilización industrial son indudablemente patrimonio común de la especie *homo sapiens* en su totalidad desde hace al menos cincuenta mil años. En este punto hay que rehabilitar a Helvétius y a Monboddo, aunque sea a costa de desacreditar a Darwin y a Spencer. Si todos los demás factores se mantienen constantes y la raza no, procesos similiares de enculturación tienen como resultado repertorios socioculturales similares. De hecho, no puede dudarse que si se pudiera tener un control perfecto de todo el proceso de enculturación, una sola generación bastaría para dotar a cualquier número de grupos diferentes de *homo sapiens* de repertorios esencialmente similares, cualquiera que fuese la filogenia racial de cada uno de esos grupos. Así, si en el momento de su nacimiento se pudiera sustituir un grupo de niños ingleses por otro de niños hotentotes, el comportamiento cultural medio de éstos no diferiría en forma apreciable del de un grupo de control salvo en rasgos explicables por las variaciones individuales de los procesos de enculturación. Aquí es imposible aducir las pruebas que corroboran esta afirmación y hemos de contentarnos con decir que son abrumadoras. Individuos y grupos sociales de todas las razas del *homo sapiens* han demostrado innumerables veces su receptividad a las influencias aculturadoras en todos y cada uno de los aspectos de la conducta sociocultural. Los indios americanos criados en Brasil no muestran la menor resistencia he-

reditaria al aprendizaje del ritmo de las danzas africanas; los ingleses educados en China llegan a hablar chino impecablemente; los negros americanos que estudian en el conservatorio escriben sinfonías de tradición clásica europea; los japoneses no tienen ni la más mínima incapacidad hereditaria para adquirir los conocimientos electrónicos occidentales; los judíos que han crecido en Alemania tienen preferencias gastronómicas alemanas, mientras que los que se han criado en el Yemen adquieren gustos yemenitas; bajo la influencia de los misioneros occidentales, los pueblos de los Mares del Sur han aprendido a ajustar su vida sexual a estrictos códigos protestantes, y en cualquier lugar, los hijos de personas analfabetas, en el marco de las condiciones enculturadoras adecuadas, pueden adquirir en el transcurso de una vida las enseñanzas y el saber que han acumulado centenares de generaciones de hombres de todas las razas del mundo. Aunque no es posible probar que todas las grandes divisiones del *homo sapiens* tengan igual capacidad para el aprendizaje de todos los diversos tipos de respuestas, sí que está fuera de toda duda que la parte, con mucho, mayor y principal del repertorio de respuestas de cualquier población humana puede ser aprendida por cualquier otra población humana. Y, en todo caso, si hay diferencias medias en la capacidad de aprendizaje, puede demostrarse que son insuficientes para explicar los contrastes culturales y subculturales que ocupan la atención de las ciencias sociales.

Nadie que esté familiarizado con la etnografía moderna puede dudar del papel preponderante del condicionamiento enculturador en el establecimiento de las variedades de comportamiento. Nunca se ha establecido una conexión plausible entre genes humanos específicos y rasgos culturales también específicos, tales como matrimonio de primos cruzados, filiación bilateral, poliandria, monarquía divina, monoteísmo, precio de la novia, propiedad privada de la tierra, o millares de rasgos mayores o menores de la conducta humana de difusión no universal. Por otro lado, la inadecuación de las explicaciones racistas de las diferencias y las semejanzas socioculturales resulta aún más patente por el contraste con los éxitos cada vez mayores que alcanzan las explicaciones estrictamente culturales o culturales y ecológicas de esos fenómenos. Porque, fuera de un reducido número de incapacidades hereditarias, patológicas, no existe ni un solo ejemplo de diferencias medias hereditarias en la capacidad de aprendizaje para el que no sea fácil disponer de hipótesis contrarias que lo expliquen por las diferencias en las experiencias del proceso de condicionamiento. Este es sin duda el caso en la correlación que se ha querido establecer entre los niveles alcanzados en los llamados tests de inteligencia y las distintas razas. Una y otra vez se ha demostrado que esos niveles corresponden con prontitud al número de años de escolarización, la calidad de la enseñanza, el entrenamiento para la situación del test, el medio familiar, nuclear y extenso, y una gran abundancia de otros parámetros condicionantes no genéticos (KLINEBERG, 1935, 1951, 1963; COMAS, 1961; I. C. BROWN, 1960; DREGER y MILLER, 1960).

XVII. LOS USOS DEL SPENCERISMO

La atracción peculiar del spencerismo residía en que, combinando el pesimismo de Malthus respecto del presente inmediato con el optimismo de Helvétius respecto del futuro distante, salvaguardaba la caridad cristiana. La naturaleza humana era modificable, mas no inmediatamente. Las instituciones eran modificables, mas no inmediatamente. La evolución debe seguir su camino. La supervivencia de los más aptos modificará la naturaleza y las instituciones humanas; no la una sin las otras. Poco había, si es que había algo, que pudiera hacerse para acelerar el proceso; lo mejor que se podía esperar era que los reformadores bien intencionados, pero estúpidos, no pusieran obstáculos en el camino de la naturaleza. Con palabras del propio Spencer:

> Ningún cambio adecuado de carácter puede producirse en un año, ni en una generación, ni en un siglo. Todo lo que la enseñanza puede hacer, todo lo que tal vez pueda hacerse con una mayor difusión de los principios de la sociología, es refrenar la acción retrógrada [DUNCAN, 1908, II, p. 77].

Una de las críticas que con más frecuencia se hacen a Spencer y a sus contemporáneos es que, creyéndose representantes de la avanzada de la civilización, se consideraban a sí mismos el modelo respecto del cual juzgaban a los otros pueblos. Sin embargo, en el caso de Spencer esta crítica es contraria a los hechos. De la existencia de diferencias en la naturaleza humana para él se seguía que cada grupo tenía que ser juzgado en sus propios términos y tratado de la manera adecuada a su propio estado de desarrollo. Lo que era bueno para los hombres civilizados no tenía por qué ser bueno para los «nativos». En otras palabras, Spencer defendía una versión inicial del relativismo cultural, una perspectiva que suele considerarse que no existió hasta la crítica posboasiana antievolucionista y que hoy se acepta sin la menor duda como la única adecuada para el investigador de campo. En *Principles of sociology*, Spencer escribió:

> Aunque ha llegado a convertirse en un lugar común que las mismas instituciones con las que prospera una raza no responden igual cuando se trasplantan a otra, el reconocimiento de esta verdad sigue siendo, pese a todo, insuficiente. Hombres que han perdido su fe en las «constituciones sobre el papel» siguen, a pesar de ello, defendiéndolas para las razas inferiores, pues no a otra cosa equivale su creencia de que las formas sociales civilizadas pueden imponerse beneficiosamente a los pueblos incivilizados, las disposiciones que a nosotros nos parecen defectuosas han de ser defectuosas para ellos, y las instituciones domésticas, industriales o políticas que les beneficien tienen que parecerse a las que nosotros encontramos beneficiosas. Siendo así que aceptar como verdadero que el tipo de una sociedad viene determinado por la naturaleza de sus unidades, nos obliga a concluir que un régimen, intrínsecamente de los más bajos, puede, a pesar de todo, ser el mejor posible en las condiciones primitivas (SPENCER, 1896, I, pp. 232-33].

Puesto que otras gentes son tan diferentes a nosotros, hemos de evitar el imponerles nuestras normas de conducta. Nuestras ideas éticas no pueden tener sentido para ellos. Los modernos relativistas culturales, y en es-

pecial aquellos que entre nosotros se preocupan por la preservación de la integridad cultural de las sociedades llamadas tribales, encontrarán premonitorios estos argumentos de Spencer:

> Y puesto que la preservación de la sociedad tiene prioridad sobre la preservación de los individuos, por cuanto es una condición para ésta, al considerar los fenómenos sociales debemos interpretar lo bueno y lo malo en el sentido que tenían primitivamente, no en el que han adquirido luego. Y así debemos considerar relativamente bueno lo que estimula la supervivencia de una sociedad, por grande que pueda ser el sufrimiento que ocasiona a sus miembros [*ibidem*, p. 233].

XVIII. SPENCERISMO E IMPERIALISMO

No es necesario que insistamos especialmente en lo útil que una posición como ésta podía resultar para un imperio en el que no se ponía el sol. Presagiada ya en la política colonial, resultaba una perfecta racionalización del *statu quo* de la conquista. Los misioneros, los mercaderes, los industriales y los administradores, cada uno a su manera, usaban las supuestas características especiales bioculturales de las razas «inferiores» para justificar el trato inferior que les daban. Algunos de los estereotipos clásicos con los que está familiarizado cualquiera que conozca por experiencia la realidad de un sistema colonial suenan así: los nativos son perezosos, no responden como los hombres civilizados a la oferta de salarios, hay que enseñarles las ventajas de las formas civilizadas de trabajo por medios distintos de los que resultan apropiados para los hombres civilizados. Deben ser obligados a trabajar limitando para ello la tierra propiedad común de su tribu, imponiéndoles capitaciones y contratos obligatorios. A diferencia de los hombres civilizados, las razas «inferiores» sufren males morales y espirituales cuando se les educa por encima del nivel de enseñanza primaria y, en consecuencia, es mejor que, salvo en trabajos manuales, no reciban enseñanzas más avanzadas. Como son más infantiles que los europeos, para los nativos resulta peligroso el tener libre acceso a las bebidas alcohólicas. Son gentes que si se les da la oportunidad prefieren andar a pie a trasladarse por algún medio de transporte; les gusta más dormir sobre el suelo frío que en un lecho abrigado; trabajan bajo la lluvia sin sentir la humedad y bajo el sol sin sentir calor; llevan cargas sobre sus cabezas sin fatigarse. La vida no les resulta a estos pueblos tan preciosa como a los europeos; cuando se mueren, los hijos no sufren un dolor tan profundo, y cuando se hieren ellos mismos no les hace tanto daño como a los hombres civilizados:

> Según Lichtenstein los bosquimanos «no parecen sentir en lo más mínimo ni siquiera los cambios más acusados de la temperatura de la atmósfera». Gardiner dice que los zulus «son perfectas salamandras» que remueven con los pies las brasas de sus fuegos e introducen las manos en el hirviente contenido de sus vasijas. Los abipones, a su vez, «soportan extremadamente bien las inclemencias del cielo». Y lo mismo ocurre con los sentimientos causados por las heridas corporales. Muchos viajeros han expresado su sorpresa ante la serenidad con la que los hombres de tipo inferior se someten a operaciones graves. Evidentemente, los sufrimientos que experimentan son muy inferiores a los que padecen los hombres de tipo superior [SPENCER, 1896, I, p. 51].

No hay duda de que parte de la responsabilidad en la propagación de estos estereotipos sobre las poblaciones preindustriales recae sobre Spencer. Pero de aquí no hay que concluir que él fuera incapaz de percibir los motivos ocultos del uso del racismo evolucionista por personas directamente envueltas en el imperialismo de finales del siglo XIX. Por lo que a él hacía, pensaba que con el progreso de las sociedades de tipo industrial había de aparecer una nueva clase de naturaleza humana adaptada a la competencia industrial más que a la competencia militar. La persistencia de las sociedades militares era la verdadera responsable de la corrupción del contacto europeo con las razas inferiores y la que había llevado a la explotación de pueblos indefensos en el nombre de una falsa civilización. La imagen de Spencer como un victoriano farisaico que daba por sentada la benevolencia del reparto colonial europeo, aunque generalmente aceptada no da la medida de su verdadera talla. Con lo que verdaderamente simpatizaba era con las sociedades industriales pacíficas; a pesar de su oposición a la beneficencia gubernamental, se consideraba a sí mismo como un verdadero amigo de los pobres; aborrecía las guerras y la preparación para ellas en las naciones europeas, y le repugnaba la crueldad y la hipocresía de que daban muestras los europeos en su sangrienta búsqueda de mano de obra y materias primas baratas. Vale la pena citar, pese a su extensión, este comentario suyo a unos incidentes en la rebatiña africana de finales del siglo XIX para que se vea claro que no es justo despachar sumariamente a Spencer como un simple propagandista del imperialismo capitalista:

Mientras estas líneas estaban en la imprenta, se ha vuelto a demostrar una vez más de qué puede ser capaz el hombre social, incluso el de una raza adelantada. Para justificar la destrucción de dos ciudades africanas de Batanga se nos informa de que su rey deseaba que se estableciera una factoría comercial, y la promesa de que se establecería una subfactoría le decepcionó. Por eso subió a bordo de una goleta inglesa y se llevó al piloto, Mr. Grovier, negándose a liberarlo cuando se le pidió que lo hiciera y amenazando con «cortarle la cabeza a este hombre»; extraño modo, si fuera cierto, de conseguir el establecimiento de una factoría comercial. Mr. Grovier se escapó algo después sin haber sido maltratado durante su detención. El comodoro Richard ancló con el «Boadicea» y con dos cañones en la costa ante Kribby's Town, residencia del «rey Jack», y ordenó al rey que acudiera a bordo y se explicara, garantizando su seguridad y amenazándole con graves consecuencias en caso de que se negara. Pero el rey no se fió de sus promesas y no fue. Sin preguntar a los nativos si tenían alguna razón para haber capturado a Mr. Grovier, distinta de la muy inverosímil que les atribuían nuestros hombres, el comodoro Richard les dio unas horas de plazo y luego procedió a despejar la playa a cañonazos, quemó la ciudad, de trescientas casas, arrasó los cultivos de los indígenas y destruyó sus canoas. Por fin, no contentándose con haber quemado la ciudad del «rey Jack», fue más al sur y quemó la ciudad del «rey Long-Long». Todos estos hechos los publica el *Times* del 10 de septiembre de 1880. En un artículo sobre ellos, este órgano de la respetabilidad británica lamenta el que «a la mentalidad infantil de los salvajes el castigo ha debido parecerle totalmente desproporcionado a la ofensa», implicando con ello que a la mentalidad adulta de los civilizados no puede parecerle desproporcionado. Más todavía: este influyente diario de la clase gobernante, que sostiene que si no existieran los dogmas teológicos establecidos no habría distinción entre lo verdadero y lo falso ni entre lo bueno y lo malo, comenta que «de no ser por la triste sombra que sobre él arroja la pérdida de las vidas [de dos de nuestros hombres, evidentemente] todo el episodio resultaría más bien humorístico». Y qué duda cabe de que después de que la «mente infantil del salvaje» ha aceptado la «buena nueva» que le enseñan los misioneros de «la religión del amor», hay

mucho humor, aunque sea quizá del más negro, al mostrarle la práctica de esa religión quemándole la casa. Usar el lenguaje de las explosiones del cañón para hacer comentarios sobre la virtud cristiana, y todo ello apropiadamente acompañado por una sonrisa mefistofélica. Posiblemente, lo que al rey le impulsó a negarse a subir a bordo de un barco inglés fue la creencia general de su pueblo de que el diablo es blanco [SPENCER, 1896, II, pp. 239-40].

XIX. EL SPENCERISMO Y LA DOCTRINA DE LA UNIDAD PSIQUICA

Uno de los aspectos peor entendidos del racismo de finales del siglo XIX es el de la relación entre la doctrina de la unidad psíquica y la creencia en la existencia de tipos raciales inferiores. La unidad psíquica era la idea, extremadamente común entre los monogenistas, de que la mente humana es en todas partes esencialmente similar. En la versión de Adolf Bastian, se recurría libremente a la unidad psíquica para explicar todas las semejanzas culturales dondequiera que se presentaran. Como Bastian defendía una versión especialmente exagerada del idealismo cultural, el hecho de que una idea fuera potencialmente común a toda la humanidad le parecía una explicación suficiente de su presencia en uno o más lugares. También cuando se da particular importancia a la evolución paralela se acepta implícitamente alguna forma de unidad psíquica, puesto que si los diversos pueblos del mundo pasan a través de secuencias similares, hay que suponer que todos empezaron con un potencial psicológico esencialmente similar. Mas esta suposición no tiene relación necesaria con el concepto posboasiano de la igualdad racial. De hecho, las ideas decimonónicas sobre la unidad psíquica tienen muy poco en común con las ideas del siglo XVIII o del siglo XX sobre la relación entre la raza, la lengua y la cultura.

XX. LEWIS HENRY MORGAN, RACISTA

De la confusión dominante en torno a esta cuestión da un buen ejemplo el famoso pasaje de Lewis Henry Morgan en *Ancient society*, en el que describe la uniformidad de la experiencia humana:

Se puede observar finalmente que la experiencia de la humanidad ha discurrido por canales prácticamente uniformes; que en condiciones similares las necesidades humanas han sido básicamente las mismas, y que las operaciones del principio mental han sido uniformes, en virtud de la igualdad específica del cerebro en todas las razas de la humanidad [MORGAN, 1963, p. 7].

Sobre la base de este pasaje y de otros parecidos, Eleanor Leacock ha tratado de separar a Morgan del racismo dominante en su tiempo. Escribe Leacock (1963, p. IX):

Morgan estaba claramente en desacuerdo con la idea de que las desigualdades en el desarrollo tecnológico entre los diversos pueblos se debían a diferencias innatas de habilidad. Quizá porque estaba familiarizado con los indios americanos y los respetaba, Morgan estaba lejos de aceptar la supremacía de los blancos. La política colonial de la época se apoyaba en las declaraciones de desigualdad racial y en la proclamación de la superioridad de los europeos noroccidentales. Morgan, como Waitz antes que él, mantenía la unidad de las razas humanas.

Pero la misma Leacock se ve obligada a observar en la página siguiente: «A la luz de las ideas de Morgan resulta sorprendente ver cómo en algunas ocasiones se refiere a la "inferior" inteligencia de varios pueblos» (*ibidem*, página X). Mas ni éstos ni ninguno de los otros numerosos pasajes en los libros de Morgan que afirman la innata variabilidad mental y física de los diferentes grupos humanos deberían causar sorpresa, pues Morgan era un determinista racial tan complejo como Spencer. Creía firmemente que la raza y la cultura eran interdependientes y que había rasgos culturales concretos, como las terminologías del parentesco y las costumbres vestimentarias, que «se llevan en la sangre».

Hay algunas costumbres de un carácter tan acusadamente personal que se las puede considerar en un grado preeminente como costumbres de la sangre. Cuando aparecen en áreas extensas y se mantienen persistentemente de generación en generación, parece como si tuvieran cierta significación para la cuestión de la probable conexión genética de los pueblos que las practican. Hay tres distintos usos o costumbres de este carácter que aparentemente se transmiten con la sangre; me he tomado el trabajo de seguir su pista y he encontrado que son prácticamente universales en la familia ganowania. Pueden tener cierto valor como pruebas corroboradoras de la unidad de origen de esas naciones. Tales son, en primer lugar, la costumbre de saludar por el parentesco; en segundo lugar, el uso de pantalones, y en tercero, la costumbre de dormir por las noches desnudos, cada persona envuelta en una brazada separada [MORGAN, 1870, página 274].

No obstante su respeto por los valores de la barbarie, Morgan no consideró a los indios americanos iguales a los europeos. En su *League of the iroquois* señala que a los indios les faltaba una pasión esencial, a saber: el deseo de beneficios económicos:

Esta gran pasión del hombre civilizado, en su uso y su abuso, su bendición y su maldición, nunca excitó a la mente del indio. Esa fue indudablemente la gran razón de que persistiera en el estado de cazador, porque el deseo de ganancia es una de las primeras manifestaciones de la mente progresiva y una de las pasiones más fuertes de las que el espíritu es susceptible. El rotura las selvas, construye las ciudades, engendra a los comerciantes y, en una palabra, ha civilizado a nuestra raza [1851, p. 139].

Las ideas de Morgan en lo referente a los efectos de la mezcla de razas sobre el temperamento y la conducta son las normales en su tiempo, paralelas en todos los aspectos a las ideas de Spencer:

El indio y el europeo son en sus condiciones fisiológicas polos opuestos. En el primero hay muy poca pasión animal, mientras que en el segundo es superabundante. Un indio de pura sangre tiene muy poca pasión animal, que en el mestizo ya sufre un considerable aumento, y en la segunda generación, con un cruzamiento de tres cuartas partes de sangre, llega a ser excesiva y tiende a convertirse en licenciosidad indiscriminada. Si esto es efectivamente verdad, se trata de un poderoso elemento adverso al que será muy difícil dominar y vencer definitivamente. En su estado nativo, el indio es incapaz de la pasión del amor, que es enteramente desconocida entre ellos, con la sola excepción de los indios pueblo, y aun ésta limitada. Este hecho está suficientemente probado por el predominio universal de la costumbre de disponer el matrimonio de las mujeres sin que ellas se preocupen en su arreglo y hasta sin su conocimiento [MORGAN, 1870, p. 207n].

Como una larga serie de indianófilos, encabezada por Bartolomé de las Casas, el aprecio que Morgan sintió por los indios americanos, a los que

defendió durante toda su vida, iba acoplado a vehementes juicios contra los negros (cf. HARRIS, 1964b). En la década de 1850, nos cuenta el historiador Carl Resek (1960, p. 63), Morgan se afilió a la causa del abolicionismo con la esperanza de que, sin la protección de la esclavitud, la raza negra desaparecería:

> Durante los debates del Congreso sobre el compromiso de 1850, Morgan expresó un sentimiento de negrofobia bastante común, basado en parte en la creencia de que el negro era una especie separada. Instó a Seward a que limitase la expansión de la esclavitud, «porque es tiempo de poner algún límite a la reproducción de esta raza negra entre nosotros. En el norte está limitada por los golpes de los blancos. La población negra no tiene entre nosotros vitalidad independiente. En el sur, mientras los negros sean una propiedad, no puede fijarse un límite a su reproducción. Es una raza de inteligencia demasiado corta para ser apta para propagarse, y me satisface por entero la reflexión de que en todo el norte los sentimientos que despierta esta raza son de hostilidad. No sentimos respeto por ellos».

Entonces, ¿qué sentido habría que atribuir a las palabras «la igualdad específica del cerebro en todas las razas de la humanidad»? Tan sólo el de que en sus últimos años, como señala Resek, Morgan rechazó la idea de la poligénesis y se convirtió en un monogenista firmemente convencido. Mas como hemos visto, esa posición no resultaba incompatible con el determinismo racial. Como todos los monogenistas, Morgan tenía que ser, hasta cierto punto, evolucionista antes incluso de empezar a acusar la influencia de Darwin y de Spencer. Al evolucionar, las razas pasan a través de estadios bioculturales similares. En un estadio particular, la condición mental innata de los descendientes de cualquier rama de la especie humana tiende a ser esencialmente similar. Por eso, en condiciones similares, tienden a reaccionar de formas similares y a pasar de modo paralelo del salvajismo a la civilización. Sin embargo, desde luego no avanzan en tándem, todos a la vez. De aquí que en este preciso momento de la historia haya hombres que representan todas las fases de la evolución biológica y cultural o, lo que viene a ser lo mismo, con otras palabras, que haya razas «superiores» e «inferiores».

XXI. EDWARD BURNETT TYLOR, RACISTA

Exactamente del mismo modo hay que interpretar la posición de Edward Tylor. En *Primitive culture* (1958, I, p. 7; original, 1871), Tylor parece adoptar ideas extremadamente avanzadas cuando se propone «eliminar la consideración de las variedades hereditarias o las razas humanas y tratar a la humanidad como homogénea por su naturaleza, aunque diversa por su grado de civilización». Mas en su *Anthropology* (1878), el primer libro de texto en este campo, muestra poca comprensión de la diferencia existente entre las aptitudes raciales y las culturales. Al señalar la «desemejanza entre el melancólico campesino ruso y el vivaz italiano» insiste en que la diferencia «difícilmente puede depender por entero del clima y de la dieta y del gobierno». Del mismo modo también es difícil explicar la civilización por esos factores extrínsecos.

En la humanidad parecen existir una capacidad intelectual y un temperamento innatos. La historia nos enseña que unas razas han adelantado en la civilización, mientras que otras se han detenido al llegar a cierto límite o han retrocedido, y una explicación parcial de este fenómeno la hallamos al observar las diferencias de capacidad intelectual y moral entre tribus tales como los nativos de Africa y de América y las naciones del viejo mundo que los han vencido y los han sojuzgado [TYLOR, 1899, p. 74].

Aunque indudablemente Tylor se contiene mejor que la mayoría de sus contemporáneos y rara vez recurre a los determinantes raciales, parece como si obrara así por cortesía tanto al menos como por perspicacia científica. De cualquier modo, el capítulo «Razas del género humano» se cierra con un intento de explicar por qué la raza blanca es la mejor dotada para llevar una existencia civilizada. Suponiendo que la primera aparición del hombre se verificara en los trópicos, las formas más primitivas serían las que menos necesidad tenían de recurrir a las artes de la cultura. Al extenderse desde allí por climas más fríos, el hombre evolucionó hacia variedades más adecuadas para la vida civilizada:

Parece razonable la hipótesis de que la última que se formó en la región templada fue la raza blanca, menos apta que las otras para resistir el calor extremado o vivir sin las aplicaciones de la cultura, pero dotada de las facultades de elevarse al conocimiento científico y gobernar, facultades que han colocado en sus manos el cetro del mundo [*ibidem*, p. 113].

De esta manera fue como las más grandes figuras de la antropología en la segunda mitad del siglo XIX cayeron bajo el hechizo del determinismo racial. Aunque los factores raciales se limitaban a revolotear sobre la discusión sin llegar nunca a posarse en ella, paralizaron todos los intentos de aplicar métodos científicos al estudio de los fenómenos socioculturales. Aparte de sus errores intrínsecos, el determinismo racial dio a los teóricos de aquel período la falsa sensación de que complementaba y completaba los aspectos no racistas de sus ideas sobre los procesos socioculturales. Cuando una teoría sociocultural como la de Morgan dejaba un tremendo montón de restos inexplicados, era el momento de hacer intervenir a la escoba del racismo para que los barriera y los escondiera. Pese a su grandeza panorámica, a las teorías de Morgan, de Spencer y de Tylor, les falta la coherencia total a la que hemos de suponer que aquellos hombres tan profundamente convencidos del imperio de la ley natural tendrían que conceder especial importancia. Como vamos a ver en el capítulo siguiente, el spencerismo en la práctica no es más que eclecticismo. A pesar de su reduccionismo biológico, y en consecuencia de su materialismo, ni Spencer, ni Tylor, ni Morgan sintieron la necesidad de adoptar una estrategia materialista cultural. Hicieron progresar sensiblemente nuestro conocimiento de la evolución de los fenómenos socioculturales en términos de secuencias típicas. Mas en su comprensión de la causalidad sociocultural les cegaron las arenas del racismo.

6. EVOLUCIONISMO: LOS METODOS

Del período entre 1860 y 1890 se ha dicho que en aquellos treinta años la antropología «pasó de la nada a la madurez» (TAX, 1955b, p. 466). Aunque estemos de acuerdo con el juicio que a Sol Tax le merece la gran influencia formativa de Tylor, Morgan y Spencer y sus contemporáneos de segundo rango, tenemos que rechazar la generalizada opinión de que antes de 1860 la antropología no era nada. Hemos visto cómo entre los predecesores de Darwin se mantenían ya ideas evolucionistas y ya estaba en auge el determinismo racial, y cómo *Origin of species* es inseparable de ese contexto general. El estallido de la actividad en la antropología cultural después de 1860 no lo desencadenó el libro de Darwin: más bien acompañó al libro de Darwin como otro producto de las mismas influencias generadoras. El mismo Tax llama la atención sobre Prichard, Waitz y muchos otros etnólogos aficionados, remontándose hasta Lafitau, cuya obra puso los remotos cimientos para el período que Tax estudia. Pero Tax, que en esto coincide con Lowie, Kroeber y Kluckhohn, subestima el grado de continuidad entre los padres antropológicos favoritos y los primeros formuladores de los principios de la evolución sociocultural. La «escuela histórica evolucionista», que según Tax «recorrió su camino» en treinta años, es parte integrante de una tradición que tiene sus raíces plantadas, sólida y profundamente, en el siglo XVIII. Como hemos visto, la continuidad entre el evolucionismo biológico y cultural de la década de 1860 y la creencia de 1760 en el progreso y en la perfectibilidad no tiene fisura. Y esta continuidad resulta todavía más clara si rechazamos los límites que se autoimponen a la disciplina para poder afirmar la novedad del evolucionismo antropológico de 1860, dejando fuera, en las décadas de 1820 y de 1830, a Saint-Simon, a Comte y a Hegel. En realidad, lo que produjo el período que comienza en 1860 fue simplemente un mayor número de versiones de la «historia universal de la humanidad» al estilo de Turgot, mejor documentadas y más especializadas.

Los dos primeros productos clásicos de este período, *Das Mutterrecht*, de Johan J. Bachofen, y la *Ancient law*, de Henry Maine, ambos publicados en 1861, demuestran claramente que no fueron las teorías de Darwin las que desencadenaron la oleada de publicaciones evolucionistas que comenzó a producirse inmediatamente después de la aparición de *Origin of species*. Ninguno de esos dos tratados, que se ocupan de la evolución de la familia, la organización política y la ley, contiene nada que sugiera la necesidad de reconocer en ellos la influencia de Darwin. *Das Mutterrecht*, de Bachofen, es la publicación de una serie de conferencias pronunciadas en Stuttgart en 1856, tres años antes de que se publicara el libro

de Darwin (HAYS, 1958, p. 35), y se basa casi enteramente en fuentes griegas y romanas; y *Ancient law*, de Maine, es el intento de un jurista de explicar, en la línea de la tradición de Adam Ferguson y Montesquieu, los orígenes de diferentes conceptos legales. Se basaba también en fuentes romanas, complementadas por su conocimiento personal de las comunidades tradicionales y los sistemas legales de la India. Tanto Maine como Bachofen aducían pruebas para demostrar que la familia europea moderna era el resultado de las modificaciones evolutivas sufridas por formas antiguas de parentesco. En las teorías de Bachofen, tales formas eran el matriarcado y la filiación matrilineal, y en las teorías de Maine eran el patriarcado y la filiación patrilineal. Hay que señalar que Maine eludía la cuestión de la universalidad del estadio patriarcal, aunque consideraba la transición de la familia romana a la familia inglesa moderna como una característica de las sociedades «progresivas». Bachofen, por su parte, estaba convencido de la existencia anterior de un estadio matrilineal en todos los lugares de la tierra. Pero ya volveremos más adelante a una comparación de los principales rasgos de éstas y de otras secuencias evolucionistas.

I. CONTINUIDAD EN LA ETNOGRAFIA

También en la cuestión de las fuentes etnográficas hay una manifiesta continuidad entre la década de 1860 y las anteriores del siglo XIX. Turgot, Meiners, Klemm, Prichard, Waitz, Spencer, Morgan y Tylor representan otros tantos puntos a lo largo de una línea continua de crecimiento gradual del rigor de las normas etnográficas. Al mismo tiempo se produjo un constante aumento del número de sociedades diferentes conocidas sobre las que había informes que podían utilizarse en comparaciones sistemáticas. Aunque la mayor parte de esos informes provenían de viajeros y de misioneros escasamente cualificados, también hubo una cierta acumulación de datos por obra de observadores preparados y hábiles, entre los que las figuras más ilustres son Henry Schoolcraft, Alexander von Humboldt, Johann von Spix y Karl von Martius, Lewis y Clark.

Para una exacta comprensión del desarrollo de la teoría antropológica parece esencial no colocar en ningún punto entre 1750 y el presente una brusca ruptura en la calidad y cantidad de los conocimientos etnográficos. En los capítulos siguientes analizaremos la pretensión de que los boasianos y los antropólogos sociales británicos introdujeron abruptamente normas y criterios etnográficos radicalmente mejorados. Entonces tendremos también ocasión de señalar las insuficiencias manifiestas que aún se siguen advirtiendo a pesar del incremento de trabajos de campo sistemáticos por etnógrafos adecuadamente preparados. Con esto no pretendemos negar el gran progreso, tanto en cantidad como en calidad, de la información etnográfica de que pueden disponer los estudiosos del siglo XX. Más bien lo que queremos es afirmar el hecho de que todas esas mejoras se acumularon durante el siglo XIX, y que el siglo pasado y este siglo se inscriben sobre una misma curva ininterrumpida de niveles de rigor cada vez más altos.

Este extremo es importante porque puede contribuir a desacreditar entre algunos críticos de las ciencias sociales la errónea idea de que la acumulación y el refinamiento progresivos de los datos y de las teorías son de alguna manera propiedad exclusiva de las ciencias biológicas y físicas.

Para evaluar la cantidad y la calidad de los materiales etnográficos disponibles al comenzar el período de 1860-1890 puede resultar instructivo hacer un somero análisis de las fuentes de una de las monografías evolucionistas de esa época. Las *Researches into the early history of mankind*, de Edward Tylor (1865), pueden considerarse representativas de los criterios académicos más rigurosos de aquel tiempo. Las *Researches*, que contienen en forma embrionaria la mayoría de los temas desarrollados en los escritos más maduros de Tylor, se ocupan de la cuestión de la dirección general de la evolución y del origen del lenguaje, la escritura, los nombres, los instrumentos, el matrimonio, el fuego y los mitos. Lo primero que por lo que se refiere a las fuentes etnográficas se advierte es el mucho uso que hace de las compilaciones de Gustav Klemm (1843). También son conspicuas las citas de compendios menores, como los de J. G. Wood (1874-80), W. Cooke Taylor (1840) y R. G. Latham (1859). Les siguen en importancia fuentes que ya habían sido muy usadas por los predecesores de Tylor durante la Ilustración, pero que aún seguían proporcionando, como siguen proporcionando hoy, informaciones valiosas y por otra vía inalcanzables sobre pueblos exóticos en los primeros momentos de su contacto con los europeos: 1) autores antiguos, como Heródoto, Estrabón y Lucrecio; 2) cronistas españoles, como Oviedo, Garcilaso de la Vega y Sarmiento; 3) las primeras relaciones de los jesuitas y los informes de los misioneros, como los de Charlevoix, Colden, Lafitau y Dobrizhoffer, y 4) las narraciones de los grandes viajeros, como Colón, Cook y muchos otros, que Tylor pudo manejar en las ediciones de la Sociedad Hakluyt. Además de las fuentes de este tipo, anteriores al siglo XIX, Tylor usó los escritos de numerosos viajeros, misioneros y científicos decimonónicos. Así, por lo que se refiere a la etnografía de Oceanía, disponía de los informes de Hale y Wilkes, encargados por el gobierno de los Estados Unidos, como también del de Mariner sobre las Tonga, St. John sobre los dayak, T. H. Williams sobre las Fidji, G. Grey y W. Ellis sobre Polinesia, R. Taylor y J. S. Polack sobre los maorí y G. Grey, J. E. Eyre y J. Backhouse sobre Australia. Para la etnografía africana se basaba en Adolph Bastian, D. Livingstone, W. H. I. Bleek, sir Richard F. Burton, J. S. Moffat, Du Chaillu, E. W. Lane, J. I. Krapf y A. Casalis. Para Asia tenía a sir John Bowring sobre Siam, Mouat sobre los andaman y sir James E. Tennent, W. Ward y Logan sobre la India. Los materiales más abundantes eran los relativos al Nuevo Mundo. Para América del Sur, Tylor seguía a Darwin, Alexander von Humboldt, Spix y Martius y Alfred Wallace. Para América Central y para México podía citar su propio *Anahuac* (1861) y basarse en los viajes que él mismo había hecho, mientras que para Norteamérica usó los abundantes datos publicados en los informes de primera mano de Lewis y Clark, H. R. Schoolcraft y George Catlin. (Inexplicablemente, el estudio de Morgan sobre los iroqueses no aparece citado.) Todas esas fuentes son anteriores a 1860.

II. LA IMPORTANCIA DE LA ARQUEOLOGIA

El brusco desarrollo de las teorías antropológicas después de 1860 no puede comprenderse sólo por la acumulación de conocimientos etnográficos. Es posible que el constante aumento de datos procedentes de las investigaciones arqueológicas tuviera una importancia todavía mayor. La primera mitad del siglo XIX fue un período de grandes descubrimientos arqueológicos. En lo esencial, esos descubrimientos confirmaron la existencia de aquellos sucesivos estadios de la historia que sobre la sola base de su inteligencia lógica y de su somero conocimiento de los pueblos primitivos contemporáneos habían deducido los filósofos sociales del siglo XVIII. Hacia 1860, la suposición de que los europeos habían tenido que ser antiguamente salvajes había sido confirmada ya por pruebas indiscutibles excavadas de la tierra. Si no tenemos presente el triunfo que significaba esta reivindicación, no podremos comprender la fuerza de la convicción, compartida por todos los evolucionistas del período de 1860 a 1890, de que los primitivos contemporáneos podían proporcionar informaciones válidas sobre la condición antigua de la humanidad.

III. PIEDRA, BRONCE, HIERRO

Uno de los logros de mayor importancia de la arqueología decimonónica fue la demostración de que los primeros europeos habían carecido del conocimiento de la metalurgia. En el siglo anterior se había señalado con frecuencia la ausencia de metales entre muchos grupos primitivos contemporáneos, y numerosos estudiosos supusieron que esa situación debía haber sido una característica general de los tiempos antiguos. Antonio Goguet (1758), por ejemplo, había advertido que «los salvajes ponen ante nuestros ojos un cuadro impresionante de la ignorancia del mundo antiguo y de las prácticas de tiempos primitivos. No tienen idea de los metales y suplen la falta de ellos con piedras y pedernales» (citado en HEIZER, 1962, p. 263). Muchos otros escritores del siglo XVIII, basándose principalmente en fuentes antiguas griegas y romanas, creían en el «sistema de las tres edades», una secuencia tecnológica de piedra, bronce y hierro. Pero no fue hasta comienzos del siglo XIX cuando comenzaron a obtenerse pruebas sistemáticas en apoyo de estas opiniones. En 1806 comenzaron a hacerse extensas excavaciones, subvencionadas oficialmente, en los concheros y en los dólmenes de Dinamarca. Las excavaciones, dirigidas por R. Nyerup, sacaron a la luz útiles de piedra anteriores a las más antiguas culturas que se mencionaban en las sagas danesas. Las colecciones procedentes de esos yacimientos quedaron depositadas en Copenhague, en el Museo de Antigüedades Nórdicas, donde C. J. Thomsen (1848; original, 1834) pudo usarlas para establecer la primera secuencia arqueológicamente ratificada de las Edades de la Piedra, el Bronce y el Hierro (PENNIMAN, 1965, pp. 55 *s.*). En la década de 1850, un discípulo de Thomsen, N. J. A. Worsaae, confirmó esa secuencia apli-

cando técnicas estratigráficas en el estudio de las turberas danesas. Mientras tanto, y por influencia del historiador danés Vedel-Simonsen, en Suecia, M. Bruzelius (1816) y Sven Nilsson (1838) habían adoptado el sistema de las tres edades.

IV. EL DESCUBRIMIENTO DEL NEOLITICO Y DEL PALEOLITICO

Otro conjunto de descubrimientos arqueológicos que tuvo gran influencia fue el que se hizo en los yacimientos lacustres del neolítico. El primero que informó sobre los pantanos irlandeses fue W. Wilde en 1840, a cuyos estudios siguieron en la década de 1850 los de F. Keller sobre los palafitos próximos a Zurich. Las tesis evolucionistas tuvieron aún una ulterior confirmación en el hallazgo de instrumentos de pedernal que se consideraron como todavía más antiguos que los de la Edad de Piedra danesa. Ya en 1800 John Frere, debatiéndose con el problema de la cronología mosaica, había indicado que algunos instrumentos extraídos de la tierra databan de una época «anterior incluso al mundo presente». En Francia, a finales de la década de 1820, Mme. de Chistol, Marcel du Serrès y M. Tournal (1833) presentaron pruebas de la contemporaneidad del hombre y la fauna extinta del Pleistoceno. A éstos siguieron en 1836 los estudios de Boucher de Perthes sobre instrumentos y fauna del paleolítico en Abbeville. Uno de los principales antagonistas de Boucher de Perthes, el Dr. Rigollot, terminó por aceptar la nueva cronología de los hallazgos que él mismo hizo en St. Acheul en 1855. Hacia 1860, nuevos trabajos de Falconer, Prestwick, Lartet y Lyell situaron los primeros comienzos del hombre bien dentro del Pleistoceno. Ello no obstante, la creencia de que la antigüedad del hombre no excedía de seis mil años, siguió considerándose una opinión respetable hasta que comenzó el período darwinista. Y esa creencia contribuyó a diluir en cierto modo las pruebas arqueológicas de la evolución progresiva, puesto que dentro de aquella cronología comprimida seguía resultando posible que los períodos más antiguos de la Edad de Piedra europea fueron simplemente epílogos degradados de una «edad de oro» representada por las civilizaciones de Egipto y Babilonia.

V. INTERPRETACION DE LYELL DEL PALEOLITICO

El acontecimiento decisivo para la derrota de esta objeción fue la publicación de *Antiquity of man* (1863), de Charles Lyell, un libro cuya contribución a la fundamentación de la moderna teoría antropológica difícilmente podría exagerarse. Enfrentándose resueltamente con los problemas que Darwin había eludido siempre, Lyell reunió todas las evidencias conocidas, geológicas, arqueológicas, lingüísticas y etnológicas, que probaban la contemporaneidad de útiles humanos con animales extintos. Como esos animales pertenecían a las series evolutivas de otros modernos y como entre aquéllos y éstos era preciso, según las hipótesis del transformismo, que hubieran

transcurrido decenas de miles de años, Lyell concluyó que ésa era la antigüedad de los hombres que hicieron los artefactos encontrados. Los autores de esos útiles tienen que haber sido drásticamente inferiores en su capacidad mental al hombre moderno, pues de otro modo, al ser tan grande el período temporal representado en los pozos de St. Acheul y en las cavernas de Liège, deberíamos encontrarnos la tierra llena de restos de toda clase de adelantos civilizados muy anteriores a nosotros. Si los primeros hombres hubieran sido tan inteligentes como los ingleses modernos, tendríamos que estar encontrando:

[...] líneas enterradas de ferrocarriles y de telégrafos eléctricos, de las que los mejores ingenieros de nuestros días podrían obtener inestimables indicaciones; instrumentos astronómicos y microscopios de construcción más avanzada que ninguno de los conocidos en Europa y otras muestras de perfección en las artes y en las ciencias como el siglo XIX aún no las ha conocido [...] Y nuestra imaginación se esforzaría en vano por adivinar los posibles usos y sentidos de tales reliquias, máquinas tal vez para navegar por los aires, o para explorar las profundidades del océano, o para calcular problemas aritméticos, muy por encima de las que pueden necesitar o incluso soñar los matemáticos que viven hoy [LYELL, 1863, p. 379].

Con la nueva perspectiva del lugar del hombre en el tiempo geológico, Lyell no dejaba sitio para la hipótesis de que las civilizaciones antiguas de Egipto y de Mesopotamia marcaban un punto culminante a partir del cual se había producido la degeneración de los pueblos de la Edad de Piedra y de los primitivos contemporáneos. Comparada con la de las hachas de mano de Abbeville y la de las especies animales extintas asociadas a ellas, la antigüedad de los monumentos egipcios resultaba insignificante:

No obstante, geológicamente hablando y tomando como referencia la antigüedad de la primera edad de la piedra, estos restos del valle del Nilo pueden considerarse extremadamente modernos. En todas las excavaciones que se han hecho en el barro del Nilo por debajo de los cimientos de las ciudades egipcias, como, por ejemplo, a sesenta pies por debajo del peristilo del obelisco de Heliópolis y, en general, en las llanuras aluviales del Nilo, todos los huesos que encontramos pertenecen a especies vivas de cuadrúpedos, tales como camellos, dromedarios, perros, bóvidos y cerdos, sin que en ningún caso aparezcan asociados a dientes o a huesos de alguna especie desaparecida [*ibidem*, p. 383].

Para comprender la continuidad entre las versiones evolucionistas de la segunda y la primera mitad del siglo, anotemos aquí que en 1859 el mismo Lyell había visitado los pozos de St. Acheul, y después de presenciar la excavación de un instrumento de pedernal volvió enseguida a Aberdeen para expresar en la reunión de la Asociación Británica su opinión favorable a la antigüedad de los instrumentos acheulenses (*ibidem*, p. 104).

VI. IMPORTANCIA DE LOS DATOS ARQUEOLOGICOS EN LA OBRA DE TYLOR

También las *Researches into the early history of mankind*, de Edward Tylor, sirven para demostrar la importancia de los hallazgos de la arqueología anteriores a Darwin para las teorías del período 1860-1890. Puede decirse

sin exageración que para las conclusiones de Tylor relativas a la general uniformidad del cambio evolutivo las pruebas arqueológicas son por lo menos tan importantes como las pruebas etnográficas. La clasificación de las «tres edades» aparece usada a lo largo de todo el libro, en el que además se acepta una modificación propuesta poco antes dividiendo la Edad de Piedra en no pulimentada y pulimentada. Junto a las fuentes etnográficas que antes hemos mencionado, Tylor cita a Lyell, Christie, Lartet, Prestwick, Wilde, Wilson y Goguet. El alcance y la importancia de la documentación arqueológica para el evolucionismo de Tylor lo muestra bien el siguiente pasaje:

> Estos caracteres combinados de rudeza y ausencia de pulimento dan a los restos de la Edad de Piedra no pulimentada una significación de extremada importancia para la historia de la civilización por la manera en que asocian la prueba de una gran rudeza con la de una gran antigüedad. La antigüedad de los instrumentos hallados en estratigrafía está probada, como se ha dicho, por evidencias arqueológicas directas. Los instrumentos de las cavernas incluso los del período del reno, resultan, por la fauna asociada a ellos, más antiguos, y a primera vista se aprecia que son más toscos que los del período de los cromlechs y los de los primeros poblados lacustres de Suiza, que pertenecen a la Edad de la Piedra pulimentada. Para el estudioso que considera la civilización humana como un desarrollo en lo esencial ascendente, sería difícil que se ofreciera un punto de arranque más adecuado que éste de un progreso general y bien marcado de un estadio más antiguo e inferior a otro más reciente y superior en la historia de las artes humanas [*ibidem*, p. 198].

Más tarde, en su artículo «Antropología», en la novena edición de la *Enciclopedia británica* (1878), Tylor volvió a reconocer lo que debían los evolucionistas a los descubrimientos arqueológicos:

> Han sido especialmente las pruebas de la arqueología prehistórica las que, en estos pocos últimos años, han dado a la teoría de la evolución natural de la civilización una influencia que casi nadie discute por razones antropológicas [...] El hallazgo de antiguos instrumentos de piedra enterrados en el suelo en casi todos los lugares habitables del mundo, incluidos los que ocuparon las grandes civilizaciones antiguas de Egipto, Asiria, India, China, Grecia, etc., puede aducirse como prueba de que durante algún tiempo los habitantes de esas regiones vivieron en la Edad de Piedra [TYLOR, citado en OPLER, 1946a, página 132].

VII. LAS LIMITACIONES DE LA ARQUEOLOGIA

En una parte considerable, la contribución de Tylor y de sus contemporáneos representaba un esfuerzo por coordinar la secuencia de instrumentos que la arqueología había revelado con los estadios del desarrollo social e ideacional, sobre todo con las instituciones religiosas, políticas y del parentesco. Se admitía que en esas materias era muy poco lo que la arqueología podía decir por sí misma. Sobre la base de las evidencias arqueológicas era imposible decidir si los hombres de la Edad de Piedra pulimentada practicaban la monogamia, o si eran patrilineales o matrilineales, o si creían en uno o en muchos dioses.

El intento de completar las evidencias arqueológicas usando datos etnográficos e históricos se hacía en toda aquella época de un modo entera-

mente explícito. Morgan (1877, p. 8), por ejemplo, estableció su definición de los «períodos étnicos» del salvajismo, la barbarie y la civilización, después de señalar la utilidad de los términos de los arqueólogos daneses «Edad de la Piedra, del Bronce y del Hierro» para la «clasificación de los objetos de las artes antiguas». John McLennan, el tenaz adversario de Morgan, expresó en estos términos las limitaciones de los materiales arqueológicos:

El testimonio geológico, desde luego, nos muestra razas tan primitivas como algunas de las que existen hoy e incluso varias que tal vez lo son todavía más, pero se limita a informarnos de los alimentos que comían, las armas que usaban y la forma que daban a sus adornos. Más tampoco podía esperarse de ese testimonio, pues no está en su naturaleza el guardar memoria alguna de aquellos aspectos de la vida humana por los que más se interesa el filósofo: la familia, el grupo tribal, la organización doméstica y política [McLennan, 1865, p. 6].

VIII. EL METODO COMPARATIVO

Todos los teóricos de la segunda mitad del siglo XIX se propusieron llenar las lagunas existentes en los conocimientos disponibles de la historia universal recurriendo ampliamente a un procedimiento especial y muy discutido llamado el «método comparativo». La base de este método era la creencia de que los diferentes sistemas socioculturales que podían observarse en el presente tenían un cierto grado de semejanza con las diversas culturas desaparecidas. La vida de ciertas sociedades contemporáneas se asemeja estrechamente a lo que debe haber sido la vida durante el paleolítico; otros grupos se parecen a la cultura típicamente neolítica, y otros se asemejan a las primeras sociedades organizadas estatalmente. La forma en que Morgan (1870, p. 7) concebía esta prolongación del pasado en el presente resulta característica:

[...] las instituciones domésticas de los bárbaros e incluso de los antepasados salvajes del género humano se hallan ejemplificadas todavía en algunas porciones de la familia humana de un modo tan completo que, con excepción del período más estrictamente primitivo, los diversos estadios de este progreso están aceptablemente bien conservados. Se muestran en la organización de la sociedad sobre la base del sexo, luego sobre la base del parentesco y finalmente sobre la base del territorio; en las sucesivas formas del matrimonio y de la familia, con los sistemas de consanguineidad creados por ellas; en la vida doméstica, en la arquitectura de la casa y en el progreso de los usos relativos a la propiedad y a la herencia de la propiedad.

A. Lane-Fox Pitt-Rivers, fundador del Museo Pitt-Rivers de Oxford, tenía la misma opinión sobre la importancia de los primitivos contemporáneos para la interpretación de la prehistoria:

[...] puede aceptarse que las razas existentes, en sus respectivos estadios de progreso, representan fielmente a las razas de la antigüedad [...] Nos proporcionan así ejemplos vivos de las costumbres sociales, las formas de gobierno, las leyes y las prácticas bélicas, que corresponden a las razas antiguas de las que en tiempos remotos nacieron, y cuyos instrumentos, que se parecen a los de sus descendientes de hoy con sólo pequeñas diferencias, se encuentran ahora hundidos en la tierra [Pitt-Rivers, 1906, p. 53].

Para aplicar el método comparativo, las diversas instituciones contemporáneas se disponen en una secuencia de antigüedad creciente. La construcción de esa secuencia es básicamente una operación lógica, deductiva, cuyo supuesto implícito es el de que las formas más simples son las más antiguas. En la práctica se movilizan además varios tipos diferentes de suposiciones lógicas sobre las que volveremos en un apartado posterior.

IX. EL ORIGEN DEL METODO COMPARATIVO

¿Qué justificación había para esta extrapolación de los primitivos contemporáneos a la sociedad antigua? Basándose en la autoridad de Lowie (1937, páginas 19-29) se ha supuesto comúnmente que el principal estímulo para esta práctica se tomó de la biología, en la que los conocimientos zoológicos y botánicos de los organismos existentes se aplicaban rutinariamente para la interpretación de la estructura y la función de las formas fósiles extinguidas. No hay duda de que a finales del siglo XIX varias de las aplicaciones antropológicas de este principio comparativo adujeron explícitamente el precedente de la biología. Pero en la década de 1860 el modelo, más que de Darwin, se tomaba de la paleontología de Lyell. Así, John Lubbock, el más importante de los prehistoriadores británicos, justificaba su intento de «ilustrar» la vida de los tiempos prehistóricos estableciendo una analogía explícita con la práctica de los geólogos:

> [...] el arqueólogo es libre de seguir los métodos que con tanto éxito se han aplicado en geología: los toscos instrumentos de hueso y de piedra de edades pretéritas son para él lo que los restos de los animales desaparecidos son para el geólogo. La analogía puede llevarse más lejos aún. Muchos mamíferos que en Europa se han extinguido tienen representantes que todavía sobreviven en otros países. Nuestros paquidermos fósiles, por ejemplo, serían casi totalmente ininteligibles si no fuera por las especies que todavía habitan en algunas partes de Asia y de Africa; los marsupiales secundarios están ilustrados por los representantes que de ellos existen en Australia y en América del Sur. De la misma manera, si queremos entender claramente las antigüedades de Europa, deberemos compararlas con los toscos instrumentos y con las armas que todavía usan, o usaban hasta hace muy poco, las razas salvajes de otras partes del mundo. De hecho, los pueblos de Tasmania y de Sudamérica son para el arqueólogo lo que la zarigüeya y el perezoso son para el geólogo [LUBBOCK, 1865, p. 416].

Mas lo que Lubbock da aquí no es más que una explicación y una justificación a la moda de un método sociocultural anterior tanto a Darwin como a Lyell. Las verdaderas raíces del método comparativo se remontan en realidad al siglo XVIII. El historiador de Cambridge J. W. Burrow ha tratado de buscar el origen de la práctica en los «historiadores filosóficos de la Ilustración escocesa». Señala, por ejemplo, que Adam Ferguson (1767) creía que en las condiciones actuales de la vida de los indios americanos «podemos contemplar, como en un espejo, los rasgos de nuestros propios progenitores». Sir James Mackintosh (1789) hablaba específicamente de la conservación de aspectos bárbaros de la cultura al lado mismo de la civilización. «[Hoy] podemos examinar casi todas las variedades de carácter, de usos, de opiniones y sentimientos y prejuicios, a las que el género humano

puede ser arrastrado o por la rusticidad del barbarismo o por la caprichosa corrupción del refinamiento» (citado en BURROW, 1966, pp. 11-12). Mas en realidad no hay razón para no buscar los orígenes del método comparativo más que en los historiadores escoceses. La idea misma es parte integrante de la noción de «progreso» de la Ilustración, y al menos en una forma embrionaria la compartían todos los filósofos sociales del siglo XVIII que creían que la civilización europea representaba un avance respecto a una condición anterior y más «tosca». Porque ¿cómo podría hablarse de progreso si no hubiera alguna línea de base para la comparación? Casi al mismo tiempo que se introdujo el concepto de «estado de naturaleza» se comenzó a usar a los salvajes, a los que una veces se consideraba miserables, otras cándidos y otras buenos, para «ilustrar» la condición de la que se presumía que había salido la sociedad europea.

Es verdad que los zoólogos estaban también haciendo uso del método comparativo en fecha tan temprana como el siglo XVIII. De hecho, tan pronto como las formas fósiles de vidas extinguidas llamaron la atención de los geólogos y los biólogos, éstos empezaron a aplicar el método comparativo, esforzándose por comprender qué tipos de organismos habían sido y por asignarles un lugar en la taxonomía de Linneo. Pero es importante que recordemos que estas primeras manifestaciones del método comparativo en paleontología no eran parte de ninguna teoría de la evolución biológica: en biología, el método se aplicó inicialmente como guía para encajar esos eslabones fósiles en el lugar que les correspondía en la «gran cadena de los seres».

Otra manifestación del método comparativo durante el siglo XVIII va asociada a la fundación de la ciencia lingüística. Cuando, en 1786, William Jones afirmó por primera vez que el griego, el latín, el gótico, el céltico y el sánscrito tenían un origen común, lo que de hecho estaba afirmando era que la comparación de lenguas contemporáneas podía proporcionar información confiable relativa a la naturaleza de lenguas habladas por pueblos cronológicamente distantes. Friedrich von Schlegel (1808) y Franz Bopp (1816) aplicaron de forma sistemática las sugerencias de Jones. En 1837, Jacob Grimm formuló su hipótesis sobre la regularidad de los cambios vocálicos en las lenguas indoeuropeas, confirmando así la validez del método comparativo aplicado a los fenómenos lingüísticos. Para 1860, los éxitos de la filología en la reconstrucción de los pasos de la evolución de la fonología, la gramática y la semántica indoeuropeas se unían a los de la paleontología y arqueología para recordar a los antropólogos la validez del método comparativo.

Aunque no se le considere como tal, podemos señalar aquí que también la introducción del principio del actualismo de Hutton y Lyell en geología fue en realidad otro ejemplo de la aplicación del mismo método general. Fue ese principio el que hizo posible que los geólogos pusieran en conexión los fenómenos geomorfológicos antiguos con los contemporáneos en una secuencia lógica basada en procesos que en el presente podían demostrarse, pero para el pasado tenían que inferirse.

Finalmente haremos notar que lo que permite a los astrónomos estudiar

poblaciones de estrellas y de galaxias recientes (próximas) y «fósiles» (lejanas) y disponerlas en probables secuencias evolutivas sin la menor esperanza de poder observar ninguna de las transformaciones que postulan, es simplemente otra versión del método comparativo. Con todo lo cual parece claro que el método comparativo está estrechamente asociado al desarrollo de la teoría científica en muchas disciplinas diferentes.

X. EL VALOR DEL METODO COMPARATIVO

El situar en la Ilustración el origen del método comparativo nos permite contemplar a los evolucionistas de 1860-1890 desde una perspectiva más amplia que la que usualmente se adopta. Así podemos ver que el esfuerzo que un gran prehistoriador como Lubbock hace por ilustrar la vida de los pueblos «paleolíticos» y «neolíticos» (en términos del propio Lubbock) valiéndose de los primitivos contemporáneos debe situarse al final de un período de descubrimientos arqueológicos que había reivindicado el uso que del método comparativo habían hecho los filósofos sociales del siglo precedente. A regañadientes, Lowie lo reconoce así (1937, p. 22):

> La prehistoria demostró la evolución valiéndose de las rigurosas técnicas de la estratigrafía geológica en un momento en el que los etnógrafos seguían buscando a tientas los métodos adecuados para estudiar a los aborígenes contemporáneos. No es de extrañar que los etnógrafos se apoyaran muy manifiestamente en la arqueología.

Mas para Lowie, como para todos los boasianos, el uso del método comparativo fue el principal error de la escuela evolucionista. Según Lowie, «lo que los evolucionistas, como grupo, dejaron de ver fue el limitado alcance de los hechos culturales en los que era posible demostrar directamente el progreso [...] La prehistoria [...] no tenía absolutamente nada que ofrecer en lo tocante al desarrollo de lo sobrenatural o de la organización social» (*ibidem*, p. 23). «Un sofisma fatal de todos estos razonamientos residía en la ingenua equivalencia que establecía entre los grupos primitivos contemporáneos y el salvaje primeval [...]» (*ibidem*, p. 24).

> La semejanza entre los salvajes modernos y el hombre mono primeval es un dogma tan importante que no podemos dejar de denunciar el error que encubre. Este reside en la incapacidad de comprender que hasta el más simple de los grupos actuales tiene un pasado prolongado durante el cual ha progresado muchísimo, alejándose del hipotético estadio primordial [*ibidem*, p. 25].

Mas estos abusos particulares del método comparativo deben disociarse de la discusión del principio general. Como el mismo Lowie señala, los más grandes entre los evolucionistas supieron evitar estos escollos. Morgan, por ejemplo, era perfectamente consciente de que ninguno de los grupos contemporáneos primitivos podía considerarse equivalente al «hombre mono primeval». Su «estadio inferior del salvajismo», que comenzaba con «la infancia de la raza humana», era un estadio exclusivamente deductivo, no representado por ningún grupo primitivo contemporáneo: «Ni un solo ejem-

plo de tribus humanas en este estado ha sobrevivido hasta el período histórico» (MORGAN, 1877, p. 10). Y por lo que hace al reconocimiento de la especificidad del curso histórico particular y diferenciado de cada una de las culturas primitivas, todos los grandes evolucionistas concedían la necesidad de explicar los rasgos especiales de cada grupo basándose en las características naturales y culturales de sus ambientes locales.

Las críticas de Lowie de que tenemos que ocuparnos no son las que hace a los abusos del método comparativo, sino las que atañen a la cuestión de la validez del principio general como medio para entender la evolución de la cultura. El punto clave que se ha de discutir es el de si las culturas de los grupos primitivos contemporáneos pueden o no usarse como guías para entender configuraciones socioculturales cronológicamente más antiguas. Dicho de otro modo: ¿existe algo así como culturas supervivientes de la Edad de Piedra? La respuesta, tan innegable hoy como lo era en 1860, es que sí. Lo cual no quiere decir, desde luego, que todas las sociedades marginales con organización en bandas puedan considerarse como igualmente representativas de un estadio particular de la evolución sociocultural. A lo largo de la prehistoria, igual que a lo ancho del mundo primitivo contemporáneo, ha prosperado una multitud de diferentes variedades de cultura, adaptadas a las variedades de las condiciones culturales y ecológicas concretas. Como veremos dentro de un momento, los evolucionistas de finales del siglo XIX tendían a subestimar el alcance de la diversidad característica tanto de los grupos contemporáneos como de los paleolíticos. Cometieron errores ridículos suponiendo, por ejemplo, que los pueblos sin metalurgia carecían también necesariamente de estratificación social, o que todos los pueblos tenían que haber pasado por un estadio matrilineal universal, anterior a otro patrilineal. Mas, por otra parte, también los boasianos incurrieron en errores igualmente ridículos cuando se esforzaban por desacreditar el método comparativo. Por ejemplo, muchos «particularistas históricos» han sostenido que la evolución sociocultural ha seguido tantos caminos diferentes que las tecnologías más sencillas pueden encontrarse asociadas a las formas más «complejas» de organización social. El sistema australiano de secciones es uno de los ejemplos favoritos de esta pretendida disparidad entre el nivel tecnoeconómico y el nivel de la organización social. De forma similar, los críticos boasianos del método comparativo se han esforzado por demostrar que instituciones tales como la esclavitud, la propiedad privada, la organización estatal, se presentan caprichosamente asociadas a una gran variedad de rasgos socioculturales adicionales. En los capítulos dedicados a Boas y a sus discípulos examinaremos con más detenimiento varios ejemplos de asociaciones como éstas, aparentemente extrañas y fortuitas. Por el momento nos contentaremos con decir que no hay ningún abuso específico del método comparativo que pueda justificar el que se niegue el valor de nuestro conocimiento de las sociedades preestatales contemporáneas para el estudio de la evolución sociocultural. Es indiscutible que los pueblos primitivos contemporáneos exhiben formas de adaptación tecnoecológicas, tecnoeconómicas, de organización social y, finalmente, ideológicas que, tanto estructural como cronológicamente, son propias y distintivas de las sociedades

ágrafas y preestatales. Una lista de esos rasgos primitivos incluiría grupos igualitarios de filiación unilineal, grados de edad, terminologías clasificatorias de parentesco, cultos de hombres, poblamientos de baja densidad, planificación del trabajo errática, propiedad común de los recursos estratégicos, ausencia de sanciones políticas internas, sistemas igualitarios de redistribución y relativa impermanencia del poblamiento, por no mencionar más que unos pocos. Una explicación causal nomotética de esos rasgos sólo es posible si aceptamos que durante el paleolítico existieron complejos institucionales similares que fueron, y son, desplazados en todas partes por la evolución de las sociedades organizadas estatalmente.

En principio, esto es, sin tomar en cuenta los abusos que pueden producirse por la aplicación demasiado mecánica de una idea acertada, el método comparativo no está menos justificado en antropología que en biología. Y hasta se podría sostener perfectamente que la extrapolación de los primitivos contemporáneos a las sociedades paleolíticas tiene una base mucho más firme que la extrapolación de las formas vivas contemporáneas a las especies extinguidas. Tal afirmación se apoya en el hecho de que puede decirse que en cada instante determinado la evolución cultural produce menos tipos básicos de adaptación que la evolución biológica, pretensión perfectamente plausible si se piensa que para las formas culturales no existe ningún proceso equivalente al de la especiación para las formas vivas. Y más aún dado que las innovaciones culturales se difunden incluso entre sistemas socioculturales radicalmente diferentes, con lo que los procesos rápidos de evolución no se traducen en una multiplicidad de tipos nuevos (véanse pp. 149 *s.*).

XI. LAS LIMITACIONES DEL METODO COMPARATIVO

Como es lógico, en la práctica los resultados que produzca el método comparativo no pueden ser mejores que la arqueología y la etnografía de las que tome sus datos. Si la etnografía traza un cuadro falso de la vida primitiva contemporánea, no vale la pena transportar esos datos a culturas temporalmente remotas. Para que se pueda usar la etnografía en la interpretación de la prehistoria se necesitan comparaciones sistemáticas de muchas culturas diferentes de un mismo tipo básico tecnoecológico y tecnoeconómico. Sólo a través de una comparación que tenga esas características se podrán identificar los elementos que en cada caso determinado son resultado del contacto con otras sociedades más complejas, los que son resultado de circunstancias ambientales locales y los que están estadísticamente asociados al tipo básico. Es, por ejemplo, un grave error suponer que las sociedades contemporáneas de bandas de cazadores y de recolectores son representativas de los principales aspectos de los grupos paleolíticos. Casi todos los ejemplos clásicos de bandas de cazadores y recolectores que la etnografía conoce son pueblos marginales o refugiados, confinados o acorralados en ambientes desfavorables por los grupos limítrofes de sociedades más avanzadas. Muchas de las anomalías en la evolución de la organi-

zación social son imputables a los contactos entre grupos de baja densidad, organizados en bandas o en poblados, y sociedades complejas con organización estatal, contactos cuyo resultado ha sido la aparición de situaciones coloniales o de grupos minoritarios de status especial.

No puede negarse que a finales del siglo XIX las aplicaciones del método comparativo se basaban en datos etnográficos burdamente inadecuados. Pero varios de los evolucionistas, especialmente Morgan, Tylor y Spencer, intentaron superar esas deficiencias recurriendo a una estrategia que tiene numerosos partidarios entre las escuelas estadísticas de la antropología moderna. Ante la incapacidad de garantizar la exactitud de un ejemplo dado, lo que aquellos evolucionistas hacían era acumular un gran número de ejemplos. Como hemos de ver en el capítulo 21, es mucho lo que puede decirse en apoyo de la pretensión de que los errores etnográficos pueden quedar compensados si se emplea un gran número de muestras. Es verdad que en el siglo XIX la base para la selección de los ejemplos era con frecuencia inadecuada y que los evolucionistas se exponían a la acusación de no seleccionar más casos que los que confirmaban una hipótesis particular. Mas eso no quita que frente a la crítica boasiana del método comparativo, que lanza contra los evolucionistas la reiterada imputación de irresponsabilidad etnográfica, deba recordarse esta práctica de reunir un número suficientemente grande de casos.

XII. TYLOR Y EL USO DEL METODO COMPARATIVO

La forma en que Tylor (1958, I, pp. 9-10) explica este aspecto del método comparativo resulta particularmente clara. Ante la petición de un historiador de que explicase cómo «podía considerar como evidencia una noticia relativa a las costumbres, los mitos, las creencias, etc., de una tribu salvaje, basada en el testimonio de un viajero o de un misionero que puede ser un observador superficial, más o menos ignorante de la lengua nativa, que se limite a repetir descuidadamente charlas ociosas, sin omitir sus propios prejuicios o incluso con el propósito directo de engañar», Tylor contesta:

> Efectivamente, ésta es una cuestión que todo etnógrafo debe tener siempre presente con la mayor claridad. Por descontado que tiene que evaluar según su mejor criterio la fiabilidad de cada uno de los autores a los que cita y, si fuera posible, obtener varias descripciones para confirmar cada aspecto en cada localidad. Pero además, y por encima, de estas medidas de precaución disponemos de la prueba de la recurrencia. Si dos visitantes independientes a dos países distintos, por ejemplo, un musulmán de la Edad Media en Tartaria y un inglés moderno en Dahomey, o un misionero jesuita en Brasil y un wesleyano en las islas Fidji, coinciden en describir artes o ritos o mitos análogos entre los pueblos que cada uno de ellos ha visitado, resulta difícil o imposible desechar esas coincidencias como fraudes voluntarios o accidentales. Ante una historia de un colono australiano cabe pensar en un error o en una invención, pero si un pastor metodista en la remota Guinea cuenta la misma historia ¿habrá que creer que los dos conspiraron para engañar al público? La posibilidad de una superchería, intencionada o no, queda con frecuencia excluida cuando se encuentran noticias similares para dos países remotos transmitidas por dos testigos, uno de los cuales, A, vivió un siglo antes que el otro, B, y B resulta no tener la menor idea de la existencia de A. Cualquiera que se digne lanzar una ojeada a las notas al pie de estas páginas verá sin necesidad de más

demostración cuán distantes son los países, qué alejadas están las fechas y qué diferentes son las creencias y los caracteres de los observadores en nuestro catálogo de los hechos de la civilización. Cuanto más extraña sea la noticia, menos probable parece que distintas gentes en distintos sitios la hayan dado erróneamente. Y si todo ello es así, parece razonable concluir que los informes se dan en la mayoría de los casos con veracidad y que su estrecha y frecuente coincidencia es coincidencia de los hechos en diferentes distritos de la cultura. Esta es la manera en que están atestiguados los hechos de más importancia para la etnografía [*ibidem*, pp. 9-10].

XIII. LA ESTRATEGIA DE MORGAN

La misma estrategia básica caracteriza a la perspectiva que Lewis Henry Morgan adoptó en su estudio comparativo de las estructuras del parentesco. Tras descubrir en 1858 que los ojibwa de Wisconsin tenían en lo esencial la misma terminología de parentesco que los iroqueses, Morgan preparó un cuestionario para obtener información de los agentes de indios y de los misioneros de todo el país. Animado por las respuestas, entre 1859 y 1862 emprendió personalmente varias expediciones por Kansas y Nebraska, hasta el Misuri, la bahía de Hudson y las Montañas Rocosas. En 1859 descubrió que en la India volvía a aparecer la misma terminología, y con el apoyo de la Institución Smithsoniana remitió cientos de sus cuestionarios a los oficiales consulares y a los representantes de Estados Unidos en el mundo entero. Sus respuestas forman la base de hecho de *Systems of consanguinity and affinity* (1870).

XIV. EL ORIGEN DEL METODO COMPARATIVO ESTADISTICO

Quizá el más importante de todos los artículos de antropología durante el siglo XIX fuera el de Edward Tylor, «On a method of investigating the development of institutions, applied to laws of marriage and descent» (1889). En él, Tylor, usando una muestra de entre 300 y 400 sociedades, adoptó el método comparativo de base estadística, calculando el porcentaje de las probabilidades de asociación («adhesiones» es la palabra que usa él) entre la residencia posmatrimonial, la filiación, la teknonimia y la covada, y logrando así una mejor comprensión de la exogamia, la endogamia, el matrimonio de primos cruzados y las prohibiciones del incesto. Gracias a esta contribución, Tylor merece que se le considere como el fundador de la moderna perspectiva comparativa estadística, representada en la obra de George P. Murdock y en las Human Relations Area Files (véase cap. 21). Resulta característico que el artículo de Tylor termine con una exhortación a la obtención de mejores datos etnográficos.

XV. LA ESTRATEGIA DE SPENCER

También Herbert Spencer hizo un ambicioso esfuerzo por mejorar la base etnográfica del método comparativo. El suyo adoptó la forma de una serie de tablas y citas publicadas en varios voluminosos tomos bajo el título de

Descriptive sociology (1871-1934). Cada volumen tenía dos partes principales. Primero, las tablas, que consisten en informes condensados dispuestos de un modo uniforme para, con palabras de Spencer, facilitar una visión resumida de cada sociedad en «su morfología, su fisiología y (si la sociedad tiene una historia conocida) su desarrollo». En segundo lugar, cada tomo contenía los pasajes pertinentes de las obras citadas que constituían la base de los resúmenes tabulados. En una tercera parte de su *Descriptive sociology*, Spencer proyectaba agrupar los extractos que en cada volumen figuraban, bajo un mismo epígrafe, como instituciones políticas, o eclesiásticas, o ceremoniales. Pero esto ya no llegó a hacerlo. Para Spencer, todo el proyecto era un preludio necesario para la redacción de sus *Principles of sociology* (1876), libro que a su vez concebía como el coronamiento de la obra de su vida, su «filosofía sintética». El plan de la *Descriptive sociology* fue formulado ya en 1859 en un artículo aparecido en la *Westminster Review* con el título de «Qué conocimiento es de mayor valor». En el artículo, Spencer abogaba por el abandono del enfoque biográfico de la historia, que debía ser reemplazado por la recopilación de información sobre «la historia natural de la sociedad». Es evidente que en opinión de Spencer la recopilación de los datos socioculturales era inseparable de la tarea de describir los estadios de la evolución sociocultural; dicho de otro modo, que el método comparativo era parte integrante de una ciencia social. Citaré por extenso sus propias ideas porque, como guía para la recopilación de información etnográfica, se anticipan tanto a las instrucciones incluidas en las *Notes and Queries*, del Royal Anthropological Institute, como a las que da George P. Murdock en su lista de universales culturales, que constituye el esquema rector de la Cross Cultural Survey and Human Relations Area Files (véase p. 531).

Lo que realmente nos interesa conocer es la historia natural de la sociedad. Necesitamos todos los hechos que nos ayuden a entender cómo ha crecido y se ha organizado una nación. Entre ellos hemos de tener, como es obvio, una descripción de su gobierno, con los menos chismes posibles sobre los hombres que lo ejercen y con lo más que se pueda sobre la estructura, los principios, los métodos, los prejuicios, las corrupciones que presente. Esta descripción no ha de referirse sólo a la naturaleza y a las acciones del gobierno central sino también a las de los gobiernos locales hasta sus más pequeñas ramificaciones. Igualmente obvio es que necesitamos tener una descripción paralela del gobierno eclesiástico, su organización, su conducta, su poder, sus relaciones con el estado; y acompañando a todo esto, el ceremonial, las creencias y las ideas religiosas, no sólo aquellas en que nominalmente se cree, sino también aquellas en las que se cree realmente y que gobiernan la acción. Al mismo tiempo hemos de estar informados del control que ejercen unas clases sobre otras, manifiesto en observancias sociales del tipo de los títulos, los saludos las formas de apelación. Tenemos que saber también qué otras costumbres regulan la vida popular dentro y fuera de la casa, y entre ellas las que se refieren a las relaciones de los sexos y a las relaciones de los padres con los hijos. También hay que indicar las supersticiones, desde los mitos más importantes hasta los conjuros de uso común. Inmediatamente a continuación debe venir un esbozo del sistema industrial, mostrando la medida en que existe una división del trabajo, cómo se regulan las tribus, si por casta o por gremio o de qué otro modo, qué conexión existe entre quien emplea y los que emplea, qué instancias existen para la distribución de los bienes, cuáles son los medios de comunicación y cuál la moneda corriente. Acompañando a todo esto debería darse una descripción técnica de las artes industriales, señalando los procesos en uso y la calidad de los productos. Además, habría que describir la condición intelectual de la nación en sus varios grados, no sólo con res-

pecto al tipo y al alcance de la educación, sino con respecto a los progresos hechos en la ciencia y en la manera dominante de pensar. Igualmente tendría que ser descrito el grado de cultura estética que se muestra en la arquitectura, la escultura, la pintura, el vestido, la música, la poesía y la ficción. Tampoco habría que omitir un bosquejo de la vida cotidiana de la gente, sus alimentos, sus casas sus diversiones. Y por último, para que se vea la conexión entre todo ello, hay que sacar a la luz la moral, teórica y práctica, de todas clases, manifiesta en sus leyes, sus costumbres, sus proverbios y sus acciones. Todos estos datos, expuestos con toda la brevedad compatible con la claridad y con la exactitud, hay que agruparlos y disponerlos de modo que se puedan comprender en su conjunto y que se puedan ver como partes de un gran todo [...] El más alto servicio que puede cumplir un historiador es el de narrar las vidas de las naciones de tal modo que facilite los materiales para una Sociología Comparativa y para la ulterior determinación de las leyes últimas a las que se ajustan los fenómenos sociales [SPENCER, 1859, citado en SPENCER, 1875, pp. IV-V].

En 1870, Spencer contrató a tres ayudantes para empezar con el trabajo de recopilar los materiales para la *Descriptive sociology*. El primer volumen apareció en 1873 y las entregas sucesivas siguieron publicándose después de muerto Spencer, como lo había dispuesto en su testamento, hasta 1934. Los títulos son: I. *Ingleses* (1873); II. *Mexicanos antiguos, centroamericanos, chibchas y peruanos antiguos* (1874); III. *Tipos de las razas inferiores, negritos y razas malayo-polinésicas* (1874); IV. *Razas africanas* (1875); V. *Razas asiáticas* (1876); VI. *Razas norteamericanas y sudamericanas* (1878); VII. *Hebreos y fenicios* (1880); VIII. *Franceses* (1881); IX. *Chinos* (1910); X. *Griegos helénicos* (1910); XI. *Egipcios antiguos* (1925); XII. *Griegos helenísticos* (1928); XIII. *Mesopotamia* (1929); XIV. *Razas africanas* (1930); XV. *Romanos antiguos* (1934).

Dada la intensa preocupación de Spencer por los datos etnográficos, resulta incomprensible que Lowie lo omitiera en su *History of ethnological theory*. Es evidente que, como Spencer usaba en sus títulos la palabra «sociología», muchos antropólogos están convencidos de que pueden prescindir de él con toda tranquilidad, puesto que la disciplina que ellos profesan se ocupa de los sistemas socioculturales primitivos y campesinos y no de las sociedades modernas euroamericanas. Mas ¿qué se puede decir entonces ante la queja de J. Rumney, el albacea científico de Herbert Spencer, de que los *Principles of sociology* se ocupan demasiado de etnografía primitiva para que pueda considerarse que son sociología?

Spencer insistió demasiado en lo que hoy se llama antropología cultural, que es sólo una división de la sociología general [...] Spencer estaba excesivamente interesado en el origen de las instituciones, en los hábitos primitivos y en la supervivencia de las costumbres antiguas [...]

XVI. EL ABUSO DEL METODO COMPARATIVO

A pesar del mucho trabajo que los antropólogos de finales del siglo XIX se tomaron por elevar la competencia de la etnografía, no puede negarse que los evolucionistas fueron culpables y víctimas de errores etnográficos enormes que en lugar de quedar compensados por su recurso a un elevado número de ejemplos, con la reiteración se agravaban mucho más. Algunos

de los peores tendremos ocasión de discutirlos en conexión con los esquemas evolucionistas de Morgan y de McLennan. Los errores de otros teóricos de información etnográfica más deficiente resultan sumamente ridículos para los lectores modernos. El ejemplo clásico, a pesar de su inteligente comprensión y uso de los restos de la secuencia prehistórica europea, es John Lubbock. Su *Pre-historic times* está repleta de tablas, mapas y diagramas que exponen con minucioso detalle los aspectos cuantitativos y cualitativos de los principales yacimientos arqueológicos europeos, así como de las colecciones de los museos. El mismo recorrió Europa sistemáticamente buscando personalmente huellas de culturas prehistóricas, visitando media docena de yacimientos lacustres en Suiza, concheros en Dinamarca y en Escocia y cuevas en Dordoña. Pretendía que había examinado personalmente «casi todos los pozos y las zanjas desde Amiens hasta el mar» (1865, página VII). Mas cuando en el último capítulo pasaba a considerar noticias etnográficas, mostraba una total indiferencia respecto a la fiabilidad de sus fuentes. Lowie le censura con justicia algunos memorables disparates:

> Los habitantes de las islas Andamán no tienen «sentimiento de vergüenza»; «muchos de sus hábitos son semejantes a los de las bestias». Los groenlandeses no tienen religión, culto o ceremonia. Los iroqueses no tienen religión ni una palabra para Dios, y los fueguinos no poseen ni la más ligera noción religiosa; «[...] no puede haber duda de que los salvajes, como regla casi universal, son crueles» [LOWIE, 1937, p. 24].

Mas Lowie permite que su indignación ante tales errores le arrastre a una crítica del principio del método comparativo. Critica «la equivalencia ingenua que se establecía entre los grupos primitivos y el salvaje primeval», afirmando que «llevó a autores serios como Lubbock a subestimar de manera absurda las tribus recientes y a aceptar sin someterlos a crítica toda clase de relatos de los turistas» (*ibidem*). Mas debería darse cuenta de que el desprecio con que abruma al método comparativo se basa en una conclusión falsa. El bajo nivel de los conocimientos etnográficos de Lubbock no era un producto del método comparativo; al contrario, su uso del método comparativo resultaba insatisfactorio por su escaso conocimiento de las sociedades primitivas contemporáneas. El origen de los errores de Lubbock hay que buscarlo en el determinismo racial que profesaba como todos sus contemporáneos. Dado que creían que los pueblos primitivos representaban escalones de la humanidad biológicamente inferiores e incluso especies diferentes, estaban preparados para aceptar informes que exageraban la diferencia entre los europeos y los primitivos en sus disposiciones y aptitudes biopsicológicas. Esto nos lleva al paso siguiente en la crítica que Lowie hace del método comparativo, lo que llama «el abandono completo de criterios objetivos».

> Los escritos de Sir John abundan en opiniones subjetivas, a las que llega basándose ingenuamente en semejanzas o desviaciones de las normas europeas. Los hotentotes son «repugnantes», los australianos unos «miserables» salvajes [...] por lo general, en todos sus escritos él mismo se encuentra constantemente mortificado, indignado y horrorizado por el panorama de la vida salvaje [*ibidem*].

De nuevo parece claro que el carácter ofensivo de los juicios de Lubbock no es un resultado del método comparativo, sino de la convicción, en sus tiempos dominante, de que los europeos son racialmente superiores y que sus instituciones están justificadas por esa superioridad.

XVII. LA CRITICA RELATIVISTA

Lowie sigue diciendo que, en contraste con el etnocentrismo de Lubbock, «el procedimiento científico moderno consiste en abstenerse de *todos* los juicios subjetivos» (*ibidem*, p. 25; cursivas de Lowie). Sin duda, ésta era la imagen que de sí mismos trazaban los boasianos y quienes con ellos insistían en que la etnografía se basara en un completo relativismo moral y ético. Mas las pruebas que vamos a examinar en los capítulos siguientes muestran que los relativistas fueron incapaces de lograr ni siquiera la apariencia de neutralidad política en relación con los destinos de los pueblos primitivos. Los antropólogos modernos pueden criticar a Lubbock por sus juicios etnocéntricos; mas si la objeción que le hacen es la de que tenía firmes convicciones sobre los valores relativos de las instituciones primitivas y de las civilizadas, la crítica corre grave riesgo de ser hipócrita. Durante el período de la reacción contra los evolucionistas del siglo XIX se tuvo por una muestra de muy malos modales antropológicos cualquier evaluación de los respectivos méritos de prácticas culturales diferentes, y en especial la comparación de las pautas primitivas con las euroamericanas cuando el resultado era desfavorable a las primeras. Mas la forma de dar expresión política a posiciones de valor bien definidas es tanto la acción como la inacción. Con simplemente abstenerse de opinar no se evita la expresión de opinión. Así, la selección de temas sobre los cuales *no* se hacen investigaciones o *no* se enseña o *no* se publica, representa un compromiso tan claro como su inversa. Y si es así, el relativismo cultural representa, en el mejor de los casos, un estado de confusión moral y ética caracterizado por juicios de valor camuflados, contradictorios, endebles e inconscientes. Y en la etnografía no está de ningún modo claro que una posición moral y ética confusa y críptica resulte preferible a otra abiertamente confesada. Según Lowie, «el antropólogo, como individuo, no puede dejar de responder a las manifestaciones de otras culturas de acuerdo con sus propias normas individuales y nacionales», pero no puede tolerarse que en su obra etnográfica se trasluzcan esas reacciones: «Como hombre de ciencia registra simplemente costumbres, como el canibalismo o el infanticidio, comprendiéndolas y, si es posible, explicándolas» (*ibidem*, p. 25). Hay aquí una suposición ridícula, a saber: la de que los etnógrafos que se opongan abiertamente al canibalismo y al infanticidio no están en condiciones de hacer descripciones válidas de esas prácticas. Y, sin embargo, las dos cosas no son necesariamente incompatibles. De hecho, tenemos que suponer por lo menos que no a todos los etnógrafos que han hecho descripciones veraces del canibalismo les ha gustado comerse a sus prójimos. Además, en una época en que una parte tan importante de la enseñanza y la investigación antropológica se hace con

el apoyo de organizaciones comprometidas con valores definidos, como el Instituto de Sanidad Nacional, o la Fundación Ford, o la Agencia de Desarrollo Internacional de los Estados Unidos, cada vez tiene que resultar más difícil convencer a alguien de que las descripciones de la pobreza, la explotación, la enfermedad o las deficiencias de alimentación no son admisibles más que en la medida en que estén libres de «pronunciamientos subjetivos». Y ahora, volviendo a Lubbock y a sus contemporáneos con su etnocentrismo, los condenamos no porque expresaran juicios de valor, sino porque sus juicios de valor se basaban en hechos y en teorías que eran falsos. Su arrogancia ante los primitivos contemporáneos y ante las sociedades analfabetas es intolerable, en primer término, porque estaban convencidos de que si ellos mismos hubieran crecido entre los pobres de Londres o entre los hotentotes, no por eso habrían dejado de comportarse como *gentlemen* victorianos, y en segundo lugar, porque al expresar su ofendido disgusto ante el canibalismo, el infanticidio y la caza de cabezas suponían ingenuamente que todas las prácticas comparables habían sido ya extirpadas de los repertorios de sus propias comunidades civilizadas o iban a serlo inmediatamente.

XVIII. LOS «SURVIVALS» Y EL METODO COMPARATIVO

Otro aspecto del método comparativo que durante el siglo XX ha sido objeto de una crítica intensa pero inmerecida es el concepto de los *survivals*. Una vez más conviene guardarse de dar excesiva importancia al precedente de los modelos biológicos. La esencia del concepto de *survivals* es que fenómenos que tuvieron su origen en un conjunto de condiciones causales de una época anterior se perpetúan en un período en el que ya han dejado de darse las condiciones originales.

El primero en emplear el término fue Tylor en su *Primitive culture*, donde da gran importancia al valor de los *survivals* para reconstruir la historia por medio del método comparativo.

> Existen procesos, costumbres, opiniones, etc., que sólo por la fuerza del hábito han pasado a un nuevo estado de la sociedad, diferente de aquel en que tuvieron su origen, y así constituyen pruebas y ejemplos permanentes del estado anterior de la cultura, que por evolución ha producido este nuevo [TYLOR, 1958, p. 16, original, 1871].

La historiadora Margaret Hodgen (1936, pp. 89-90) ha dedicado un libro entero al intento de probar que el concepto tyloriano de *survival* no se aplicaba más que a «costumbres irracionales conservadas por los pueblos civilizados y caracterizadas por su falta de conformidad con las pautas existentes en una cultura avanzada». El principal interés de Hodgen parece haber sido el de descalificar los anteriores intentos de Morgan, Maine y McLennan de usar los *survivals* para reconstruir las instituciones primitivas precedentes. Yo doy por descontado que no hace falta demostrar por extenso que la idea de los *survivals* era parte integrante del método comparativo y que bajo una forma u otra los principales evolucionistas empezaron a usar-

la en sus escritos simultáneamente. Maine (1873, p. 304; original, 1861), por ejemplo, pensaba evidentemente en *survivals* cuando trataba de explicar los rasgos anómalos tanto de la jurisprudencia romana como de la jurisprudencia inglesa moderna como restos de sistemas anteriores:

> El antiguo concepto general no ha desaparecido, pero salvo una o unas pocas ha dejado de cubrir las nociones que inicialmente incluía. Del mismo modo también se conserva el antiguo término técnico, pero sólo con una de las funciones que en otro tiempo tenía.

De forma parecida, el uso de la terminología hawaiana en los *Systems of consanguinity and affinity*, de Morgan, para probar la existencia de un estadio anterior de matrimonio de grupo, igual que su uso de las «reliquias», las «huellas», los «afloramientos» y los «restos», para probar la existencia de la filiación matrilineal entre los antepasados bárbaros de los antiguos griegos y romanos, constituyen aplicaciones típicas de la doctrina de los *survivals*. Señalemos por último la semejanza entre los *survivals* y los que McLennan llamaba «símbolos». Estos últimos, de los que decía que reflejaban una realidad anterior, constituían el grueso principal de las pruebas en su *Primitive marriage* (1865). Precisamente a través de la frecuente ocurrencia de símbolos nupciales que incluían luchas, fugas y persecuciones fingidas llegó McLennan a su teoría del matrimonio por captura como un estadio de la evolución de las instituciones domésticas.

XIX. «SURVIVALS» UTILES E INUTILES

La insistencia en los *survivals* o en los otros conceptos equivalentes en fecha tan temprana como el comienzo de la década de 1860, nos muestra una vez más el carácter gratuito de los esfuerzos que se hacen por buscar en la biología la inspiración de las doctrinas evolucionistas en las ciencias sociales. La interpretación que Lowie proponía de los *survivals* como «órganos rudimentarios de los grupos sociales» o como «órganos inútiles» (Lowie, 1935, pp. 25-26) más bien constituye un obstáculo para llegar a entender la significación histórica de este concepto. Puede ser verdad que, como Hodgen pretende, para Tylor la mayor parte de los *survivals* fueran rasgos relativamente inútiles. Mas es claro que para otros que también emplearon ese concepto o alguno equivalente, los *survivals* podían perfectamente tener un uso, aunque se tratara de un uso restringido o de un uso distinto del que habían tenido originalmente. Y aun por lo que se refiere a Tylor, el primer ejemplo que da de un *survival* es el de una anciana trabajando en un telar arrojando la lanzadera de una mano a la otra, lo que evidentemente no es una actividad enteramente inútil. Tampoco Maine sostuvo en absoluto que las ficciones legales fueran inútiles, ni Morgan insinuó que las terminologías de parentesco que reflejaban formas pretéritas de matrimonio en vez de las presentes no fueran útiles para designar clases de parientes. El hecho cierto es que tanto en los *survivals* biológicos como en los socioculturales hay una gama completa de variaciones de utilidad y no una dicotomía de *survivals* útiles y *survivals* inútiles. En un extremo de esa gama

podrían colocarse las alas del murciélago, resultado de la transformación de las extremidades anteriores de un mamífero pentadáctilo, que son eminentemente funcionales en todos los aspectos. Sin embargo, el patrón pentadáctilo no puede explicarse por referencia a las condiciones de la existencia actual del murciélago, y de aquí que sea un *survival* en el sentido que hemos definido antes. En el otro extremo está el órgano auténticamente vestigial, como el apéndice humano que carece enteramente de funciones positivas. De forma similar hay un pequeño número de *survivals* socioculturales que parecen casi enteramente desprovistos de utilidad. Los botones en la bocamanga de las chaquetas o el lazo de la cinta en el interior del sombrero son los ejemplos que se suelen dar. Pero la mayoría de los *survivals* socioculturales tienen un cierto grado de utilidad. Los numerosos casos de *survivals* en los deportes, en los juegos, en los dichos populares, aducidos por Tylor, caen claramente en esta última categoría.

XX. LA CRITICA FUNCIONALISTA DE LOS «SURVIVALS»

A la vista del ataque de los funcionalistas británicos del siglo XX contra los *survivals*, ataque que no era más que una manifestación parcial de la reacción contra las fórmulas evolucionistas en general, este extremo de la variable utilidad de los *survivals* resulta esencial. Un examen de las famosas diatribas de Bronislaw Malinowski contra los *survivals* revela claramente que arremetía contra un concepto al que él mismo separaba materialmente del contexto funcional en que había que entenderlo. Malinowski escoge una definición de *survival* que no es la de Tylor, sino la de Goldenweiser, y por la que «un *survival* es un rasgo cultural que no encaja en su medio cultural. Más que funcionar, persiste, o bien su funcionamiento de algún modo no armoniza con la cultura que lo rodea» (MALINOWSKI, 1944b, p. 28). Partiendo de esta definición, resulta un juego de niños demostrar que los *survivals* no existen. En la era del automóvil y en Nueva York, ¿se puede decir que un cabriolé arrastrado por caballos encaje con su medio cultural? «Es obvio que no. Un medio de locomoción anticuado como ése se usa por sentimientos retrospectivos [...] cuando el viajero está ligeramente embriagado o por alguna razón se siente romántico» (*ibidem*, pp. 28-29). Pero lo que resulta enteramente gratuito es la implicación de que Tylor o Morgan rechazarían una interpretación como ésa. La obra de Tylor está repleta de ejemplos de rasgos que al sobrevivir hasta el presente han perdido su carácter utilitario y pasado a desempeñar funciones recreativas o estéticas. Así, cuando explica la relación del traje victoriano de etiqueta con «el antiguo y práctico sobretodo con el que los hombre cabalgaban o trabajaban» (TYLOR, 1899, p. 15; original, 1881), en modo alguno quiere negar que para los caballeros victorianos el traje de etiqueta careciera de utilidad. O cuando demuestra que la difundida costumbre de invocar la asistencia sobrenatural cuando un hombre estornuda se deriva del antiguo temor de que su alma corriera el riesgo de ser expulsada de su cuerpo, tampoco pretende negar la importancia de mostrarse solícitos con la víctima potencial o real

de un resfriado (TYLOR, 1958, I, pp. 97 *ss.*). Señalando que el arco y la flecha en los concursos de tiro y en los juegos infantiles son «mero *survival* deportivo de una práctica antiguamente seria», no niega el placer que los seres humanos obtienen de los deportes y de los juegos (*ibidem*, p. 73). Así, el concepto de *survival* contra el que Malinowski arremete resulta estar lleno de humo, como lo está el de *homo oeconomicus*, al que también ataca (véanse pp. 488 *s.*). Ni Tylor ni Morgan tenían interés en negar la utilidad de un rasgo determinado o en afirmar la de otro: lo que les preocupaba era la tarea de reconstruir la historia general de las instituciones.

XXI. LA IMPORTANCIA DE LA HISTORIA

Tylor y Morgan creían que las instituciones del presente no se podían comprender sin reconstruir sus antecedentes en la evolución. Los *survivals* eran «huellas» que facilitaban esa labor de reconstrucción y al mismo tiempo servían de advertencia de que un método sincrónico, como el que más tarde iban a adoptar efectivamente los funcionalistas británicos, nunca podría bastar para explicar las diferencias y las semejanzas socioculturales. Al señalar la existencia de cabriolés en Nueva York, los evolucionistas estaban demostrando que el presente no se podía explicar solamente en términos del presente. Si los únicos factores actuantes fueran los que Malinowski supone, la nostalgia, la ligera embriaguez, el flirt romántico, no habría manera de explicar la existencia de los cabriolés ni en el presente, ni en el pasado, ni en el futuro. El contexto del que Malinowski arrancó con violencia el concepto de *survival* insistía precisamente en que la reconstrucción de las formas anteriores resulta esencial para el más claro conocimiento de las posteriores. Tylor expresa muy claramente estas ideas citando las admoniciones de Comte relativas a la necesidad de la perspectiva evolucionista (véanse pp. 53-54).

> Aquellos que deseen comprender sus propias vidas deben conocer los estadios a través de los cuales sus opiniones y sus hábitos han llegado a ser como son hoy. Auguste Comte no exageraba la necesidad de este estudio del desarrollo al declarar al comienzo de su *Filosofía positiva* que «ningún concepto puede ser entendido más que a través de su historia», y esta frase suya resulta extensible a la cultura en general. Esperar que con mirar de frente a la vida moderna, con esa sola inspección pueda comprendérsela, es una filosofía cuya endeblez se prueba con la mayor facilidad. Imagínese a alguien que trate de explicar esa frase trivial de «Me lo ha contado un pajarito» sin conocer la antigua creencia en el lenguaje de los pájaros y de los animales [...] siempre es peligroso separar cualquier costumbre de su raíz en los acontecimientos del pasado, y tratarla como un hecho aislado del que se puede dar cuenta simplemente con alguna explicación plausible [TYLOR, 1958, pp. 19-20].

En este contexto más amplio es evidente que la cuestión de la importancia de los datos diacrónicos tiene prioridad sobre la de la utilidad o la inutilidad de los *survivals*. En cierto sentido, toda explicación histórica es una explicación que hace uso de los *survivals*, sin plantearse la cuestión de si son útiles o inútiles

XXII. COSTUMBRES ESTUPIDAS

No puede negarse que Tylor experimentaba un especial placer ridiculizando las que le parecían ser costumbres absurdas e irracionales que habían sobrevivido a pesar de haber sufrido profundas modificaciones formales y funcionales. Explicando por qué había dedicado una parte tan considerable de su *Primitive culture* a rasgos «gastados, o inútiles, o perversos, insensateces directamente dañinas» (*ibidem*, p. 156), se congratula porque «en esos estudios tenemos razones constantes para estar agradecidos a los locos». Porque «los etnógrafos, no sin una cierta macabra satisfacción, pueden a veces encontrar el medio de que supersticiones estúpidas y perversas presten testimonio contra sí mismas», revelando sus orígenes en estadios anteriores, bárbaros o salvajes, de la cultura (*ibidem*, pp. 156-57).

> Es maravilloso constatar cómo la estupidez el tradicionalismo contrario al buen sentido, la obstinada superstición, han contribuido a conservar para nosotros las trazas de la historia de nuestra raza, trazas que un utilitarismo práctico habría eliminado sin piedad [*ibidem*, p. 156].

Bajo las influencias combinadas del relativismo cultural, el particularismo histórico y el funcionalismo sincrónico, los antropólogos han llegado a pensar que es de mal gusto hacer juicios públicos sobre la relativa «estupidez» de diversas costumbres primitivas y civilizadas. Pero si previamente corregimos las palabras de Tylor de tal modo que abarquen rasgos que Tylor adscribía al utilitarismo práctico, realmente no hay razón por la que las futuras generaciones de antropólogos deban negarse a sí mismas esa «macabra satisfacción» con la que la historia de la locura humana ha recompensado siempre a quienes la han estudiado con seriedad. Cuando el «utilitarismo práctico» de Tylor dio origen a una guerra en la que útiles máquinas prácticas facilitaron la muerte de treinta millones de seres, parece que muchos antropólogos sufrieron una pérdida de entusiasmo crítico. En lugar de declarar «estúpidas» esas máquinas y los dispositivos sociales que condujeron a su uso, lo que hicieron fue añadir la brujería y la circuncisión a la lista de los grandes logros del hombre (véase p. 462). Mas lo que todavía está por demostrar es que nuestro conocimiento y nuestra comprensión de la evolución humana resulten beneficiados por una actitud de respeto igual a todos sus productos.

XXIII. TRABAJO DE CAMPO

Malinowski (1944b, pp. 30-31) culpaba a la doctrina de los *survivals* de otra omisión más de los evolucionistas.

> El verdadero daño que ha hecho este concepto ha sido el de retrasar el trabajo de campo efectivo. En lugar de buscar la función actual de un hecho cultural, el observador se contentaba con aislar entidades rígidas y autónomas.

Es absolutamente cierto que los evolucionistas no llevaron a cabo investigaciones etnográficas que puedan compararse con las de Malinowski. Ni Morgan, ni Tylor, ni Spencer iniciaron programas de trabajo de campo intensivo. De los tres, sólo Morgan llegó a tener un conocimiento directo de las culturas de algunos grupos primitivos. Pero ni siquiera el trabajo de Morgan con los iroqueses puede considerarse, si se mide con criterios modernos, verdadera experiencia de campo, puesto que no incluyó un contacto continuo y prolongado con la rutina diaria de una comunidad local determinada. Tylor, aunque era un viajero ávido y un observador perspicaz, no hizo nada que ni de lejos pudiera compararse con trabajo de campo en el sentido moderno, y en cuanto a Spencer, ni siquiera le gustaba viajar. Pero lo que es discutible es que el concepto de los *survivals* por sí mismo tenga algo que ver con este aspecto del programa de los evolucionistas. El centro de la cuestión tiene un carácter mucho más general. La antropología alcanzó su identidad profesional bajo la influencia directriz de las proclamas del siglo XVIII en favor de una ciencia de la historia universal. Morgan, Tylor y Spencer eran historiadores universales que hacían uso del método comparativo para llegar a una reconstrucción más detallada y, en conjunto, más exacta de las secuencias del cambio cultural que llevaba desde los cazadores paleolíticos hasta la civilización industrial. Estaban convencidos de que los cambios evolutivos habían sido lo bastante regulares como para que fuera posible recuperar datos históricos perdidos a través de la comparación y de la reconstrucción lógica de los tipos intermedios de transición. Eran conscientes de la insuficiencia de gran parte de la literatura etnográfica, pero esperaban que si conseguían reunir un número suficientemente grande de casos podrían identificar las regularidades del cambio evolucionista. Dos consideraciones de carácter general les hacían reafirmarse en esta optimista concepción suya del valor heurístico del método comparativo. Como ya antes señalamos al juzgar sus contribuciones al desarrollo de la teoría antropológica, conviene que recordemos que los principios básicos del método comparativo ya habían quedado justificados por los hallazgos de la arqueología y que una estrategia similar había alcanzado grandes éxitos en filología. Además, también hay que recordar que a mediados del siglo XIX todas las ciencias se sentían dominadas por una euforia cuyas raíces estaban en la creencia generalizada de que los modelos mecánicos de la física se hallaban a punto de lograr una descripción perfecta de las leyes de la materia y la energía. Los antropólogos no eran los únicos científicos que subestimaban exageradamente la complejidad de las leyes que regían el desarrollo de los fenómenos de su campo de estudio. Hasta cierto punto, las reacciones que se produjeron en la física y en la antropología, cuando se comprendió que no en todos los niveles de los fenómenos físicos ni de los socioculturales se dan regularidades del tipo newtoniano, son paralelas. Es mucho lo que se puede decir en favor de la opinión de que al recurrir al método comparativo y a los datos de informes etnográficos abundantes, aunque no enteramente confiables, prefiriéndolo al trabajo de campo intensivo con grupos individuales, los evolucionistas estaban adoptando una estrategia que para su tiempo era básicamente correcta. Dadas

las nuevas pruebas del progreso desde un «estado de naturaleza» hasta la civilización, pasando por el salvajismo y por la barbarie, el paso inmediato estratégicamente correcto era el de tratar de dar mayor precisión a la definición de las transformaciones institucionales más importantes, no el de suponer que tal aumento de exactitud sólo podía obtenerse abandonando la noción de estadios universalmente válidos. El que en último extremo esa suposición resultara ser necesaria constituye un progreso teórico que no hubiera podido alcanzarse sin la formulación y la puesta a prueba de los esquemas evolucionistas decimonónicos. Es un hecho histórico bien conocido que de la dedicación al trabajo de campo intensivo no se siguió automáticamente una aplicación más perfeccionada del método comparativo, antes al contrario, lo que ocurrió fue que el método comparativo quedó virtualmente abandonado. En lugar de dar más precisión a las secuencias evolucionistas, la concentración en el trabajo de campo llevó incluso al abandono de todo intento diacrónico. En lugar de perfeccionar la ciencia de la historia universal, el «culto» del trabajo de campo borró temporalmente la herencia del cientifismo de la Ilustración y dio origen a nuevas variantes de la descripción etnográfica, declaradamente ideográficas o humanistas. Mas si tenemos en cuenta que Boas no consiguió hacer una descripción de la organización social kwakiutl que resulte adecuada para las necesidades modernas de la aplicación del método comparativo (véase p. 272), cabe dudar razonablemente de que si Morgan y Tylor hubieran hecho esfuerzos similares, el fruto hubiera sido mejor. Ni un caso ni dos podían resolver ninguno de los problemas de las secuencias en las que los evolucionistas estaban interesados; lo que les importaba no eran las excepciones, sino las tendencias generales.

XXIV. EL MITO DEL EVOLUCIONISMO UNILINEAL

Esto nos lleva a otro extremo importante respecto del cual la opinión de los evolucionistas se ha distorsionado sistemáticamente. Habitualmente se cree que los estadios de la evolución que reconstruían gracias al método comparativo tenían para ellos el carácter de secuencias fijas y que, en consecuencia, sostenían que todas las culturas habían de pasar necesariamente por cada uno de esos escalones. Este error se ha consolidado al acuñar Julian Steward (1955, p. 14) la denominación de «evolucionismo unilineal» para designar la «versión clásica del evolucionismo», en la que «se trata de las culturas particulares colocándolas en los estadios de una secuencia universal» (cf. LOWIE, 1937, p. 190). Mas la pretensión de que «la versión evolucionista clásica» negaba que las culturas específicas pudieran saltarse algunos escalones de una secuencia o evolucionar de un modo divergente carece de base. La opinión de Morgan era «que la experiencia del género humano ha discurrido por canales *casi* uniformes; que las necesidades humanas en condiciones similares han sido *esencialmente* las mismas». Hay que subrayar esos calificativos porque lo que resulta completamente obvio es que Morgan no estaba seguro del grado de uniformidad que había existido. Era

consciente de que «indudablemente hubo diferencias entre las culturas del mismo período en el hemisferio oriental y en el occidental [...]» y atribuyó esas diferencias a «la desigual riqueza de los continentes» (*ibidem*). Por un lado, nos encontramos con que afirma:

Tan esencialmente idénticas son las artes, las instituciones y los modos de vida durante un mismo estadio en todos los continentes, que la forma arcaica de las principales instituciones domésticas de los griegos y de los romanos puede buscarse hoy todavía en las correspondientes instituciones de los aborígenes americanos [*ibidem*].

Pero, por otro lado, nos previene de que sus «períodos étnicos» no se pueden considerar como de aplicabilidad absoluta, porque existen excepciones. Lo que debemos retener es que, para Morgan y para sus contemporáneos, los rasgos más interesantes de la historia eran las semejanzas y no las diferencias, porque la ciencia de la historia universal dependía de las semejanzas. Una mínima porción de simpatía por el esfuerzo por encontrar una ciencia como ésa bastará para que encontremos justificada la estrategia de Morgan. El primer paso para el desarrollo de cualquier ciencia ha de ser la suposición de que los fenómenos que esa ciencia va a estudiar están relacionados de un modo ordenado, están sujetos a un orden. Y resulta menos perjudicial comenzar con una imagen de un orden máximo que con la de un orden mínimo, porque las excepciones ya se cuidarán con suficiente rapidez de reclamar la atención. Probablemente ni una ciencia de la historia universal ni ninguna otra puede empezar con las excepciones. Morgan reconoció enseguida la existencia de esas excepciones; pero en el contexto de la tarea que se había impuesto mal podría esperarse que las convirtiera en el centro de su interés.

Es difícil, si no imposible, encontrar para marcar el comienzo de estos diversos períodos indicadores de progreso tales que resulten absolutos en su aplicación y sin excepciones en ninguno de los continentes. Pero tampoco es necesario, para el propósito que nos guía, que no existan excepciones. Será suficiente con que las principales tribus del género humano puedan ser clasificadas, según los grados de su progreso relativo, en condiciones que puedan reconocerse como distintas [*ibidem*].

Más adelante, en conexión con el problema de la evolución paralela y la evolución convergente, seguiremos analizando la posición de Morgan. Pero lo que ya está claro es que si Morgan ha de quedar exento de la acusación del evolucionismo unilineal, con el evolucionismo de Tylor tiene que pasar otro tanto. En su gran artículo sobre la interpretación estadística de las normas de matrimonio y residencia, Tylor habla de las uniformidades históricas en términos que son idénticos a los de Morgan:

Las instituciones de los hombres están tan claramente estratificadas como la tierra sobre la que viven. Se suceden las unas a las otras en series que son sustancialmente uniformes en el mundo entero, independientes de lo que parecen diferencias comparativamente superficiales de raza y de lengua, y conformadas por una naturaleza humana similar que actúa en las condiciones sucesivamente cambiadas de la vida salvaje, bárbara y civilizada [TYLOR, 1881, p. 269].

Pero ¿qué sentido tiene la versión estadística del método comparativo si no es precisamente el de que «sustancialmente uniforme» no es equivalente

a «unilineal»? En *Primitive culture*, Tylor declara que «pocos discutirán que las razas que siguen están correctamente ordenadas atendiendo a su cultura: australiana, tahitiana, azteca, china, italiana» (1958, I, p. 27). Mas inmediatamente después añade la advertencia de que «incluso aquellos estudiosos que con mayor vigor sostienen que el curso general de la civilización, medido a lo largo de la escala de las razas desde los salvajes hasta nosotros mismos, es el del proceso hacia el bien de la humanidad, tienen que admitir muchas y muy variadas excepciones. Ni la cultura industrial ni la intelectual avanzan en modo alguno uniformemente en todas sus ramas [...]» (*ibidem*).

Cuando pasamos a Spencer nos encontramos con que entre su concepción de la evolución y el estereotipo de la evolución unilineal no existe ni el más remoto parecido. De hecho, aunque Spencer estaba firmemente convencido de que existían leyes que regían el cambio sociocultural, en la práctica era más multilineal que Julian Steward o que Karl Wittfogel.

> Con la evolución superorgánica ocurre lo mismo que con la evolución orgánica. Aunque tomando todas las sociedades en conjunto se pueda sostener que la evolución es inevitable [...] no puede decirse que sea inevitable, y ni siquiera que sea probable, en cada sociedad particular [SPENCER, 1896, I, p. 96].

> La actual teoría de la degradación es insostenible, pero la teoría del progreso, en su forma habitual, también me parece insostenible [...] Es posible, y yo creo que es probable, que los retrocesos hayan sido tan frecuentes como los progresos [*ibidem*, p. 95].

> El progreso social no es lineal, sino divergente una y otra vez. Cada producto diferenciado da origen a un nuevo conjunto de productos diferenciados. Al extenderse sobre la tierra el género humano se ha encontrado en ambientes de características diversas y en cada caso la vida social que se ha desarrollado en ellos determinada en parte por la vida social previa, ha venido a estar también parcialmente determinada por las influencias del nuevo medio ambiente. De esta forma los grupos, al multiplicarse, han manifestado una tendencia a adquirir diferencias, unas mayores y otras menores; y así se han desarrollado géneros y especies de sociedades [*ibidem*, II, p. 331]

Como Robert Carneiro dice: «Así, Spencer no sólo no fue un evolucionista unilineal, sino que ni siquiera fue un evolucionista lineal [...] veía en la evolución un proceso de ramificaciones sucesivas en el que la complejidad creciente va acompañada por una creciente heterogeneidad» (CARNEIRO, 1967, p. 43).

XXV. EL MITO DE LA NEGACION DE LA DIFUSION

En estrecha relación con estas ideas erróneas en torno a la adhesión de los evolucionistas a los modelos unilineales está otra cuestión también mal entendida, la de la oposición difusión-invención independiente. La influencia de los particularistas históricos y de las escuelas difusionistas alemana y británica ha hecho nacer el mito de que los evolucionistas decimonónicos negaban la importancia de la difusión. Los difusionistas se identificaban a sí mismos con el punto de vista de que el hombre era básicamente «poco inventivo» y atribuían a los evolucionistas la opinión directamente opuesta.

Los difusionistas no sólo establecieron la dicotomía entre «préstamo» e «invención», sino que además negaron dogmáticamente que invenciones similares pudieran explicar similaridades a escala mundial. Los particularistas históricos, por su parte, adoptaron una postura intermedia, rechazando a la vez la exageración de la capacidad inventiva del hombre, representada por Adolf Bastian, y también su subestimación, ejemplificada por Wilhelm Schmidt y Fritz Graebner (véase capítulo 14). Pero, en cambio, la falsa dicotomía entre la invención independiente y la difusión la aceptaron y ayudaron a perpetuarla.

La dicotomía es falsa en dos sentidos. En primer lugar lo es porque no refleja adecuadamente la posición de los evolucionistas: ninguno de ellos defendía como una cuestión de principio que las semejanzas fueran con más frecuencia un producto de la invención independiente que de la difusión. En segundo lugar es también lógica y empíricamente falsa, puesto que se apoya en la insostenible idea de que la invención independiente y la difusión son procesos fundamentalmente diferentes.

Lowie no supo descubrir estas falacias y eso constituyó para él un impedimento a la hora de juzgar las contribuciones respectivas de los evolucionistas y de los difusionistas. Desde luego, sabía perfectamente que Tylor había sentido un vivo interés por seguir la pista de los rasgos difundidos y a la vez había estado profundamente convencido de que en los estadios evolucionistas se podía apreciar una uniformidad general. Lowie reserva sus mejores elogios para «su [de Tylor] serena disposición a sopesar las pruebas» en favor y en contra de la difusión en casos como el de la asombrosa similitud que guardan entre sí los útiles (paleo)líticos de diferentes partes del mundo; o los fuelles de émbolo de Madagascar y los de Indonesia; la cerámica norteamericana y la del Viejo Mundo; el arco y la flecha del Viejo y del Nuevo Mundo; la teoría australiana, africana y americana de que la enfermedad es debida a la introducción de un objeto extraño, hueso o piedra; el juego indio del parchís y el azteca del patolli, y varios mitos que se encuentran en el Viejo Mundo y también en el Nuevo. Para Lowie (1937, p. 74), Tylor era «la antítesis misma de un paralelista estricto [...] estaba profundamente convencido de la fuerza de los fenómenos de préstamo en la historia humana y expresó esta creencia tanto en términos abstractos como en relación con casos específicos». Y Lowie cita las palabras del propio Tylor al respecto (1958, I, p. 53): «La civilización es una planta con más frecuencia propagada que desarrollada.» Mas Lowie opinaba también que «la difusión es capaz de hacer añicos cualquier ley de secuencia universal». Entonces, ¿cómo es posible que Tylor combinara su evolucionismo con una dosis tan abundante de difusión? Como Lowie insiste en la asociación entre el evolucionismo y la invención independiente, por un lado, y el historicismo y la difusión, por otro, lo único que cabe concluir es que Tylor se equivocaba o se confundía. Pero resulta que quien se confunde es Lowie, puesto que es evidente que Tylor no aceptaba el dogma difusionista de que «la difusión es capaz de hacer añicos cualquier ley de secuencia universal». Evidentemente, Tylor no creía que el hecho de la difusión le obligara a alterar en lo más mínimo su concepción de secuencias evolucionistas. En rea-

lidad, las invenciones independientes le interesaban a Tylor por razones que a Lowie se le escaparon.

Para la mayor parte de los evolucionistas las invenciones independientes tenían interés no para demostrar la evolución paralela, sino para demostrar la unidad psíquica. Desde el punto de vista de Tylor, la demostración de que estadios similares de cultura se habían sucedido unos a otros de un modo en lo esencial uniforme no exigía la previa distinción de rasgos independientemente inventados y rasgos procedentes de difusión. Para probar que en la historia había un movimiento general, carecía de importancia el que la uniformidad de un estadio concreto fuera el resultado de un préstamo o de una invención independiente. La demostración de la uniformidad evolutiva la proporcionaba la casi monótona similitud, a escala mundial, de las instituciones, que hacía posible disponerlas en una única secuencia cronológica y estructural.

El que Tylor considerase las invenciones independientes como un argumento de peso en favor de la unidad psíquica no implica que considerara la difusión como un argumento de peso en contra de la unidad psíquica. Se recordará que uno de los extremos en que insistieron los monogenistas fue el hecho de que aparentemente todos los grupos humanos eran capaces de adoptar el cristianismo. Eso significa que también la difusión se puede considerar perfectamente como una prueba adicional de la esencial similitud del espíritu humano, aunque la evidencia que se obtiene de la invención independiente parece que es de algún modo algo más sólida y más directa. En sus *Researches into the early history of mankind*, Tylor resumía como sigue su análisis de la difusión y de la invención independiente.

> En primer lugar, los hechos conocidos parecen apoyar la idea de que las marcadas diferencias de civilización y de condición mental entre las varias razas del género humano son más bien diferencias de desarrollo que de origen, de grado que de especie [...] donde quiera que la presencia de un mismo arte o de un conocimiento determinado en dos lugares distintos se puede atribuir con seguridad a una invención independiente, como es el caso cuando nos encontramos con los constructores de los antiguos palafitos de Suiza y con los neozelandeses modernos usando la misma técnica de construcción en sus curiosas casas de haces de fibras atadas, el paso similar así atestiguado en tiempos y en lugares diferentes tiende a probar la similitud de los espíritus que lo dieron. Además, y por escoger un argumento algo más débil, la uniformidad con que aparecen estadios similares en el desarrollo de las artes y de las ciencias entre las razas más diferentes puede aducirse como otra prueba de lo mismo, a pesar de la constante dificultad para decidir si un desarrollo particular se debe a una invención independiente o a una transmisión procedente de algún pueblo distinto de aquel en el que lo encontramos. Pues si ese objeto similar es en dos lugares distintos producto de invenciones independientes, entonces, como acabamos de decir, es una prueba directa de la semejanza del espíritu. Y por otro lado, si es que fue llevado de un lugar a otro, o de un tercero a los dos, por mera transmisión de pueblo a pueblo, entonces la poquedad del cambio que ha sufrido en el trasplante sigue siendo una prueba de la similar naturaleza de los suelos sobre los que crece [TYLOR, 1865, pp. 378 *s.*].

Es interesante que señalemos la semejanza entre estos comentarios de Tylor sobre la compatibilidad tanto de la difusión como de la invención independiente con la doctrina de la unidad psíquica y la crítica que en su momento hicimos a la idea de que la invención independiente y la difusión representan procesos evolucionistas fundamentalmente diferentes.

La insistente pretensión de Lowie (1938, p. 77) de que la difusión explica las semejanzas de forma más satisfactoria que las invenciones independientes resulta completamente indemostrable. Ni la una ni las otras explican nada, no son más que meros nombres para un único proceso de cambio. Las leyes a que ese proceso se ajusta no aparecen en la formulación de Lowie más de lo que lo hacen en la de Bastian. ¿Qué es lo que ganamos con decirnos que dos culturas son similares porque están o han estado en contacto? Dado que directa o indirectamente todas las culturas están en contacto con todas las demás, todas las culturas tendrían que ser la misma. Pero como no lo son, resulta evidente que la semejanza no es una mera función del contacto. Ni es tampoco cuestión de la frecuencia o de la intensidad de los contactos, medidas en términos de distancia o de interacción, porque con frecuencia entre culturas adyacentes en contacto continuo se aprecian marcadas diferencias culturales (por ejemplo, entre los pigmeos del Ituri y los bantu, entre los pueblos del sudoeste y los navajo o entre los vedda y los cingaleses). Pero la discusión de este tema la dejaremos para otro capítulo (véase p. 326).

XXVI. CONTRIBUCIONES DEL PARALELISMO Y DE LA CONVERGENCIA A LA UNIFORMIDAD DE LA EVOLUCION

Las dicotomías de evolución unilineal-evolución multilineal y la de invención independiente-difusión están relacionadas con una tercera distinción que también induce a error: la de evolución paralela y evolución convergente. En la evolución paralela, las culturas evolucionan a partir de condiciones similares y llegan a condiciones nuevamente similares a través de etapas igualmente similares. En la evolución convergente, las culturas evolucionan hacia estados similares a través de etapas disimilares. Los boasianos dieron gran importancia a esta distinción porque se vieron obligados a aceptar que la evolución convergente era un fenómeno común, puesto que cada caso de difusión es un caso de convergencia. En cambio, la evolución paralela, que identificaban exclusivamente con el presunto evolucionismo unilineal de Tylor, Morgan y Spencer, la consideraban sumamente rara. En opinión de los boasianos, la demostración de la evolución convergente provocada por la difusión o por cualquier otra serie de etapas diferentes constituía una refutación de la posición evolucionista en su conjunto. Tanto Boas como Lowie atacaron a los evolucionistas demostrando repetidas veces que en el campo sociocultural «causas diferentes» podían tener «efectos iguales» (véanse páginas 224 *s.*). Pero otra vez estamos ante una distinción que para los evolucionistas no era esencial: lo que principalmente les interesaba a ellos era la general uniformidad que resultaba de esos procesos paralelos y convergentes y la concatenación, paso a paso, de causas «idénticas» (cf. LOWIE). Como Tylor dice explícitamente: «El estado de cosas que encontramos no es de hecho que una raza haga o conozca exactamente lo que otra raza hace o conoce, sino que en tiempos y en lugares diferentes aparecen estadios similares de desarrollo» (TYLOR, 1865, p. 373).

XXVII. LEWIS HENRY MORGAN, DIFUSIONISTA

La postura de Morgan se caracteriza también por la misma indiferencia ante las cuestiones de la oposición entre invención independiente y difusión o entre la evolución paralela y la convergente. Morgan incluyó explícitamente a la difusión entre los mecanismos que hacían posible la uniformidad sustancial de la evolución sociocultural.

La porción más adelantada de la raza humana queda detenida, por decirlo así, en determinados estadios de su progreso, hasta que algún gran invento o descubrimiento, tal como la domesticación de los animales o la fundición de mineral de hierro, daba un nuevo y pujante impulso hacia adelante. Mientras esa porción estaba detenida como hemos dicho, las tribus más atrasadas, avanzando continuamente, se acercaban en diferentes grados de aproximación al mismo estado; porque dondequiera que existiera una conexión continental, todas las tribus deben haber participado en alguna medida de los progresos de las otras. Todos los grandes inventos y descubrimientos se propagan por sí mismos; pero antes de que pudieran apropiárselos, las tribus inferiores tenían que haber comprendido su valor. En las áreas continentales, ciertas tribus se adelantarían a las otras; pero en el curso de un período étnico la delantera pasaría un buen número de veces de unas a otras [MORGAN, 1877, p. 39].

Al alcanzar la transición del estadio inferior al estadio medio de la barbarie, Morgan vuelve a reconocer explícitamente la posibilidad de los préstamos, sin ver en ello ninguna dificultad seria para su esquema general:

No es improbable que algunas de estas invenciones fueran tomadas de tribus que se hallaban ya en el estadio medio; porque fue por este proceso constantemente repetido como las tribus más adelantadas elevaron a las que estaban por debajo de ellas, tan pronto como las inferiores estuvieron en condiciones de apreciar el valor de los instrumentos del progreso, y de apropiárselos [*ibidem*, p. 540].

Como señala el mismo Lowie (1937, p. 59), «Morgan no se dejó perturbar demasiado por los préstamos culturales, aunque admitió sin dificultad su existencia». Y Lowie sabía también perfectamente (*ibidem*, p. 60) que Morgan había rechazado explícitamente la posibilidad de que los principales tipos de sistemas de parentesco hubieran tenido un origen independiente y evolucionado de una manera paralela. En realidad, Morgan pensaba que para que se produjera una evolución unilineal del estilo de la que Boas atribuyó luego a los evolucionistas, sería precisa la intervención de milagros.

Si se supone entonces que las terminologías turania y ganowanía se crearon independientemente en Asia y en América, ¿por qué necesidad imperativa tendrían que haber pasado cada una por las mismas experiencias, o que haber desarrollado la misma secuencia de costumbres y de instituciones y, como resultado final, que haber producido idéntico sistema de relaciones? El mero enunciado de estas proposiciones ya parece refutarlas, tanta es su excesiva improbabilidad [...] Si las dos familias comenzaron, cada una en su continente, en un estadio de promiscuidad, sería poco menos que un milagro que ambas hubieran desarrollado el mismo sistema final de relaciones. Por la teoría de las probabilidades es imposible suponer que ambas pasaran por las mismas experiencias, desarrollaran la misma serie de costumbres y de instituciones y finalmente produjeran cada una por sí sola sistemas de consanguineidad que cuando se les compara resultan ser idénticos en sus características básicas y coincidentes en los más mínimos detalles [MORGAN, 1870, pp. 504-505].

Como hemos visto ya, fue en este momento cuando se inmiscuyó el racismo de Morgan y le llevó a la absurda conclusión de que la terminología iroquesa «se llevaba en la sangre», y de esa forma probaba que los indios americanos descendían de progenitores asiáticos. La ironía de esta negación de la evolución estrictamente paralela es que en este extremo Lowie pasó mucho después a defender precisamente el punto de vista que Morgan había rechazado, a saber: que donde existieran grupos exógamos de filiación unilineal, la terminología iroquesa del parentesco habría sido inventada reiteradamente. Un ejemplo igualmente espectacular de inversión de papeles se da en las posiciones respectivas de Morgan y de Lowie ante el origen de los grupos de filiación unilineal. Morgan, como Lowie sabía muy bien, se manifestó contrario a la posibilidad de la invención independiente de la gens o matriclan. Según Morgan, el establecimiento de las prescripciones exogámicas con la filiación unilineal...

> [...] era demasiado notable y demasiado improbable para que se repitiera muchas veces y en áreas muy distintas [...] La gens no era una concepción natural y obvia, sino esencialmente abstrusa, producto de una inteligencia que para el tiempo en que se originó era muy alta [...] Su propagación es más fácil de explicar que su institución. Estas consideraciones tienden a demostrar la improbabilidad de su reproducción reiterada en áreas inconexas [1877, pp. 388 *s.*].

Pese a lo cual Lowie sostuvo años más tarde que sólo en Norteamérica el clan se había reinventado cuatro veces distintas (véase p. 302).

Parece claro que la imagen clásica del evolucionista decimonónico como un paralelista impenitente que sostenía con insistencia que todas las culturas habían pasado o tenían que pasar por estadios evolutivos idénticos no es más que un sustituto conveniente de una realidad embarazosa. Cuando insistían en el orden de la evolución sociocultural, ni Tylor ni Morgan afirmaban que la historia de todas las culturas consistiera en una serie de transformaciones idénticas. Reconocían también caminos de evolución divergentes, aunque los dos creían que en último extremo la importancia del paralelismo y de la convergencia era lo bastante grande como para asegurar un grado considerable de uniformidad global. Por otro lado, Lowie (1937, p. 59), adhiriéndose a los «historiadores de la cultura», afirmaba que la cultura «es demasiado compleja para que se pueda reducir a fórmulas cronológicas; su desarrollo es la mayoría de las veces divergente, no paralelo». Pero «divergente» sólo puede ser lo opuesto de «paralelo» si la evolución «divergente» y la «convergente» se combinan para oponerlas a la evolución paralela en una dicotomía que históricamente carece de sentido. La única dicotomía históricamente aplicable es la que separa la ciencia de la anticiencia. Dicho brevemente, los evolucionistas se limitaban a negar que la historia hubiera sido «la mayoría de las veces divergente»; presentar esta posición como equivalente a otra que insiste en que la evolución ha consistido la mayoría de las veces en un desarrollo paralelo es el artificio a que recurre una interpretación extraordinariamente tendenciosa de la historia de la antropología. Para establecer el equilibrio entre los particularistas históricos y los

evolucionistas es preciso poner a la cuenta de los primeros una sobreestimación de la cantidad de desorden observable en la historia, que es un error por lo menos tan grave como el exagerado orden que veían en ella algunos de los evolucionistas (no todos). Pero los evolucionistas incurrieron en sus errores movidos por el deseo de llevar a la ciencia de la cultura hasta los límites de la evidencia (y más allá de ellos); mientras que los errores de los particularistas históricos, que más adelante veremos, fueron el producto de un espíritu de nihilismo científico que negaba que fuera posible una ciencia de la historia.

7. LOS EVOLUCIONISTAS: RESULTADOS

Afirmar la validez de la estrategia del método comparativo que aplicaron Morgan, Tylor, Spencer y sus contemporáneos no es necesariamente lo mismo que suscribir alguno de los esquemas evolucionistas que ellos propusieron. Lo importante es que aquellos esquemas contenían hipótesis que incluso hoy pueden orientar de un modo fecundo la investigación y que a la luz de las nuevas pruebas pueden corregirse sin quedar enteramente destruidos en ese proceso. Y así ocurre que muchas de las secuencias de los evolucionistas han soportado la prueba de las nuevas investigaciones y todavía hoy se elevan como monumentos indestructibles de su fe en el método científico. Mas para evaluar adecuadamente a los evolucionistas y a sus críticos del siglo XX hemos de considerar tanto sus éxitos como sus fracasos.

I. EL ESQUEMA DE MORGAN

Como el esquema evolucionista de Morgan es el más elaborado y el que abarca en un sistema unitario la más amplia gama de instituciones, lo tomaremos como centro de nuestro análisis y exposición y como término de comparación de otras teorías alternativas. Morgan concebía la historia humana como dividida en tres grandes «períodos étnicos»: salvajismo, barbarie y civilización, de los que los dos primeros se dividían en subperíodos inferior, medio y superior. Los períodos étnicos y sus subdivisiones se definían por una secuencia de innovaciones culturales que es como sigue:

SALVAJISMO INFERIOR	subsistencia de frutos y nueces
SALVAJISMO MEDIO	pescado; fuego
SALVAJISMO SUPERIOR	arco y flecha
BARBARIE INFERIOR	cerámica
BARBARIE MEDIA	domesticación de animales (Viejo Mundo), cultivo de maíz, riegos, arquitectura de adobe y piedra (Nuevo Mundo)
BARBARIE SUPERIOR	instrumentos de hierro
CIVILIZACIÓN	alfabeto fonético y escritura.

En el dominio de la familia, Morgan reconocía cinco formas sucesivas: 1) la *consanguínea,* basada en el matrimonio de grupo dentro de la misma generación (matrimonio de «hermanos y hermanas»); 2) la *punalúa,* basada en una forma de matrimonio de grupo en la que a los hermanos les estaba prohibido casarse con las hermanas; 3) la *sindiásmica* o *por parejas,* una forma de transición entre el matrimonio de grupo y la monogamia, en la que el marido o la mujer podía dar por terminado el matrimonio a volun-

tad tantas veces como quisiera; 4) la *patriarcal*, una variedad de poca duración, asociada principalmente a los hebreos y a los romanos primitivos, en la que el varón cabeza de familia estaba investido con la autoridad suprema; la poliginia era un rasgo secundario de esta variedad, presente entre los hebreos y ausente entre los romanos; 5) la *monógama*, basada en la monogamia y en la igualdad de la mujer; va asemejándose progresivamente a la unidad nuclear moderna.

En las terminologías de parentesco, la secuencia era la siguiente: 1) malaya; 2) turania-ganowania; 3) ario-semítica-uralia. En las clasificaciones modernas esos tres tipos corresponden, respectivamente, al hawaiano, iroqués y esquimal.

En la organización sociopolítica, la secuencia empieza con los dos primeros estadios de la familia: una horda promiscua a la que sigue otra organizada en conjuntos de hermanos que se casan con conjuntos de hermanas (pero no las suyas), como corresponde a la fase punalúa de la familia. El ejemplo que Morgan pone es el de las que él llama clases matrimoniales australianas (secciones y subsecciones es la denominación que hoy se usa). La fase siguiente está dominada por la sipe matrilineal. Las sipes se combinan para formar fratrías, las fratrías se combinan para formar tribus, las tribus se combinan para formar confederaciones. Todas estas formas de organización, desde la horda promiscua hasta la confederación, están basadas en las que Morgan llama «relaciones personales», o dicho de otro modo, en el sexo y en el matrimonio, y así se distinguen de la verdadera organización política, que viene luego y está basada en la atribución de derechos y obligaciones en términos de relaciones territoriales y de propiedad. Las verdaderas unidades políticas son la ciudad y el estado.

La forma en que Morgan concebía estas secuencias le impulsó a hacer un esfuerzo muy notable por coordinarlas, asociando los estadios de cada una de ellas con los de las otras. El resultado de esos esfuerzos fue un sistema diacrónico y sincrónico de un alcance cronológico y estructural que carecía de precedentes. El paso general de la organización basada en el sexo y en el parentesco a la basada en el territorio y en la propiedad estaba conectado por una serie de circuitos de realimentación negativos y positivos a la forma de la familia, la terminología del parentesco y los criterios tecnológicos de los distintos períodos étnicos.

Por empezar con las instituciones del salvajismo inferior: la explicación que Morgan daba de la terminología malaya era que en las condiciones del matrimonio de grupo tenía que resultar imposible descubrir qué varón de la primera generación ascendente era padre de ego, y por eso éste llamaba a todos sus posibles padres con un mismo término. De manera parecida, dado que todas las mujeres de la primera generación ascendente eran o la madre real o «madrastras» potenciales, también a ellas las designaba con un solo término. La conexión con los criterios tecnológicos ya era más vaga y se basaba en la suposición de que sólo una mentalidad atrofiada podía aprobar la promiscuidad y el incesto entre hermanos. Esta forma inferior de salvajismo se reflejaba en y venía reforzada por el rudimentario nivel

tecnológico característico de un período en el que el uso del fuego era desconocido. Al introducirse la prohibición del matrimonio del hermano con la hermana, prohibición de la que resultó la forma de matrimonio de grupo que Morgan llama punalúa, la terminología del parentesco sufrió su primera transformación de importancia. Como los hermanos y las hermanas ya no eran cónyuges ni reales ni potenciales, los hijos de los hermanos y los de las hermanas ya no podían ser hermanos. En cambio, como los hermanos varones pertenecían a un mismo grupo matrimonial, todos sus hijos sí que seguían siendo hermanos y hermanas; a la vez, como las hermanas hembras pertenecían por su parte a otro grupo matrimonial único, sus hijos eran también hermanos entre sí. Este fue el origen de la distinción que la terminología iroquesa refleja entre los nombres de tíos y primos paralelos y cruzados. En ese momento toda la organización de la sociedad vino así a estar basada en distinciones «sexuales». A la vez, el aumento de capacidad intelectual, que fue uno de los beneficios que se siguieron de la prohibición del incesto entre los hermanos, contribuyó a mejorar la tecnología. Morgan describió este proceso como «un buen ejemplo de la actuación de los principios de la selección natural» (1877, p. 434). El avance intelectual preparó el camino para la invención de la sipe matrilineal, un artificio que consolidó los progresos hechos con el sistema punalúa y a la vez amplió el alcance de las prohibiciones del incesto hasta incluir a todas las personas con una ascendencia común por línea femenina. El clan tuvo que ser inicialmente matrilineal porque, cuando empezó a existir, la familia no había alcanzado todavía la forma sindiásmica o de parejas. Como la paternidad era dudosa, la filiación no podía seguir la línea de los varones. En cambio, sobre la madre de ego no podía caber duda y por eso la filiación siguió exclusivamente la línea de la mujer. Gradualmente, ese matriclan, que se había desarrollado en el salvajismo, se convirtió en el elemento central de la organización social primitiva y se mantuvo a través de toda la barbarie hasta los principios de la sociedad política y hasta los primeros estadios de la civilización. Su desaparición se debió a la misma fuerza que determinó la formación de la familia monógama, la patrilinealidad y la sociedad política, a saber: al desarrollo de la propiedad. Este a su vez fue el resultado del gradual mejoramiento de las «artes de subsistencia». En principio, el clan y la familia monógama se oponen. El primero absorbe y diluye en la colectividad del clan a las familias nucleares; la segunda favorece las unidades familiares independientes. Del mismo modo, la organización sobre la base del territorio se opone a la organización sobre la base del parentesco. Una población numerosa y densa no podía organizarse sobre la base del parentesco. Las clases de propiedad acabaron con la democracia de la vida del clan. Pero la herencia de la propiedad promovió la estabilidad de los varones en el seno de la familia: el padre quiere herederos. De este modo, en sus fases finales la norma de filiación del clan se desplazó de la matrilinealidad a la patrilinealidad. Pero ésta era una fórmula de corta duración, porque el aumento de importancia de las relaciones basadas en la propiedad actuaba simultáneamente destruyendo el clan e introduciendo la era de la sociedad política. Finalmente, con el estableci-

miento de la familia monógama, la terminología iroquesa, último de los sistemas clasificatorios, dejó paso a las categorías descriptivas del sistema ario.

II. DEFICIENCIAS DEL ESQUEMA DE MORGAN

Hay que decir desde el primer momento que la interconexión de las diversas secuencias dista mucho de ser perfecta. El esquema que acabamos de esbozar permite que se produzcan varias transformaciones institucionales de mayor entidad sin que vayan acompañadas de las modificaciones correspondientes en los otros dominios. Así, para Morgan, ni la familia sindiásmica ni la sipe patrilineal tienen efectos sobre la terminología del parentesco, siendo así que hoy se acepta generalmente que existe una correlación importante entre la patrilinealidad y los sistemas omaha y entre la matrilinealidad y los sistemas crow. (Conviene advertir que las terminologías omaha y crow reflejan la importancia que se atribuye a la pertenencia al grupo de filiación unilineal. El principio clasificatorio de la filiación unilineal relega a segundo término al otro principio clasificatorio, el de la generación. En la terminología omaha, para referirse a un hombre y a todos sus descendientes por línea masculina se usa un mismo término, sin que importe el número de generaciones abarcadas, e igual en el sistema crow, para referirse a una mujer y a todos sus descendientes por línea femenina, cualquiera que sea su generación, se usa también un solo término. Por ejemplo, en la terminología crow, a la hermana del padre, a la hija de la hermana del padre y a la hija de la hija de la hermana del padre, etc., se las designa con el mismo nombre.) Según Morgan, la terminología iroquesa se introdujo antes de la formación de los clanes y se mantuvo inalterada durante el largo período del predominio del clan. Pero los más importantes errores sobre los que hemos de llamar la atención son aquellos relacionados con la manifiesta incapacidad de Morgan para descubrir una relación sistemática entre los parámetros tecnoeconómicos y la estructura social. Todos los dispositivos estructurales prepolíticos, la familia, el sistema de parentesco, el clan, no guardan con la subsistencia más que una vaga relación a través del principio biológico-cultural de la selección natural. Con otras palabras, ninguna de las diferencias y semejanzas específicas de la estructura social primitiva se pone en relación con las innovaciones que se introducen en las variables tecnoecológicas o tecnoeconómicas. Sólo en el momento de la transición de la sociedad organizada según el parentesco a la sociedad organizada políticamente logra el esquema de Morgan algo que parece tener plena coherencia interna. Todo esto tendremos que recordarlo cuando nos planteemos la cuestión de si es lícito decir que Morgan había llegado a un descubrimiento independiente de la interpretación materialista de la historia, como Marx y Engels pretendían. Por el momento aquí es suficiente que digamos que es dudoso que ésa fuera la interpretación de Morgan incluso en lo tocante a la transición de la organización basada en el parentesco a la organización política, y, desde luego, es seguro que no

lo era en lo referente a los cambios anteriores a la emergencia del Estado, dado que, como acabamos de ver, Morgan tenía una idea muy limitada de la interconexión entre los diversos dominios del sistema sociocultural primitivo.

A la luz de casi un siglo de nuevas investigaciones y de nuevas teorías, la mayoría de las secuencias de Morgan resultan falsas o inadecuadas y tienen que ser abandonadas. Hasta su secuencia tecnológica contiene errores de bulto. Por empezar con los frutos y las nueces del salvajismo inferior: hoy se sabe que el hombre ha sido cazador desde hace un millón de años o tal vez más. El recurso a la pesca es una cuestión de adaptación local: no hay manera de asignarle una cronología relativa definida con respecto a la caza. La introducción del arco y la flecha no conlleva necesariamente alteraciones decisivas de la «razón de eficiencia tecnológica» (*output* de calorías de la alimentación/*input* de calorías de la alimentación). Es muy probable que los grupos paleolíticos que dependían de sus dardos, sus bolas, sus cercos y de la recolección estuvieran ya en condiciones de alcanzar un número de población determinado sólo por el ritmo de reproducción de sus biota naturales, cualesquiera que fuesen sus tecnologías de caza y de recolección. Uno de los errores etnográficos más graves que cometió Morgan fue el situar a los hawaianos, agricultores protoestatales, en el salvajismo medio porque no tenían arco ni flechas. La elección de la cerámica como criterio de la transición del salvajismo a la barbarie también resultó desafortunada, pues al centrar la atención en la alfarería no se apercibió suficientemente de la revolucionaria importancia de la introducción de la agricultura con las nuevas posibilidades que se abren a la vida humana con el control del ritmo de reproducción de los biota naturales. Igualmente desacertado fue el uso de la domesticación de animales como criterio del comienzo de la barbarie media, ya que intercalar un intervalo temporal significativo entre la domesticación de las plantas y la domesticación de los animales es algo que sencillamente va en contra del testimonio de la arqueología: tanto los animales domésticos como las plantas cultivadas aparecen ya en los primeros niveles del neolítico del Oriente Próximo y Medio. La elección de los instrumentos de hierro para la barbarie superior fue responsable de otro error desastroso: la colocación de los aztecas en el mismo «período étnico» que los iroqueses. Por otra parte, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo las civilizaciones aparecieron mucho antes de la introducción del hierro. Y otro tanto se puede decir del último criterio de Morgan, el alfabeto fonético. Los incas gobernaron un imperio sin usar ningún sistema de escritura.

A pesar de estas deficiencias, lo que no se puede decir es que la secuencia tecnológica de Morgan carezca hoy de toda importancia. Su contribución histórica resulta con toda certeza indiscutible, dado que sirvió para estimular la búsqueda de otros medios más adecuados de identificar las innovaciones responsables de los principales incrementos en la producción de alimentos y en la densidad y el tamaño de la población. El conceder la mayor importancia a los factores tecnoeconómicos como demarcadores de las principales tendencias evolucionistas sigue constituyendo una estrategia

válida y viable. Sus «períodos étnicos», sin sus implicaciones biológicas y, desde luego, sin sus nombres peyorativos, los aceptan probablemente la mayoría de los antropólogos americanos contemporáneos como una taxonomía válida, aunque demasiado general, de tipos culturales. Como ha señalado Eleanor Leacock (1963, p. LXI):

> A pesar de que la obra de Morgan ha caído en desgracia, una ojeada a cualquier texto de introducción a la antropología demuestra que su secuencia general se ha incorporado a nuestra comprensión de la prehistoria y a nuestra interpretación de los restos arqueológicos.

Así, por ejemplo, el salvajismo de Morgan es *grosso modo* equivalente a lo que se acostumbra a llamar sociedades cazadoras y recolectoras, mientras que la barbarie coincide más o menos con lo que los antropólogos llaman sociedades de horticultores, sociedades «tribales» y preestatales o protoestatales. En cuanto a la definición de la civilización como una organización estratificada de nivel estatal, aún sigue siendo corriente. Lo que, desde luego, es una cuestión aparte, que no se plantean ni Leacock ni los otros morganistas, es si en esta forma atenuada el esquema de Morgan representa un progreso importante sobre sus antecedentes del siglo XVIII.

De todas las secuencias institucionales de Morgan, la menos satisfactoria es la que se refiere a la familia y a la terminología del parentesco. Ninguno de los indicios en que Morgan quiso basar sus especulaciones sobre un período de promiscuidad se aceptan ya. A pesar de las numerosas investigaciones de campo sobre las costumbres de apareamiento de los monos y de los grandes simios, hoy nadie se aventuraría a sugerir en serio qué tipo de preferencias de apareamiento fueron características de la fase de transición de los homínidos. La reconstrucción que Morgan hizo del estadio de la promiscuidad se apoyaba en lo que él tomó por pruebas de la existencia entre los hawaianos y los aborígenes de Australia de formas de matrimonio de grupo. Mas esas pruebas eran falsas, y se ha demostrado concluyentemente que todos los demás ejemplos etnográficos aducidos en apoyo del matrimonio de grupo o de la familia consanguínea son falsos también. En cambio, se ha demostrado la presencia universal de regulaciones del apareamiento acompañadas de prohibiciones del incesto en el seno de la familia nuclear, compuesta por un hombre y una mujer adultos y por los hijos de esa mujer. La explicación de la terminología hawaiana como la adecuada para la familia consanguínea (que era la que Morgan proponía) no puede, pues, apoyarse en ninguna clase de prueba. El golpe que el rechazo de esta explicación representó para las teorías de Morgan resultó aún más humillante porque iba asociado al error que había cometido al situar a los hawaianos, con su sociedad muy estratificada, en el estadio del salvajismo medio, muy por debajo de los iroqueses, una sociedad igualitaria. La presentación de la monogamia como una condición alcanzada solamente después de innumerables generaciones de lucha por lograr un equilibrio más perfecto entre los sexos tampoco es aceptable: la mayoría de los miembros de todas las sociedades humanas conocidas gozan de los deleites de la monogamia (sucesiva). La derrota de la hipotética familia consanguínea

afectó también adversamente a la explicación que Morgan ofrecía de la terminología iroquesa, puesto que la prohibición del matrimonio entre hermanos era evidentemente muy anterior a la distinción entre parientes cruzados y paralelos. Y sus repercusiones adversas tampoco se detienen aquí, sino que se extienden hasta alcanzar a la explicación del matriclan, cuya invención y difusión, según Morgan, iban ligadas a las presuntas ventajas biológicas de la exogamia. Mas incluso si aceptamos la hipótesis, sumamente dudosa, de que la exogamia local lleva consigo ventajas biológicas directas, sigue siendo difícil entender cómo la exogamia de clan, que afecta a los primos paralelos, pero no a los primos cruzados, pudo representar una mejora respecto a los antiguos tabúes de la familia nuclear.

La parte más controvertida de la secuencia del parentesco de Morgan ha sido su insistencia en la prioridad cronológica del matriclan sobre el patriclan. Es éste un punto en el que Morgan se vio envuelto en una de las más ardientes y más inútiles discusiones en la historia de las ciencias sociales. A él y a sus seguidores se oponía un grupo igualmente numeroso que defendía la prioridad inversa. Ambos grupos estaban equivocados, constituyendo uno de esos raros casos de posiciones diametralmente opuestas de las que es posible decir que en ninguna de ellas había ni el más mínimo rastro de verdad. Las normas de filiación, como, por fin, se ha llegado a entender, reflejan normas de residencia, y las normas de residencia son primariamente una cuestión de condiciones tecnoecológicas y tecnoeconómicas. Grupos de similar eficiencia tecnológica y niveles de producción parecidos pueden muy bien presentar normas de filiación contrarias. La existencia de la filiación matrilineal no tiene particular importancia para el status de las mujeres, ya que por lo general el jefe del grupo de filiación no es la madre, sino el hermano de la madre. Por otra parte, la idea de que la matrilinealidad sea el resultado de una confusión en relación con la paternidad ha quedado refutada totalmente por los numerosos casos de pueblos primitivos que niegan que los hombres sean necesarios para la concepción, pero se consideran a sí mismos descendientes de un linaje de varones, así como también por el general reconocimiento de algún grado de parentesco tanto con los parientes maternos como con los paternos, incluso en sociedades de filiación unilineal.

III. ASPECTOS PERDURABLES DEL ESQUEMA DE MORGAN

Por encima de esta profusión de errores, la perspectiva que Morgan adopta ante la evolución de la familia, la terminología del parentesco y los grupos de parentesco sigue siendo en varios aspectos sugestiva y valiosa. Como veremos, la suposición básica y original de Morgan de que las terminologías son un producto de las diferentes formas de la familia y de la organización del grupo ha sido comprobada y hoy constituye la premisa fundamental de innumerables estudios. Por otra parte, su descripción de los clanes igualitarios marca el comienzo del verdadero estudio serio de los grupos de filiación unilineal.

Mucho más valiosa aún es la contribución de Morgan al estudio de la emergencia de las sociedades estratificadas y de organización estatal. La omnipresencia de las relaciones de parentesco en el nivel preestatal, la decadencia y desaparición de los grupos unilineales igualitarios y el correlativo desarrollo de las castas endógamas, las clases y las minorías y el papel de la propiedad en el desarrollo de los grupos estratificados son aspectos que están todos esbozados en el esquema de Morgan. Aunque también en todos estos puntos se aprecian numerosas deficiencias, producto de la insuficiencia de los datos y de la aplicación excesivamente mecánica del contraste entre los principios sociales y los políticos. El parentesco como ideología de la identidad no es incompatible con la formación del Estado, esto es evidente. Sería más exacto decir que con el desarrollo de acusadas desigualdades en el acceso a los recursos estratégicos, los antiguos principios del parentesco (afinidad por matrimonio y filiación) se ven compelidos a desempeñar funciones que hasta ese momento han resultado hostiles a la supervivencia sociocultural. Con otras palabras: las formas estratificadas de los grupos de parentesco ocupan el lugar de las formas igualitarias. Del mismo modo habría que señalar que el principio de la territorialidad también está presente en los dos niveles, estatal y preestatal, pero que sus funciones cambian en el paso del uno al otro. La ciudadanía en el moderno Estado nacional, por ejemplo, depende de una mezcla de principios territoriales y de principios de parentesco. Es verdad que los hijos de neoyorquinos que vivan en California no tienen derecho a privilegios especiales cuando visitan Nueva York. Pero el hijo de un ciudadano de los Estados Unidos es ciudadano de los Estados Unidos donde quiera que nazca. Y, desde luego, el parentesco sigue determinando las normas básicas de la herencia de la propiedad.

Con su sugerencia de que en las formaciones protoestatales griega y romana habían existido grupos de filiación unilineal, Morgan estimuló investigaciones históricas que habían de resultar muy fructíferas. Es probable que las pruebas que él aporta para Grecia y para Roma indiquen en realidad la existencia de alguna forma de grupos no unilineales; pero el hecho de que los estudiosos empezaran a pensar en los predecesores de los griegos como gentes de algún modo similares a los iroqueses tuvo un efecto inmensamente saludable en la historiografía euroamericana, abrumadoramente etnocéntrica.

No es posible presentar aquí todos los esquemas de la historia universal que se elaboraron durante el período 1860 a 1890. El tipo de errores sobre los que se basan queda bien ilustrado con el caso de Morgan, y dar más detalles carecería de interés. Pero una breve exposición de algunas secuencias más quizá resulte útil como introducción al tema de que inmediatamente nos vamos a ocupar, a saber: la naturaleza de los procesos causales a los que los evolucionistas atribuían el desarrollo de la evolución.

IV. EL ESQUEMA DE BACHOFEN

Uno de los esquemas más descabellados desde el punto de vista de la causalidad es el de J. J. Bachofen. La vida social empieza con un período de promiscuidad sexual que Bachofen llama «hetairismo». Era un tiempo en el que un materialismo sin ley dominaba a la humanidad. Sólo la maternidad material podía determinarse, y las mujeres estaban expuestas a la lujuria y a la tiranía sexual de los hombres. Entonces, las mujeres lucharon para autoliberarse. Merced a su religiosidad, el sexo más débil es capaz de someter al más fuerte, porque Bachofen creía que «la religión es la única palanca eficiente de toda civilización. Cada elevación y cada depresión de la vida humana tiene su origen en un movimiento que comienza en este departamento supremo» (BACHOFEN, 1861, p. XIV, citado en HOWARD, 1904, página 42). Desde ese momento impera el matriarcado o ginecocracia. Las divinidades femeninas gobiernan, la izquierda se prefiere a la derecha, la tierra al cielo, la luna al sol, los jóvenes se anteponen a los viejos. Las mujeres establecen la familia, obligan a los hombres a casarse y cada vez tienen más cualidades de amazonas. Pero el reino del matriarcado se funda en un principio religioso inferior, el lazo material entre la madre y el niño simbolizado en la deidad de la tierra madre. Los hombres intentan entonces restaurar el equilibrio. Primero tratan simplemente de afirmarse a sí mismos fingiendo ser madres, y de aquí el origen de la covada. Pronto se elevan a un principio religioso nuevo y más excelso, que introduce la tercera época, la del espíritu. Este principio de vida más elevado se basa en la paternidad en tanto que opuesta a la maternidad.

> Fue la afirmación de la paternidad la que liberó a la mente de las apariencias naturales, y cuando esto se logró con éxito, la existencia humana se elevó por encima de las leyes de la vida material. El principio de la maternidad es común a todas las especies de la vida animal, pero el hombre va más allá de este lazo al conceder preeminencia al poder de la procreación, y al hacerlo adquiere conciencia de su vocación superior. Con el principio paterno y espiritual rompe con los lazos del telurismo y eleva su mirada a las regiones más altas del cosmos. Así la paternidad victoriosa está relacionada con la luz celeste tan claramente como la maternidad prolífica lo está con la fecundidad de la tierra [BACHOFEN, 1861, p. XXVII, citado en HOWARD, 1904, p. 43].

Morgan y Bachofen se influyeron mutuamente. Las ideas de Bachofen relativas a la prioridad de la filiación matrilineal y de la ginecocracia las recogió Morgan en *Ancient society*. Bachofen aprovechó la comparación del matriclan clásico con los iroqueses y expresó su gratitud dedicándole a Morgan un libro de ensayos (BACHOFEN, 1966; original, 1880).

V. EL ESQUEMA DE MAINE

Fue sintomático de toda la controversia matriarcado-patriarcado el que en el mismo año que se publicó *El matriarcado*, de Bachofen, apareciera también *Ancient law*, de sir Henry Maine, que sostenía la hipótesis de que

en su forma original la familia había sido patrilineal y patriarcal. Lowie (1937, pp. 51-52) ha defendido la idea de que las secuencias evolucionistas de Maine, a diferencia de las de Bachofen, Morgan, McLennan y Lubbock, no pretendían abarcar un esquema universalmente válido y que sus palabras de homenaje a «la secuencia continua, el orden inflexible y la ley eterna que rigen la historia» no eran más que «una concesión a la moda dominante». Desde luego es cierto que Maine rechazó que la sociedad humana hubiera pasado en todos los lugares por la misma serie de cambios, pero, como ya hemos demostrado, también lo negaron los otros evolucionistas, a los que se suele llamar unilineales. El análisis de J. W. Burrow (1966, página 164) parece en este punto preferible al de Lowie:

> Como Maine no era un pensador sistemático y como nunca se dio plena cuenta del conflicto entre los componentes históricos y los científicos de sus presupuestos intelectuales, seleccionando las citas adecuadamente sería posible demostrar convincentemente que fue un historiador de la ley con cierta debilidad, quizá excesiva, por la comparación y por las generalizaciones «brillantes»; pero con igual facilidad se podría demostrar que fue un rígido evolucionista. Sólo hay un modo de describir su obra con cierta exactitud y es tratando de dar a cada uno de esos dos aspectos todo el peso que tiene, sin pretender que sean enteramente compatibles.

Parte de la confusión proviene del hecho de que inicialmente Maine no estaba interesado en las que él consideraba razas atrasadas del género humano. Bien es verdad que la dirección dominante de la historia no le preocupaba menos que a Morgan, pero en cambio compartía con Hegel, Comte y Condorcet la creencia de que para llegar a comprender las «leyes de la historia» tenía que bastar el conocimiento de la historia de las naciones «progresivas». En *Ancient law* (1861, p. 23) afirma: «En todo lo que sigue voy a restringirme a las sociedades progresivas.» Y esas sociedades consistían exclusivamente en los pueblos «arios», porque «la civilización no es nada más que un nombre dado al orden antiguo del mundo ario [...]» (MAINE, 1887, p. 231). En el momento de formular por primera vez su teoría patriarcal, Maine se limitó a dar por descontado que no había necesidad de plantearse el problema del origen de las instituciones en un marco más amplio que el de los arios, y así presentó una teoría que manifiestamente se restringía a Europa y a la India, pero la expuso como si fuera válida para toda la humanidad. De otro modo es imposible explicar afirmaciones como ésta, que también se encuentra en *Ancient law*: «La evidencia que se obtiene de la jurisprudencia comparativa contribuye a asentar la opinión de que la condición primeval de la raza humana fue la que conocemos por la teoría patriarcal» (*ibidem*, p. 118). Mas incluso si inicialmente Maine tenía la intención de restringir a los «arios» esa teoría patriarcal, lo cierto es que sus contemporáneos reaccionaron como si el caso no fuera ése. McLennan (1865, página 115), por ejemplo, atacó a Maine por haber sido «incapaz de concebir cómo los seres humanos han podido agruparse de acuerdo con un principio más primitivo que el del sistema patriarcal [...]». A lo que la respuesta de Maine no fue decir que su obra no se ocupaba más que de una parte restringida de la humanidad y que, efectivamente, era incapaz de concebir la presencia de la matrilinealidad en la historia de los pueblos «arios», sino

contraatacar expresando sus dudas respecto a la teoría matriarcal e insinuando que las instituciones que McLennan y Lubbock habían atribuido al hombre primitivo o estaban mal descritas o eran resultado de cambios recientes.

> Sir John Lubbock y el señor McLennan se imaginan que han demostrado que el género humano dio sus primeros pasos hacia la civilización desde un estado en el que grupos de hombres vivían según prácticas que ni siquiera en el reino animal se ha probado que sean de presencia universal. Aquí sólo tengo que observar que muchos de los fenómenos de barbarie que estos escritores han advertido se encuentran en la India. Los usos a que se refieren son usos de [...] tribus salvajes [...] que hoy llevan ya muchos años bajo vigilancia británica. En consecuencia, la evidencia disponible [para la India] es muy superior a la que se obtiene de las sospechosas noticias que sobre los salvajes nos dan los relatos de los viajeros. Gran parte de lo que yo he oído personalmente en la India corrobora las advertencias que he hecho sobre la reserva con que deberían recibirse cualesquiera especulaciones que se hagan sobre el pasado y la antigüedad de los usos humanos. Prácticas que se quiere hacer pasar por de inmemorial antigüedad y por universalmente características de la infancia del género humano se me han descrito personalmente como aparecidas por vez primera en nuestros propios días por la mera presión de circunstancias externas o de nuevas tentaciones [MAINE, 1887, pp. 16-17].

Lo que parece que ocurría era que Maine era literalmente incapaz de concebir cómo los matriclanes podían constituir una forma viable de organización social. Así, en una carta dirigida a Morgan, en la que comenta *Ancient society*, Maine se lamenta de no haber podido hacerse con un ejemplar de *The league of iroquois* y aprovecha la oportunidad para hacerle una serie de preguntas que giran todas en torno a su «dificultad de imaginar las *gentes* "femeninas" como grupos localizados o combatientes» (MAINE, citado en STERN, 1931, pp. 141-42). Hay, pues, buenas razones para sospechar que esa perspectiva crítica e histórica que Lowie atribuye a Maine es un resultado de su ingenuidad etnográfica más bien que de su rigor metodológico.

La más importante contribución de Maine es su sugerencia de que el parentesco ha proporcionado el principio básico de organización de la sociedad primitiva. Los grupos primevales serían familias del estilo de las que Homero atribuía a los cíclopes, en las que un padre despótico ejerce un poder absoluto sobre sus mujeres y sus hijos. Merced a diversas ficciones legales, esas familias se unen en grupos mayores sin renunciar a su autonomía. De aquí que «la unidad de una sociedad antigua es la familia; la de una sociedad moderna, el individuo» (1861, p. 121). Desde ese momento, «el movimiento de las sociedades progresivas ha sido uniforme» con respecto «a la gradual disolución de la dependencia de la familia y el crecimiento en su lugar de la obligación individual» (*ibidem*, p. 163). Maine analiza ese movimiento con respecto a un cierto número de transiciones interrelacionadas que expresa en términos de útiles dicotomías. La sociedad de organización familiar es una sociedad de status fijos; la sociedad individualizada es una sociedad de contratos libres. El progreso va del status al contrato. La sociedad de organización familiar posee la propiedad en común; la sociedad de organización individual incorpora el incremento de la propiedad privada. En el estadio más primitivo de la ley, todos los daños pueden

quedar compensados por acuerdo de las familias implicadas, y la ley civil y la ley penal se confunden. Más tarde, ciertos delitos no implican más que a los individuos, mientras que otros son crímenes contra la sociedad entera.

VI. CONVERGENCIA HACIA EL CONTINUO SOCIEDAD FOLK-SOCIEDAD URBANA

Cronológicamente, la insistencia de Maine en la progresiva individualización de la sociedad precedió al tratamiento por Morgan del desarrollo del Estado en términos del contraste entre las relaciones a través de las personas y las relaciones a través del territorio y es probable que de alguna manera el primero influyera en el segundo. Pero a juzgar por la aparición casi simultánea de varias formulaciones similares parece probable que la idea «flotara en el aire». Así, en 1887, Ferdinand Tönnies publicó su *Gemeinschaft und Gesellschaft*, en la que, para describir la transición de la sociedad feudal a la capitalista, usaba contrastes del tipo de éstos: relaciones personales de intimidad y confianza frente a relaciones entre extraños, lazos morales conjuntos, colectivos y cooperativos frente a vínculos independientes, despersonalizados; reciprocidad, trueque y cambio frente a compra y contrato, y sanción divina frente a sanción secular. En la década siguiente, Emile Durkheim empleó básicamente las mismas dicotomías para distinguir la solidaridad «orgánica» y la «mecánica» (véanse pp. 403-404).

En el período boasiano, en el que, en nombre del principio del relativismo cultural, los términos «primitivo» y «civilizado» pasaron a ser considerados impropios, los antropólogos perdieron su interés por la distinción *Gemeinschaft-Gesellschaft*. Pero entre los sociólogos influidos por Durkheim y por Max Weber esta dicotomía mantuvo su vigencia, por lo menos en lo que se refería a las comparaciones sincrónicas. En la década de 1940, la idea volvió a ser aceptada entre los antropólogos, esta vez en la forma de la dicotomía sociedad folk-sociedad urbana establecida por Robert Redfield (1947), un contraste vagamente evolucionista entre las comunidades primitivas y campesinas analfabetas, homogéneas, religiosas, familiares y personalizadas y la sociedad urbana alfabeta, heterogénea, secular, individualizada y despersonalizada. Es interesante señalar que Redfield, que reconoce su deuda para con Maine, Tönnies y Durkheim, no hace referencia a Morgan. Y, sin embargo, la forma en que este último trata la transición de las relaciones personales a las impersonales, de la organización de parentesco a la organización política, no es inferior a la de ninguno de los autores citados. Es probable que la idea que Herbert Spencer se hacía de la transición de la sociedad de tipo militar a la de tipo industrial, con el incremento de heterogeneidad que, según Spencer, caracterizaba a todos los procesos evolucionistas, deba añadirse a este conjunto de dicotomías. Finalmente habría que señalar que ninguno de los teorizantes que acabamos de mencionar parece haberse dado cuenta del hecho de que Marx se anticipó a todos ellos en una fecha tan temprana como la del *Manifiesto comunista* de 1848 (véase página 197).

VII. EL ESQUEMA DE MCLENNAN

El esquema que más rivalizó con el de Morgan fue el que propuso John McLennan, un jurista de Edimburgo. La secuencia de McLennan comenzaba, como la de Morgan, con una horda que vivía, si no en estricta promiscuidad, al menos sí en un estado de indiferencia respecto de las normas matrimoniales. Los miembros de la horda, especulando sobre su origen, decidieron que todos ellos descendían de un antepasado animal. Este fue el origen del «totemismo».

La primera población humana vivía en condiciones muy duras y estaba sujeta a una intensa lucha por la existencia tanto en el interior de cada uno de los grupos como entre ellos. En el esquema de McLennan (1865, p. 165), el principal efecto de esta «lucha por el alimento y por la seguridad» habría sido una presunta importancia del infanticidio de las niñas:

> Como se precisaban y se valoraban los cazadores valientes, todas las hordas tuvieron que estar interesadas en criar cuantos niños varones sanos les fuera posible. En cambio tendrían menos interés en criar niñas, por ser éstas menos capaces de valerse por sí mismas y de contribuir además al bien común. En esto está la única explicación aceptable del origen de esos sistemas de infanticidio de las hembras que todavía existen y cuyo descubrimiento, que se repite de vez en cuando, repugna de tal manera a nuestra humanidad.

La escasez de mujeres dentro del grupo llevó entonces a compartir una misma mujer entre varios hombres (origen de la poliandria). A la vez se hizo un esfuerzo por paliar la escasez de mujeres adultas capturando las que había en las hordas vecinas. Esta práctica, por decirlo así, se transformó en hábito; con el tiempo se llegó a considerar necesario tomar las mujeres de grupos distintos del propio: «Así, con el paso del tiempo, se llegó a pensar que era indecoroso, porque era desusado, que un hombre se casara con una mujer de su mismo grupo» (*ibidem*, p. 289). Este fue el origen de la exogamia. Entre el grupo de hombres que compartían la mujer no era posible determinar a cuál correspondía la paternidad. Por eso, cuando se empezó a llevar cuenta de la filiación se escogió por necesidad la línea femenina.

En ulteriores versiones, McLennan (1867, pp. 57 *ss.*) partió de otras bases y postuló que la filiación matrilineal tuvo un origen anterior a la captura de mujeres y a la exogamia. En torno a las «madres primitivas» habrían ido formándose grupos endógamos, rotos luego en «bandas» separadas que incluso después de su dispersión conservaron su identidad totémica. Fue entonces cuando comenzó el período del infanticidio y del rapto de mujeres. Mas las bandas con un tótem común consideraban como una sagrada obligación el abstenerse de robarse mujeres entre sí. Así se vieron «obligadas a obtenerlas por captura de grupos con los que no tuvieran una ascendencia común». McLennan se dio cuenta de que había algo básicamente erróneo en suponer el paso inmediato a la exogamia sin más causa que la costumbre de casarse fuera del grupo. Mas su intento de ofrecer una mejor conexión causal no logró otra cosa más que recargar la madeja de hipótesis, ya de

por sí bastante complicada. Como la captura de mujeres se impuso cada vez más, el concepto del matrimonio adquirió el sentido de cohabitación con una mujer cautiva. Esto ocurrió porque la cohabitación con las mujeres del grupo propio llegó a considerarse como algo distinto del matrimonio, a saber: como un pecado equivalente al rapto y la captura de una de aquellas mujeres que, aunque eran de otro grupo local, descendían del mismo tótem:

> Si, pues, somos capaces de imaginar que [...] el nombre de «esposa» llegara a ser sinónimo de una mujer esclavizada y sujeta al poder de su raptor o de sus raptores y el nombre de matrimonio se aplicara a la relación de un hombre con una mujer así, en tanto que dueño de ella, entonces el origen de la exogamia resulta manifiesto. Puesto que en las condiciones de aquellos tiempos la única manera de obtener una mujer sujeta y esclavizada sería a través de la captura; y la prohibición que se aplicara a la captura se aplicaba al matrimonio. El matrimonio con una mujer de la misma ascendencia sería un crimen y un pecado. Sería incesto [*ibidem*, p. 65].

El rapto de mujeres inició entonces la transición de la poliandria a la poliginia, puesto que los hombres que tenían éxito en sus capturas comenzaron a acumular mujeres. En un principio, cada uno compartía con sus hermanos las mujeres capturadas. Más tarde no se compartieron ya hasta después de la muerte: de aquí el origen del levirato. Por entonces, las bandas locales comenzaron a llenarse de mujeres casaderas, descendientes de las madres extranjeras, lo que permitió que se concertaran matrimonios exogámicos por compra y rapto fingido. Al mismo tiempo, el final de la poliandria significó que era posible llevar cuenta de la paternidad. Así, con el aumento de la propiedad, la filiación patrilineal remplazó a la filiación matrilineal. A su vez esto hizo que de nuevo todos los hombres y todas las mujeres del grupo pasaran a ser miembros de la misma línea de descendencia. Algunos grupos pasaron entonces a una nueva fase patrilineal de exogamia, otra vez con matrimonio por captura, mientras que otros se convirtieron en endógamos. El esquema de McLennan abarcaba también brevemente el origen del Estado. Como Maine y como Morgan, sostenía que el continuo aumento de la importancia de la propiedad privada había provocado una reducción de las relaciones de parentesco fuera de la familia nuclear. Por eso el desarrollo del Estado había ido acompañado por la decadencia de la tribu y de otros grupos de parentesco.

VIII. LA CONTROVERSIA ENTRE MORGAN Y MCLENNAN

A pesar de que independientemente ambos coincidían en lo referente al estadio de la promiscuidad inicial y en la prioridad de la filiación matrilineal, anterior a la patrilineal, McLennan y Morgan se enfrentaron en una enconada controversia. McLennan trató de destruir el esquema de Morgan quitándole importancia a los sistemas terminológicos del parentesco. Como Kroeber iba a hacer años más tarde, negó su importancia sociológica, asegurando que eran simples modos de dirigirse a las personas y que carecían de trascendencia para la familia o para la filiación. Para ser un hombre que en su vida había visto a un indio, McLennan hizo gala de una considerable osadía.

Morgan respondió con una larga tirada en *Ancient society*, que constituye una crítica de todo el esquema de McLennan. En ella demuestra con éxito la confusión de McLennan en relación con la naturaleza de los grupos exógamos que se suponía que habían tomado mujeres los unos de los otros. La exogamia y la endogamia, señalaba Morgan, pueden coexistir perfectamente: el clan puede ser exógamo y la tribu en su conjunto puede ser endógama. Aunque Morgan trató de eliminar los dos términos, su crítica contribuyó a asegurar su pervivencia.

Uno de los extremos de más interés que Morgan logró probar fue el del error cometido por McLennan al confundir la filiación unilineal (matrilineal), que es un modo de adscripción al clan, con un supuesto parentesco unilineal. Morgan insistió, y con toda razón, en que sus *Systems of consanguinity and affinity* habían demostrado la existencia de un cómputo bilateral del parentesco, independientemente de la norma de filiación que se empleara.

Así fue la época de mayor apogeo de los esquemas evolucionistas; muchas ideas valiosas que se mezclaban indiscriminadamente con un número igualmente grande de ideas sin valor. El material para las críticas salía con facilidad a la luz; cada uno podía ver los errores lógicos y empíricos en el argumento de su rival. Reformulaciones ingeniosas fluían torrencialmente. Era un método ineficaz, pero no un procedimiento sin esperanzas. Gradualmente, a medida que se fueron enfocando mejor las cuestiones sujetas a una controversia incesante, las secuencias más absurdas fueron quedando eliminadas.

IX. MATRIARCADO, POLIANDRIA, TOTEMISMO

Considérense, por ejemplo, los adelantos que se hicieron en relación con el concepto del matriarcado. Bachofen había supuesto que la filiación matrilineal era sólo un fenómeno concomitante de un hecho más fundamental, la ginecocracia. Como su seguidor J. Lippert (1884), Bachofen aceptaba el mito de las amazonas como literalmente verdadero. Pero fueron muchos los autores que, aun aceptando que la filiación matrilineal reforzaba el papel de la mujer dentro de la familia, rechazaban la idea de una ginecocracia político-militar. Tylor (1889), Charles Letourneau (1888) y Ernst Grosse (1896) insistieron en esto, lo mismo que Morgan, desde luego, aunque éste sólo lo hiciera implícitamente al tratar del clan iroqués. L. Dargun (1883), Carl Starcke (1889) y Edward Westermarck (1891) fueron más allá e insistieron en que el dominio de la familia por los varones, y lo mismo el de la vida política, era compatible con la filiación matrilineal. Según Dargun, la distinción entre el poder y el parentesco era una clave indispensable para entender la evolución de la familia. Por fin, G. E. Howard (1904, p. 46), sin esperar a la ayuda de los boasianos, pudo concluir:

> Dicho brevemente: si para algunos pueblos en alguna etapa de su progreso la investigación ha demostrado claramente la existencia del matriarcado con la misma claridad ha demostrado que la idea de la ginecocracia, de un período de supremacía femenina, carece de base histórica.

Ninguno de los críticos de Bachofen, con excepción quizá de Morgan, comprendió que en la filiación matrilineal el centro de la autoridad recaía sobre el hermano de la madre, en vez de recaer en el padre. Tal comprensión no llegó a alcanzarse definitivamente hasta los estudios de Malinowski en las Trobriand. Mas no por ello puede decirse que los evolucionistas no avanzaran un buen trecho hacia ella gracias a sus especulaciones «de gabinete».

Por tomar otro ejemplo: también las fantásticas ideas de McLennan en relación con la poliandria habían caído casi por entero en el olvido antes de que el siglo terminara. Spencer (1896, I) y Morgan (1877) adujeron pruebas empíricas que indicaban que la poliandria era una forma infrecuente de matrimonio asociada a condiciones extremadamente localizadas, y más tarde Starcke y Westermarck elaboraron esas objeciones.

El más eficaz de los discípulos de McLennan fue el orientalista W. Robertson Smith, de Cambridge, que usó el esquema de su maestro para interpretar la historia sociológica del parentesco y el matrimonio entre los árabes y los hebreos. A la vista del carácter estrictamente patriarcal, monoteísta y polígamo de las tradiciones de estos pueblos, pocas culturas parecerían menos propicias para una teoría que subrayaba la matrilinealidad, la poliandria y el totemismo. Pero Smith (1903; original, 1885) se las arregló para encontrar pruebas circunstanciales y demostrar con ellas que todas esas inverosímiles instituciones habían existido realmente entre los «semitas». Independientemente del valor de la reconstrucción que Smith hace de las fases iniciales de la historia semítica, su descripción de la estructura social del Islam clásico se benefició grandemente de los argumentos y de los conceptos sociológicos de McLennan. Pero donde Smith consiguió sus mejores logros fue en el campo de la comparación de las instituciones religiosas (véase p. 181). Del mismo modo, hasta la explicación que McLennan dio de la exogamia como un remanente de la captura de mujeres tuvo sus aspectos positivos. De hecho, el reciente estudio de Napoleon Chagnon (1967) sobre la relación entre la exogamia, el matrimonio y la guerra en los indios de la frontera entre el Brasil y la Guayana parece devolver una nueva dignidad a las más fantásticas especulaciones de McLennan.

X. EL ORIGEN DEL TABU DEL INCESTO

Hay que recordar que fue el análisis por McLennan de la exogamia y la endogamia el que marcó el comienzo de la discusión en torno al origen de la universal prohibición del incesto dentro de la familia nuclear. Se trata de un problema que de un modo enteramente legítimo sigue reclamando la atención de los antropólogos modernos, sin que el particularismo doctrinal baste para calmar nuestra necesidad de entender por qué esos tabúes son tan poderosos y por qué su presencia es universal.

A pesar de que Robertson Smith, Lubbock y Spencer suscribieron las teorías de McLennan sobre el rapto de mujeres, a finales de siglo habían conseguido imponerse otras teorías rivales para explicar los tabúes exogámicos.

La de Morgan, por ejemplo, tuvo más influencia. Morgan pensaba que el tabú del incesto entre hermanos se debía al reconocimiento de las perniciosas consecuencias biológicas del cruce de parientes próximos. Poco después se habría impuesto la exogamia de clan, que representaba una prolongación del mismo «movimiento reformador». Las migraciones y la selección natural, combinadas, habrían contribuido luego a la difusión tanto de la exogamia del clan como del tabú de los hermanos. La dificultad de esta reconstrucción reside en que la exogamia de clan se presenta asociada al matrimonio preferencial de primos cruzados, es decir, a una regla que no sólo no impide los cruzamientos en el seno de un grupo muy pequeño, sino que precisamente los promueve, los favorece. Otra dificultad de la explicación de Morgan es que no toma en cuenta los tabúes que separan al padre de la hija o a la madre del hijo. No obstante todo esto, la posición de Morgan, con su insistencia en las consecuencias biológicas de los cruzamientos entre parientes próximos, sigue siendo una posición respetable aunque minoritaria. No es inconcebible que la persistencia de los tabúes del incesto en el interior de la familia nuclear obedezca al reconocimiento de la combinación de las ventajas biológicas y culturales que siguieron a su introducción, mientras que la exogamia del grupo de filiación naciera y se afirmara porque aseguraba otras ventajas distintas, primariamente culturales, aunque también con consecuencias biológicas.

El camino para la comprensión de esas ventajas adicionales de carácter cultural lo abrió Edward B. Tylor. Para Tylor (1880, pp. 267-68), la exogamia es la modalidad primitiva de la «alianza» y de la autoconservación política. «Entre las tribus de bajo nivel cultural no se conoce más que un medio de asegurar las alianzas permanentes, y ese medio es el matrimonio.» Como se ve, es la teoría de Tylor la que subyace a los muy numerosos estudios sobre el parentesco que subrayan la trascendencia de la alianza matrimonial entre los grupos como la clave de la estructura social primitiva. Lévi-Strauss y sus seguidores, por ejemplo, conceden la mayor importancia a la función del matrimonio en las alianzas. Mas en lo que Tylor se diferencia de ellos es en que él subrayaba además el valor del cambio de mujeres para la supervivencia:

> La exogamia [...] que permite que una tribu en constante crecimiento se mantenga unida gracias a los repetidos matrimonios entre sus clanes, cada vez más dispersos, permite a la vez a esa tribu vencer y someter a los grupos endógamos, pequeños, aislados e indefensos. En la historia del mundo, las tribus salvajes han debido enfrentarse una y otra vez con la misma y simple alternativa práctica entre casarse con extrañas o matarse con extraños [*ibidem*, p. 267].

Leslie White (1949a, pp. 316 *ss.*) ha tomado estas ideas como base de su propia teoría sobre la prohibición del incesto, aplicando la fórmula de Tylor a la familia como unidad básica, independiente del clan y anterior a él. «Con la exogamia se encontró la manera de unir unas familias con otras, y la evolución social humana inició su carrera» (*ibidem*).

Otra corriente importante dentro de los estudios que tratan de explicar la exogamia y los tabúes del incesto arranca de la familia nuclear como dato

primario y comienza por mostrar los efectos desorganizadores que podría tener la endogamia. El primero que exploró esta vía fue Carl N. Starcke (1901; original, 1889), que pensaba que el matrimonio entre hermanos o entre madre e hijo pondría en peligro la autoridad del padre. Las teorías modernas de Malinowski y de Murdock recogen esta idea. Edward Westermarck (1891), que fue el más destacado oponente de las teorías de la promiscuidad original defendidas por Morgan, McLennan, Tylor y Lubbock, contribuyó al estudio del problema enfocándolo desde una perspectiva nueva e importante, la psicológica. Siguiendo a Darwin, Charles S. Wake y Starcke, sostuvo que la más antigua institución procreativa de la especie humana tuvo que ser alguna fórmula de emparejamiento, como las que se presentan ya entre los primates e incluso entre los organismos inferiores. Según Westermarck, existe una universal aversión al incesto basada en la repugnancia instintiva del ser humano ante las relaciones sexuales con individuos que se han criado junto con él en contacto y vecindad inmediatos. Esta repulsión instintiva se impuso en toda la especie humana como consecuencia de que por selección natural las familias que se abstenían de relaciones sexuales en su propio seno (fuera de las que mantenían los progenitores) tenían mejores posibilidades de adaptación.

> A través de la selección natural tiene que haberse desarrollado un instinto, como norma, lo bastante poderoso para impedir las uniones perjudiciales. Este instinto se presenta simplemente como aversión por parte de los individuos a la unión sexual con otros individuos con los que han convivido; y como en su mayor parte éstos son parientes consanguíneos, el resultado de esa aversión es la supervivencia de los más aptos [WESTERMARCK, 1894, p. 546].

La aceptación de la selección natural aminora considerablemente la distancia que separa a Westermarck de Morgan. Morgan no se refiere a ninguna aversión instintiva ante el incesto, pero sí que dice, en cambio, que las ventajas de la familia punalúa «se llevan en la sangre», como todas las otras grandes innovaciones humanas. Tanto para Westermarck como para Morgan, las regulaciones del incesto en el clan y en la comunidad son extensiones externas de la prohibición de la unión entre hermanos. La sugerencia de Westermarck de la existencia de componentes biopsicológicos en los tabúes de la familia nuclear no puede en modo alguno despreciarse. Puede que se dé algún tipo de fijación o que, como ha supuesto Arthur Wolfe (1966), en el proceso mismo de la socialización exista algo que apoye las ideas de Westermarck sobre la incapacidad de las personas que se han criado juntas para disfrutar de una unión sexual.

XI. LA EVOLUCION DE LA RELIGION

El gran esquema morganiano de la evolución de las instituciones, tan profundamente optimista por lo que se refiere al valor del método comparativo, evita sistemáticamente todo lo relacionado con la reconstrucción de las secuencias conexas con la evolución de la religión. Las razones de Morgan para no abordar los fenómenos mágico-religiosos resultan sumamente instructi-

vas como reveladoras de la naturaleza de sus ideas generales sobre la causalidad sociocultural, ideas de las que enseguida volveremos a hablar. La religión, dice Morgan, es lisa y llanamente demasiado irracional para que pueda entenderse por medios científicos:

> El desarrollo de las ideas religiosas está rodeado de tales dificultades intrínsecas que puede que jamás sea objeto de una exposición perfectamente satisfactoria. La religión se dirige en tan gran parte a la naturaleza emotiva e imaginativa, y en consecuencia moviliza elementos de conocimiento tan incierto, que todas las religiones primitivas resultan grotescas y hasta cierto punto ininteligibles. El tema queda, pues, fuera del plan de mi obra, salvo por algunas sugerencias incidentales que puedan salir al paso [MORGAN, 1877, p. 5].

En cambio, la mayor parte de los otros evolucionistas, lejos de eludir la descripción de las secuencias evolutivas de la religión, se esforzaron por reconstruirlas e incluso les dieron prioridad. El intento tenía un precedente de importancia en las doctrinas de la Ilustración sobre el progreso de los sistemas de creencias del hombre en marcha permanente hacia formas más elevadas de racionalidad que incluían el agnosticismo e incluso el ateísmo como estado final. La ley de los tres estadios del pensamiento, teológico, metafísico y científico, de Comte, representaba una continuación de esa tradición en el siglo XIX. Respecto de la religión revelada, la teoría de que las creencias y las instituciones religiosas habían sufrido una evolución natural tenía que parecer subversiva. Sin embargo, muchos de los teorizantes de finales del siglo XIX no sólo se aferraban a las creencias de su niñez, sino que obtenían de ellas una satisfacción acrecentada por su convencimiento de que aquellas creencias que ellos profesaban eran, como podían demostrar, la forma más elevada de la religión. Sólo los marxistas llevaron sin vacilaciones ni ambigüedades la evolución de la religión hasta el punto final que habían postulado d'Holbach, Helvétius y Diderot.

Como se recordará, el esquema de Bachofen incluía no sólo la evolución de la organización social, sino también una evolución paralela de las ideas religiosas relacionadas funcionalmente con aquélla. De hecho, para Bachofen, lo que imponía la dirección de la historia era una serie de reformas religiosas. En cuanto a McLennan, hay que señalar que su tratamiento de la religión fue totalmente superficial, no obstante el diluvio de publicaciones antropológicas que provocó su uso del concepto de totemismo, a cuya invención atribuía un papel esencial en la explicación del origen de la exogamia (aspecto éste, dicho sea de paso, que en el esquema de McLennan es el que mejor muestra las confusas ideas de causalidad sociocultural con que operaban tranquilamente él y los otros evolucionistas).

Después de Bachofen, el primero en abordar de una forma coherente el estudio de la evolución de la religión fue el miembro de la escuela evolucionista en quien menos podría pensarse, John Lubbock, que dedicó las dos terceras partes de *The origin of civilization* (1870) a esbozar los estadios de las creencias religiosas. Reafirmando sus ideas anteriores de que los salvajes más primitivos carecen de algo que pueda llamarse religión, Lubbock exhibe una certeza que resulta insultante en relación con la supe-

rioridad doctrinal de su propia marca de superstición. Desde luego es importante que nos demos cuenta de la constante presión a que se veían sometidos los hombres como Lubbock para negar cualquier propensión al ateísmo. En consecuencia, entendemos por qué Lubbock insiste en la falta de religión de los salvajes. El ateísmo y el materialismo son formas de creencias inferiores y sólo gradualmente adquiere el hombre conceptos espirituales más elevados. Si hay «un hecho que sea más seguro que los otros», afirma, ése es «la difusión gradual de la luz de la religión y de las ideas más nobles, como la de la naturaleza de Dios» (1870, p. 340). Lubbock llega incluso al extremo de llamar al primer estadio de la religión «ateísmo». He aquí su esquema:

Ateísmo: entendiendo por este término no la negación de la existencia de una deidad, sino la ausencia de cualquier idea definida al respecto.

Fetichismo: estadio en que el hombre supone que puede forzar a la divinidad a que satisfaga sus deseos [los del hombre].

Culto de la naturaleza o *totemismo:* en el que se veneran objetos naturales, árboles, lagos, piedras, animales, etc.

Chamanismo: en el que las divinidades superiores son mucho más poderosas que el hombre y de distinta naturaleza. El lugar en que residen en el mundo superior está muy lejos y no es accesible más que a los chamanes.

Idolatría o *antropomorfismo:* en el que los dioses toman todavía más completamente naturaleza de hombres, si bien son más poderosos. Todavía se dejan persuadir: son parte de la naturaleza y no sus creadores. Se les representa con imágenes o ídolos.

En el estadio siguiente, la divinidad se presenta como la autora de la naturaleza y no como una mera parte de ella. Por primera vez se convierte en un ser realmente sobrenatural.

El último estadio al que me referiré es este en que la moralidad aparece asociada a la religión [*ibidem*, p. 119].

Lubbock tiene ideas igualmente definidas sobre la evolución de la estructura social. Cree, por ejemplo, que el estadio primitivo de la promiscuidad fue seguido por un período en el que la filiación se contaba primero uniformemente por la tribu, luego por la madre, luego por el padre y, «por último y sólo por último», por los dos (*ibidem*, p. 113). Lo que no intenta apenas es coordinar la secuencia de la religión con la evolución de la familia y el Estado. El nexo causal con el que opera Lubbock es una mezcolanza de ideas en evolución, empujándose las unas a las otras hasta su perfección: «La mente humana, en su progreso ascendente, pasa en todas partes por las mismas fases o por fases muy similares» (*ibidem*, p. 192). Este proceso se superpone al del perfeccionamiento de la naturaleza física del hombre. Las ideas adelantadas están «enteramente fuera del alcance mental de los salvajes inferiores, de cuya extremada inferioridad mental nos cuesta mucho trabajo darnos cuenta» (*ibidem*, p. 5). La única conexión funcional que entre la religión y la estructura social señala Lubbock (atribuyéndola a Salomón, *Sabiduría*, 14, 17) es la que se da entre el «creciente poder de los jefes y los sacerdotes» y el estadio de la idolatría, «con sus sacrificios, sus templos y sus sacerdotes».

XII. TYLOR Y LA EVOLUCION DE LA RELIGION

Frente a la oscura aportación de Lubbock, la de Tylor, en su *Primitive culture* (1871), constituye un verdadero jalón en el desarrollo de la teoría antropológica. Es ésta una obra que basta por sí sola para probar de un modo definitivo que el método comparativo, cuando se aplica a un material etnográfico dudoso pero abundante y se guía por una inteligencia suficientemente crítica, puede alcanzar resultados de valor permanente. El tema central de *Primitive culture* es la evolución del concepto de animismo, que es la definición mínima que Tylor da de la religión. El animismo existe dondequiera que se dé una creencia en almas, espíritus, daimones, demonios, dioses u otros seres de la misma categoría. La raíz de todos estos conceptos la busca Tylor en la creencia en el alma humana. Esta creencia, que se encuentra en casi todas las culturas, es a su vez un resultado de una experiencia subjetiva universal, los sueños y las visiones. En el sueño y en la visión se ven gentes fantasmales, dobles que se separan de sus cuerpos y se mueven con independencia y sin sujeción a las condiciones materiales. Se ve «una imagen humana tenue e insustancial, por su naturaleza como una especie de vapor, o una delgada película, o una sombra» (1958, II, página 12; original, 1871). La inmensa utilidad de este concepto está en su capacidad de dar cuenta de otra serie de experiencias universales que para el hombre están cargadas de significación: la diferencia entre la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, la vigilia y el sueño, el trance y la conciencia ordinaria. La evolución de esta creencia en el alma humana personal y todas sus extrapolaciones y sus complicaciones es la que constituye el tema de la magna obra de Tylor:

> [...] una vez que el hombre llegó a desarrollar su concepción del alma humana, la tomó como el tipo o el modelo con el que urdió no solamente sus ideas de otras almas de grado inferior, sino también sus ideas de seres espirituales en general, desde el más menudo de los elfos que juguetea entre la hierba alta hasta el celeste creador y monarca del mundo, el Gran Espíritu [*ibidem*, p. 196].

Tylor se abstuvo de intentar proponer una secuencia rígida; aproximadamente en el mismo estadio se comenzó a creer en la existencia de varios tipos diferentes de seres animistas que han pervivido durante períodos muy largos y se conservan como *survivals* entre los miembros campesinos y analfabetos de las sociedades modernas. Aunque en general hay un movimiento gradual hacia el monoteísmo. El «animismo inferior» tiende a ser amoral; después de la muerte, el alma pervive en una condición que no depende de lo que haya hecho durante la vida. El «animismo superior» adopta la «doctrina de la retribución», según la cual hay para el alma premios y castigos que dependen de lo que haya merecido durante su vida.

XIII. LAS LIMITACIONES DE LA PERSPECTIVA DE TYLOR

A pesar de su vasta erudición, su rigor crítico y su equilibrio, *Primitive culture* es un libro notablemente unilateral. Si *Ancient society* se resiente de la

ausencia de la ideología, *Primitive culture* se resiente todavía más de la ausencia de la economía y de la organización social. Una vez que nos hemos acostumbrado a la idea de que las doctrinas del cristianismo contemporáneo han tenido sus orígenes en el animismo inferior de los salvajes, poco más podemos aprender de la acumulación de ejemplos adicionales, uno tras otro. Incluso en tanto que estudio de la religión, *Primitive culture* tiene también limitaciones manifiestas, ya que trata casi exclusivamente los componentes cognitivos de la religión y los institucionales apenas los menciona. Por lo que hace a la explicación causal de la evolución de las creencias animistas, parece que básicamente Tylor no recurre más que a la capacidad que la mente humana tiene de autoperfeccionarse pensando cada vez más claramente. La explicación por la que Tylor pone en conexión la ideología con la estructura social coincide exactamente con la de Lubbock (y la de Salomón): los hombres modelan sus panteones espirituales a imagen y semejanza de sus propios gobiernos:

> Ahora resulta claro cómo en una nación tras otra, al ser el hombre la imagen de la divinidad, la sociedad y el gobierno humanos se convirtieron en el modelo del que se copiaron la sociedad y el gobierno divinos. Lo que los jefes y los reyes son entre los hombres, eso mismo son los grandes dioses entre los espíritus menores. Se diferencian de las almas y de los seres espirituales menores que hasta aquí hemos considerado especialmente, pero la diferencia es más de rango que de naturaleza. Son espíritus personales que reinan sobre espíritus personales. Sobre las almas desencarnadas y los manes, los genios locales de rocas y fuentes y árboles la hueste de los demonios buenos y malos y el resto de la comunidad de los espíritus se alzan estas deidades más poderosas, cuya influencia está menos confinada a los intereses locales o individuales y que según les plazca pueden actuar directamente dentro de su vasto dominio, o controlarlo y gobernarlo a través de los seres inferiores de su mismo género, sirvientes, agentes o mediadores suyos [*ibidem*, p. 334].

La cuestión de por qué han de darse esas correspondencias entre la estructura política y los «sistemas proyectivos» parece haber escapado enteramente a la comprensión de Tylor. Lo único que encontramos es una escueta indicación de la posibilidad de que la religión pueda tener funciones más complejas y sutiles que la de proporcionar explicaciones de los fenómenos enigmáticos y desconcertantes. Como Tylor dice de pasada: «En el curso de la historia, la religión ha atraído hacia sí de varios modos cuestiones mayores y menores ajenas a su esquema central, tales como la prohibición de ciertos manjares, la observancia de días especiales, la regulación del matrimonio o el parentesco, la división de la sociedad en castas, la ordenación de la ley social y del gobierno político» (*ibidem*, p. 447). De esta yuxtaposición de materias, unas verdaderamente importantes y otras mínimas, podemos juzgar la fuerza de la preocupación de Tylor por las cuestiones estrictamente cognitivas y se diría que incorpóreas.

Esta insistencia en la relativa unilateralidad de *Primitive culture* parece justificada si recordamos la famosa pretensión de Tylor de que «la ciencia de la cultura es esencialmente una ciencia de reformadores» (*ibidem*, p. 539) y como tal tiene que contribuir al «avance de la civilización». Pero en el contexto en que la hemos situado resulta obvio que, tal y como la entendía Tylor, la ciencia de la cultura no podía ser una ciencia

reformadora mientras defendiera la idea de que para que se produzca el cambio social es suficiente «exponer la vieja cultura antigua» a la luz de la inteligencia. Es, desde luego, cierto que los intereses de Tylor se extendían a la organización social y que su contribución al estudio del parentesco en su artículo «On a method of investigating the development of institutions» sobrepasa los mejores esfuerzos sociológicos de Morgan. Pero Tylor fue incapaz de establecer una coordinación mutua entre la secuencia de la religión y el análisis de la organización social. Con otras palabras, fue incapaz de llegar a comprender los fenómenos socioculturales como un sistema causal y funcional. De aquí que las «leyes de la evolución» que él buscaba fueran meras descripciones del despliegue de secuencias separadas de desarrollo, cada una de las cuales tenía su motivación y su impulso principal en la fuerza de la razón.

La preocupación de Tylor por el contenido ideológico de la religión sirvió de estímulo a toda una serie de estudios culturales, inteligentes pero monótonamente idealistas. Con James Frazer, la preocupación por la evolución de las ideas religiosas se convirtió en una empresa abiertamente literaria; con Andrew Lang, renegó de sus antecedentes científico-naturales y retornó al misticismo.

XIV. FRAZER Y LA EVOLUCION DE LA RELIGION

Edmund Leach (1966, p. 562) ha distinguido en los escritos de sir James Frazer seis categorías diferentes: 1) traducciones y ediciones de los clásicos; 2) escritos sobre conceptos primitivos del alma; 3) escritos sobre el totemismo; 4) escritos sobre el folklore en el *Antiguo Testamento;* 5) pasajes de la Biblia, y 6) *The golden bough.* Como señala Leach, Frazer se mostraba así plenamente dedicado a la «antropología mental», mientras que la preocupación más sociológica quedaba totalmente fuera del alcance de su interés (*ibidem,* p. 564). También según Leach (*ibidem,* p. 561), Frazer declaraba explícitamente que la suya era una contribución a la literatura más bien que a la ciencia.

La aplicación del método comparativo en *The golden bough,* cuya edición de 1914 tiene doce volúmenes, es la de mayor escala que jamás se haya propuesto un solo autor. Mas el producto teórico del monumental esfuerzo de Frazer es muy endeble y desde luego está fuera de toda proporción con la magnitud de la empresa. Básicamente se reduce a una nueva confirmación de la concepción de Tylor de la religión moderna como un desarrollo natural de antecedentes primitivos. Uno de los temas es el de las relaciones entre los sacrificios de los reyes divinos, la preservación de la fertilidad y, por implicación, la historia de la Crucifixión. Otro trata de la importancia de los *survivals.* Quizá su contribución más influyente sea la distinción entre la religión y la magia, una cuestión que Tylor había descuidado. Frazer considera la magia como una expresión primitiva de la ciencia, basada en una falsa idea de la regularidad de los procesos de causa y efecto. La religión representa un avance sobre la magia, al sustituir las erróneas ideas de

ésta acerca de la causalidad, por la incertidumbre y la conciliación conseguida a través de la plegaria. La ciencia nace luego, y con ella la humanidad vuelve a los principios de causa y efecto, mas ahora sobre la base de correlaciones verdaderas. Mas con todo, el esquema de Frazer sigue siendo enteramente ajeno a la ciencia de la sociedad. Todo el proceso de la transición de la magia a la religión y de ésta a la ciencia no depende más que de la tendencia inherente del pensamiento a su autoperfeccionamiento: «En último extremo, la magia, la religión y la ciencia no son nada más que teorías del pensamiento» (*ibidem*, p. 826), pensamientos sobre pensamientos, ideas sobre ideas.

Con la publicación en 1922 de la versión abreviada de *The golden bough* y con la lluvia de honores públicos que se le concedieron, Frazer se convirtió en el antropólogo *par excellence*, el autor cuyos libros toda persona culta debía haber leído. No voy a unirme a Edmund Leach para regatearle a Frazer su gran éxito como emisario de la antropología entre las masas cultas. Como literatura, *The golden bough* no deja de tener cierto encanto. El verdadero problema ha sido más bien que demasiados antropólogos, y entre ellos hay que incluir al mismo Leach (véanse pp. 470-71), no han sido nunca capaces de abandonar el hábito de considerar la cultura como un mero enjambre de ideas que revolotean dentro de las cabezas de las gentes.

XV. MAS MENTALISMO

Otro continuador de la perspectiva mentalista adoptada por Tylor para el tratamiento de la religión fue Robert R. Marett, que sucedió a Tylor en Oxford. Marett (1909) trató de corregir el enfoque excesivamente intelectual de Tylor y de Frazer insistiendo (sin ningún apoyo en el trabajo de campo) en que los primitivos distinguían emocionalmente entre los fenómenos sobrenaturales y los fenómenos ordinarios. Por eso no habría que separar la magia de la religión, porque la esencia cognoscitiva de las dos reside en un sentido de misterio. El «supernaturalismo», sostenía Marett, debe abarcar tanto la magia como la religión. Marett criticaba además el concepto de religión de Tylor porque no tomaba en cuenta la personificación de objetos inanimados que no movilizaba una idea de alma. Para referirse a las creencias religiosas de este género, Marett introdujo el término de «animatismo». Como Frazer, Marett está en el límite entre la ciencia y la literatura. Es, como lo llama Lowie (1937, p. 111), un «humanista filosófico».

XVI. RETORNO AL MISTICISMO: ANDREW LANG

La culminación de la línea de los humanistas filósofos discípulos de Tylor se alcanza con Andrew Lang. Desgraciadamente, la actual generación de antropólogos ha interpretado mal a Lang y a la relación de Lang con Tylor por culpa de un error que cometió Lowie (cf. WALLACE, 1966, p. 7; PENNIMAN, 1965, p. 140). Según Lowie (1937, p. 82), «Tylor [...] en su *Primitive culture*, negó la existencia de dioses superiores entre los pueblos más primi-

tivos [...] y en este punto fue contradicho por Andrew Lang». Mas no es cierto que Tylor dijera nunca que los dioses superiores no existieron entre los pueblos más primitivos, ni tampoco que Lang sostuviera que Tylor lo había negado. Lo que Tylor opinaba está meridianamente claro.

Así, pues, parece que la teología de las razas inferiores alcanza ya su clímax en la concepción de un dios sumo entre los dioses, y que en el mundo de los salvajes y de los bárbaros esas concepciones no son copias de un tipo común, sino bosquejos grandemente diferentes entre sí. La teoría degeneracionista puede pretender que esas creencias son restos mutilados y pervertidos de religiones superiores, y en algunos casos no hay duda de que tiene razón. Pero en la mayor parte de ellos la teoría evolucionista prueba su competencia para explicarlos sin buscar sus orígenes en otros grados de cultura más elevados que aquellos en los que se ha constatado su existencia. Considerándolas como productos de la religión natural, tales doctrinas de la supremacía divina no parecen sobrepasar en modo alguno la capacidad de razonamiento de la mente de cultura inferior, ni tampoco la capacidad de la imaginación de las culturas inferiores para adornarlas con fantasías míticas. Tanto en el pasado como en el presente han existido y existen pueblos salvajes o bárbaros que se hacen del sumo dios ideas tales como las que pueden obtener por sí mismos, sin la ayuda de naciones de cultura más avanzada. Entre esas razas, la doctrina de un dios supremo es la consecuencia clara y consistente del animismo, la culminación clara y consecuente del politeísmo [TYLOR, 1958, II, p. 422].

Es verdad que Tylor fue vigorosamente atacado por Lang; pero la motivación que Lang reconoce para su ataque, Lowie no la menciona. Lo que hizo que Lang, tras un período inicial de entusiasmo por el género de los estudios naturalistas de la evolución del pensamiento religioso, terminara por distanciarse de ellos fue en primer término su convencimiento de que el animismo se basaba en un conjunto de ideas esencialmente falsas. En su *The making of religión* (1898), Lang critica a Tylor porque éste supone que en realidad los hombres primitivos no poseían muchos de los poderes que atribuían a las almas, así como que todas las manifestaciones del alma entre sus propios contemporáneos ingleses eran necesariamente *survivals*.

Lo que nosotros sostenemos es que muy probablemente existen facultades humanas de alcance desconocido; que es concebible que esas facultades fueran más poderosas y más influyentes entre los muy remotos antepasados nuestros que fundaron la religión; que pueden existir todavía tanto en las razas salvajes como en las civilizadas y que pueden haber dado forma, e incluso haber dado origen, a la doctrina de las almas separables. Y si existen, se trata de una circunstancia importante, en vista del hecho de que las doctrinas modernas se basan en la negación de su existencia [*ibidem*, pp. 66-67].

En segundo lugar, Lang sostenía que el animismo de Tylor no podía explicar los dioses superiores en los que creían los pueblos primitivos. Tylor había subestimado la medida en que esos dioses supremos ejercían una influencia moral sobre los pueblos que creían en ellos. «Ese ser moral que conoce los corazones, ese creador benévolo, ¿a partir de qué habría evolucionado?», se pregunta Lang. Y su respuesta dice: «Es tan fácil para mí creer "que no se les dejó sin un testimonio", como aceptar que el dios de esos pueblos es el producto de una evolución que arranca del espíritu malévolo de un hombre-medicina sucio y perverso» (*ibidem*, p. 158). O dicho con otras palabras: Lang coqueteaba con un retorno a la teoría de la degeneración y a la doctrina de que el monoteísmo era un don que Dios había hecho al hombre.

XVII. PERSPECTIVAS ESTRUCTURALES EN EL ESTUDIO DE LA RELIGION

El análisis de la religión como parte de un sistema social más amplio lo iniciaron los evolucionistas que se mantuvieron fuera de la órbita de Tylor. Dos figuras reclaman nuestra atención: W. Robertson Smith y Herbert Spencer.

Smith fue aquel discípulo de McLennan que pensó que las secuencias evolutivas de McLennan se podían aplicar a la historia de los pueblos semíticos. Su *Religion of the semites* (1889) destaca entre los estudios evolucionistas de la religión contemporáneos suyos tanto por centrarse en lo que básicamente era una tradición cultural aislada como por la descripción extraordinariamente detallada que hace de algunas relaciones entre la organización social, el ritual y las creencias. No puede decirse que Smith explorara sistemáticamente toda la gama de relaciones estructurales entre la organización social y la religión, ni tampoco que siempre acertara a superar las ideas del tipo de las imitativas o proyectivas corrientes entre los seguidores de Tylor. Pero el ámbito etnográfico relativamente restringido a que él se redujo le hizo más fácil alcanzar resultados que para los criterios modernos estructuralistas y funcionalistas parecen más aceptables que los de cualquiera de sus contemporáneos. Su tratamiento de las funciones sociales del banquete, la comunión ritual y el sacrificio, con la atención que presta al mantenimiento de un sentido de solidaridad social, ejerció una influencia importante, y no suficientemente reconocida, sobre la antropología social británica. La hipótesis cardinal de Smith (1956, p. 21) era la de que las instituciones religiosas y las instituciones políticas son «partes de un mismo conjunto de costumbres sociales». El mito y la doctrina, que para Frazer constituían la esencia de la religión, se convertían así en una especie de epifenómeno. No hay que entender por ello que los detalles ideológicos le atrajeran menos a Smith que a Frazer, pero sí que para él la fuente de las ideas religiosas había que buscarla en la matriz institucional.

> Cuando estudiamos las estructuras políticas de la sociedad primitiva no empezamos preguntándonos qué es lo que se sabe de los primeros legisladores o cuál fue la teoría que elaboraron los hombres para dar razón de sus instituciones; lo que tratamos de entender es cómo eran esas instituciones y cómo modelaban las vidas de los hombres. Del mismo modo al estudiar la religión semítica no debemos comenzar preguntándonos lo que contaba sobre sus dioses, sino cuál era el funcionamiento de las instituciones religiosas y cómo modelaron esas instituciones las vidas de los fieles creyentes [*ibidem*].

XVIII. EL ESQUEMA DE SPENCER

Es enteramente posible que en este punto Smith reflejara la influencia de Spencer. Porque de todos los evolucionistas, Spencer fue el que más se aproximó a la comprensión de los fenómenos sociales en términos de sistemas en evolución, cada una de cuyas partes contribuía a las otras y a la continuidad y al cambio del conjunto total. Desgraciadamente, el valor y la efectividad histórica del genio sintetizador de Spencer no iban acompaña-

dos de una capacidad similar para manejar los datos etnográficos. Parece como si le hubiera faltado el sentido crítico que en Tylor era casi connatural. El resultado es una mezcla desconcertante de una metodología sumamente elaborada aplicada a ejemplos abundantes, pero inadecuados o fantásticos, que dan origen a secuencias evolutivas o enteramente improbables o totalmente mecánicas. En sus *Principles of sociology*, Spencer trató de esbozar secuencias del desarrollo de todas las principales ramas de la cultura. Su principio central era lo que él llamaba la «ley de evolución», según la cual en todas las esferas del universo hay

> una integración de materia y una concomitante desaparición de movimiento, durante la que la materia pasa de una homogeneidad indefinida e incoherente a una heterogeneidad definida y coherente; y durante la cual el movimiento conservado sufre una transformación paralela (1912, p. 367; original 1864).

Así, en la evolución de la familia, la homogeneidad incoherente de la promiscuidad produce la «coherencia definida», cada vez mayor, de la filiación matrilineal y luego patrilineal; a través de la poliandria, la poligamia y la monogamia, el matrimonio va acanzando niveles de orden cada vez más elevados; el sistema social en su conjunto pasa del tipo militar al tipo industrial, evolución que va acompañada por un desarrollo cada vez mayor de la individuación, así como de la multiplicación de las partes especializadas.

Mas es al dominio de la religión al que aquí he de limitar mis observaciones. En él, Spencer se ocupa en primer lugar de una secuencia de creencias que es claramente paralela a la de Tylor. De hecho, tanto Tylor como Spencer se acusaron mutuamente de plagio, disputándose la prioridad en el hallazgo de las huellas de espíritus y sueños del hombre primitivo en el concepto monoteísta de Dios (cf. HAYS, 1958, p. 80). La secuencia de Spencer es típicamente más rígida y mecánica que la de Tylor. Pero en compensación, Spencer se plantea cuestiones más sugestivas e históricamente más importantes. Antes de proceder a su análisis señala que «no puede llegarse a una verdadera comprensión de una estructura sin una verdadera comprensión de su función» (SPENCER, 1896, II, p. 671). Después de lo cual señala las funciones de los diferentes estadios de la religión en su relación con el control político, la cohesión social, las actividades militares y las burocracias eclesiásticas. Sus conclusiones tienen un aspecto decididamente moderno, con su insistencia sobre la «cohesión social» y la «continuidad social»:

> Así, pues, en general, podemos decir que el clericalismo defiende el principio de la continuidad social. Entre todos los demás dispositivos, éste es el que más promueve la cohesión, no sólo entre las partes coexistentes de una nación, sino también entre sus generaciones presentes y sus generaciones pasadas. De ambos modos ayuda a mantener la individualidad de la sociedad. Cambiando ligeramente de punto de vista podríamos decir que el clericalismo que en su forma más primitiva encarna el poder de los muertos sobre los vivos y en sus formas más avanzadas santifica la autoridad del pasado sobre el presente, tiene por función propia la de mantener en vigor el producto organizado de las experiencias anteriores a costa de sacrificar los efectos modificadores de las experiencias más recientes. Evidentemente este producto organizado de las experiencias

pasadas no carece de credenciales. La vida de la sociedad hasta ese momento se ha mantenido precisamente por él; de aquí que ésta constituya una razón perenne para oponer resistencia a cualquier desviación [*ibidem*, p. 773].

En otro lugar dice:

Al proporcionar un principio de cohesión por su mantenimiento de una propiciación común de los monarcas difuntos y por su consecuente represión de las tendencias a las guerras internas, los sacerdotes han estimulado el desarrollo y el crecimiento de la sociedad. Pero simultáneamente lo han hecho también de muchos otros modos: alentando el espíritu de conservadurismo que mantiene la continuidad en los dispositivos sociales, formando un sistema regulador suplementario que coopera con el sistema político, insistiendo en la obediencia, en primer término a los dioses y en segundo a los reyes, protegiendo la coerción bajo la que se ha cultivado el poder de aplicación y reforzando el hábito del autodominio [*ibidem*, p. 817].

XIX. EL EVOLUCIONISMO COMO PROGRESO CIENTIFICO

Hemos dicho ya lo bastante para demostrar el vigoroso progreso que se produjo durante el período entre 1860 y 1890 como resultado de la aplicación del método comparativo. No puede negarse que se llegó a un mejor conocimiento de las direcciones generales de la evolución sociocultural. Tampoco se puede negar que en el mismo proceso de reproducir las posibles líneas de la evolución hubo hipótesis falsas que llegaron a disfrutar de una influencia que aminora el brillo de las no menos numerosas hipótesis correctas y productivas. Mas, en conjunto, es un período que merece ser considerado como una de las grandes épocas en la historia de la comprensión del lugar del hombre en la naturaleza. Bajo la influencia del relativismo estamos demasiado inclinados a acentuar el esnobismo de los antropólogos victorianos y su irritante convicción de que todos los hombres deberían aspirar en último término a parecerse a, y a comportarse como, los ingleses de la clase media. Pero no debemos olvidar que en el evolucionismo de aquel período hay un aspecto que se opone directamente al etnocentrismo ingenuo de hombres como Lubbock y McLennan, a saber: que en la cultura *de ellos* el evolucionismo equivalía a la sacrílega admisión de que las sagradas instituciones de la familia, la Iglesia, la propiedad y el Estado tenían una ascendencia de espíritus maléficos, sucios y perversos. Es verdad que era una fuente de consuelo el saber que la naturaleza había equipado a los euroamericanos contemporáneos con las mejores instituciones que la «supervivencia de los más aptos» podía proporcionar. Mas para aceptar esta racionalización de las costumbres, las instituciones y las creencias contemporáneas era preciso abandonar otra mucho más convincente, satisfactoria y cómoda, a saber: la que los representaba como frutos de la revelación divina y del mandamiento de Dios. La significación permanente del uso que el siglo XIX tardío hizo del método comparativo fue completar la demostración, que se había iniciado en el siglo anterior, de que las instituciones del hombre occidental, desde el cristianismo hasta el amor de madre, tenían un origen natural y no un origen divino. Puede que este logro no impresione a una generación cuyos teólogos, llevados a la desesperación

por los crímenes del hombre, claman que Dios ha muerto. Pero a la opinión culta de la época victoriana se le hacía muy duro aceptar que la felicidad conyugal, el respeto filial y el amor de Dios no fueran nada más que artificios humanos que iban evolucionando lentamente a través de tanteos y de errores y que estaban destinados a ser remplazados por otros dispositivos aún desconocidos pero igualmente profanos. Con quienes los evolucionistas tenían que enfrentarse era con eruditos como aquel arzobispo de Dublín que se llamó Richard Whately:

> No tenemos razón para pensar que ninguna comunidad haya emergido nunca o pueda emerger jamás, sin ayuda de fuerzas externas, de un estado de completa barbarie a algo que pueda llamarse civilización. El hombre no ha salido del estado salvaje; el progreso de cualquier comunidad dentro de la civilización por sus propios medios internos debe haber comenzado siempre desde una condición muy alejada de la completa barbarie, de la que los hombres jamás salieron por sí mismos ni nunca parece que podrán salir [WHATELY, citado en LUBBOCK, 1870, p. 326].

En este contexto, cuando Lubbock insiste en que el hombre primeval era un ateo (y de esa manera evita tal vez que se le llame ateo a él), hay que concluir que su principal interés no estaba en difamar a los tasmanios y a los fueguinos para ensalzar a los ingleses. Más bien parece que su verdadera intención era subrayar la completa barbarie de los hombres más primitivos para confundir a Whately y a los otros degeneracionistas, que se negaban a abandonar la confortadora ilusión de que era el mismo Dios el que había hecho a los ingleses monógamos y monoteístas.

Si con esto parece que no insisto suficientemente en lo absurdas que son las falsas secuencias de que Morgan, Spencer, Lubbock, McLennan e incluso Robertson Smith se hicieron responsables, no es porque crea que las distorsiones de la historia, aunque se hagan en nombre de la ciencia, deban ser aceptadas con ligereza. Pero lo que ocurre es que parece como si al condenar el método responsable de esos errores, muchos antropólogos contemporáneos hubieran perdido su propio sentido de la perspectiva histórica.

XX. LA AUSENCIA DEL MATERIALISMO CULTURAL

Mientras que los errores históricos y las secuencias fantásticas de los evolucionistas han sido objeto de abundantes críticas, hay otro aspecto de su obra que prácticamente no se ha sometido nunca a un análisis serio. El aspecto en cuestión es el de la naturaleza del proceso causal que los evolucionistas colocaban en el lugar de la intervención divina, el proceso responsable de esos diversos grados de paralelismo y de convergencia sin los que el uso del método comparativo habría carecido de objeto. Debería estar claro que ninguno de los evolucionistas fue materialista cultural, y en esto no hay ni una sola excepción. Diciendo así de una vez lo que no fueron podremos ahorrarnos la confusión que se produciría si tratáramos de decir exactamente en términos positivos lo que fueron. Opler (1964a, p. 123)

trata de refutar la afirmación de White (1949b, p. 364) en el sentido de que Tylor representa la «interpretación materialista de la historia de la cultura». Stocking (1965c, p. 136), por otro lado, trata de probar que la denominación que Opler le aplica de «idealista filosófico» es igualmente inadecuada. La verdad es que Tylor fue un ecléctico que no tenía una teoría consecuente de la causación cultural. Por una parte, como todos sus contemporáneos, creía que la dirección de la historia venía regida por un proceso de selección natural en cuyo transcurso quedaba asegurada la supervivencia de los hombres y de las instituciones más aptas: «Las instituciones que mejor pueden mantenerse en el mundo sustituyen gradualmente a las menos aptas, y su incesante conflicto determina el curso general de la cultura humana» (TYLOR, 1958, I, p. 69). Pero, por otro lado, como todos sus contemporáneos, Tylor se adhirió fervorosamente a la herencia del idealismo cultural de la Ilustración. Aunque subrayaba la importancia de la cultura material en el proceso evolutivo, no se le ocurría discutir la preeminencia última de la mente en la determinación de la dirección del progreso material. Este extremo puede que haya quedado suficientemente claro tras nuestro anterior examen de la autonomía que Tylor atribuye a la secuencia de la religión. Ello no obstante, para eliminar cualquier duda que pudiera quedar, citaremos las observaciones que Opler hace al respecto:

> De la «organización del cerebro» del hombre y de su capacidad para usar símbolos dice Tylor: «El poder del hombre de usar una palabra e incluso un gesto como símbolo de un pensamiento y como medio de conversar sobre él es uno de los aspectos en que más claramente vemos cómo se separa de la compañía de las especies inferiores y comienza su propia carrera de conquista de regiones intelectuales más elevadas» [...] En otro lugar declara Tylor: «El poder del hombre de acomodarse al mundo en que vive, e incluso de dominarlo, se debe en gran parte a esta facultad suya de adquirir nuevos conocimientos» [...] «La historia es un factor de gran fuerza, de fuerza cada vez mayor, en el modelaje de la mente de los hombres y, a través de sus mentes, configura sus obras en el mundo» [...] La clave de los logros del hombre, tal como la veía Tylor, está en su «capacidad de coordinar las impresiones de sus sentidos, que le permite comprender el mundo en que vive y, comprendiéndolo, usarlo, resistirse a él y hasta, en cierta medida, gobernarlo» [...] [OPLER, 1964a, pp. 138-139].

Es interesante que señalemos que mientras que Opler (para refutar a White) sostiene largamente que Tylor era un darwinista social, no vacila, sin embargo, en afirmar que «el lugar central que en la teoría de Tylor corresponde a la evolución de la mente hace de él un idealista filosófico e invalida cualquier intento de buscar pasajes que demuestren su materialismo» (*ibidem*, p. 143). Pero, como hemos visto, ser un darwinista social es ser un determinista racial, un reduccionista biológico. Y de hecho el mismo Opler aduce por extenso alguna de las afirmaciones racistas de Tylor. Mas ¿cómo es posible que un idealista filosófico afirmara que la mente humana está determinada por las condiciones materiales de la lucha por la existencia? Y, después de todo, ¿a qué vendría toda esta discusión si no consideráramos a la teoría de Darwin como la esencia misma (por decirlo así) de la encarnación del materialismo? De modo que, si ha de llamarse a Tylor «idealista filosófico», será preciso hacer la advertencia previa de que su confusión es más visible que su filosofía.

XXI. MORGAN NO FUE UN MATERIALISTA CULTURAL

Exactamente esa misma observación resulta necesaria en el caso de Morgan. El precedente para considerar a Morgan como un materialista lo pusieron, como es sabido, Marx y Engels; en el capítulo siguiente trataremos de determinar las razones de este desdichado error. Mientras tanto, vamos a centrar nuestra atención en la extraordinaria polémica mantenida por Opler, Harding y Leacock (en OPLER, 1964b), en cuyo transcurso una de las partes demuestra de modo concluyente que Morgan era materialista, mientras que la otra demuestra igualmente bien que Morgan no era un materialista. Harding, que defiende su materialismo, cita estas líneas de *Ancient society* (1877, p. 9):

Es probable que las sucesivas artes de subsistencia que aparecieron separadas por largos intervalos sean las que, en último extremo, por la gran influencia que deben haber ejercido sobre la condición del género humano ofrezcan las bases más satisfactorias para estas divisiones [en los «períodos étnicos» y en las subdivisiones del salvajismo, la barbarie y la civilización].

Leacock, por su parte, defendiendo también el materialismo de Morgan prefiere como muestra estos otros pasajes:

La porción más adelantada de la raza humana se detuvo, por decirlo así, en ciertos estadios de su progreso hasta que se produjo alguna gran invención o algún gran descubrimiento, tal como la domesticación de los animales o la fundición de mineral de hierro, que le dio un nuevo y vigoroso impulso hacia adelante [...] [MORGAN, 1963, p. 39].

[...] las mejoras en la subsistencia que se produjeron entre los aborígenes americanos como consecuencia del cultivo del maíz y de las plantas deben haber favorecido el general progreso de la familia. Ellas llevaron a la sedentarización, al uso de artes adicionales, a una mejor arquitectura de la casa y a una vida más inteligente [...] El gran progreso de la sociedad indicado por la transición desde el salvajismo al estadio inferior de la barbarie tuvo que llevar consigo la correspondiente mejora en la condición de la familia [...] [*ibidem*, p. 469].

Las ciudades implican la existencia de una agricultura estable y desarrollada, la posesión de rebaños y manadas de animales domésticos, de masas de mercancías y de propiedad de casas y tierras. La ciudad trajo consigo nuevas exigencias en el arte del gobierno creando una condición distinta en la sociedad [*ibidem*, p. 264].

Por convincente que esto pueda parecer, Opler, por su parte, encuentra citas para probar que *Ancient society* es realmente un estudio de la evolución cultural desde la perspectiva de la evolución mental y moral de ciertas ideas «germinales» fundamentales. El párrafo que prefiere entre todos parece ser el siguiente:

Todas las principales instituciones del hombre han tenido su origen en unos pocos gérmenes de pensamiento concebidos en las edades primitivas. Iniciando su existencia en el período del salvajismo, alterándose en el período de la barbarie, han continuado su marcha hacia delante a través del período de la civilización. La evolución de estos gérmenes de pensamiento ha sido guiada por una lógica natural que constituía un atributo esencial del mismo cerebro. Tan sin yerro ha ejecutado este principio sus funciones en todas las condiciones de la experiencia y en todos los períodos del tiempo que sus resul-

tados son uniformes, coherentes y de huella distinguible en sus cursos. Estos resultados, por sí solos, rendirán con el tiempo prueba acabada de la unidad del origen del género humano. La historia mental de la raza tal y cómo la revelan sus instituciones, sus invenciones y sus descubrimientos es, presumiblemente, la historia de una única especie, perpetuada a través de sus individuos y evolucionada a través de su experiencia. Entre los gérmenes originarios del pensamiento que más poderosamente han influido sobre la mente humana y sobre los destinos de la humanidad están los que se refieren al gobierno, a la familia, al lenguaje, a la religión y a la propiedad. Tuvieron un comienzo definido en una época muy remota del salvajismo, y una progresión lógica, mas no pueden tener consumación final porque todavía siguen progresando y deben progresar continuamente [MORGAN, 1877, pp. 59-60].

Mas Opler vuelve a debilitar sus propios argumentos al centrar su atención en el «darwinismo cultural» de Morgan (*ibidem*, p. 112). Los «materialistas», por su parte, no se aprovechan de este lapso de Opler, porque ese tipo de materialismo de tinte racista resulta tan incompatible con su imagen de Morgan como la propia acusación de idealismo filosófico. Para Opler, en cambio, las implicaciones del reduccionismo biológico no resultan tan devastadoras como en el caso de Tylor, puesto que lo que a él le interesa no es probar que Morgan fuera un «idealista filosófico», sino más bien que era un dualista: materialista en todo lo referente a la cultura material e idealista en todo lo demás. Con lo que Opler viene a conceder precisamente el punto que nosotros tratamos de probar: el de que lo característico de los evolucionistas no era ni su materialismo ni su idealismo, sino su confuso eclecticismo.

XXII. SPENCER NO FUE UN MATERIALISTA CULTURAL

Herbert Spencer es entre todos los evolucionistas el mejor ejemplo de materialismo filosófico, pero no de materialismo cultural. El materialismo de Spencer parece indiscutible, puesto que sin duda fue él el más tenaz y el más consecuente de los reduccionistas biológicos. Además, como Carneiro (1967, p. XXXV) ha señalado, para Spencer el universo se componía exclusivamente de materia y energía, y el curso entero de la evolución era en realidad un proceso físico. Por otra parte, en las cuestiones culturales Spencer subrayó con frecuencia la importancia de la subsistencia, los sistemas de energía, la guerra y las fuerzas sociales impersonales. Según Carneiro (*ibidem*, p. XXVI), negaba que el reconocimiento de «las ventajas o las desventajas de éstas o aquellas providencias» diera motivo para mantener una forma de gobierno o para establecer otra, y en vez de ello sostenía que «lo determinante son las condiciones y no las intenciones». En consecuencia, los valores y las actitudes de una sociedad, en su opinión, no la configuraban sino que la reflejaban: «Para cada sociedad y en cada estadio de su evolución hay un modo apropiado de pensar y de sentir que está en función de la estructura social.» Por fortuna, aquí no tendremos que tratar de averiguar el significado filosófico que quepa atribuir al hecho de que, a pesar de todo esto, Spencer negara con frecuencia que él fuera materialista. La cuestión que a nosotros nos interesa es la de si era un materialista

cultural o, dicho de otro modo, la de si elaboró una teoría sistemática que diera cuenta de las diferencias y de las semejanzas culturales en términos de las condiciones tecnoeconómicas y tecnoecológicas. Aunque Spencer se acercó más que Morgan a una perspectiva como ésa, en último extremo no llegó tampoco a adoptarla porque se interponía en su camino el principio del reduccionismo biológico, que parecía establecer un circuito de realimentación directa entre la estructura social y la ideología, por una parte, y, por otra, el estadio alcanzado por el hombre en su evolución biológica y psicológica. Así, aunque Spencer sostiene que cada estadio sucesivo en la secuencia de la familia o de la ideología es el resultado de un proceso materialista de selección, los factores selectivos no actúan necesaria ni predominantemente a través de los parámetros tecnoeconómicos y tecnoecológicos. Por tomar un ejemplo, podemos escoger la explicación que da Spencer de la relación funcional entre las jerarquías eclesiástica y política usando las coordenadas familiares del idealismo cultural, tentado sin duda por el seductor atractivo del «estado de naturaleza»:

> Nuestro examen descubre la relación que existe entre el gobierno político y el gobierno eclesiástico respecto a su grado. Allí donde hay poco del uno, hay también poco del otro. Y en las sociedades que han desarrollado un gobierno secular muy coercitivo, habitualmente existe un gobierno religioso muy coercitivo también.
>
> Se ha demostrado que al haber crecido de una raíz común y al no haberse diferenciado sus estructuras más que muy ligeramente en las sociedades primitivas, las organizaciones política y eclesiástica no se han distinguido durante largo tiempo más que de un modo muy imperfecto.
>
> Esta íntima relación entre las dos formas de regulación, similares en sus instrumentos y también en su alcance, tiene un origen moral. La extensa sumisión estimula el extremo desarrollo de los controles políticos y religiosos. Al contrario el sentimiento de independencia refrena el crecimiento de las instituciones que realizan ese control; porque a la vez que se resiste al despotismo de los monarcas vivos, es desfavorable a los excesos de autohumillación en la propiciación de los dioses [SPENCER, 1896, II, p. 671].

El historiador George Stocking se ha ocupado detenidamente de esta confusa oscilación de los evolucionistas entre los polos del idealismo y del materialismo filosóficos. Ante la existencia de mezclas eclécticas como las que hemos visto y ante el interés manifiesto que los evolucionistas mostraban por la tarea de reconstruir los estadios de la historia, Stocking llega a la conclusión de que las categorías filosóficas del idealismo y del materialismo no constituyen unas coordenadas válidas para el estudio de la antropología del siglo XIX. Por esta razón previene a los antropólogos que se esfuerzan por comprender la historia de su disciplina de que «las polémicas de hoy pueden ofuscar nuestra comprensión histórica» (1965c, p. 142). Más a ello tendríamos que contestar sin ambages que en realidad ocurre lo contrario, que sólo los puntos polémicos del presente hacen posible nuestra comprensión de la historia. Para Morgan, para Tylor o para Spencer, el hecho de que ninguno de los evolucionistas clásicos ofreciera una explicación materialista (cultural) de la evolución sociocultural no tenía especial importancia ni significación. En cambio, para el antropólogo de hoy, que trata de conocer los fundamentos de la teoría contemporánea, ningún otro hecho tiene, retrospectivamente, tanta importancia como ése.

8. MATERIALISMO DIALECTICO

«Igual que Darwin descubrió la ley de la evolución en la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley de la evolución en la historia humana [...]» Así dijo Friedrich Engels (citado en MEHRING, 1935, p. 555) hablando junto a la tumba de su amigo y colaborador. No hace falta decir que muy pocos científicos sociales no marxistas comparten este juicio de Engels. Por otro lado, el esfuerzo de una pequeña minoría de científicos sociales occidentales por reducir la talla de Karl Marx en relación con sus contemporáneos, como Comte, Spencer o J. S. Mill, ha alcanzado muy escaso éxito. Ver en Marx el equivalente de Darwin en el campo de la historia es una opinión que puede suscitar objeciones razonables: las teorías de Marx aún son objeto de polémicas, mientras que las de Darwin ya se aceptan sin discusión. Pero esa misma polémica da testimonio del vigor de las ideas de Marx, comparadas con las de otros científicos sociales del siglo XIX.

La polémica ha dado origen a una abundante literatura crítica, especialmente en el campo de la economía, la ciencia política y la sociología. Esa literatura se hace todavía más abundante si incluimos en ella las numerosas obras en las que el punto de vista del autor no puede entenderse más que como un rechazo implícito de los principios marxistas. Con bastante frecuencia, la reafirmación de posiciones no marxistas adopta la forma de una aceptación inconsciente de principios elaborados en respuesta al reto marxista. Estas «críticas» viscerales del marxismo tienen su contrapartida en los «catecismos» marxistas y en los manuales dirigidos contra la ciencia social burguesa. Tal vez haya llegado el momento de que una nueva generación de antropólogos rechace por igual a los ideólogos marxistas y a los ideólogos burgueses.

I. LA INFLUENCIA DE MARX

Muchos han sostenido que Marx estaba equivocado; muy pocos han pretendido que sus ideas deban, o puedan, ser ignoradas. La pretensión de Pitirim Sorokin (1928, p. 552) de que un tal Georg Wilhelm von Raumer se anticipó a la «concepción económica de la historia» no ha conseguido ni desviar la atención de Marx ni rescatar a von Raumer de la oscuridad. Sorokin es uno de los pocos que han afirmado que Marx y Engels estaban tan lejos de ser los Darwin o los Galileo de la ciencia social que «ni siquiera hay razón para considerar que su contribución científica esté por encima de lo normal» (*ibidem*, p. 545). Mas la obra completa de las más sobresalientes figuras de

la sociología no marxista del siglo XX constituye un testimonio en contra de esa pretensión resentida. Casi la totalidad de la galaxia de las grandes figuras de la sociología de principios del siglo XX está compuesta por científicos que, como dice el sociólogo no marxista T. B. Bottomore (1965, pp. 11 *ss.*), «discuten a Marx». Es sencillamente imposible entender a Max Weber, Emile Durkheim, Georges Sorel, Vilfredo Pareto o George Simmel sin tomar en consideración el hecho de que vienen después de Marx, y lo mismo puede decirse de Thorstein Veblen, Werner Sombart, Karl Mannheim, Lester Ward y Alfred Keller.

Incluso para entender a Sorokin hay que tomar en cuenta primero y ante todo su odio contra el bolchevismo. Históricamente resulta indiscutible que ninguna figura del siglo XIX ha ejercido sobre la sociología no marxista del siglo XX una influencia que en algún aspecto pueda compararse a la de Marx y Engels. Tampoco es posible negar que, con independencia de las cuestiones políticas, esa preeminencia es totalmente merecida. Una cosa es comparar a Marx con Max Weber, el más grande de sus críticos del siglo XX, y otra enteramente distinta compararlo con alguno de sus vacilantes contemporáneos. El no marxista que sepa historia y esté enterado de los errores de Marx, respecto a los hechos y respecto a la teoría, ha de estar enterado también de los dislates y de las vaguedades de Comte, o de J. S. Mill, o de H. Spencer. En último extremo, la afirmación de Engels junto a la tumba de Marx se podría reducir a esto: o bien Marx (con la ayuda de Engels) fue el Darwin de las ciencias sociales, o si no, nadie lo ha sido. Por citar aún otro sociólogo eminente que se declara no marxista, C. Wright Mills (1962, p. 35): Karl Marx «fue *el* pensador social y político del siglo XIX». Pero lo que desde luego todavía está por demostrar es que esta eminencia, que no puede discutírsele, la deba a que su contribución científica a las ciencias sociales sea análoga a la que Darwin prestó a las ciencias naturales. La mayor parte de los científicos sociales no marxistas parecen pensar que su Darwin no ha nacido todavía.

II. ¿DESCUBRIO MARX LA LEY DE LA EVOLUCION CULTURAL?

En mi opinión, Engels tenía razón cuando atribuía a Marx el «descubrimiento de la ley de la evolución humana». Mas entiéndase bien que es posible compartir esta opinión y negar, sin embargo, que el papel de Marx en el desarrollo de la ciencia social sea comparable al de Darwin en el desarrollo de la biología. Marx formuló un principio que era por lo menos tan poderoso como el principio darwinista de la selección natural, un principio general que mostraba cómo se podía construir una ciencia de la historia humana. Mas ese principio no lo vislumbró hasta después de un largo viaje a través de la filosofía hegeliana y en medio de una carrera política consagrada a la predicación de la inminente revolución proletaria. Estas dos circunstancias tuvieron consecuencias nefastas para la posible fundación por Marx de una verdadera ciencia de la historia. Para poder aplicar la «ley de la historia» de Marx, el científico social no marxista tiene que despojarla de sus adhe-

rencias hegelianas y políticas; las primeras, con su pesada palabrería; las segundas, con su deuda pendiente para con el comunismo decimonónico. Lo que queda, difícilmente podrá resultar satisfactorio para el marxista doctrinario, porque ya no es principalmente una teoría de la revolución proletaria en la sociedad capitalista euroamericana. Liberada del peso de la dialéctica y de la necesidad de ofrecer no sólo una teoría, sino también una ideología de la revolución, la sociología de Marx le ha de parecer al creyente extrañamente poco interesante. Mas incluso este Marx deshegelianizado y desproletarizado subsume varias de las principales tendencias de la teoría antropológica contemporánea y desafía a todas las restantes.

III. LA DOCTRINA DE LA UNIDAD DE LA TEORIA Y LA PRACTICA

Para rescatar la «ley de la historia» de Marx hemos de romper el dominio que el activismo político ejerce sobre los aspectos científicos de su contribución. Fue desde luego el mismo Marx el que insistió en que la ciencia social y la acción política eran inseparables. Marx expresó por primera vez esta idea, que científicamente resulta inaceptable, en su crítica del filósofo Ludwig Feuerbach: «Los filósofos han *interpretado* el mundo de varios modos; pero la cuestión es *cambiarlo*» (1941, p. 82). Desde este punto de vista, la única teoría de la historia que puede valer la pena es aquella que permita a los hombres hacer la historia. Y así, la única respuesta efectiva contra el reto que representan las interpretaciones distintas de la propia es probar que se equivocan, contribuyendo a que se realicen las predicciones de la teoría que uno sostiene.

Entre la prueba de «transformar el mundo» y el cumplimiento de las predicciones de conformidad con las normas del método científico hay un parecido superficial. Los ingenieros prueban que sus interpretaciones de las leyes de la aerodinámica y de la hidráulica son correctas cuando los aeroplanos que diseñan y ayudan a construir vuelan, o cuando las presas que diseñan y ayudan a contruir retienen al río. Pero en la mayor parte de las ciencias, que no trabajan en el laboratorio la llamada unidad de la teoría y la práctica, no se puede aplicar. Nadie insiste en que los geólogos justifiquen sus respectivos modelos de la era glaciar provocando nuevos avances y retrocesos de los glaciares continentales, ni tampoco invitamos a las distintas explicaciones de los fenómenos meteorológicos a probar su verdad produciendo galernas.

En las ciencias históricas, la doctrina de la unidad de la teoría y la práctica resulta superflua por la posibilidad de someter las predicciones que se hagan a la prueba no de los acontecimientos futuros, sino de los acontecimientos pasados. Es decir, no hay razón por la que las ciencias sociales no puedan someter sus teorías a la prueba de la retrodicción y no a la de la predicción. Así, la retrodicción de la agricultura de regadío artificial en las mesetas mesoamericanas en el período formativo hace superfluo que un arqueólogo establezca la verdad de su teoría construyendo acequias de regadío. Basta con que el arqueólogo encuentre las pruebas de que en otro

tiempo existieron esas acequias. De igual modo, si se sospecha que hay una correlación entre la filiación patrilineal y la terminología omaha del parentesco, la evidencia de los casos ya extintos es tan aceptable como la de los casos presentes o futuros y, en cambio, contribuir a la construcción de una terminología del tipo de la omaha es algo que no viene a cuento.

IV. LA AMENAZA DE LA POLITICA

La insistencia marxista en la unidad de la teoría y la práctica contiene una amenaza implícita contra la norma más fundamental del método científico, a saber: la obligación de exponer los datos honestamente. El propio Marx tuvo buen cuidado de colocar la responsabilidad científica por encima de los intereses de clase. Según Wittfogel (1953, p. 355), Marx exigía que los estudiosos

> se orientaran por los intereses del conjunto de la humanidad y buscaran la verdad de acuerdo con las necesidades inmanentes de la ciencia, sin preocuparse de cómo pudiera afectar esto al destino de una clase particular, ya fuera la de los capitalistas o la de los propietarios o la clase obrera. Marx elogiaba a Ricardo por adoptar esta actitud que en su opinión era «no sólo científicamente honesta, sino también científicamente necesaria». Por la misma razón llamaba «malvada» a cualquier persona que subordinara la objetividad científica a otros fines extraños: «[...] al hombre que intente acomodar la ciencia a puntos de vista que no se deriven de los intereses de la propia ciencia (aunque sean erróneos), sino ajenos y externos a ella, a un hombre así yo lo llamo "malvado" (*gemein*)».

Mas Wittfogel sigue adelante acusando a Marx de «violar sus propios principios científicos» (*ibidem*, p. 359) al negarse tenazmente a aceptar que en el Estado oriental era la burocracia la que constituía la clase dominante (véase p. 582). Independientemente de las que fueran las intenciones de Marx, lo evidente es que una ciencia ligada explícitamente a un programa político está peligrosamente expuesta a la posibilidad de que los valores de ese programa lleguen a obtener prioridad sobre los valores de la ciencia. Históricamente es indiscutible que tanto Lenin como Stalin estuvieron totalmente dispuestos a pervertir los criterios científicos con tal de probar en la práctica lo que sus teorías predecían. Como Wittfogel ha señalado (*ibidem*, p. 355):

> Partiendo de la tesis de Lenin de que toda la literatura socialista debe ser literatura de partido, que tiene que «unirse al movimiento de la clase realmente más progresiva y más consecuentemente revolucionaria», desprecian la objetividad y en su lugar ensalzan el partidismo (*partiinost*) de la ciencia.

La admisión de que a un movimiento proletario concreto puedan faltarle las condiciones para alimentar la conciencia de clase debilita necesariamente el potencial revolucionario de este movimiento. Si lo que importa es cambiar el mundo, y no interpretarlo, el sociólogo marxista no deberá vacilar en falsificar los datos para hacerlos más útiles. La ética de la ciencia social se deriva primariamente de la lucha de clases, y en esa lucha como en to-

das las guerras la información es un arma importante. Parece entonces que el filósofo marxista ha de gozar del permiso de alterar sus datos del modo que más útil resulte para ayudar a cambiar el mundo, sin más limitaciones que las que en tiempo de guerra se suelen imponer a la propaganda, o sea, las que se derivan por una parte del hecho de que la repetición de falsificaciones incesantes corre el riesgo de arruinar la credibilidad y producir la autoderrota, y por otro, de que la aceptación de la propaganda propia puede llegar a destruir con el tiempo las bases objetivas de la acción. No hay duda de que los persistentes errores que en la interpretación de la estructura de las clases de los Estados Unidos cometieron los observadores comunistas de la época de Stalin en parte son un reflejo de esta unidad de la teoría y la práctica. De modo similar, la incapacidad que demuestran los teóricos marxistas para denunciar los errores más patentes de Morgan es también un reflejo de la tendencia que la ciencia social politizada tiene a degenerar en rígido dogmatismo. Wittfogel (1957, pp. 369 *ss.*) ha demostrado cómo los ideólogos del Partido Comunista Soviético trataron incluso, y con éxito, de censurar un concepto del propio Marx, el de modo de producción oriental, como parte de la preparación del camino para la difusión del comunismo en China.

Como es natural, los marxistas no son los únicos cuyos hechos y cuyas teorías resultan vulnerables a las tendencias políticas. Consciente o inconscientemente, son muchos los antimarxistas que aceptan la idea de que los fines políticos deben tener prioridad sobre los científicos y, en consecuencia, suprimen o alteran aquellos datos que corroboran la interpretación marxista de la historia. Como ya antes tuve oportunidad de decir, la neutralidad ética y política en el campo de la ciencia social es una condición límite a la que no es posible llegar a través de una postura de indiferencia. No podemos confiar en el investigador que predica el partidismo de la ciencia, pero tampoco en aquel que profesa una apatía política completa. Exigimos, y es natural que lo hagamos, que toda investigación se base en la ética científica de la fidelidad a los datos. Pero también tenemos que exigir que se declaren explícitamente las hipótesis que orientan la investigación y que el investigador reconozca y declare sus implicaciones políticas y morales, tanto activas como pasivas.

V. EL EVOLUCIONISMO DE MARX

Al abordar las teorías marxistas desde la perspectiva del desarrollo de la antropología, lo primero que procede señalar son los muchos paralelos que relacionan a Marx, como a Darwin, a Morgan, a Spencer y a Tylor, con la herencia común de las doctrinas del siglo XVIII. El único rasgo distintivo de la creencia de Marx en el carácter generalmente progresivo de la historia es el vigor de su énfasis apocalíptico. La pobreza y la explotación en todas sus formas están destinadas a ser eliminadas por la actuación de la ley natural como resultado de la revolución proletaria. El lema de la fase final del comunismo ilustra bien la fuerza de los componentes utópicos de la con-

cepción marxista del progreso: «De cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad.» Mas tampoco de los estudios finales de la sociedad industrial spenceriana están ausentes manifestaciones similares de altruismo espontáneo. Igual que el marxismo predecía el final de toda explotación en el milenio comunista, Spencer predecía una sociedad futura en la que los deseos de cada individuo se equilibrarían con los deseos de los demás, y unos y otros con los medios de satisfacerlos a todos (cf. HIMMELFARB, 1959, p. 347).

Marx compartía con Darwin y con Spencer aquella curiosa fe decimonónica en la capacidad de la violencia y la lucha para provocar un perfeccionamiento social ilimitado. Tanto Marx como Engels saludaron entusiasmados la publicación de *Origin of species*, en el que vieron el término análogo, en el campo de la ciencia natural, de su propia interpretación materialista de la naturaleza. Tras su primera lectura de *Origin of species*, Marx declaró que constituía «la base científico-natural de la lucha de clases que gobierna la historia». Recomendándoselo a Lassalle, escribía: «A pesar de todas sus deficiencias, no sólo es el primer golpe mortal que se asesta a la teleología en las ciencias naturales, sino que además analiza empíricamente su sentido racional» (MARX, citado en HIMMELFARB, 1959, p. 347). Al mes de la publicación del libro de Darwin, el 12 de diciembre de 1859, Engels escribía a Marx: «Darwin, a quien ahora estoy leyendo por primera vez, es espléndido» (citado en ZIRKLE, 1959, p. 85).

VI. LA CONVERGENCIA DE MARX Y SPENCER

Aunque Marx y Engels encontraron sumamente divertido que Darwin hubiera sido capaz de comprender el reino animal por analogía con el comportamiento de la sociedad capitalista británica, similar al de los animales, y aunque detestaban a Malthus, no por ello dejaban de tener su propio principio de la supervivencia de los más aptos. De hecho, Marx denunciaba lo mismo que Spencer los nocivos efectos de la disminución de la competencia. La única diferencia estaba en que para Spencer el peligro residía en la posibilidad de que los individuos se las arreglaran de algún modo para evitar la selección natural guiados por un altruismo mal orientado, mientras que en la versión marxista del progreso a través de la lucha lo peligroso era que una clase fuera incapaz de reconocer a la otra como enemiga. La veneración fetichista que a Spencer le inspiraba la competencia, manifiesta en su expresión «supervivencia de los más aptos», tiene su contrapartida en la sugestión que sobre Marx ejercían las «contradicciones» hegelianas. La lucha de clases es simplemente una expresión de la irreconciliable competencia entre el proletariado y la burguesía por el control de los medios de producción.

Incluso en lo que se refiere a su relación con Malthus, Spencer y Marx tienen mucho en común, aunque este extremo puede parecer menos claro porque, mientras que Darwin reconocía agradecido la inspiración que debía

a la teoría malthusiana de la población, Marx no sentía más que desprecio por Malthus, al que llamaba «párroco charlatán», «abogado vendido», «sicofante desvergonzado de la clase dominante» (citado en ZIRKLE, 1959, páginas 66-67). El aspecto de la obra de Malthus que daba origen a estas críticas de Marx era su suposición de que la «lucha por la vida» característica del capitalismo era igualmente característica de todas las formas de la sociedad. Porque para Marx la lucha por la supervivencia en la naturaleza no justificaba la existencia de una lucha similar en la sociedad; antes al contrario, sólo el capitalismo era culpable de la semejanza existente entre la condición animal y la condición humana: «Nada desacredita al desarrollo burgués moderno tanto como el hecho de que no haya conseguido elevarse por encima de las formas económicas del mundo animal [...]» (*ibidem*, p. 90). Ahora bien, lo que el spencerismo sostiene es precisamente que el hombre debe vencer la propensión animal a la competencia destructiva. En el esquema de Spencer, este cambio en la naturaleza humana sólo se producirá si se permite que la sociedad industrial evolucione sin el obstáculo de la interferencia estatal. Como ya vimos, la preeminencia ideológica que el spencerismo llegó a alcanzar no se debió a que confirmara las sombrías predicciones de Malthus, sino precisamente a que las contradecía. Marx, como es lógico, consideraba la defensa que Spencer hacía del progreso a través de la lucha como una mera maniobra burguesa tramada sólo para tranquilizar la conciencia de los explotadores. Un ilusorio futuro justificaba un presente de concreta brutalidad. Mas también el esquema de Marx tiene su propio interludio brutal, pues para vencer las sombrías predicciones de Malthus incitaba a una lucha como la del reino animal, único medio de llegar en el futuro a una vida mejor.

VII. EL ESQUEMA EVOLUCIONISTA DE MARX

Como todos los demás evolucionistas culturales decimonónicos, también Marx y Engels construyeron su propio esquema de estadios históricos. Por medio de esos estadios podía medirse el grado de progreso hacia la perfección comunista. El rasgo distintivo de su periodización era que estaba basada en las formas de propiedad asociadas a los diversos modos de producción. Las varias versiones que presentaron del esquema no excluyen algunas ambigüedades aparentemente contradictorias que todavía hoy son la desesperación de los exegetas del marxismo.

En la *Ideología alemana* (1965, manuscrito original de 1846), el primer estadio se presenta como el de la «propiedad tribal» asociada a «un estadio de producción rudimentaria en el que los pueblos viven de la caza y de la pesca, de la cría de animales, y en su fase más avanzada, de la agricultura» (*ibidem*, p. 122). El rasgo principal de la estructura social en este estadio es la familia con sus extensiones. Con el aumento de la población comienzan a desarrollarse las distinciones entre comunes y jefes y aparece la esclavitud. El segundo estadio se basa en la «antigua propiedad comunal y estatal» (*ibidem*, p. 123) y va acompañado por la formación de ciudades,

producto de la fusión tribal voluntaria y de la conquista. En un principio, la tierra y los esclavos se poseen en común, pero pronto comienza a afirmarse la propiedad privada de los bienes inmuebles. Al aumentar la propiedad privada de la tierra, la colectividad tribal decae. El desarrollo de la ciudad-Estado de la Antigüedad, cuya expresión última fue la sociedad romana, marca la culminación de estas tendencias. El tercer estadio se basa en la «propiedad feudal» (*ibidem*, p. 125). Los señores feudales poseen colectivamente la tierra, cuyos trabajadores ya no son esclavos, sino siervos. Durante este mismo período en las ciudades se da una organización análoga en la que los gremios de maestros, oficiales y mercaderes controlan el trabajo de los jornaleros y de los aprendices.

Dentro de este esquema, la relación entre la antigua ciudad-Estado y el feudalismo resulta difícil de descifrar. No parece que exista una relación necesaria entre los dos. De hecho, Eric Hobsbawm (1965, p. 28) sostiene que parece como si el feudalismo fuera la otra posible dirección de la evolución del «comunismo primitivo» cuando las condiciones locales son de baja densidad de población y de ausencia de grandes ciudades. Pero lo que es claro es que Marx y Engels no se ocupan más que del feudalismo que siguió al colapso del Imperio romano, el feudalismo «preparado por las conquistas romanas y por la difusión de la agricultura conexa con ellas.» De lo que no hay duda, sin embargo, es de que el estadio siguiente, el del capitalismo, sólo se produce sobre la base del feudalismo, con la emergencia de una clase burguesa dedicada al comercio y a la industria.

En los breves pasajes históricos de su *Manifiesto comunista*, de 1848, Marx y Engels describen la secuencia evolucionista de la sociedad de clases a través de la sociedad esclavista de la antigüedad, el feudalismo y el capitalismo. De la sociedad prehistórica sin clases no se ocupan. De nuevo, el problema de la conexión necesaria entre la sociedad esclavista y el feudalismo vuelven a dejarlo sin una solución clara.

VIII. MARX NO FUE UN EVOLUCIONISTA UNILINEAL

Hasta 1941 se creyó que en el «Prefacio» a la *Crítica de la economía política* (1904; original, 1859) Marx había dado su lista definitiva de los estadios evolutivos de la sociedad de clases, que, en consecuencia, serían las sociedades «asiáticas, antiguas, feudal y burguesa moderna». Pero en 1939-41 se publicó un manuscrito que Marx había escrito como preparación de la *Crítica de la economía política*. Este trabajo, escrito en 1857-58, incluye una sección titulada «Formas», dedicada a las formaciones económicas precapitalistas, que se ha convertido en la más importante fuente para el estudio de la periodización evolucionista de Marx.

En las «Formas», la transición desde el estadio de los tipos de economía tribal se presenta definitivamente como multilineal, por rutas distintas según las condiciones locales, aunque el carácter de esas varianes sigue quedando muy oscuro. Se mencionan específicamente la oriental, con una va-

riante eslava-rumana, la antigua y la germánica. Marx dice claramente que todas esas formas de propiedad y producción pueden evolucionar hacia el feudalismo, aunque no todas tienen las mismas probabilidades de hacerlo. De cualquier modo, la presentación de Marx como evolucionista unilineal resulta tan inadecuada y deformante como el estereotipo corriente de evolucionistas unilineales que los boasianos aplican a todos los antropólogos evolucionistas.

IX. MARX ANTICIPA A MAINE

El interés de Marx por las formas económicas precapitalistas es sólo una manifestación periférica de su interés por la transición del feudalismo al capitalismo, que a su vez es sólo un aspecto marginal de su tema central, a saber: el análisis de la sociedad capitalista. El paso de las comunidades tribales a las formas oriental, antigua y germánica no lo trata más que de un modo sumario, incluso tal vez algo chapuceramente. Aparentemente, el hilo conductor de la periodización de Marx es la progresiva aparición gradual de hombres enajenados obligados a vender lo único que poseen, su trabajo, que dejan de considerar como una parte de sí mismos. Así es como las antiguas sociedades esclavistas son más «progresivas» que el tipo asiático, porque permiten la existencia de considerables propiedades privadas de tierras y de esclavos y de una economía monetaria compleja e individualizada (MARX, 1965, p. 83). En el modo de producción asiático es donde la propiedad comunal primitiva «sobrevive por más largo tiempo y con más tenacidad» (*ibidem*):

> Esto es debido al principio fundamental sobre el que se basa, a saber, el de que el individuo no llega a hacerse independiente de la comunidad, el ciclo de producción es una unidad autosuficiente de agricultura y manufactura artesana, etc. [*ibidem*].

En cambio, en las antiguas sociedades esclavistas la base de lo que aún queda de la propiedad comunal es la ciudad y no la tierra.

> Así, pues, también aquí la comunidad es la primera precondición, pero a diferencia de lo que ocurre en el primer caso, no como la sustancia de la que los individuos sean meros accidentes, o de la que formen espontáneamente partes naturales. La base no es aquí la tierra, sino la ciudad, en tanto que centro o sede ya creada de la población rural de propietarios de la tierra. El área cultivada se presenta como el territorio de la ciudad, y no como en el caso anterior, en el que el poblado era un mero apéndice de la tierra [*ibidem*, p. 71].

Al describir la influencia del comunalismo en los Estados antiguos, Marx anticipa algunos aspectos importantes de los análisis de Maine y de Morgan, subrayando la importancia de las nacientes relaciones tribales y de parentesco: «Las tribus de los Estados antiguos se constituían de uno de estos dos modos: o por parentesco o por residencia. Las tribus de parentesco preceden históricamente a las tribus locales y casi en todas partes se ven desplazadas por ellas» (*ibidem*, p. 76). Como se ve, los nuevos manuscritos

de 1857-58 corroboran la afirmación de Engels de que Marx y él se habían anticipado a las ideas de Henry Maine sobre la transición del status al contrato en una fecha tan temprana como 1848:

> El jurista inglés H. S. Maine cree haber hecho un descubrimiento colosal al decir que todo nuestro progreso en comparación con épocas anteriores consiste en que hemos pasado del status al contrato, o sea, de un estado de cosas heredado a otro contratado voluntariamente; mas lo que esta afirmación tiene de exacto ya hace mucho que estaba contenido en el *Manifiesto comunista* [ENGELS, 1954a, p. 132; original 1884].

Ahora bien, en realidad, Ferguson y Millar expresaron todavía antes ideas del mismo tenor.

X. MARX Y SU DESCONOCIMIENTO DEL MUNDO PRIMITIVO

Aunque en algunas ocasiones demuestre su clarividencia, el estudio que Marx hace de la sociedad prefeudal es sumamente esquemático, superficial y desorganizado. El modo de producción antiguo incluye variantes que van de las diminutas ciudades-Estado al Imperio romano a lo largo de miles de años. La sociedad asiática abarca comunidades aldeanas independientes y gigantescos despotismos orientales, junto a sociedades tan diversas entre sí como las de la Rusia campesina, México, Perú, «los antiguos celtas y algunas tribus de la India» (MARX, 1965, p. 70; original, 1857-58). Por lo que hace al estadio del comunismo primitivo, es manifiesto que en etnografía los conocimientos de Marx no estaban muy por encima de los de Turgot o Rousseau. Como ya hizo en la *Ideología alemana*, en el *Esquema* se limita otra vez a asociar indiscriminadamente los modos de existencia del pastoreo, la agricultura y la caza, a la «comunidad tribal, el cuerpo común natural» (*ibidem*, página 68). Hobsbawm, que trata de defender los conocimientos de Marx y Engels sobre historia de Grecia, Roma y la India (aunque es manifiesto que en todas esas áreas Henry Maine sabía más que ellos), admite con franqueza la pobreza de su conocimiento de las sociedades primitivas:

> En el momento en que se escribieron las *Formas* (1851-58), lo que Marx y Engels sabían de la sociedad primitiva no se basaba en ningún conocimiento serio de las sociedades tribales, porque la antropología moderna todavía estaba en pañales [HOBSBAWM, 1965, página 25].

Pero a los antropólogos esta ignorancia que Marx y Engels exhiben respecto de las nueve décimas partes de la historia humana no les puede en modo alguno parecer tan natural como les parece a los filósofos marxistas. Puede concederse que la antropología estuviera aún en su infancia cuando Marx escribió la *Crítica de la economía política* (1859), pero lo que no se puede es sostener que la omisión del uso de los datos etnográficos fuera un reflejo de esa circunstancia. Hay que tener en cuenta que en aquel momento ya se podían usar prácticamente la totalidad de las numerosas fuentes que Tylor empleó en las *Researches into the early history of mankind*. Más que a la tierna edad de la antropología, cabe sospechar que la respon-

sabilidad de la ignorancia de Marx y Engels respecto a los primitivos debe atribuirse al peso muerto de Hegel con todo su desprecio por el conocimiento de las partes «no progresivas» de la raza humana. Cuando Marx y Engels declaran en la primera línea del *Manifiesto comunista* que «la historia de toda la sociedad que ha existido hasta aquí es la historia de la lucha de clases», la inmensa categoría residual de la prehistoria durante la que las clases no existieron queda borrada de un plumazo, y no sólo simplemente porque se trate de sociedades sin clases, sino porque se había convenido que esas sociedades carecían de interés y no podían explicar nada.

Pocos prejuicios, o tal vez ninguno, pueden irritar tanto a los antropólogos como éste tan característico de los historiadores europeos que piensan que no tienen nada que aprender del estudio de los salvajes porque los salvajes no han contribuido a la historia. Su irritación la genera no sólo su convencimiento de que también los primitivos son humanos, sino además su conocimiento práctico de que los datos etnográficos resultan indispensables para una ciencia de la cultura. En este contexto podría parecer que el arraigado desconocimiento de las ideas de Marx por parte de los antropólogos no es sino la recíproca de la falta de interés que Marx mostró por las sociedades primitivas. Pero atribuir a este *quid pro quo* la ignorancia de las ideas de Marx que muestran los antropólogos y que tan vivamente contrasta con lo bien que conocen a figuras de tercer orden como Gustav Klemm y Adolph Bastian sería demasiado caritativo. Pues es manifiesto que intervienen otros factores que nos obligan a llegar a conclusiones diferentes.

XI. MARX Y LA ANTROPOLOGIA

No hay la menor duda de que muchos antropólogos contemporáneos comparten el convencimiento de que Marx y Engels carecen de interés para la historia de la teoría antropológica. Robert Lowie ni siquiera incluyó sus nombres en su índice, mientras que T. K. Penniman (1965, pp. 52-53) no dedica a Marx más que unas pocas líneas deslavazadas, e Irving Hallowell (1960) menciona a Comte y a Buckle, pero a Marx no. Según Alfred Meyer (1954, p. 22), la antropología cultural «se desarrolló con entera independencia del marxismo». Es evidente que esta falta de interés es inmerecida. En el estudio por Marx y Engels de la evolución cultural hay aspectos que aún no hemos visto que exigen que volvamos a colocar su obra en la corriente central de la historia de la teoría antropológica. En primer lugar, aunque inicialmente Marx y Engels descuidaran los datos etnográficos, su formulación de los principios de la evolución cultural quiso ser una contribución al análisis de las similitudes y de las diferencias culturales válida para todos los tipos culturales. A este respecto, su contribución fue estrictamente análoga al principio darwinista de la «selección natural», un principio explicativo aplicable no a una sola especie ni a un solo género, sino a la evolución de todas las formas vivas. En segundo lugar, al final de su vida Marx aprovechó la oportunidad que le proporcionó la publicación de *Ancient society*, de Morgan, para compensar el descuido en que había tenido al mun-

do primitivo. Los resúmenes y las glosas que dejó movieron a Friedrich Engels a publicar *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado,* lo que, como veremos, hace que resulte falsa la afirmación de Meyer de que la antropología cultural se desarrolló sin relación con el marxismo. Mas expongamos primero las teorías marxistas por sí mismas.

XII. MARX Y EL PRINCIPIO DE LA SELECCION CULTURAL

En el «Prefacio» a la *Crítica de la economía política* (no publicado en la edición original de 1859), Marx resume su estrategia para llegar a una explicación de la evolución cultural, en lo que sin duda es en las ciencias sociales el equivalente más próximo al principio darwinista de la selección natural:

> En el desarrollo de la producción social, los hombres entran en relaciones definidas que son indispensables e independientes de su voluntad; esas relaciones de producción corresponden a un estadio definido de desarrollo de sus fuerzas materiales de producción. La suma total de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se elevan las superestructuras legal y política y a la que corresponden formas definidas de conciencia social. El modo de producción en la vida material determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales. No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia social, sino al contrario, su existencia social determina su conciencia.

A partir de aquí la exposición de Marx deja de referirse a la vida social en general y se refiere sólo, aunque no menos lúcidamente, a la sociedad de clases. Así nos dice que «las fuerzas materiales de producción [...] entran en conflicto con las relaciones de producción existentes» y que en ese momento comienza «el período de revolución social» durante el cual «toda la inmensa superestructura se transforma con mayor o menor rapidez». El componente hegeliano y el activismo político de Marx se mezclan aquí con su estrategia general.

XIII. EL COMPONENTE HEGELIANO

Aun concediendo la pertinencia del análisis marxista de las «contradicciones internas» del capitalismo decimonónico, sigue siendo dudoso que ese mismo análisis resulte válido para el capitalismo modificado de las modernas naciones euroamericanas industrialmente desarrolladas. Por lo menos en algunos casos, como en la economía mixta de las democracias escandinavas, las «contradicciones internas» del capitalismo no parecen haberse resuelto por la «negación de la negación», sino por los múltiples compromisos del temido «revisionismo». La dialéctica resulta cada vez menos útil a medida que sus principios de análisis se aplican a situaciones cada vez más alejadas del sistema social en que se inspiraron sus fundadores. El intento de Marx de identificar la lógica interna, hegeliana, del derrumbamiento del mundo grecorromano y el paso al feudalismo resultó particularmente des-

afortunado. En su estudio del tipo asiático todavía obtuvo menores frutos. Puede que los grandes despotismos orientales de Egipto y de Babilonia contuvieran las semillas de su propia destrucción, pero hay que admitir que permanecieron aletargadas durante un tiempo desmesurado. Y cuando entramos en el dominio de las sociedades preestatales, la dialéctica se convierte en mero lastre. Morgan, como es lógico, describió el progreso desde el salvajismo hasta la civilización como un desarrollo ininterrumpido y gradual de ciertos gérmenes de ideas bajo la tutela de la selección natural. Aún hemos de ver cómo al tratar Engels de recuperar el esquema de Morgan para la concepción materialista de la historia del mundo, sus vagas excursiones resultan completamente superfluas e inconsecuentes. Parece, pues, posible concluir que si el materialismo dialéctico es una guía útil para el análisis sociocultural, lo es en tanto que un caso especial de una estrategia materialista más general. Es una modalidad local de análisis, que nació en la coyuntura del romanticismo y el industrialismo y resulta inadecuada para la historia general de la humanidad. Es un materialismo partidista con ribetes románticos y místicos, apropiado para hombres que aspiraban a fomentar una revolución basada en la estructura de clases y en la ideología europea de mediados del siglo XIX. En cambio, las ideas materialistas más generales de Marx merecen plenamente toda la atención que les podamos dedicar.

XIV. MARX Y ENGELS, MATERIALISTAS CULTURALES

No obstante el peso muerto de Hegel, Marx y Engels dieron un paso adelante de la mayor trascendencia. Muchos de sus predecesores y de sus contemporáneos estaban convencidos de que el campo de los fenómenos socioculturales estaba regido por leyes naturales. Pero Marx y Engels fueron los primeros en demostrar cómo el problema de la conciencia y la experiencia subjetiva de la importancia que las ideas tienen para la conducta podía conciliarse con la causación según el modelo fisicalista. El orden que hay en la historia humana no puede derivarse, como los filósofos ilustrados pretendían, del orden que hay en los pensamientos de los hombres. No es pensando como los hombres adoptan la matrilinealidad, o la covada, o la terminología iroquesa del parentesco. En abstracto, ¿qué razón habría para que nadie se molestara en pensar pensamientos aparentemente tan improbables? Y si a algún hombre se le ocurriera pensarlos, ¿qué le impulsaría y qué le daría el poder de convencer a todos los demás de su conveniencia? Pues no se pretenderá que ideas tan improbables como ésas, si son meros productos espontáneos de la fantasía, puedan habérseles ocurrido simultáneamente a decenas de personas. Luego es obvio que los pensamientos están sujetos a condicionantes, condiciones previas que hacen más o menos probable su ocurrencia en individuos y en grupos de individuos; en suma, es obvio que tienen causas.

Resulta tentador suponer que esas condiciones previas son precisamente pensamientos previos; que, como en el modelo de la Ilustración, una idea

lleva a otra. El desarrollo de las matemáticas, o de las ciencias físicas, puede describirse bastante bien sobre esta base. Pero la misma vía no nos lleva a ninguna parte si lo que tenemos que explicar es la matrilinealidad o la covada. No hay ninguna progresión estrictamente lógica que enlace estas prácticas con otras anteriores ni posteriores. De hecho, como vimos, una de las principales fuentes de error en los intentos decimonónicos tardíos de reconstruir la historia del mundo fue la suposición de que la sola lógica bastaba para esclarecer la relación entre la matrilinealidad y la patrilinealidad, la exogamia y la endogamia y todos los otros aspectos de la evolución cultural.

Esto nos lleva inexorablemente a concluir que el pensamiento del hombre en torno a las instituciones viene determinado por las instituciones que están en torno al hombre. Tras de lo cual hay que plantear la cuestión: y las instituciones ¿de dónde vienen? Marx intentó resolver esta cuestión considerando separadamente las diferentes variedades de instituciones. En los aspectos no ideológicos de la vida sociocultural distinguió la estructura económica («el fundamento real») y la «superestructura legal y política». Así vino a distinguir tres segmentos socioculturales principales: 1) la base económica; 2) los dispositivos políticos y legales que en términos modernos llamaríamos estructura social u organización social; 3) la «conciencia social» o ideología. Tras lo cual Marx y Engels afirmaron que era en la base económica donde había que buscar la explicación de las dos partes de la superestructura: la organización social y la ideología.

¿Por qué no al revés? ¿Por qué no en el dominio de la organización social sobre la economía? La respuesta está contenida en la frase que asocia las «relaciones de producción» con un «estadio preciso del desarrollo de la capacidad material de producción del hombre». Es el estadio de desarrollo de las posibilidades materiales de producción el que hace que las «relaciones de producción» sean independientes de la voluntad del hombre. Ningún grupo humano ha podido hacer aparecer donde y cuando se le haya antojado ni el hacha de mano, ni la azada, ni el convertidor Bessemer, pues los medios de producción han ido siendo inventados en un orden de progresión preciso. Orden que corresponde exactamente al que han descubierto los esfuerzos combinados de los arqueólogos y los etnógrafos. La cadena ininterrumpida de innovaciones tecnológicas que conecta las computadoras digitales con los guijarros olduwienses no admite ni desviaciones ni saltos, aunque el ritmo de los cambios sí pueda haber sufrido variaciones considerables. Los útiles de piedra tenían que preceder a los de metal, los dardos tenían que preceder al arco y las flechas; la caza y la recolección tenían que preceder al pastoreo y a la agricultura, el bastón de plantar tenía que preceder a la azada, el sílex para encender el fuego tenía que preceder a los fósforos, los remos y las velas tenían que preceder al vapor, la artesanía tenía que preceder a la manufactura industrial. De hecho, ni los más denodados oponentes del materialismo cultural han dudado nunca seriamente de este orden.

Los boasianos, por ejemplo, afirmaron frecuentemente que la tecnología es acumulativa y constituye un dominio en el que sí son posibles mensura-

ciones objetivas del progreso. Así, la única cuestión discutida (dejando aparte detalles que sólo afectan al orden de emergencia de ciertas innovaciones) es la de si «el modo de producción de la vida material determina el carácter general de los aspectos sociales, políticos y espirituales» de la vida sociocultural. Y ésta, como enseguida se ve, es una cuestión eminentemente empírica que desde la sola lógica no es posible resolver.

XV. EL SIGNIFICADO DE «MODO DE PRODUCCION»

Desgraciadamente, la formulación de los tests empíricos que pueda aplicar una estrategia materialista cultural ha venido obstaculizada por las ambigüedades inherentes a la definición que de la «base» dieron Marx y Engels. Mucho se ha escrito sobre si Marx y Engels concedían o no a los factores tecnológicos el mismo peso que a las relaciones u organización de la producción (cf. BOBBER, 1927). Una de las principales fuentes de esta confusión reside sin duda en el hecho de que Marx y Engels no conectaron la transformación del feudalismo en capitalismo con cambios concomitantes en la tecnología de la producción. En el análisis de Marx, el capitalismo llevaba ya dos siglos de existencia antes de que se introdujeran innovaciones significativas en la tecnología de la producción. Para nuestro propósito no tiene demasiado interés averiguar exactamente qué entendían Marx y Engels por «modo de producción». Es tan evidente como comprensible que Marx y Engels no llegaron a elaborar una metataxonomía de las entidades socioculturales, como, por otra parte, tampoco lo han logrado los esfuerzos combinados de todas las ciencias sociales del siglo XX. Para la mayoría de los científicos sociales, el límite entre la economía y la tecnología sigue siendo hoy tan vago como lo era hace cien años. Lo mismo puede decirse de otra omisión evidente en la tripartición que Marx introdujo en el sistema sociocultural, a saber: la del efecto modificador que el medio ambiente ejerce sobre las características cuantitativas y cualitativas de cada estadio de producción. Pasando al otro extremo del sector económico señalaremos también la imprecisión de la línea que separa la organización del trabajo de la organización de la ley y el orden y la interacción social. De hecho, no hay término peor comprendido que éste de trabajo. Puesto que toda conducta produce algún efecto en el medio ambiente, ¿qué parte de ella deja de ser «producción»? Por último, recordemos brevemente que hasta aquí las ciencias sociales han fracasado en el intento de fundar sus categorías en operaciones *etic* bien definidas, con lo que incluso los análisis más declaradamente materialistas incorporan entidades mentalistas, subjetivas o idealistas, o dicho de otro modo, *emic* (véase capítulo 20). Podemos aceptar como axiomático que una delimitación precisa de los sectores de los sistemas socioculturales no será posible sin el establecimiento previo de un lenguaje *etic* bien definido.

XVI. LA GRAN TRANSFORMACION

Pese a los extremos oscuros en el concepto de modo de producción, no hay la menor posibilidad de confusión en lo que se refiere a la naturaleza de los factores en los que Marx vio la clave para la comprensión de la causalidad sociocultural. No fue sólo a Hegel a quien Marx se encontró «apoyado sobre su cabeza», sino a toda la filosofía social de la Ilustración. Antes de Marx, el análisis del «espíritu» era considerado como la única vía por la que el hombre, el «animal racional», podía aspirar a comprender. Es lamentable que la fijación dialéctica de Carlos Marx haya impedido a tantos científicos sociales disfrutar de su grandiosa traslocación de «cielos y tierra».

> En directo contraste con la filosofía alemana, que desciende del cielo a la tierra, nosotros ascendemos de la tierra a los cielos. Es decir, para llegar a los hombres de carne y hueso nosotros no partimos de lo que los hombres dicen, imaginan o conciben ni de lo que ha sido dicho, pensado, imaginado o concebido de los hombres. Partimos de los hombres reales, activos, y basándonos en el proceso real de su vida mostramos el desarrollo de los reflejos y los ecos ideológicos de ese proceso vital [MARX y ENGELS, en BOTTOMORE, 1956, p. 75].

Aparece en este pasaje un segundo tema fundamental del programa materialista cultural de Marx y Engels: la distinción entre lo que los hombres «dicen, imaginan o conciben» sobre sí mismos y sobre su vida social y la verdadera naturaleza, la naturaleza «real» de esa vida, «el proceso real de su vida». Sin duda, este tema no es exclusivo del materialismo cultural. Lo hemos encontrado ya en la obra de Ferguson y Millar (véase p. 44) y lo veremos de nuevo en las discusiones de Durkheim, la antropología social británica, la antropología psicológica freudiana y el estructuralismo francés. Todas estas perspectivas tienen en común la suposición de que los participantes en la vida social son incapaces de hacer una descripción objetiva de su propia conducta o de dar una explicación científicamente válida de esa conducta. Lo que equivale a decir que todas estas perspectivas comparten el propósito de disipar los equívocos del autoanálisis, traspasar la fachada de la ideología, ir más allá de la apariencia racionalizada de las cosas para penetrar en los niveles más profundos tanto del pensamiento como de la acción. En varios casos, sin embargo, como en las escuelas francesas, o en la de cultura y personalidad, atravesar la superficie quiere decir comprender más profundamente lo que los actores piensan y sienten, y no explicar los factores socioculturales que condicionan y dirigen sus pensamientos y sus sentimientos. En los otros ejemplos, y especialmente en Durkheim y en los antropólogos sociales británicos, el foco de interés se asemeja más al del materialismo cultural. La meta propuesta, al menos, es la de explicar los hechos sociales en términos de hechos sociales, no las ideas en términos de otras ideas. Pero los funcionalistas estructurales, como veremos, ni siquiera pretenden ser capaces de explicar las diferencias y las semejanzas socioculturales. Su insistencia en traducir los hechos psicológicos a un idioma estructural constituye en sí misma un notabilísimo fenómeno sociocul-

tural, al que bien se podría aplicar el invocado principio de que ni el contenido aparente ni el autoanálisis son dignos de confianza. En contraste con ella, el programa materialista cultural incluye como una parte integrante la prioridad de la orientación del observador sobre la orientación del actor. La hipótesis de que las explicaciones causales hay que buscarlas en las condiciones materiales de la vida implica una actitud de extremo escepticismo ante la importancia de los significados manifiestos de todos los acontecimientos verbales. Tal como con elegancia lo expresó Marx en su crítica a Feuerbach: «La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que pueden extraviar a la teoría y conducirla al misticismo tienen su solución racional en la praxis humana y en la comprensión de esa praxis» (MARX, 1941, p. 82).

XVII. FUNCIONALISMO CAUSAL DIACRONICO

Aunque a muchos lectores les parecerá autoevidente, no dejaremos de señalar que Marx y Engels se apoyaban en un modelo «funcionalista» de la vida sociocultural. Esto en sí mismo no tiene nada de sorprendente: Comte, Spencer y Morgan fueron también funcionalistas mucho antes de que los difusionistas alemanes y los boasianos dieran a Malinowski pretexto para suponer que la idea de que las partes de la cultura están interrelacionadas tenía algo de nuevo. Por otra parte, Marx y Engels compartían con Comte, Spencer y Morgan un funcionalismo totalmente compatible con y de hecho deliberadamente subordinado a un interés por el cambio. El contraste aquí es marcado con los funcionalistas del siglo XX, capaces sólo de análisis sincrónicos. En relación con esto hay un aspecto del funcionalismo de Marx y Engels que merece comentario especial: la concatenación economía-estructura social-ideología es un modelo causal, a la vez diacrónico y sincrónico, que proporciona una base para discernir qué partes del sistema son más o menos influyentes, más o menos persistentes. Lo cual abre, al menos en teoría, cierta posibilidad de distinguir grados de efectividad o «encaje» funcional, por ejemplo entre una innovación y un elemento más antiguo del sistema. La mensuración de los grados de efectividad funcional resulta esencial para el funcionalismo diacrónico, si quiere dar cuenta del hecho de que el camino de la evolución está sembrado de formas extintas cuyas partes fueron en otro tiempo eminentemente funcionales. Así, en el funcionalismo causal diacrónico es la relación de causa a efecto entre la base y la superestructura la que explica la «tendencia hacia la consistencia», un rasgo que en los modelos funcionales no causales tiene que introducirse como una «esencia» o «propensión» misteriosa de los sistemas sociales.

Así, el modelo funcionalista marxista, negando explícitamente que todos los rasgos de un sistema sociocultural puedan contribuir por igual a su mantenimiento, escapa a esa insustancialidad que caracteriza a las modernas escuelas funcionalistas sincrónicas. De hecho, y esto es un resultado de los aspectos dialécticos del esquema marxista, los ingredientes disfuncionales no sólo quedan incluidos, sino que desempeñan un papel central como

variables capaces de cambiar el sistema: son funcionales en un sentido diacrónico, puesto que son responsables de la emergencia de un nuevo sistema adaptativo nacido del antiguo.

No puede negarse que en este punto hay que reconocer su mérito a la herencia hegeliana, en la medida en que de ella procede la preocupación por el problema de cómo el conflicto conduce a una unidad de más alto nivel. En un capítulo posterior tendremos ocasión de observar las extravagancias en que incurren los funcionalistas estructurales cuando se esfuerzan por interpretar el odio, la brujería y la violencia como variables funcionales capaces de mantener el sistema. Por otro lado, no es necesario conceder a la dialéctica el monopolio de los modelos funcionales capaces de manejar el conflicto. La ventaja decisiva del modelo marxista es la de ser diacrónico y evolucionista, no la de ser dialéctico. Cualquier modelo diacrónico es capaz de dar cuenta del hecho de que las tensiones pueden acumularse hasta que se haga imposible la cohesión sobre las bases antiguas y se produzca el colapso de todo el sistema. Mas hay otro tipo de acumulación de tensiones disfuncionales que la dialéctica hegeliana no es capaz de manejar: la evolución que es producto de la lenta acumulación de cambios menores provocados por ajustes poco importantes a tensiones sin mayor trascendencia. Y lo que se necesita es un modelo funcional causal que pueda explicar *todas* las variedades de procesos evolutivos.

XVIII. ¿FUERON MARX Y ENGELS RACISTAS?

La estrategia marxista se mantuvo notablemente incontaminada del racismo endémico del siglo XIX. Marx vio su misión histórica en asociar el hegelianismo con el materialismo del siglo XVIII. Como materialistas, Marx y Engels se consideraban a sí mismos herederos de d'Holbach y de Helvétius, a quien relacionaban con Locke a través del filósofo francés Etienne Bonnot de Condillac. En *La sagrada familia* (1895) escribieron:

> [Condillac] interpretó las ideas de Locke y demostró que no sólo el espíritu, sino también los sentidos, no sólo la manera de crear ideas, sino también la manera de percibir sensorialmente, son cosas de experiencia y hábito. Todo el desarrollo del hombre, en consecuencia, depende de la educación y del medio ambiente [citado en SELSAM y MARTEL, 1963, pp. 58-59].

Es evidente que el programa político de Marx y Engels se apoyaba en la misma insistencia radical en la experiencia en que se había basado la ideología de la Revolución francesa. Creían en la «omnipotencia de la educación» y consideraban al socialismo y al comunismo como virtualmente sinónimos de un materialismo radical.

> No se necesita gran penetración para, a la vista de las enseñanzas del materialismo sobre la bondad original del hombre, su igualdad de capacidades intelectuales, la omnipotencia de la experiencia, el hábito y la educación y la influencia del medio ambiente sobre el hombre, la gran importancia del trabajo, la justificación del goce, etc., deducir que el materialismo está necesariamente relacionado con el comunismo y el socialismo [*ibidem*, página 60].

Esto no significa que Marx y Engels llegaran a una comprensión moderna de la relación entre herencia y enculturación. Su determinismo ambiental, como el de Monboddo, Condorcet, Samuel Stanhope Smith y Lamarck, abría la posibilidad de una rápida realimentación entre raza y cultura. La herencia de las características adquiridas era para ellos el principal vehículo del cambio bioevolutivo. Por ejemplo, la explicación que da Engels de la «transición del mono al hombre» aduce un proceso de destreza manual creciente traspasada por herencia de cada generación a la siguiente:

> Pero el paso decisivo se había dado: la mano quedaba libre y podía a partir de ese momento alcanzar cada vez mayor destreza y habilidad; y la mayor flexibilidad así adquirida se heredó y se incrementó de generación en generación.
>
> Así, la mano no es sólo el órgano de trabajo: es también el producto del trabajo. Sólo por el trabajo, por la adaptación sucesiva a nuevas operaciones, por la herencia del desarrollo especial que así adquieren los músculos, los ligamentos y, contando con períodos de tiempo más largos, también los huesos, y por el ejercicio reiteradamente renovado de esos perfeccionamientos heredados en operaciones nuevas cada vez más complicadas, ha llegado la mano humana a alcanzar el alto grado de perfección que le ha permitido dar existencia a las pinturas de Rafael, las estatuas de Thorwaldsen, la música de Paganini [1954b, p. 236; original 1876; citado en ZIRKLE, 1959, p. 107].

Fue este acusado componente lamarckista el que puso los fundamentos del desastre de la genética soviética en el siglo xx. Con Lysenko se llegó a imponer como un dogma estalinista que las modificaciones bioevolutivas eran consecuencia de la realimentación directa entre el citoplasma y el entorno, y no de la realimentación indirecta mediatizada por los procesos genéticos mendelianos. La magnitud de este error difícilmente puede exagerarse, pero los esfuerzos de algunos biólogos por colaborar al descrédito de Lysenko asociando el lamarckismo al racismo no prestaron tampoco mejor servicio a la ciencia (social). Así, H. J. Muller dio como una de sus razones para dimitir de la Academia Soviética de las Ciencias el hecho de que

> la herencia de los caracteres adquiridos debe llevar inevitablemente, y de hecho así lo han admitido algunos de los que la defienden, a conclusiones fascistas tan peligrosas como las de los nazis; a saber, la de que los pueblos y las clases menos avanzadas del mundo llegan a ser realmente inferiores en su herencia genética. Para los nazis la causa está en su status genético supuestamente inferior, mientras que los seguidores de Lysenko la ponen en las oportunidades inferiores que los grupos menos afortunados tienen para el desarrollo mental y físico [citado en ZIRKLE, 1959, p. 109].

Zirkle continúa acusando tanto a Engels como a Marx de propensión al racismo, manifiesta en su obvia falta de sensibilidad ante los sentimientos de los negros y judíos. Engels, extrapolando el principio de Locke, es decir, el principio de que todo el contenido de los pensamientos procede de la experiencia, trata de demostrar cómo el mismo principio puede aplicarse al grupo social como un todo:

> Reconociendo la herencia de los caracteres adquiridos [...] la experiencia individual puede reemplazarse hasta cierto punto por los resultados de las experiencias de sus antepasados. Si, por ejemplo, entre nosotros los axiomas matemáticos parecen evidentes por sí mismos para cualquier niño de ocho años, y no necesitan la prueba de la experiencia, esto no es más que el resultado de la «herencia acumulada». A un bosquimano o a un negro australiano sería difícil enseñárselos, incluso con pruebas [1954b, p. 353].

Zirkle insiste luego en que también Marx «sentía por las diferentes razas muy diferente estima» y que «respecto a alguna de ellas era abiertamente despreciativo». Y cita la carta que el 30 de julio de 1862 escribió Marx a Engels sobre la negativa de Ferdinand Lassalle a facilitarle un préstamo:

> Ese negro judío de Lassalle, que afortunadamente se marchó al final de la semana, ha perdido, y otra vez digo afortunadamente, cinco mil talers en una especulación mal planeada [...] Ahora me resulta completamente claro que, como prueban la forma de su cabeza y el tipo de su cabello, desciende de los negros que se unieron a Moisés en el éxodo de Egipto (o si no, es que su madre o su abuela paterna se cruzaron con un negro). Ahora bien, esta combinación de judaísmo y teutonismo con una base negroide no podía dejar de producir un asombroso producto. La torpeza del mozo es efectivamente negroide [...] Uno de los grandes descubrimientos de nuestro negro —que me lo confió como a su «amigo más seguro»— es el de que los pelasgos descienden de los semitas [...] [citado en ZIRKLE, 1959, p. 111].

A pesar de esta exhibición de mal gusto, dirigida tanto contra sus propios antepasados como contra los de Lassalle, Marx no encaja en absoluto en el molde del determinismo racial. Ni tampoco, por otra parte, es legítimo asociar con el racismo al principio lamarckista de las características adquiridas. Samuel Stanhope Smith y Herbert Spencer creían en la transmisión hereditaria de las características adquiridas. Para el primero eso significaba que las diferencias raciales, tanto físicas como psicológicas, eran tan pasajeras como las enfermedades; para el segundo, que ningún cambio social fundamental podía producirse antes de que la naturaleza humana evolucionara lentamente hasta un plano más elevado.

La cuestión crucial en lo relativo a la raza a mediados del siglo XIX no era la de si existían diferencias biológicas, ni tampoco la de si esas diferencias estaban sujetas a modificaciones ambientales, sino más bien la de cuánto tiempo haría falta para cambiarlas. Y la respuesta de Marx y Engels era contraria a la opinión dominante por cuanto predecían grandes cambios ya en su propio tiempo.

Aunque Marx creía que existían diferencias individuales en las aptitudes intelectuales y físicas, es manifiesto que las consideraba subordinadas a las experiencias del aprendizaje individual, social y de clase. «En principio, un portero se diferencia menos de un filósofo que un galgo de un mastín. Es la división del trabajo la que ha abierto un abismo entre ellos» (MARX, 1963, p. 129; original, 1847). En su crítica a Proudhon, Marx declara: «La historia entera no es más que una continua transformación de la naturaleza humana» (*ibidem*, p. 147). Ahora bien, aunque ésta era una posición a la que los spencerianos podían adherirse sin reservas, había una diferencia fundamental. Marx fue un revolucionario que consagró su vida a su creencia en la posibilidad de que en el transcurso de una o dos generaciones podían producirse cambios políticos radicales, inclusive la transformación del orden social a una escala global. Los spencerianos, por su parte, aunque también firmes creyentes en su propia variedad de progreso, sostenían que la naturaleza humana no podía cambiar a un ritmo más rápido del que la selección natural necesitaba para actuar. Las consecuencias diferenciales de

la realimentación biológica en las teorías de Marx y de Spencer se entienden perfectamente en las implicaciones políticas del familiar contraste entre revolución y evolución (distinción que, en otro sentido, resulta técnicamente incorrecta en la medida en que la revolución es una forma de evolución). Así, mientras que Marx compartía con Spencer la noción dominante y errónea de una realimentación lamarckista entre conducta y herencia, sus conclusiones en lo que respecta a la potencialidad humana para el cambio son más bien las que corresponden a la concepción moderna, posboasiana, de la importancia relativa de las variables enculturativas y raciales.

Otro tanto cabe decir de Engels, que asoció explícitamente sus opiniones sobre las capacidades matemáticas de las diversas razas con la convicción spenceriana de que el sentido de la prueba matemática se adquiere y se transmite por herencia: «Spencer tiene razón en la medida en que lo que nos parece ser autoevidencia de estos axiomas es heredado» (ENGELS, 1954b, página 340). Las implicaciones de esas opiniones, sin embargo, no coinciden casi en nada con la significación que usualmente tenían para los spencerianos decimonónicos. Para Engels, la hereditaria incapacidad euclidiana de los bosquimanos era el efecto pasajero de privaciones similares a las que impedían a los chimpancés de Monboddo entablar un erudito debate con los filósofos. Así, Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* compartía con Gobineau y con toda la nómina antropológica de mediados del siglo XIX, Tylor, Morgan y Spencer incluidos, la creencia de que los germanos eran «una tribu aria extremadamente bien dotada» (1954a, página 254). Pero se separaba de todos ellos al explicar este estereotipo en términos culturales y no racistas: «¿Cuál fue el misterioso brebaje con el que los germanos infundieron nueva vitalidad a la Europa moribunda? ¿Tal vez la fuerza innata de la raza germana, como a nuestros xenófobos historiadores les gustaría creer?»

> En modo alguno [...] Su eficiencia personal y su bravura, su amor a la libertad, su instinto democrático que les hacía interesarse por los asuntos públicos como por sus propios asuntos, en suma, todas aquellas cualidades que los romanos habían perdido y que eran las únicas capaces de formar nuevos Estados y de hacer surgir nuevas nacionalidades de los residuos del mundo romano, ¿qué eran sino los rasgos característicos de los bárbaros en el estadio superior, los frutos de la organización de sus *gentes*? [esto es, de su organización en clanes] [*ibidem*, pp. 254-255].

XIX. LA ESTRATEGIA DEL MATERIALISMO CULTURAL

A todos los estudiosos que están auténticamente entregados al estudio científico de la historia humana tendría que resultarles obvio que, por encima de su contexto hegeliano y de sus implicaciones político-revolucionarias, Marx y Engels fueron más lejos que ninguno de sus contemporáneos en la formulación de una ley de la evolución cultural. Repasando los principales componentes de esa ley tenemos: 1) la trisección de los sistemas socioculturales en base tecnoeconómica, organización social e ideología; 2) la explicación de la ideología y de la organización social como respuestas adapta-

tivas a las condiciones tecnoeconómicas; 3) la formulación de un modelo funcionalista capaz de recoger los efectos de la interacción entre todas las partes del sistema; 4) la previsión del análisis tanto de las variables que mantienen el sistema como de las que lo destruyen; 5) la preeminencia de la cultura sobre la raza.

Para entender correctamente en qué sentido es legítimo atribuir a este conjunto de proposiciones, que como tal no tiene precedentes, una importancia equivalente al descubrimiento por Darwin de la «ley de la evolución», se impone proceder con la mayor cautela. Lo primero que hay que dejar establecido con claridad y sin ambigüedades es que la llamada «ley de la evolución» de Darwin no es tal ley, sino una estrategia: un diseño de investigación para explicar el curso de la bioevolución. Darwin introdujo esa estrategia bajo el disfraz de lo que él llamó «el principio de la selección natural». Se pretende que éste explica todas las transformaciones biológicas; en realidad, no explica ninguna. Su valor reside exclusivamente en las directrices generales que marca al investigador que trata de entender en términos nomotéticos la trayectoria de las modificaciones filogenéticas. No importa si el investigador se interesa por los anfibios o por los mamíferos, por los gusanos o por los peces: la estrategia es la misma. La explicación de las transformaciones biológicas hay que buscarla en las ventajas adaptativas (medidas en términos de éxito reproductivo) que ciertas innovaciones particulares puedan conferir a un organismo y a los que descienden de él. La estrategia por sí misma no incluye ninguna información específica relativa a la naturaleza cuantitativa o cualitativa de las ventajas en cuestión. Nada nos dice de si tales ventajas consisten en resistencia al esfuerzo, o en evitación de los animales predadores, o en una termorregulación más eficiente, o en invasión de nuevos nichos ecológicos, o en mejor cuidado de la prole. De cada aplicación del principio de la selección natural resulta una nueva teoría, y la confirmación o el rechazo de esta teoría concreta depende de operaciones lógicas y empíricas cuyos términos e instrumentos específicos no pueden deducirse de la teoría general.

El sentido admisible en el que se puede presentar a Marx como el descubridor de la «ley de la evolución cultural» exige la previa separación de la aplicación específica del programa materialista cultural a la explicación del capitalismo, de la estrategia general propuesta en el Prefacio a la *Crítica de la economía política*. Tal estrategia afirma que la explicación de las semejanzas y de las diferencias culturales hay que buscarla en los procesos tecnoeconómicos responsables de la producción de los requerimientos materiales de la supervivencia social. Afirma también que los parámetros tecnoeconómicos de los sistemas socioculturales ejercen una presión selectiva en favor de ciertos tipos de estructuras organizativas y favorecen la supervivencia y la difusión de ciertos tipos de complejos ideológicos. Igualmente afirma que, en principio, todos los principales problemas de las semejanzas y de las diferencias socioculturales pueden resolverse si se llega a identificar la naturaleza exacta de esos parámetros selectivos; ahora bien, como principio general esta estrategia no se compromete en sí misma a explicar ningún tipo sociocultural específico, ni ningún conjunto específico de institu-

ciones. En otras palabras: es perfectamente posible aceptar la estrategia de investigación de Marx sin aceptar ninguno de sus análisis de los fenómenos específicos de las sociedades feudal o capitalista. Lo que no pretende en absoluto sugerir que se puedan ignorar o despreciar esos análisis marxistas del capitalismo decimonónico, o de la Revolución francesa, o del feudalismo. Simplemente se trata de señalar que, en una perspectiva antropológica, una estrategia aplicable al estudio de tres mil sistemas socioculturales representa una adquisición mucho más importante que la aplicación de esa misma estrategia a unos cuantos casos.

XX. EL MITO DE LA EXPLICACION MONADICA

Antes de pasar a discutir la aplicación de las propuestas de Marx y Engels a los datos etnográficos, hemos de ocuparnos de lo que constituye probablemente el aspecto peor entendido y más frecuentemente tergiversado de la estrategia materialista cultural. Se repite *ad nauseam*, y por personas por otra parte no familiarizadas con las exigencias de las hipótesis culturales en punto a la investigación y a la elaboración de los datos, que los fenómenos socioculturales son «demasiado complejos para ser explicados por un solo factor». Se escucha una y otra vez el estribillo de que las explicaciones económicas de los fenómenos son «explicaciones por un único factor» y son en consecuencia invariablemente «simplistas». Por ejemplo, Melville Herskovits, cuya obra se inscribe dentro de la tendencia del particularismo histórico, celebra que Franz Boas se mantuviera libre de cualquier determinismo, económico, geográfico o racial, diciendo: «Como es obvio, no era un marxista, pues ya hemos visto el vigor con que rechazó todas las explicaciones simplistas de los fenómenos sociales, de cuya complejidad nadie tuvo tan aguda conciencia como él» (1953, p. 118). No es posible saber en qué marxista pensaba Herskovits, pero seguro que hay por lo menos dos a los que resultaría peregrino asociar con esa simpleza de Herskovits, a saber: Marx y Engels. Otro ejemplo más, también típico, de este mito del simplismo del factor único se encuentra en el pasaje que sigue, del historiador Fredrik Teggart (1941, p. 233).

> Así, esta teoría [...] es inaceptable como explicación de cómo el hombre ha llegado a ser lo que es, porque [...] se basa en una visión limitada de los hechos y representa la proyección de un único factor sobre la complejidad de la experiencia humana.

Mas tan pronto se aborda el estudio de cualquier problema específico con una perspectiva materialista cultural, resulta evidente que toda la fuerza que parecen tener los argumentos del tipo de éste no viene más que de la frecuencia de su repetición.

Considérense, por ejemplo, todos los factores que se han de tener en cuenta para dar una explicación materialista cultural de las diferencias que en punto a las relaciones raciales se advierten entre Brasil y los Estados Unidos. Las explicaciones dominantes, idealistas, oponen el carácter nacional portugués y el catolicismo al racismo anglosajón y al protestantismo.

La explicación materialista empieza por comparar el potencial ecológico del Brasil colonial con el de la Norteamérica colonial, con diferencias que se traducen en plantaciones de caña de azúcar en el primero y plantaciones de tabaco y algodón en la segunda. Enseguida se han de observar las diferentes condiciones de la emigración: fuertes contingentes de labradores de la superpoblada Inglaterra, hacendados y aventureros menos numerosos del despoblado Portugal. Entre los colonos ingleses, la proporción de los dos sexos estaba casi equilibrada; entre los portugueses, marcadamente desequilibrada. Es sabido que cruzamientos raciales con los esclavos africanos los hubo en los dos casos, pero hubo diferencias radicales en el trato que se dio a los mulatos nacidos de esas uniones. Los brasileños, entre quienes no había blancos pobres, dejaron en manos de los mulatos la cría de ganado, la agricultura de subsistencia y otros servicios y trabajos productivos esenciales para el mantenimiento de las plantaciones de azúcar; los americanos confiaron esas funciones a los blancos pobres. El resultado fue que mientras en Brasil los mulatos y los libertos colonizaron el interior del país, en el sur de Estados Unidos los mulatos, o siguieron siendo esclavos, o se vieron expulsados hacia los Estados norteños. Además, la proporción demográfica de las razas en Brasil favorecía a los mulatos y negros, que eran tres por cada blanco, y en cambio en Estados Unidos, con uno por cada tres blancos, les perjudicaba. La caña de azúcar, que era la base de la esclavitud brasileña, perdió mucha de su importancia en el mercado mundial; el algodón, base de la esclavitud estadounidense, seguía siendo el cultivo de exportación más lucrativo del mundo cuando los intereses del norte industrial desafiaron la hegemonía política de los Estados sureños esclavistas. Los esclavos de los Estados Unidos fueron declarados libres (y sólo en los Estados enemigos) en lo más duro de la guerra más feroz de la historia para fomentar la rebelión en el sur y ganar reclutas para el ejército de la Unión. Los esclavos del Brasil fueron emancipados por un decreto imperial en un momento en el que toda la economía esclavista había envejecido y en el que ya había millones de libertos y de mulatos por todo el interior. En los Estados Unidos, los esclavos liberados tuvieron que enfrentarse con una implacable mayoría blanca, con la que tenían que competir si querían conseguir tierra o trabajo (en una economía industrial incipiente). Los blancos de Estados Unidos aplican una regla de filiación en virtud de la cual los tipos mixtos pertenecen automáticamente a la categoría de los negros, en tanto que Brasil ha desarrollado un sistema para establecer la identidad racial que no se basa en una regla de filiación. De este modo, los Estados Unidos han llegado a desarrollar su conflictivo sistema de dos castas, en contraste con el abanico de colores de la sociedad multirracial brasileña (HARRIS, 1964b).

Este esbozo, por supuesto, no puede ni siquiera mencionar ninguna de las muchas variables adicionales que sería necesario considerar si se quisiera profundizar en este análisis. Mas lo que sí podría ya parecer obvio es que no hay nada de simplista en los datos económicos, demográficos, ecológicos, políticos, militares y cognitivos que harían falta para confirmar la hipótesis de que el conflicto interracial en los Estados Unidos tiene sus raíces en las condiciones materiales y no en el carácter nacional anglosajón.

XXI. MARX Y ENGELS Y LA SIMPLIFICACION EXCESIVA

Alguien podría objetar a todo lo anterior que Marx y Engels no pensaban en esas madejas complicadas de fenómenos interrelacionados cuando se proponían reducir la historia a la cuestión de la propiedad de los medios de producción. Mas una objeción como ésa sólo puede hacerse desde la más completa ignorancia de los análisis marxistas de acontecimientos concretos, tales como la Revolución francesa o la guerra civil americana. Nadie dirá que Engels no suscribiera el determinismo económico, y, sin embargo, era el primero en prevenir contra el riesgo de olvidar la diferencia existente entre el principio básico de su estrategia y su aplicación real a casos concretos. En una carta a Joseph Bloch, escrita en 1890, decía:

> Marx y yo somos en parte responsables de que autores más jóvenes den a veces al aspecto económico más importancia de la que le corresponde. Pero nosotros teníamos que insistir en ese principio básico en oposición a nuestros adversarios que negaban su validez; y no siempre tuvimos ni tiempo ni espacio ni oportunidad para dar a los otros elementos implicados en la interacción todo el peso que les correspondía. Ahora bien, cuando se trataba de presentar un fragmento de la historia, dicho de otro modo, cuando nos enfrentábamos con una aplicación práctica, la cosa era diferente y no había error posible. Mas por desgracia ocurre con demasiada frecuencia que la gente piensa que ha entendido perfectamente una teoría y que puede aplicarla sin más tan pronto como domina sus principios básicos, e incluso éstos no siempre de la manera correcta. Y de estos reproches no puedo eximir ni siquiera a muchos de los más recientes marxistas, pues buena parte de la más extraordinaria confusión proviene de ellos también [ENGELS, en SELSAM y MARTEL, 1963, pp. 205-206].

Lejos de defender explicaciones simplistas en términos de un solo factor, Marx y Engels insistieron repetidamente en la necesidad de considerar la interacción entre la base y la superestructura para explicar cualquier situación histórica particular. Dejaron perfectamente claro que el determinismo de la base sobre la estructura no había que concebirlo como una correspondencia absoluta de uno a uno. Para calificar la influencia selectiva del modo de producción sobre la ideología, Engels escogió las palabras «en último extremo», las mismas que escogeríamos hoy si tratáramos de calificar una afirmación determinista en términos probabilistas, dados un número de casos y un lapso temporal suficientes:

> Según la concepción materialista de la historia, el elemento determinante de la historia es en último extremo la producción y reproducción de la vida material. Más que esto, ni Marx ni yo lo hemos dicho nunca. En consecuencia, si alguien transforma ésta en la afirmación de que el elemento económico es el único determinante, la transforma en una frase sin sentido, abstracta y absurda. La situación económica es la base, pero los varios elementos de la superestructura —formas políticas de la lucha de clases y sus consecuencias, constituciones establecidas por la clase victoriosa después de su triunfo, formas de ley, y luego incluso los reflejos de todas estas luchas reales en la conciencia de los combatientes: teorías políticas, legales, filosóficas, ideas religiosas y su desarrollo ulterior en sistemas de dogmas—, todo eso ejerce su influencia sobre el curso de las luchas históricas y en muchos casos prepondera en la determinación de sus formas [*ibidem*, p. 204].

XXII. EL DESARROLLO DE LA ANTROPOLOGIA, ¿INDEPENDIENTE DEL MARXISMO?

Para evaluar la significación histórica de las propuestas materialistas de Marx y Engels, no basta meramente enumerar los méritos de su estrategia y confrontarlos con un conjunto de criterios objetivos tales como coherencia lógica, capacidad para suscitar hipótesis causales, compatibilidad con los cánones científicos de intersubjetividad, verificabilidad y operatividad. El mérito de una estrategia como el principio darwinista de la selección natural no reside sólo en la lista de sus aplicaciones, más o menos fructíferas, a problemas específicos, sino más bien en sus posibilidades y en sus logros comparados con las posibilidades y los logros de las estrategias rivales.

De igual manera, lo que procede hacer es comparar la estrategia materialista cultural con sus rivales más próximas. Una comparación así tomará nota de las peculiares limitaciones de la versión dialéctica del materialismo cultural, pero no podrá olvidar tampoco los compromisos que inmovilizan a Hegel, a Comte, a Bastian, a Bachofen y a los otros idealistas. Sólo el spencerismo se presenta como una alternativa digna del materialismo cultural. Mas quede para el lector el sopesar los méritos respectivos del reduccionismo del uno frente a la dialéctica del otro, o la tautología de la «supervivencia de los más aptos» frente a las ambigüedades del «modo de producción». Para lo que en cualquier caso no hará falta ulterior discusión es para afirmar que la estrategia que Marx y Engels propusieron era lo bastante importante como para que la naciente ciencia de la cultura no la descartara y ni siquiera la juzgara inferior sin antes someterla a prueba, tanto en el marco de la etnografía como en el del método comparativo. Y, sin embargo, ya hemos visto que Lowie, en su *Historia de la teoría etnológica*, omite hasta el nombre de Marx, y Alfred Meyer puede afirmar que la antropología cultural se ha desarrollado «con absoluta independencia del marxismo». ¿Es posible que el eurocentrismo de la obra de Marx y Engels, con su omisión del estudio de las culturas primitivas, ofendiera o molestara hasta ese punto a los antropólogos de finales del siglo XIX y principios del XX? ¿Fue ésta la razón por la que la antropología pudo desarrollarse tan gloriosamente incontaminada por la problemática marxista? Podría suponerse que la verdad había que buscarla por este camino de no ser por un hecho molesto. Un hecho que se titula *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.*

XXIII. LA INFLUENCIA DE MORGAN SOBRE MARX Y ENGELS

Marx y Engels leían omnívoramente de una gran cantidad de materias. Su atención se vio atraída por *Ancient society*, de Morgan, muy poco después de que fuera publicada, y Marx se dio cuenta enseguida de la necesidad de revisar su propia concepción de la evolución prehistórica a la luz del conocimiento, superior al suyo, que Morgan tenía de las instituciones primitivas. Hizo un extenso resumen de la obra de Morgan y expresó su intención de

relacionar los descubrimientos de Morgan con su interpretación materialista de la historia. No había de vivir lo bastante para dar cima a esta tarea, pero Engels, trabajando sobre las notas de Marx, la completó en 1884.

Ancient society fue una obra de suma importancia para Marx y Engels porque les abrió los ojos a toda la complejidad de las culturas primitivas y a las insuficiencias de sus propios débiles conocimientos en esa área. Morgan, con su experiencia directa de las tribus indias americanas, estaba sin duda mejor calificado que ninguno de sus rivales europeos. De hecho, Engels, como muchos otros estudiosos de gabinete, parece haberse sentido intimidado por el trabajo antropológico de campo, creyendo que Morgan «ha pasado la mayor parte de su vida entre los iroqueses» (1954a, p. 47). En sus frases iniciales afirma: «Morgan ha sido la primera persona que con conocimiento directo ha intentado introducir un orden definido en la prehistoria del hombre.» Más de la mitad del libro de Engels consiste en una paráfrasis sumaria de *Ancient society*. Los materiales nuevos que aparecen proceden de los sólidos conocimientos que Engels tenía de la historia grecorromana y europea. Pero en lo que se refiere a la cultura primitiva, Marx y Engels aceptaron a Morgan a pies juntillas. El esquema de Morgan, su periodización en tres partes, su evolución del comunismo sexual a la monogamia, de la *gens* al Estado, de la matrilinealidad a la patrilinealidad, se convirtieron en la fuente de la ilustración etnológica de todos los marxistas y comunistas del mundo. Y así permanecieron las cosas hasta muy avanzada la primera mitad de siglo (cf. TOLSTOI, 1952).

El efecto de Morgan sobre Engels fue quizá mayor que sobre Marx. Mucho después, a los teóricos estalinistas les pareció que Engels, con sus intentos de conciliar el esquema prehistórico de Morgan con el principio de que el modo de producción determina la historia, había comprometido al marxismo. Porque en su «Prefacio», Engels declaraba que, «de acuerdo con la concepción materialista, el factor determinante en la historia es la producción y reproducción de la vida inmediata», un proceso doble que consiste en la «producción de los medios de subsistencia, el vestido y el refugio y los utensilios precisos para esto», y además en la «producción de los seres humanos mismos, la propagación de la especie» (1954a, p. 8). La razón para esta desconcertante innovación hay que buscarla en aquella falta de conformidad a que ya antes nos hemos referido entre la secuencia tecnoeconómica de Morgan y la evolución de la familia y de la *gens*. Así, Engels no fue capaz de dar una explicación materialista cultural del origen de la familia nuclear, los tabúes del incesto y la exogamia de clan más que suscribiendo las hipótesis darwinistas de Morgan acerca de los deletéreos efectos de los matrimonios consanguíneos. En este punto, Engels citaba a Morgan literalmente:

> En esta exclusión cada vez más amplia del matrimonio con parientes consanguíneos, la selección natural sigue teniendo sus efectos. Con palabras de Morgan, el matrimonio entre las *gentes* no consanguíneas «tiende a crear una raza más vigorosa física y mentalmente. Cuando dos tribus que progresan se funden en un solo pueblo [...] el nuevo cráneo y el nuevo cerebro se ensanchan y se adaptan a la suma de las capacidades de ambos» [*ibidem*, p. 78].

Más demostrativa todavía de la incapacidad de Engels para dar una versión materialista cultural coherente de la prehistoria es su adopción de la explicación que tanto Morgan como Bachofen dan del origen de la monogamia. En un pasaje, que prueba cómo incluso el segundo marxista del mundo podía tener prejuicios burgueses sobre el sexo, Engels sostiene que el comunismo sexual primitivo terminó porque las mujeres disfrutaban menos de él que los hombres:

> Bachofen tiene también toda la razón cuando sostiene rotundamente que la transición de lo que él llama hetairismo o *Sumpfzeugung* a la monogamia fue propiciada fundamentalmente por las mujeres. A medida que las antiguas relaciones sexuales tradicionales perdieron su carácter ingenuo, primitivo (como resultado del desarrollo de las condiciones económicas de la vida, esto es, de la decadencia del antiguo comunismo y de la creciente densidad de población), tuvieron que parecer a las mujeres cada vez más degradantes y opresivas. Y las mujeres tuvieron que desear cada vez con mayor fervor el derecho a la castidad, al matrimonio temporal o permanente con un solo hombre, como una liberación. De este progreso no pueden los hombres haber sido los autores, aunque no sea por otra razón sino la de que a los hombres nunca, ni siquiera hoy, se les ha ocurrido renunciar a los placeres del matrimonio de grupo. Sólo después de que por obra de las mujeres se pasara al matrimonio de parejas pensaron los hombres en introducir la monogamia estricta —sólo para mujeres naturalmente— [*ibidem*, pp. 87-88].

XXIV. EL EFECTO DE MARX Y ENGELS EN LA INTERPRETACION DE MORGAN

Pero Marx y Engels estaban decididos a encontrar en Morgan una corroboración independiente de la interpretación materialista de la historia. Engels describió a Morgan como el hombre que:

> redescubrió en América, por su propia vía, la concepción materialista de la historia que Marx había descubierto cuarenta años antes, concepción que en su comparación de la barbarie y la civilización le hizo llegar en los puntos principales a las mismas conclusiones a que Marx había llegado [*ibidem*, p. 7].

Los principales obstáculos que se oponen a una conclusión así ya los hemos discutido en el capítulo anterior. Omitiendo todas las referencias a las ideas germinales y seleccionando hábilmente las citas, Engels consiguió presentar a un Morgan adecuadamente materialista. Pero en realidad es Engels y no Morgan el primero que presenta una clara periodización de la prehistoria basada en el modo de producción:

> Salvajismo: el período en que predomina la apropiación de los productos naturales listos para su uso; las cosas producidas por el hombre eran en su mayoría instrumentos que facilitaban esa apropiación. Barbarie: el período en que se adquirió el conocimiento de la cría de ganado y el cultivo de la tierra, en el que se aprendieron los métodos de incrementar la productividad de la naturaleza gracias a la actividad humana. Civilización: el período en el que se adquirió el conocimiento preciso para la ulterior elaboración de los productos naturales, de la industria y del arte [*ibidem*, p. 46].

La moraleja de esta parte de nuestra historia no es la de que la interpretación que Engels, inspirándose en Marx, hizo de Morgan distorsionara la visión que de la historia tuvo éste. Probablemente eso es cierto, pero no tiene importancia. Además, las modificaciones que Engels introdujo eran

en conjunto totalmente sensatas y dotaron al esquema de Morgan de una coherencia lógica que no tenía en su versión original. Lo verdaderamente importante es que de ese modo la estrategia materialista cultural quedó asociada, mucho más para mal que para bien, a una interpretación de la cultura primitiva que era un producto de una estrategia de investigación claramente no materialista. Para los antropólogos, la viabilidad de esta estrategia quedó desde entonces identificada con el futuro del esquema de Morgan. Incorporado el esquema de Morgan en la doctrina comunista, la ciencia de la antropología cruzó el umbral del siglo XX convencida de que para sobrevivir y progresar necesitaba rechazar el esquema de Morgan y destruir el método sobre el que se basaba. El ataque antropológico contra Morgan iba a tener las siguientes consecuencias: 1) el abandono del método comparativo; 2) el rechazo de los intentos de contemplar la historia desde una perspectiva nomotética; 3) un retraso de cuarenta años en la verdadera puesta a prueba de la estrategia materialista cultural. Meyer se habría acercado más a la verdad si en lugar de decir que la antropología cultural se desarrolló en absoluta independencia del marxismo, hubiera dicho que se desarrolló enteramente como una reacción contra él.

9. EL PARTICULARISMO HISTORICO: BOAS

Durante la primera mitad del siglo XX la antropología en los Estados Unidos se caracterizó por la evitación programática de todas las síntesis teoréticas. La estrategia básica de investigación de aquel período fue la formulada por Franz Boas, una de las figuras más influyentes en la historia de las ciencias sociales. A Boas le guiaba un sentido distintivo de pureza inductiva que supo transmitir a toda una generación de prosélitos. El suyo fue un credo que paradójicamente negaba su propia existencia. Lo único que sus discípulos estaban dispuestos a reconocer que Boas les había enseñado era a servir a sus propios variados intereses atentos a los datos, libres de prejuicios y desconfiando de todos los esquemas. Pero que Boas fuera el centro de una escuela, eso lo negaban abiertamente. Más bien pensaban que la misión de Boas había sido expulsar de la antropología a los aficionados y a los especialistas de gabinete, haciendo de la investigación etnográfica de campo la experiencia central y el atributo mínimo del status profesional. Sin embargo, con el paso del tiempo un determinado tema central ha acabado por quedar asociado al período boasiano, y es el que sugiere el título: el particularismo histórico.

La perspectiva con que hoy podemos contemplar el período boasiano no disminuye en modo alguno la importancia de la contribución de Boas al desarrollo de la antropología o de la teoría antropológica. Es verdad que la estrategia del particularismo histórico requería una casi total suspensión de la dialéctica normal entre hechos y teoría. Los procesos causales, las tendencias, los paralelos, quedaron enterrados por una avalancha de casos negativos. Es verdad también que el intento de mejorar la calidad de la investigación etnográfica sometiéndola a criterios de verificación más rigurosos tuvo sólo un éxito moderado, y aún hemos de tener en cuenta los numerosos casos en que Boas y sus discípulos deformaron los hechos como tantos otros antes y después de ellos. Pero los criterios que Boas propuso siguen constituyendo lo permanente de su legado.

Los que aseguran que Boas retrasó el progreso de la antropología como ciencia no valoran adecuadamente las fuerzas culturales ocultas tras la reforma del particularismo histórico. Existían límites ideológicos culturalmente determinados y la teoría antropológica se vio obligada a ceñirse a ellos. Los transgresores no dejaron en el campo de la antropología ninguna herencia de la que nosotros seamos hoy conscientes. Boas y la primera generación de sus discípulos se vieron obligados a construir una antropología profesional, universitaria, prácticamente desde sus cimientos. Y lo hicieron con notable éxito, si se tienen en cuenta los numerosos obstáculos que tuvieron

que vencer. Los límites culturalmente prescritos no eran tan angostos ni estaban tan bien definidos que no existieran opciones. Basta considerar el destino de la antropología en la Unión Soviética, en Alemania y en Italia durante aquel mismo período para darse cuenta de que, aun si el particularismo histórico fue esencialmente negativo y teóricamente estéril, no por ello dejó de librarse de las peores trampas de su tiempo.

La lista de los antropólogos que de entre los discípulos de Boas alcanzaron fama e influencia da testimonio de su importancia capital en la historia de la disciplina: Alfred Kroeber, Robert Lowie, Fay-Cooper Cole, Edward Sapir, Melville Herskovits, Alexander Goldenweiser, Alexander Lesser, Paul Radin, Clark Wissler, Leslie Spier, J. Alden Mason, E. Adamson Hoebel, Ruth Benedict, Margaret Mead, Ruth Bunzel, Jules Henry, M. F. Ashley Montagu y Frank Speck. Estos discípulos a su vez continuaron las líneas maestras de desarrollo de la investigación e instrucción antropológica en instituciones cruciales de todo el país. Por ejemplo, Kroeber y Lowie, en Berkeley; Cole y Sapir, en Chicago; Herskovits, en la North Western University. En cuanto a Boas, mantuvo personalmente un control patriarcal sobre la antropología en Columbia desde 1896 hasta su muerte en 1941. Además, fue el centro de una serie de acontecimientos fundacionales decisivos, tales como la modernización de la revista *American Anthropologist* en 1889, la fundación de la American Anthropological Association en 1900, la revitalización de la American Ethnological Society en el mismo año y la fundación de la American Folk-Lore Society en 1888.

Los éxitos de Boas como profesor, investigador, administrador, fundador y presidente de sociedades, editor, conferenciante y viajero son imposibles de enumerar. Y para cualquiera que se haya enfrentado alguna vez con el dilema de o publicar o perecer, el hecho de que toda esta actividad fuera acompañada por la publicación de un torrente de libros y de artículos resulta casi terrorífico. Además de media docena de libros, Boas publicó más de setecientos artículos (LESSER, 1968, p. 26). La talla de Boas crece con cada año que pasa, y su obra nos da la medida de nuestras propias insuficiencias. Mas para llegar a entender la antropología del siglo XX debemos dejar a un lado la imagen de Boas como padre, como héroe y como *guru* y centrar nuestra atención en la tarea de situar su contribución a la teoría dentro de las tendencias de su era. Debemos elevarnos por encima de las personalidades y adoptar una perspectiva cultural. Haciéndolo, le rendimos el homenaje de la crítica objetiva, más valioso que el de los panegíricos que obstaculizan nuestra comprensión de Boas a la vez que la de nosotros mismos.

I. LA IMAGEN DE BOAS

Margaret Mead ha escrito: «Es característico que no haya métodos que lleven el nombre de Boas, como tampoco hay una escuela boasiana» (1959b, página 31). En el curso de una discusión con el crítico sudafricano A. W. Hoérnle (1939), también Kroeber expresó su convencimiento de que «no

hay una escuela de Boas y no la ha habido nunca» (1935, p. 540). Muchos de los discípulos de Boas parecen haber compartido esta visión de sí mismos, y en más de un aspecto esta creencia puede considerarse en sí misma como el rasgo central de la posición boasiana. Según Kroeber, los programas partidistas y propagandistas constituían un signo de la inmadurez de las ciencias sociales. No hay escuelas en la física, solía decir: sino sólo físicos que hacen su trabajo con todas las técnicas científicas que tienen a su alcance. Con Boas, la antropología había alcanzado su madurez y bajo su influencia ya no se daba «la elección de un solo método, psicológico, sociológico, difusionista, funcional o histórico-cultural, como si constituyera una vía de conocimiento superior a las otras» (*ibidem*). Para Margaret Mead, Boas era «el hombre que convirtió la antropología en una ciencia» (1959b, página 35).

La imagen que de Boas preferían hacerse sus discípulos era la de un científico profesional que había elevado los métodos de investigación antropológica y los criterios de verificación a unos niveles en los que incluso los físicos podrían sentirse cómodos. A este respecto, los discípulos insistían reiterativamente en la especial naturaleza del doctorado de Boas. Su tesis principal la había presentado a la Universidad de Kiel en 1881, y era un estudio sobre el color del agua del mar. Anteriormente había estudiado física y geografía en Heidelberg y en Bonn y había recibido también una sólida formación matemática. Para Kroeber es en esta formación en la que se ha de buscar la clave para entender el papel que Boas desempeñó:

> De la física, Boas trajo a la antropología un sentido de la definición del problema, del exacto rigor del método y de una objetividad sumamente crítica. Estas cualidades él las supo conservar intactas y transmitirlas a la antropología; ahí es donde reside su contribución fundamental e imperecedera a nuestra disciplina [KROEBER, 1935, p. 540].

Para Goldenweiser, Boas era el «héroe cultural» de la antropología. Como los héroes de los mitos primitivos que dan al hombre todo lo esencial para su vida, Boas otorgó a la antropología el don de la ciencia:

> Las mitologías indias cuentan de héroes culturales, animales o pájaros sobrenaturales que otorgan la cultura al hombre, le enseñan las artes y los oficios, le revelan los cantos y las ceremonias. Para la antropología de este país, Franz Boas, el «hombre», fue uno de esos héroes culturales. Educado en la atmósfera y en los métodos de las ciencias naturales y formado en los ideales académicos de la Alemania anterior a la guerra, confirió a la antropología americana esa clarificación de las cuestiones y ese rigor científico que tanto necesitaba [GOLDENWEISER, 1941, p. 153].

Según Ruth Benedict, «Boas encontró una antropología que no era más que una colección de conjeturas sin base, coto de caza para los románticos amantes de las cosas primitivas; y cuando la dejó la había transformado en una disciplina en la que las teorías podían ser sometidas a prueba» (1943, página 61; citado en WHITE, 1963, p. 67). Lowie, como más adelante veremos con mayor detalle, equiparaba a Boas con el físico y el filósofo Ernst Mach: los dos desarrollaron criterios más rigurosos de prueba y perfeccionaron el método científico.

II. LOS CONTEMPORANEOS DE BOAS

Hay una gran dosis de verdad en estos retratos. Boas era una auténtica fortaleza de sobriedad científica si se le compara con la mayoría de sus contemporáneos. Aunque su cautela ante las generalizaciones retrospectivamente parece exagerada y derrotista, no hay duda de que los criterios de sus contemporáneos eran absolutamente indefendibles. Sin un fundamento firme en las universidades, los temas antropológicos eran presa fácil para todo tipo de aficionados imaginativos. Considérese por ejemplo esta descripción que de la conducta de los chimpancés se publicaba en las páginas del *American Anthropologist* en 1893:

> Los calveros son utilizados por los chimpancés para levantar inmensas piras de leña seca. Cuando el montón está completo, uno de los chimpancés empieza a soplar hacia la pira como si estuviese avivando el fuego. Inmediatamente se le unen otros y al cabo de un rato toda la compañía, y siguen soplando hasta que las lenguas les cuelgan de sus bocas. Entonces se acuclillan alrededor del montón con los codos en las rodillas y las manos vueltas hacia el imaginario fuego. Cuando el tiempo es húmedo, con frecuencia se pasan horas sentados de este modo [BUTTEKOFER, 1893, p. 337].

Debe recordarse que muchos de los contemporáneos de Boas por temperamento eran incapaces de someterse a la disciplina científica. Era aquél un tiempo en el que las gentes de segunda y tercera fila usaban libremente de la licencia para generalizar sobre la base de evidencias fragmentarias. Lester Ward, uno de los fundadores de la sociología americana, es un caso extremo. En su reseña de un libro sobre el origen de la vida no tenía el menor reparo en escribir lo que sigue:

> El libro es puramente teórico y no aduce hechos de ninguna clase. Esto no constituye una crítica del libro. Antes al contrario, esa es una de sus bellezas. Cualquiera que lea el libro puede darse cuenta de que la cabeza del autor está llena de hechos y que todo lo que se trata de hacer es razonar a partir de estos hechos para llegar a ciertas conclusiones. Aquellos que hablan despectivamente de este método son con frecuencia incapaces de hacer uso de sus hechos, por muchos que conozcan [WARD, 1904, p. 151].

Como la teoría de la cultura estaba dominada en los Estados Unidos por una suerte de mezcla del evolucionismo de Spencer y el de Morgan, era perfectamente esperable que con la licencia metodológica imperante se pecara frecuentemente en nombre de las reconstrucciones evolucionistas. William McGee por ejemplo, que fue el primer presidente de la American Anthropological Association, se hizo repetidas veces culpable de reconstrucciones ingenuas, repletas de jingoístas exaltaciones spencerianas del éxito evolucionista de los Estados Unidos:

> Igual que el patriarcado deja su sitio a la jerarquía, y la jerarquía a la monarquía absoluta, la monarquía limitada está dejando el suyo a la democracia o republicanismo; ya la nación más avanzada de la tierra es una república, y todas las otras naciones civilizadas o son republicanas o están sufriendo cambios que las acercan al republicanismo. Así, según la experiencia de los siglos, la mejor nación es una republicana y el mejor ciudadano es el individuo adaptado a la vida en condiciones republicanas [MCGEE, 1894, p. 353].

McGee es una mina inagotable de todos los errores de sustancia y de teoría que es posible cometer cuando lo que pasa por experiencia científica no es sino un disfraz de los más vulgares prejuicios. Para entender cómo la obra de Boas pudo significar un renacimiento en todos los campos de la antropología hay que recordar que las gentes como McGee suelen tener opiniones tan patentemente erróneas, que tan pronto como alguien las desafía y muestra su inanidad, se deshacen y dejan tras de sí un vacío casi total. Las ideas de McGee en lo relativo a la conexión entre raza y lenguaje son estremecedoras. Tratando de explicar la superioridad de «la simple, tangible y definida lengua y escritura del anglosajón» afirma:

> Posiblemente la sangre anglosajona es más potente que la de las otras razas; pero ha de recordarse que el lenguaje anglosajón es el más simple, el más perfecta y simplemente simbólico que el mundo ha visto jamás; y que gracias a él el anglosajón guarda su vitalidad y energía para la conquista, en lugar de desperdiciarlas en la Juggernaut de un mecanismo engorroso para la comunicación del pensamiento [McGEE, 1895a, p. 281]

Esta confusión en que McGee incurre, de la raza con la lengua y la cultura, era representativa de la opinión culta, tanto en la antropología como en general en la sociedad occidental. El rebajamiento de los pueblos primitivos contemporáneos al nivel de los antropoides constituía, como hemos visto, una expresión importante del imperialismo euroamericano. La versión de McGee es especialmente detestable: «El salvaje está extremadamente cerca de las especies subhumanas en todos los aspectos de su mentalidad, tanto como en sus hábitos corporales y en su estructura corporal» (McGEE, 1901, p. 13). John Powell, fundador en 1879 del American Bureau of Ethnology, fue otro especulador influyente en el campo del evolucionismo antropológico, pero sin la menor base ni disciplina. Como muchos de sus contemporáneos, Powell era capaz de esclarecer en un solo discurso inaugural la historia toda de la humanidad, con una amplitud de visión y comprensión que ni Turgot ni Condorcet habían podido superar. En una síntesis colosal dispuso los estadios de la evolución en cuatro grados: salvajismo, barbarie, monarquía y democracia. Luego asignó a cada uno de estos grados instituciones sociales específicas, tales como la familia al salvajismo, las *gentes* a la barbarie, etc. En música, los estadios eran ritmo, melodía, armonía y sinfonía. En estética, danza, sacrificio, ceremonia, arte histriónico; en tecnología, caza, agricultura, artesanía y maquinismo (POWELL, 1899).

Uno de los más influyentes antropólogos contemporáneos de Boas fue Daniel G. Brinton. En su discurso presidencial ante la American Association for the Advancement of Science, Brinton reafirmó la posición spenceriana: «Las razas negra, amarilla y roja difieren anatómicamente de la blanca, especialmente en sus órganos esplácnicos, tanto que incluso con la misma capacidad cerebral nunca con iguales esfuerzos alcanzarán iguales resultados» (1896, p. 12).

Brinton es especialmente importante para entender la famosa crítica de Boas contra el método comparativo (1896b). Era en Brinton más que en Morgan o en Tylor en quien pensaba Boas al denunciar la insuficiente cautela con que se procedía a la reconstrucción de secuencias paralelas univer-

sales. Porque era Brinton quien hablaba de «la casi absoluta uniformidad de los pensamientos y los actos, los objetivos y los métodos de los hombres que se hallan en un mismo grado de la evolución, sin que importe ni dónde ni en qué época viven» (1896, p. 12).

Es interesante señalar que Leslie White (1963, p. 43), al asociar el método comparativo de Brinton con el de Morgan y Tylor, ha desfigurado la reacción de Boas contra Brinton. Porque Brinton estaba dispuesto a ir mucho más lejos que Morgan y Tylor considerando «los modos de pensamiento y sentimiento» de las naciones contemporáneas de «cultura inferior» como representativos de las tribus extintas de «casi el mismo estadio cultural». De hecho, en su discurso presidencial en la American Association for the Advancement of Science, Brinton atacó a Morgan y Tylor por dar demasiada importancia a la difusión como explicativa de las semejanzas transculturales. White piensa que esos ataques no iban dirigidos contra Morgan y contra Tylor, sino contra un grupo indefinido de «mitólogos y folkloristas comparativos de la vieja escuela» que no habían «progresado al ritmo de desarrollo de la ciencia etnológica» (WHITE, 1963, p. 43). Mas aunque Brinton no citó los nombres de Morgan ni de Tylor es claro que ellos eran el objetivo de sus ataques:

> El antropólogo de hoy que, como un distinguido estudioso de entre nosotros mismos, afirme que, puesto que existe un estrecho paralelismo entre el complejo sistema social de los iroqueses y el de las tribus munda del Punjab, los antepasados de esos dos pueblos deben haber venido de un centro de cultura común; o el que, como un eminente etnólogo inglés de nuestros días, en la semejanza entre el juego azteca del *patolli* y el juego indio del *parchesi* ve una prueba de relaciones asiáticas en la cultura americana, ese antropólogo, digo, puede haber contribuido meritoriamente a su ciencia en el pasado, pero no sabe ya dónde está su ciencia hoy [BRINTON, 1896, p. 9].

En suma, Morgan y Tylor eran acusados de ser excesivamente conservadores en lo relativo a los paralelismos, y así Boas, al responderle a Brinton, implícitamente estaba defendiendo a Morgan y Tylor contra una aplicación del método comparativo que también a ellos les hubiera parecido inaceptable. Mas como esto obviamente no resultaría compatible con su retrato de Boas como un reaccionario a ultranza, White omite la mención de los nombres de aquellos que en opinión de Brinton estaban anticuados.

En contraste con la mayoría de sus colegas americanos del umbral de este siglo, Boas es una figura heroica. Sus dotes naturales, su superior educación, su cosmopolitismo europeo hacen que junto a él gentes como McGee, Brinton y Powell parezcan provincianos y paletos. Pero es erróneo presentarlo como el sumo dios creador de la antropología científica. Hubo muchos antes de él que exigieron y que hicieron investigación de campo como base para la etnología. La descripción científica de las culturas indias americanas estaba ya muy adelantada cuando Boas entró en escena. Ya en la década de 1830, Henry Schoolcraft, uno de los fundadores de la American Ethnological Society, había iniciado la tarea de recoger en un contacto directo las realidades mentales de los grupos indios (su mujer era de ascendencia iroquesa). El contacto de Morgan con los iroqueses y sus posteriores viajes al oeste, como es lógico, le separaron de su gabinete du-

rante períodos respetablemente largos. Tanto W. H. Holmes como Otis T. Mason adquirieron un excelente conocimiento de primera mano de la tecnología aborigen, y Alice Fletcher y James Mooney fueron etnógrafos pioneros y sumamente competentes (cf. HELM, 1966). Lo distintivo de Boas no fue su insistencia en el trabajo de campo y en la recogida de datos, sino su insistencia en que esas actividades eran más importantes, más prestigiosas y más científicas que la teorización a cualquier escala, grande o pequeña.

Tampoco tenía precedentes la precisión ni la devoción que Boas ponía en la recogida de datos. Determinaba esta actitud un fuerte componente puritano. Para él, la ciencia era en gran parte una empresa sagrada. Los que se precipitaban a sacar conclusiones sin la necesaria atención a los hechos estaban profanando un templo. Su elogio del fisiólogo Rudolf Virchow, otro producto del empirismo decimonónico alemán, puede considerarse representativo de su propia postura:

> El sólido progreso de la ciencia exige que seamos conscientes en cada momento de qué elementos del sistema de la ciencia son hipotéticos y de cuáles son los límites del conocimiento adquirido por la observación exacta. Más de un estudiante impetuoso ha visto en su serena y cauta crítica [de Virchow] un obstáculo contra el progreso. Por esta causa Virchow ha sufrido muchos ataques hostiles hasta que, generalmente, el progreso de la investigación ha demostrado que el prudente maestro había tenido razón al rechazar las conclusiones demasiado ambiciosas basadas en una evidencia incompleta. Muy pocos estudiosos poseen ese frío entusiasmo por la verdad que les permite ser siempre claramente conscientes de la delgada línea que separa las teorías atractivas de la observación realizada en un trabajo duro y serio [BOAS, 1902, p. 443, citado en KLUCKHOHN y PRUFER, 1959, p. 23].

III. CRITICA DEL METODO COMPARATIVO

¿Cuál fue entonces la verdadera reacción de Boas ante la tan difundida convicción de la uniformidad, e incluso de la monotonía, del campo evolucionista? La cuestión fundamental que se plantea en «The limitations of the comparative method» es el problema de separar los ejemplos de convergencia de los ejemplos de evolución paralela. No ponía en duda la existencia de muchas y notables semejanzas culturales que no podían explicarse por difusión. Pero el hecho de que fenómenos tales como el chamanismo, el concepto de una vida futura, el uso del arco, los dibujos geométricos, las máscaras y muchos otros elementos se presenten en lugares distantes no basta para dar por establecida la uniformidad de la historia. A la conclusión de que se trata de uniformidades evolucionistas, dicho de otro modo, de secuencias evolucionistas paralelas, no se puede pasar hasta que se hayan recogido cierto tipo de datos, a saber: los hechos de las secuencias históricas por las que en las distintas áreas locales particulares han llegado a darse los fenómenos observados.

> El hecho de que muchos rasgos fundamentales de la cultura son universales, o por lo menos se dan en muchas áreas aisladas, interpretado desde la suposición de que los mismos rasgos deben haberse desarrollado siempre a partir de las mismas causas, nos llevaría a la conclusión de que existe un gran sistema, de acuerdo con el cual se ha

desarrollado la humanidad en todas partes; que todas las variaciones que se presentan no son sino detalles menores en esta gran evolución uniforme. Es evidente que la base lógica de esta teoría es la suposición de que los mismos fenómenos se deben siempre a las mismas causas [BOAS, 1948, p. 275; original, 1896b].

Mas tal suposición, arguye Boas, es patentemente falsa en un gran número de ejemplos concretos. Los clanes, por ejemplo, parecen proceder entre los navajos de la fusión de grupos separados, pero entre las tribus del noroeste son el resultado de la fisión de los poblados. Los dibujos geométricos no se explican necesariamente, como Hjalmar Stolpe (1891) y Alfred Haddon (1895) sostuvieron, por la gradual convencionalización de las representaciones realistas, sino que «desde un infinito número de puntos de partida diferentes han podido seguir cuatro líneas distintas de desarrollo». Otro ejemplo: en algunos lugares las máscaras se usan como disfraces para que los espíritus malignos no reconozcan a sus portadores; en otros se llevan para espantar a las gentes y a los espíritus, y en otros, en fin, para conmemorar a algún pariente difunto. Parece improbable, en consecuencia, que una misma secuencia causal pueda explicar en todas partes el desarrollo de esos fenómenos.

Así, pues, hay que pensar que todos los ingeniosos intentos de construir un gran sistema de la evolución de la sociedad no tienen más que muy dudoso valor si no nos dan al mismo tiempo la prueba de que los mismos fenómenos tienen que haber tenido siempre el mismo origen. Mientras esto no se haga, la presunción tiene que ser siempre que el desarrollo histórico puede haber seguido una gran variedad de caminos [BOAS, 1948, página 275].

Al insistir en la variedad de la historia, es obvio que Boas tomó posición contra los esquemas evolucionistas que incluían a toda la humanidad en una única fórmula de desarrollo. Mas en el contexto de su tiempo, el desprecio por la moda de los paralelismos universales de base puramente lógica estaba más que justificado. Esto no significa que Boas se erigiera conscientemente en defensor de la proposición de que en la historia no existen regularidades, sino más bien que era consciente de que el alcance de las regularidades se había sobreestimado groseramente. Abrumado por la libre especulación que sus contemporáneos se arrogaban como su prerrogativa profesional, Boas se esforzó por restablecer el equilibrio. A largo término eran necesarias las dos perspectivas: particularizadora y generalizadora. Pero la prioridad del momento correspondía al estudio de secuencias específicas en áreas bien definidas.

El método comparativo y el método histórico, si puedo usar estos términos, han estado luchando por la supremacía durante largo tiempo, pero debemos esperar que cada uno encuentre pronto su lugar y su función más adecuados [...] El método comparativo, no obstante todo lo que se ha dicho y se ha escrito en elogio suyo, se ha mostrado incapaz de alcanzar resultados precisos, y en mi opinión no resultará fructífero hasta que renunciemos al vano empeño de construir una historia uniforme y sistemática de la evolución de la cultura, y empecemos a hacer nuestras comparaciones sobre la base más sólida y amplia que me he atrevido a esbozar. Hasta hoy todo lo que tenemos son vaguedades más o menos ingeniosas. El trabajo sólido todavía lo tenemos por hacer [*ibidem*, p. 280].

IV. ¿FUE BOAS ANTIEVOLUCIONISTA?

Era esperable que la transgresión de las reglas científicas se diera sobre todo en aquellos cuya ignorancia e incompetencia se vieran estimuladas por el dogma ideológico dominante, que acontecía ser el evolucionismo spenceriano. Cuando aparecieron esquemas alternativos, de pretensiones igualmente ambiciosas y contenido igualmente vago, pero ya sin relación con el evolucionismo, Boas reaccionó contra ellos con el mismo vigor.

El temprano interés que Boas mostró por la mitología y el folklore se basaba en su convicción de que esos materiales podrían ser útiles en el intento de distinguir los rasgos independientemente inventados de los rasgos difundidos. Así, su estudio de la difusión del mito norteamericano del cuervo le ofreció la ocasión de hacer una crítica de muchas suposiciones fáciles sobre la evolución paralela. Pero Boas demostró claramente que no estaba dispuesto a abrazar la causa del antievolucionismo dogmático. Su interés dominante se centraba en el logro de altos niveles de cientificidad.

> Si queremos hacer progresos en la línea deseada, hemos de insistir en la necesidad de emplear métodos críticos, basados no en generalidades, sino en cada caso individual. En muchos casos, la decisión final recaerá en favor del origen independiente; en otros, en favor de la difusión [*ibidem*, p. 435; original, 1896a].

Boas trató de conservar este equilibrio a lo largo de toda su carrera. Criticando una obra de Leo Frobenius, uno de los más destacados autores de la escuela difusionista alemana, escribía: «Siguiendo los métodos que aplica este libro se puede probar cualquier cosa. Es ficción y no ciencia» (Boas, 1899b, p. 755). Con Fritz Graebner, el principal arquitecto de la metodología difusionista alemana, se mostraba más respetuoso, pero no menos crítico. La invención independiente, la evolución paralela y la convergencia, las tres son hechos comunes de la historia de la cultura. Aunque Boas estaba de acuerdo con Graebner en que la difusión es más corriente que la invención independiente, no pensaba que eso bastara para dar explicaciones difusionistas mientras no se demostrara la viabilidad de los contactos geográficos. La generalización prematura le parecía también aquí el peor error.

> Prefiero repetir aquí la advertencia que he hecho una y otra vez en los últimos veinte años: más vale pecar de cautela al admitir la transmisión como causa de analogías en los casos en que los fenómenos similares se presentan esporádicamente, que no operar con el concepto de los eslabones perdidos de una cadena de relaciones culturales [Boas, 1948, p. 303; original, 1911].

V. PURITANISMO METODOLOGICO

Rara vez se permitió Boas el lujo de creer que ni siquiera él mismo estuviera a la altura de los niveles que quería imponer. Parecía como si la orgía de la especulación evolucionista y difusionista le hubiera asqueado tanto que ya no podía volver a sentirse cómodo ante ninguna generalización.

Kroeber, Lowie, Sapir, Bunzel y muchos otros han subrayado este aspecto de la obra de Boas, sin que la compilación que Leslie White ha hecho de un cierto número de casos en que el propio Boas llegó a conclusiones especulativas (1963, pp. 41, *ss.*) pueda considerarse un contraprueba válida. No hay duda de que los esfuerzos de Boas por reconstruir la historia de varios grupos indios americanos se basan frecuentemente en pruebas muy precarias. Más adelante, cuando juzguemos la influencia que tuvo Boas en el desarrollo de la teoría antropológica tendremos que volver a ocuparnos de alguna de esas conclusiones especulativas. Pero me parece que White exagera esos lapsus. Después de todo, como White y muchos otros críticos han señalado, la principal objeción contra la perspectiva boasiana es que ella le llevó a hacer una vasta recopilación de materiales primarios, de textos y de descripciones, sin realizar prácticamente el menor esfuerzo por orientar al lector con generalizaciones, aunque no fueran más que provisionales y de alcance restringido. Según Helen Codere (1959, p. 61), sólo sobre la costa del noroeste Boas publicó más de diez mil páginas, y como el propio White ha señalado, la mayoría de ellas «sin comentario, sin la más mínima información que se necesitaría para hacerlas inteligibles al lector» (WHITE, 1963, p. 55). En este océano de datos, las especulaciones que White denuncia son simples excrecencias, cuya desaparición Boas habría aceptado con perfecta ecuanimidad.

En comparación con sus contemporáneos, Boas se mantuvo fiel a sus principios inductivos. Que no inauguró el reinado de la verdad absoluta, eso es algo que no hace falta decir. Pero sí sobrepasó a la mayoría de los antropólogos anteriores y posteriores en su preocupación por presentar las pruebas sobre las que podía construir sus afirmaciones etnográficas. Admitamos que el empirismo de Boas implicaba exigencias que ni siquiera él pudo satisfacer. Sin duda, sus discípulos estaban condenados a quedarse todavía más lejos de esas exigencias y, en algunos casos, a recaer en una parodia de método comparable a la de Brinton, Powell y McGee. Admitamos también, por las razones que enseguida expondré, que la filosofía de la ciencia que estaba en la base de la postura de Boas incurría en errores que resultaban en último término contrarios al progreso de la ciencia social. Pero nada de eso constituye una justificación suficiente para la afirmación de que Boas retrasó el desarrollo de la antropología al menos en cincuenta años (cf. RAY, 1955, p. 140). Dada la situación de la antropología a finales del siglo XIX, el gran movimiento reformista necesario para promover el progreso de la ciencia de la cultura era precisamente el que Boas inició; sólo que, con todo y ser necesario, tampoco era suficiente.

VI. RECHAZO DEL FISICALISMO

El que reconozcamos el saludable efecto de la intervención de Boas contra aquellos aficionados charlatanes que usaban el evolucionismo como una poción mágica, en modo alguno nos obliga a pasar por alto las influencias negativas que emanan de otros aspectos de su enfoque. Desde un principio,

Boas se vio enfrentado a una paradoja filosófica de la que nunca se libró y que para la historia de la antropología tiene mucha más importancia que su puritanismo metodológico. Lo esencial de ese dilema era que Boas creía que la paciente acumulación de datos históricos llevaría automáticamente al progreso de la teoría antropológica. Aunque admitía que por temperamento le interesaba más la recopilación de datos históricos, logró convencerse a sí mismo y convencer a sus discípulos de que un programa de reconstrucción histórica era el mejor camino para llegar a satisfacer el interés por la generalización. Jamás admitió que fuera necesario escoger entre la historia y la ciencia; más bien pensaba que la ciencia era historia y era generalización, y que ninguno de esos dos componentes era más importante que el otro. Aunque se esforzó por mantener despierto su interés por la formulación de principios, de leyes, a la vista de la estrategia de investigación, a la que se mantuvo fiel durante toda su vida profesional, resulta obvio que se sentía perfectamente satisfecho de continuar con sus estudios particularizadores, con completa independencia de las posibles conclusiones nomotéticas. Así, históricamente, parece que su formación en la física habría que juzgarla de modo inverso a como suelen hacer sus discípulos. Lejos de aplicar un modelo fisicalista al estudio de los fenómenos socioculturales, Boas reaccionó contra ese modelo, preocupándose sobre todo de demostrar cómo, en las especiales circunstancias de las llamadas *Geisteswissenschaften* o ciencias humanas, era necesario complementarlo.

La primera vez que en sus publicaciones se expresó esta reacción fue en 1887. Acababa de regresar de un trabajo de campo entre los esquimales, que había emprendido como geógrafo, y trataba de definir la especificidad de la geografía como disciplina independiente. «Si queremos defender la independencia de la geografía —escribía— tenemos que probar que la ciencia puede tener otro objeto que no sea la deducción [*sic*] de leyes a partir de fenómenos» (1948, p. 641; original, 1887a). Esa otra finalidad de la ciencia, dice Boas, es la misma que caracteriza la diferencia entre los métodos descriptivo o histórico y fisicalista. En las ciencias descriptivas, el hecho singular, el fenómeno único, es suficientemente interesante en sí mismo.

«El objeto del historiador es [...] el estudio de los hechos [...] Se extiende lleno de admiración en el carácter de sus héroes. Toma el más vivo interés en las personas y en las naciones que estudia, pero no está dispuesto a considerarlas sujetas a leyes estrictas» (*ibidem*, p. 642). Aunque los físicos no niegan la importancia de cada fenómeno, «tampoco consideran que sea digno de estudio por sí mismo». En cambio, el científico descriptivo

> se atiene al fenómeno que es objeto de su estudio, sin importarle el rango alto o bajo que ocupe en el sistema de las ciencias físicas, y trata de penetrar en sus secretos hasta que cada rasgo de él le resulta manifiesto y claro. Esta dedicación al objeto de su interés le proporciona una satisfacción que no es inferior a la que siente el físico con su organización sistemática del mundo [*ibidem*, p. 645].

VII. RECHAZO DEL MATERIALISMO

Hemos visto ya que este esfuerzo por definir la diferencia entre las aproximaciones histórica y fisicalista al conocimiento expresaba un cambio fundamental en la *Weltanschauung* de Boas, y formaba parte del proceso que le alejó de la física y le llevó a la antropología. El cambio tuvo lugar durante la década 1878-1888, es decir, desde que Boas cumplió los veinte años hasta que llegó a los treinta. En aquel período, Boas fue abandonando gradualmente las premisas filosóficas asociadas a las síntesis mecanicistas de la física, la química y la biología de mediados de siglo. Bajo la influencia de un extendido movimiento idealista neokantiano, Boas fue separándose del materialismo al que se había adherido en sus primeros estudios de física. La trayectoria de su crecimiento intelectual le hizo seguir todo el camino de la física a la geografía y de ésta a la etnografía. Gracias al estudio que George Stocking ha hecho de la correspondencia de Boas, hoy podemos seguir esa transición en las palabras que el propio Boas escribió a un tío suyo americano, Abraham Jacobi, el 10 de abril de 1882.

> Los objetivos de mis estudios cambiaron bastante durante mis años de universidad. Mientras que en un principio mi intención era considerar a las matemáticas y a la física como mi meta final, el estudio de las ciencias naturales me condujo a otras cuestiones que me impulsaron a estudiar también geografía; y esta nueva disciplina capturó mi interés hasta tal punto que al final resolví especializarme en ella. Sin embargo, la orientación de mi trabajo y de mi estudio estaba poderosamente influida por mi formación científico-natural. Con el paso del tiempo acabé por convencerme de que mi anterior *Weltanschauung* materialista, muy comprensible en un físico, era insostenible, y así pude adoptar un nuevo punto de vista que me reveló la importancia de estudiar la interacción entre lo orgánico y lo inorgánico, y en especial entre la vida de un pueblo y su medio físico [citado en STOCKING, 1965a, p. 55].

Esta revelación, sigue diciendo Boas, le permitió definir lo que deseaba hacer a lo largo de su vida:

> Así surgió mi plan de considerar como tarea de mi vida la [siguiente] investigación: ¿En qué medida podemos considerar los fenómenos de la vida orgánica, y en especial los de la vida psíquica, desde una perspectiva mecanicista, y qué conclusiones se obtendrán de esa consideración? [*ibidem*].

VIII. COMBINACION DE LOS INTERESES GEOGRAFICOS Y PSICOLOGICOS

A punto de empezar su viaje a la isla de Baffin para estudiar a los esquimales, Boas decía que la disciplina a la que proyectaba dedicarse no era la geografía, sino la psicofísica. En el año de su servicio militar (1882-1883) publicó seis artículos programáticos sobre este tema. Pero se dio cuenta de que si quería conseguir ayuda para su expedición a la isla de Baffin era necesario que restringiera su investigación a la geografía física y humana. En consecuencia, el tema que propuso quedaba dentro de la ortodoxia geográfica: «Estudiar la dependencia entre las migraciones de los esquimales

de hoy y la configuración y las condiciones físicas de su país» (*ibidem*, página 57). Al año siguiente, inmediatamente antes de partir para la isla de Baffin, reiteraba su interés por los «mecanismos fisiológicos y psicológicos» y lamentaba la incapacidad en que se veía de dedicarse de pleno a la tarea de su vida:

Desde un punto de vista estrictamente científico, yo empezaría por la psicofísica, y tengo ya listo el esquema completo de un libro sobre la materia que espero escribir algún día [...] Pero desde un punto de vista práctico, quiéralo o no, tengo que empezar por la geografía, puesto que es la ciencia que he estudiado más a fondo [*ibidem*, p. 55].

Boas hizo todo lo que pudo por encontrar un compromiso entre lo geográfico y lo psicofísico. Este compromiso se refleja en la propuesta que hizo de estudiar «la dependencia entre el conocimiento del área de migración de los pueblos y la configuración del país», o con las palabras que emplearíamos hoy, la relación entre la forma en que un pueblo conceptualiza la geografía de su hábitat y las normas y rutas a que se ajustan sus movimientos migratorios.

Primariamente voy a dedicarme a recoger materiales que me abran nuevas perspectivas para estudios más generales. El estudio general versará sobre el conocimiento que las gentes tienen de la geografía local e irá seguido de un estudio psicológico sobre las causas de la limitación de la ocupación del espacio por los pueblos. Esto quiero que sea el punto de partida para cuestiones generales que posiblemente la psicofísica me plantearía con más rapidez y con la misma seguridad. Naturalmente en mi viaje me propongo muchas otras cosas: trazar mapas geográficos, hacer colecciones botánicas y zoológicas, realizar investigaciones etnográficas y antropológicas, etc. Pero sin perder nunca de vista la que es mi meta principal [*ibidem*].

Hay que señalar que Boas dedicó realmente una parte de su trabajo entre los esquimales a comparar el conocimiento que los esquimales tenían de su área con la realidad cartográfica. Como esta última no era conocida, se vio obligado a viajar miles de millas trazando mapas. Para entender el punto de vista de los esquimales les pidió que hicieran numerosos dibujos que tienen permanente interés.

IX. RECHAZO DEL DETERMINISMO GEOGRAFICO

En el año 1882-1883, Boas conoció a Adolf Bastian y a Rudolf Virchow, con cuyo apoyo esperaba conseguir un nombramiento en la Universidad de Berlín (HERSKOVITS, 1957, p. 114). Los dos, Bastian con su creencia en los pensamientos universales y Virchow con sus marcados intereses fisiológicos, se preocupaban de regularidades y de procesos. Antes, en la Universidad de Kiel, con quien Boas había estado más vinculado en su trabajo había sido con el geógrafo Theobald Fischer. Parece posible incluso que cuando Boas pasó de Bonn a Kiel lo hiciera por seguir con Fischer, que también se trasladó (KLUCKHOHN y PRUFER, 1959, p. 9). Fischer había sido a su vez discípulo del geógrafo Karl Ritter, interesado en formular las leyes de las migraciones y de la evolución cultural. Por una carta de Fischer a Boas sabe-

mos que Boas había estado leyendo a Buckle, el más caracterizado representante del determinismo geográfico, y que esto a Fischer no le parecía mal siempre que Boas tomara las debidas cautelas: «Que estudie usted a Buckle es muy deseable, siempre que no se deje subyugar por él: se le ha llamado, no sin justicia, ultra-ritteriano» (*ibidem*, p. 57). Aunque Fischer no se sentía tan inclinado como Ritter a adoptar posiciones geográfico-deterministas, no cabe duda de que Boas planeó su viaje a la isla de Baffin casi convencido de la primacía de los factores geográficos en la vida de los esquimales. En una carta anterior a su tío en la que explica sus planes para la expedición, Boas dice que proyecta hacer

una investigación geográfica que, aunque no encaja en mi programa de estudios, me proporcionará los materiales para una tesis si me presento al puesto de profesor de Universidad. Estoy haciendo estudios sobre los esquimales y su conocimiento de la tierra en que habitan, así como de toda la región, con la esperanza de demostrar la relación existente entre el número de miembros de cada tribu, la distribución de alimentos y el... [la frase completa no ha podido ser descifrada. Citado en HERSKOVITS, 1957 p. 113].

La principal publicación producto de la expedición de Boas a la isla de Baffin fue *The central eskimo* (1888), una lúcida descripción de la vida en el Artico, en la que subrayaba la interrelación entre los factores geográficos y los factores culturales. Mas después ya nunca Boas volvió a conceder similar preeminencia al medio geográfico de una cultura. Como Kroeber observa, el estudio de los esquimales «es el único en el que el contexto geográfico es objeto de atención por sí mismo; en todos los otros su tratamiento es rutinario y mínimo» (1935, p. 543). Es claro que, al pasar de la geografía a la etnografía, Boas estaba abandonando la creencia en el determinismo geográfico. Su experiencia entre los esquimales parece haber sido decisiva en esta conversión. Según Gladys Reichard (citado en HERSKOVITS, 1957, p. 115):

Su vida entre los esquimales le hizo cambiar radicalmente su predisposición a atribuir a la geografía una influencia primaria en el desarrollo de la cultura, en lo que seguía las huellas de Ratzel. En otras palabras, los esquimales le ayudaron a darse cuenta de la importancia de la cultura, y a que el medio entorno le pareciera en el mejor de los casos secundario. Tuvo que concluir que las cosas que hacían las hacían a pesar y no a causa del medio.

Recientemente George Stocking (1965a, p. 64) ha tratado de refutar la idea dominante de que el primer trabajo de campo de Boas fuera realmente la experiencia de conversión que se pretende. Y puede que tenga razón en lo que se refiere al paso de Boas al mentalismo y al neokantismo, mas por lo que hace concretamente al rechazo del determinismo geográfico, el propio Boas parece haber creído que su estancia entre los esquimales fue el factor decisivo.

Si en mis posteriores escritos no insisto en las condiciones geográficas, la razón hay que buscarla en la exagerada fe en la importancia de los determinantes geográficos con que comencé mi expedición de 1883-1884 y en la subsiguiente total desilusión en lo que se refiere a su importancia como elementos creadores de la vida cultural. Siempre seguiré considerándolos importantes como factores limitantes y modificadores de las culturas

existentes, pero lo que ha ocurrido es que en mi trabajo de campo posterior esta cuestión nunca se ha planteado como particularmente esclarecedora [Boas, 1948, p. 306; original, 1935].

A pesar de esta reacción, las publicaciones iniciales sobre los esquimales (Boas, 1884-1885) usan aún el lenguaje del determinismo geográfico. Según Stocking, esto prueba la tendencia de los epígonos de Boas a exagerar la importancia de la experiencia esquimal «como el arquetipo inconsciente de sus propias iniciaciones rituales en la cultura de la antropología» (1965a, página 58). Ruth Benedict, Melville Herskovits y Gladys Reichard se equivocan sin duda en la significación que atribuyen a la conversión; pero de lo que no hay duda es de que en aquel viaje ocurrió algo totalmente drástico. Pasar esto por alto o minimizar su importancia equivaldría a hacerse una idea totalmente falsa de lo que fue el principal impulso del programa boasiano. Para que en sus estudios de la costa del noroeste Boas considerara las cuestiones geográficas como poco importantes, hubo de ser necesario que sufriera poco menos que una conversión. Y el que los efectos de ésta en sus publicaciones no se hicieran notar hasta más tarde probablemente guardaría relación con el hecho de que por aquel entonces Boas esperaba obtener un puesto en Berlín como geógrafo.

X. LA INFLUENCIA DEL MOVIMIENTO NEOKANTIANO

No es posible comprender la significación del proceso que condujo a Boas desde la física hasta la etnología, pasando por la geografía y la psicofísica, sin hacer alguna referencia, por breve que sea, a las principales corrientes filosóficas del siglo XIX alemán. En una época caracterizada por los grandes adelantos en las ciencias experimentales, la grandiosa metafísica especulativa expuesta por Hegel y por sus seguidores cayó en descrédito. Como alternativa al materialismo, se volvió a las enseñanzas de Kant. La filosofía de Kant era la adecuada a los tiempos, precisamente porque representaba un compromiso entre el idealismo y el materialismo. La esencia de las cosas en sí no era ni el espíritu ni la materia, sino simplemente era incognoscible. En la medida en que el conocimiento es posible, depende de las impresiones de los sentidos. Mas éstas están sometidas a las categorías *a priori* del espíritu, tales como pueden ser los conceptos de espacio y tiempo. El conocimiento es así un producto de la interacción del espíritu y de la realidad. Esta fórmula se puede usar de dos modos: primero, como justificación de una perspectiva decididamente empirista, atenida a los datos de los sentidos; segundo, como justificación de otra perspectiva que subraya la contribución que el espíritu del observador hace a la percepción de esos datos. En un principio, el movimiento neokantiano subrayó lo primero, pero a finales del siglo XIX en lo que se estaba insistiendo era en la influencia del espíritu: de hecho, se volvía a recorrer el camino que había llevado de Kant a Hegel. Los varios estadios del acercamiento de Boas a la antropología reflejan esta sucesión de estilos kantianos. La psicofísica de Fechner, a la que durante algún tiempo Boas pensó en dedicarse, no era, en

definitiva, nada más que un intento de someter las ideas de Kant a la prueba del laboratorio. Como señala Wolfgang Metzger, «el propósito original de Fechner era el de probar científicamente algunas hipótesis que sobre las relaciones entre el cuerpo y el alma le había inspirado la filosofía de Kant» (1965, p. 111).

El interés de Boas por el movimiento neokantiano se remontaba a sus últimos cuatro semestres en Kiel, durante los cuales estudió filosofía con Benno Erdman, en su tiempo uno de los mejores conocedores de Kant. Otro neokantiano eminente fue Rudolf Lehman, con quien Boas estuvo en contacto poco antes de su expedición al Artico. Y por asombroso que pueda parecer, durante su primer viaje al Artico, Boas pasaba largas veladas, con la temperatura exterior a cuarenta grados (centígrados) bajo cero, leyendo a Kant «para no ser totalmente inculto cuando regrese» (STOCKING, 1965a, página 58).

XI. WILHELM DILTHEY

Por cierto número de razones circunstanciales conviene indagar específicamente qué influencia tuvo sobre Boas el filósofo neokantiano Wilhelm Dilthey. La defensa que en 1888 hacía Boas de la geografía se parece extremadamente a la distinción que Dilthey publicó en 1883 entre las *Naturwissenschaften* (ciencias naturales) y *Geisteswissenschaften* (ciencias humanas). Especialmente instructivo resulta comparar la descripción que Boas hace de la forma en que los historiadores se aproximan a sus fenómenos —«trata de penetrar en sus secretos, etc.» (véase p. 228)— con las frases que Dilthey escribe sobre el mismo tema:

> El secreto del individuo nos incita, por sí mismo, a nuevos y cada vez más profundos intentos por comprenderlo; y es a través de esa comprensión como el individuo, y la humanidad en general, y sus creaciones al fin se nos revelan [DILTHEY, 1959, p. 219; original, 1883].

Aunque hasta 1907 Boas no hace ninguna mención específica de Dilthey (cf. STOCKING, 1965a, p. 64), no parece posible que escapara a su influencia.

> En el área germánica, Suiza incluida, ninguna escuela de psicología ha sido tan generalmente aceptada, ni tan altamente estimada, ni ha alcanzado tal predominio entre la gente culta en general, y especialmente entre los miembros de los claustros universitarios, como la «geisteswissenschaftliche Psychologie» de Wilhelm Dilthey. Y tan eficaz se ha mostrado esta opinión pública que incluso hoy a los representantes de la psicología científica les resulta difícil lograr que se acepten las medidas que son necesarias para no quedar descolgados del desarrollo internacional [W. METZGER, 1965, p. 112].

Para Dilthey, la diferencia crucial entre ciencias humanas y ciencias naturales está en los especiales atributos del espíritu que lo hacen distinto de los otros fenómenos: «No conocemos la naturaleza interna de las cosas y de los procesos físicos y hemos de establecer un orden causal entre ellos por hipótesis, mientras que en el mundo del espíritu conocemos directa-

mente aquello de lo que estamos tratando» (HODGES, 1952, p. 230). Esta insistencia en el conocimiento desde dentro, preenunciada ya mucho antes en Vico, constituye uno de los temas centrales del programa boasiano. Es improbable que Boas articulara las razones de esa insistencia de un modo tan elaborado y técnico como Dilthey. Pero por la trayectoria de su carrera, así como por el tipo de investigaciones que realizó e indujo a otros a realizar, resulta evidente que un elemento esencial de su aproximación a la cultura es una similar insistencia en la «vida interior».

Hay mucho más en Dilthey que puede considerarse antecedente también de la intención generalizada entre los especialistas cognitivos posboasianos de «introducirse en las cabezas de otras gentes» (cf. capítulo 20).

> Dondequiera que hay actividad cognitiva, dondequiera que se aprecian valores o se persiguen fines, dondequiera que en medio de los procesos de la naturaleza aparece un agente libre, ahí hay materia para las Geisteswissenschaften [...] Es verdad que éstas también tratan de muchos hechos físicos; pero tratan de ellos sólo en la medida en que están relacionados con una vida interior, tienen valor para un sujeto o condicionan la ejecución de sus propósitos [HODGES, 1952, pp. 228 *s.*].

Como los boasianos, pero desde luego no como los «etnosemánticos» de hoy, Dilthey combinaba su insistencia en la perspectiva *emic* con una insistencia igualmente importante en la historia. Es decir, el camino para la comprensión de la vida interior pasaba para él a través del estudio de la historia de cada individuo. En parte como resultado de esta creencia, Dilthey se opuso al desarrollo de la psicología experimental, propugnando en su lugar la «experiencia vivida» y la «comprensión». Según Metzger, el efecto de Dilthey sobre el desarrollo de la psicología alemana fue desastroso:

> El combate de Dilthey contra la experimentación en psicología tuvo su origen en otra herencia del romanticismo alemán que perduró a lo largo de todo el siglo XIX y que en algunas disciplinas, por ejemplo en la pedagogía, todavía no ha sido abandonado en nuestros días. La idea central de esta doctrina del historicismo es la suposición de que para saberlo todo sobre una persona o sobre un hecho o incluso sobre un arte basta conocer su historia (por ejemplo, los profesores alemanes de bachillerato son preparados para sus deberes educativos con conferencias y exámenes sobre la historia de la educación) [METZGER, 1965, p. 111].

XII. LA INFLUENCIA DE RICKERT Y DE WINDELBAND

Lowie (1956b, p. 1006) ha sido uno de los pocos antropólogos que han prestado atención a la escuela filosófica del sudoeste de Alemania, es decir, a Heinrich Rickert y a Wilhelm Windelband, dos neokantianos que enseñaron en Baden y que para formular la diferencia entre ciencias humanas y ciencias naturales introdujeron los conceptos de estudios ideográficos y estudios nomotéticos. Acertadamente, Lowie asocia estos conceptos con los que usa Boas en su discusión del estatuto científico de la geografía. Mas Lowie omite la mención de Dilthey, con quien el grupo de Baden estaba muy relacionado, aunque difería de él en algunos aspectos históricamente importantes. En su presentación original por Windelband, en 1894, la distinción

nomotéticas/ideográficas dividía rigurosamente las ciencias en disciplinas generalizadoras y disciplinas particularizadoras. Según ella, el estudio de la historia no podía ni debía incluir generalizaciones. Aunque posteriormente Windelband y Rickert abandonaron tal posición, su dicotomía llegó e influyó a Boas y a los discípulos de éste en su forma original y más extrema. En los ensayos de Kroeber, Lowie encontró hasta ocho citas de Rickert, el discípulo de Windelband. La mayoría de esas citas son posteriores a las críticas que Sapir hizo de lo «superorgánico» de Kroeber, críticas en las que urgía a todos los antropólogos y científicos sociales interesados por cuestiones de método a leer más a Rickert, de quien él mismo se confesaba deudor. Lowie subraya el hecho de que «el lector de Windelband o de Rickert ciertamente puede llegar a la conclusión de que las disciplinas históricas no sólo no han logrado demostrar leyes, sino que declaradamente tampoco desean encontrar ninguna» (1956b, p. 1007). Dilthey por un lado y por el otro Windelband y Rickert sostuvieron una larga controversia en la que una de las cuestiones centrales era la del alcance de la separación entre ciencias particularizadoras y ciencias generalizadoras. En sus réplicas a Windelband, Dilthey insistió en que tanto los ideográficos como los nomotéticos eran intereses legítimos en las ciencias humanas. Sin embargo, la cuestión es de método: para sistematizar sus datos, las ciencias naturales recurren a la abstracción, tratando de aislar relaciones del género de las que pueden expresarse con ecuaciones. «Los estudios humanos sistematizan profundizando en el hecho particular, al que contemplan en su contexto, multiplicando las conexiones entre él y todos los otros hechos estructuralmente relacionados con él» (HODGES, 1952, p. 230). Los estudios humanos se interesan por lo individual

> en sí mismo, tal y como es, aparte de su relación con leyes y con condiciones determinantes, y sin la menor intención de explicarlos. Los estudios humanos, en consecuencia, contienen un elemento de pura descripción, una «comprensión (*Verständnis*) de lo personal, una revivificación de su totalidad inagotable», que en su forma más simple se manifiesta en la biografía [*ibidem*, p. 231].

Sin embargo, esto no significa que no se puedan buscar generalizaciones, leyes, en la esfera de las ciencias humanas. La línea de división entre las dos esferas no es rígida y hay que dejar espacio a los estudios que tienen un pie en cada campo (*ibidem*, p. 169). Pues, en opinión de Dilthey, los estudios humanos tienen en realidad tres objetivos: la descripción de los hechos históricos, el descubrimiento de leyes y regularidades y la formulación de criterios de valor (*ibidem*, pp. 169-70).

XIII. EL ATAQUE CONTRA EL MATERIALISMO Y EL CIENTIFISMO

La controversia entre Dilthey y Windelband fue sólo un pequeño remolino en una inmensa vorágine ideológica euroamericana. Parece probable que la fuerza que dio origen a esa vorágine fuera la amenaza del materialismo.

La primera indicación del despertar del espíritu frente a la actitud extremadamente negativa de los materialistas puede verse en el retorno a las enseñanzas de Kant: la actividad del sujeto en la elaboración de la ciencia, durante largo tiempo ignorada, relegada a segundo plano por los fáciles triunfos del método mecanicista, afirma de nuevo sus derechos y abre paso al fructífero trabajo de un saludable criticismo [ALIOTTA, 1914, p. 13].

Casi no parece necesario entretenerse en la conexión entre el materialismo filosófico y el desarrollo de los movimientos políticos radicales, en especial el marxismo. A finales del siglo pasado las estructuras sociales de Europa y de América resultaban vulnerables ante la subversión socialista y comunista. Al intensificarse la lucha política por el control del Estado burgués, la erudición y el saber se vieron arrastrados a la batalla. En un amplio frente que cubría todos los medios intelectuales se hicieron esfuerzos, unos inconscientes, otros conscientes, por aniquilar las doctrinas subversivas. En la subcomunidad de la *intelligentsia* profesional, en rápida expansión y extremadamente competitiva, el prestigio y los emolumentos pasaron a depender estrictamente de la contribución que cada uno prestara a la derrota de los materialistas. La ciencia misma se convirtió en objeto de sospechas. En contradicción con toda la experiencia de los cuatrocientos años anteriores, la ciencia fue declarada incompetente para juzgar o para modificar la doctrina religiosa. Esta creencia peculiar, exclusiva de la civilización occidental, evitó a la teología nuevas repeticiones del severo castigo que le habían propinado los darwinistas. Los diques de la ciencia se abrieron y dejaron salir incontables variedades de filosofías y de fantasías idealistas, vitalistas, pragmatistas e historicistas. Contemplando desde su perspectiva racionalista el avance de esa marea creciente, el filósofo Morris Raphael Cohen captó proféticamente su significado último para el siglo XX en un ensayo que tituló «La insurgencia contra la razón».

Poca duda puede caber de que esta desconfianza ante la razón y ante el intelecto tiene sus raíces profundas en el temperamento de nuestro tiempo. El arte, la literatura y la política de Europa y de nuestro propio país muestran un creciente desprecio por las ideas y por las formas. Las filosofías populares de estos días, las de James, Bergson, Croce, Nietzsche, Freud, Chamberlain, Spengler y otros, coinciden con la novela, con el drama, con la música, con la pintura, con la escultura recientes en conceder mayor valor a la novedad de las impresiones y a la vehemencia de la expresión que a la coherencia y al orden. El desprecio romántico o «dionisíaco» por la prudencia y por la moralidad deliberativa (llamada burguesa) es simplemente una expresión más intensa, si no más cruda, de la reacción contra los métodos intelectuales científicos y rigurosos, una reacción que hace que nuestros modernos intelectuales, como Bergson y Croce, desprecien las ciencias físicas como vacías de genuino conocimiento, meros artificios prácticos para manipular objetos sin vida [1925, p. 113].

El darwinismo fue naturalmente uno de los principales objetivos de esta embestida. Por todas partes se alzaban voces pidiendo que se devolviera a la vida su misterio. En la *intelligentsia* había muchos que aceptaban los hechos de la transformación evolucionista, pero se aducían razones de todo tipo para poner en duda que la selección natural pudiera explicar el panorama evolutivo. Al amparo de algunos detractores de Darwin más calificados florecieron los místicos y los metafísicos. La marea contra Spencer no fue menos vigorosa, y no contra su racismo, sino contra su osadía al ha-

berse atrevido a explicar la historia por el principio materialista de la supervivencia de los más aptos. En realidad, un aspecto de la insistencia en lo ideográfico fue la escalada de la retórica del nacionalismo. En los escritos de hombres como Houston Steward Chamberlain, Oswald Spengler, Ernst Troeltsch, Othmar Spann y otros precursores del fascismo se expresan visiones racistas neohegelianas de almas nacionales que se abren camino hacia glorias inefables.

XIV. IDEALISMO IDEOGRAFICO

El interés de Boas por la psicofísica; su puesta en cuestión del materialismo que al comenzar los estudios universitarios parecía atraerle; su defensa de la geografía en el idioma de las *Geisteswissenschaften*, y su visión final de la antropología, todo eso guarda relación con esta ingente marea cultural. Es evidente que, aunque Boas se vio arrastrado por ella, se mantuvo muy separado de su amenazante vanguardia. Para otros, la opción ideográfica significó virtualmente negarle a la ciencia cualquier pretensión de conocimiento de los asuntos humanos. El filósofo e historiador inglés R. G. Collingwood (1922, p. 445), uno de los productos más extremos de esta tendencia, señalaba:

> El rasgo principal de la filosofía europea en la última generación ha sido este movimiento de reacción contra el positivismo decimonónico, que ha tendido a ver en la ciencia una falsa forma de conocimiento y a encontrar la verdadera en la historia.

Comentando específicamente la disputa entre historia y ciencia, M. R. Cohen dice:

> El hecho de que los historiadores literarios estén generalmente más interesados por el aspecto concreto de los acontecimientos que retratan, y en cambio los físicos científicos generalmente se interesen más por las leyes que los fenómenos físicos ilustran, ha dado origen en los últimos tiempos a la opinión de que la historia está más cerca de la realidad, que siempre es individual, y que la física racional o científica es una ficción más o menos útil [1925, p. 121].

Sintiéndose apoyados por el «espíritu de su tiempo», historiadores como Croce apenas podían esconder su desprecio por las gentes que eran incapaces de captar la esencia de la historia en sí misma y necesitaban para hacerlo las endebles muletas de la ciencia.

> ¿Deseas comprender la verdadera historia de un ligur o de un hombre neolítico siciliano? Ante todo, intenta, si te es posible, convertirte mentalmente en un ligur o en un hombre del neolítico siciliano; y si no te es posible o no quieres hacerlo, conténtate con describir, clasificar y disponer en una serie los cráneos, los utensilios y las inscripciones que pertenecen a esos pueblos del neolítico. ¿Deseas entender la historia de una hoja de hierba? Primero, y ante todo, trata de convertirte en una hoja de hierba, y si no lo consigues, conténtate con analizar las partes e incluso con disponerlas en una especie de historia imaginativa [1923, p. 233].

XV. MODERACION DE LA POSICION DE BOAS

Boas estuvo toda su vida influenciado por el desarrollo del neokantismo, pero hay que subrayar que, contra la impresión que se saca de la lectura del duro manifiesto de White, se mantuvo libre de sus peores consecuencias. Algún valor tiene en este contexto el que Boas continuara insistiendo en que con el paso del tiempo se descubrirían las leyes que gobiernan los fenómenos culturales. De hecho, inmediatamente después de su artículo en defensa del punto de vista particularizador en geografía, publicó otro dedicado a la definición de los fines de la etnología. Nada nos autoriza a infravalorar las declaraciones que hace en él afirmando que el objetivo más importante de la etnología es el descubrimiento de leyes científicas.

La frecuente aparición de fenómenos similares en áreas culturales entre las que no se dan contactos históricos sugiere que de su estudio pueden derivarse importantes resultados, porque demuestra que la mente humana se desarrolla en todas partes según las mismas leyes.

El descubrimiento de éstas es el principal objetivo de nuestra ciencia. Para alcanzarlo se necesitarán muchos métodos de investigación y la ayuda de muchas otras ciencias. Hasta este momento el número de investigaciones es pequeño, pero el trabajo de hombres como Tylor, Bastian, Morgan y Bachofen ya ha puesto los cimientos [Boas, 1948, página 637; original, 1888].

En lugar de una frívola alternancia entre las opciones nomotética e ideográfica, podemos seguir la retirada gradual de Boas de la posición que adoptó en 1887-1888 respecto a la relación entre la recogida de hechos y la formulación de regularidades. Podemos confiadamente dar todo su valor a la sobria insistencia con que Boas, en medio de su crítica al método comparativo, afirma que «las historias de las culturas de las diversas tribus [...] no son el objetivo final de nuestra ciencia» (1948, pp. 278-79; original, 1896b). Debemos reconocer que en sus orígenes el particularismo histórico fue concebido como el auxiliar de una perspectiva histórica nomotética. Las culturas específicas tenían que ser estudiadas en su contexto histórico particular. Había que hacer esto no porque la búsqueda de uniformidades en la historia fuera útil, sino porque la única vía por la que podía apreciarse el alcance y la naturaleza de esas uniformidades era a través de un programa de investigación histórica inductiva. En otras palabras: la intención de Boas no era, como él mismo repitió en numerosas ocasiones, abandonar la investigación de las regularidades de la historia. No esperaba que el particularismo histórico reemplazara al método comparativo, sino que lo complementara y facilitara el descubrimiento de las leyes, que seguían constituyendo el objetivo último de la investigación antropológica.

Cuando hayamos aclarado la historia de una cultura particular y hayamos entendido los efectos del medio y las condiciones psicológicas que se reflejan en ella, habremos dado un paso adelante, pues entonces podremos investigar en qué medida han sido las mismas causas u otras causas las que han actuado en el desarrollo de otras culturas. Así, comparando historias de desarrollo, pueden encontrarse las leyes generales. Este método es mucho más seguro que el método comparativo tal y como usualmente se practica, porque nuestras deducciones se basan no en hipótesis sobre el modo de desarrollo, sino en la historia real [*ibidem*, p. 279].

El método histórico tenía, pues, que ponerse al servicio del método comparativo. Así, la teoría antropológica se vería liberada de su diletantismo pueril y establecería una base nueva y más sólida para la generalización. Las dos perspectivas eran necesarias y, por otra parte, las reformas metodológicas no quedaban restringidas a la perspectiva comparativa. El historicismo simplista, que suponía conexiones entre fenómenos culturales geográficamente remotos, sin pruebas de cómo podían haberse transmitido realmente las influencias, también tenía que ser condenado. Si los mayores ataques fueron contra los defensores de la evolución paralela y no contra los difusionistas, eso se explica, como ya hemos sugerido, simplemente porque eran los evolucionistas los que dominaban la antropología.

XVI. EL VERDADERO HISTORIADOR

Boas y uno de sus más famosos discípulos, Alfred Kroeber, se enzarzaron en una curiosa controversia en torno a cuál de ellos dos era más consecuente historiador. Como veremos más extensamente en un capítulo posterior, las tendencias dominantes en el medio en que se formó Kroeber eran las adecuadas para aproximarle mucho más al extremo ideográfico. El contraste que así resultó entre él y Boas le parecía a Kroeber tan marcado que llegó a sacar conclusiones increíbles, aunque, si se tiene en cuenta lo que hasta aquí llevamos dicho, no enteramente inexplicables. Como ya hemos visto, Kroeber creía que el aspecto más decisivo de los años de formación de Boas eran sus estudios de física. ¿Cómo podía mantener esta opinión frente a los rasgos principales del programa de Boas? Sencillamente porque no dudó nunca de que Boas decía lo que quería decir cada vez que hablaba de la relación entre la historia y la ciencia. Ahora bien, desde el punto de vista de Kroeber, esa preocupación por la ciencia era un síntoma, si es que no una causa, de la incapacidad de Boas de adoptar una perspectiva auténticamente ideográfica. De hecho, por increíble que pueda parecer, Kroeber llegó a acusar a su maestro de descuidar la historia real. Según Kroeber, la asociación de Boas con el particularismo histórico no era más que un error nacido de los esfuerzos que Boas hizo por refutar los imponentes esquemas de sus predecesores:

> Cuando entró en escena, Boas se encontró a la antropología dominada por interpretaciones esquemáticas (Morgan podría servir aquí como ejemplo típico). Y sin vacilar procedió a demostrar que aquellos esquemas parecían válidos sólo mientras se ignoraba el hecho de que estaban construidos con pruebas seleccionadas subjetivamente, con piezas arrancadas de sus contextos históricos, esto es, de sus contextos reales en el mundo de la naturaleza. Por su insistencia en conservar la integridad de esos contextos pudo parecer que Boas seguía el método histórico; posiblemente al mismo Boas se lo pareció. Pero en realidad su método histórico era simplemente una salvaguardia crítica: los problemas que le preocupaban no eran históricos más que en casos menores, en todos los demás se centraban en los procesos como tales [1935, p. 542].

Como un ejemplo de ese interés de Boas por el proceso como opuesto a la historia, Kroeber menciona las investigaciones de su maestro sobre el

arte primitivo. ¿Qué cuestiones se plantea Boas ante los fenómenos del arte? Supuestamente como un físico ante problemas análogos, Boas considera una variedad de procesos; convencionalismo, influencia de la técnica, simbolismo, interpretación secundaria, virtuosismo, etc. En ningún momento, dice Kroeber, se ocupa Boas de un estilo artístico, salvo cuando puede servirle como punto de partida para algún problema relacionado con los procesos de convencionalismo, simbolismo, etc. No muestra ninguna preocupación por los estilos en sí mismos, por «su cualidad esencial». «La causa es una falta de interés por la descripción de los hechos por sí mismos; con otras palabras, una falta de interés por los fenómenos» (*ibidem*, p. 543), Kroeber continúa lanzando la categórica acusación de que Boas no es un historiador. Aunque satisface todos los requisitos metodológicos asociados con la orientación histórica —necesidad del contexto, insistencia en la unicidad de todos los fenómenos, cautela ante las «generalizaciones que dejan traslucir lo universal»—, no por eso «hace» historia. «En pocas palabras, se puede decir que la posición de Boas es la del científico físico» (*ibidem*, página 554). Juicios similares emitió otro de los más famosos discípulos de Boas, a saber: Paul Radin (1933, p. 17).

Los únicos productos del trabajo de Boas que en opinión de Kroeber tenían valor histórico eran su monografía sobre los esquimales y un discurso presidencial pronunciado ante la Academy of Sciences de Nueva York y titulado «The history of the American race» (Boas, 1948, pp. 324-30; original, 1911). La monografía sobre los esquimales la consideraba de inspiración histórica, pese a que fuera casi exclusivamente sincrónica, por su manifiesta coherencia y lucidez. Su anhelo de encontrar la esencia de la historia llevaba a Kroeber a conclusiones desconcertantes. A Boas todo este episodio le resultó ininteligible. «Pero si el doctor Kroeber dice que el primer producto de mi trabajo etnológico, *The central eskimo*, sí es histórico, entonces no entiendo lo que quiere decir.» ¿Por qué, se pregunta Boas, no menciona Kroeber los años dedicados a tratar de desenmarañar el desarrollo histórico de la organización social, o de las sociedades secretas, o la difusión de formas artísticas y de cuentos populares en la costa noroeste de Norteamérica?

> ¿Es que un trabajo minucioso del género de éste no le parece al Dr. Kroeber que valga la pena? ¿Se necesita acaso el vuelo de una imaginación desbordada para ganarse su aprobación? De otra manera, no puedo entender el elogio que hace de una conferencia pública que pronuncié como presidente de la Academy of Sciences de Nueva York sobre «The history of the American race», y en la que comencé diciendo que me proponía dejar a mi fantasía más libertad de la que ordinariamente le concedo [*ibidem*, p. 307].

Boas aprovechó la misma ocasión para referirse, después de cuarenta y nueve años de trabajo, a su artículo sobre «The study of geography», confirmando así la crucial importancia de su rechazo del modelo fisicalista. Kroeber, influido por Windelband y por Rickert, simplemente no podía entender el neokantismo de Boas:

> En 1887 traté de definir mi posición respecto a estos temas, dando expresión a la conciencia que tenía de la diversidad de sus puntos de vista básicos. Me situé inequívocamente al lado de aquellos que se sienten motivados por la atracción afectiva que sobre

ellos ejerce un fenómeno que les impresiona como unitario, aunque sus elementos puedan no ser reducibles a una causa común. En otras palabras, el problema que fundamentalmente me atraía era el de la comprensión inteligente de un fenómeno complejo. Y cuando de la geografía pasé a la etnología, conservé ese mismo interés [*ibidem*, p. 305].

XVII. LA PRIMERA FASE DEL RECHAZO BOASIANO DE LAS LEYES CULTURALES

White ha interpretado la semejanza entre las exposiciones que de su estrategia de investigación hizo Boas inicialmente y la posición adoptada en las últimas fases de su carrera, como una prueba de que su actitud ante la cuestión de las regularidades en la historia no sufrió el menor cambio. Cotejando las primeras y últimas declaraciones de Boas sobre las leyes de la historia afirma: «Es el mismo Boas hasta en el más mínimo detalle» (WHITE, 1963, p. 64). Mas para aceptar esto hay que aceptar en Boas un cierto grado de duplicidad o, por lo menos, una frivolidad desusada y totalmente fuera de su carácter. Porque, como ya hemos visto y como el propio White no deja de señalar, en el mismo momento en que Boas se decidió por la opción del particularismo histórico afirmó también que el descubrimiento de leyes seguía siendo el objetivo más importante de la etnología. Hay todas las razones para suponer que en 1888 Boas quería decir precisamente lo que dijo sobre este asunto, y que desde entonces hasta sus últimos escritos puede advertirse un cambio de actitud bien definido. En muchos aspectos fue un cambio de actitud desastroso, pero que atestigua tanto la honestidad de Boas como la continuidad de su creencia en que los estudios particularistas conducirían al «descubrimiento» de las leyes.

Tal vez si aceptamos las afirmaciones de Boas de que el objetivo último de su reforma del método comparativo era la generalización, podemos ver con más claridad que White dónde estaba el error en la estrategia de investigación boasiana. La gran lección estratégica que se puede extraer del período boasiano inevitablemente se nos escapará si creemos que desde un principio este movimiento no tuvo otros intereses que los del tipo que Windelband llamaba ideográficos. Boas, a diferencia de sus discípulos, fue, sobre todo, un empirista. Como Dilthey, y en contraste con los neokantianos posteriores que iban a influir sobre Kroeber, Sapir, Radin y Benedict, rechazaba las intuiciones y las conclusiones aprioristas. Nada más lejos de su temperamento que convertir en dogma una intuición sobre la ausencia de regularidades históricas. En lugar de eso, lo que encontramos en sus escritos es la convicción creciente, basada en la acumulación de pruebas etnográficas recogidas por él y por otros antropólogos, de que la búsqueda de regularidades estaba condenada al fracaso. En una primera fase, ejemplificada en «The limitations of the comparative method», niega las secuencias universales unilineales, pero no llega al extremo de rechazar formas más limitadas de secuencias paralelas. La búsqueda de las leyes que gobiernan esas uniformidades es para él todavía un objetivo importante; tal vez, el más importante.

XVIII. SEGUNDA FASE

Alrededor de 1910, Boas había desechado la posibilidad de encontrar uniformidades de desarrollo que afectaran a conjuntos completos de instituciones. En cambio, siguió subrayando la probabilidad de que la presencia de instituciones similares por todo el mundo reflejara algo inherente a la mente humana. Pero a partir de entonces su opinión fue que la expresión de aquel denominador común no requería una matriz cultural uniforme. En realidad pasó a sostener que las convergencias revelaban la influencia de leyes mentales y que podían darse con casi cualquier tipo de contexto cultural:

> No quiero implicar que no existan leyes generales de desarrollo. Antes al contrario, el que se presenten analogías en regiones tan alejadas demuestra que el espíritu humano tiende a alcanzar los mismos resultados no sólo cuando las circunstancias son similares, sino también cuando son diversas [1948, p. 341; original, 1910].

La base empírica de este cambio de actitud está recogida en su libro *The mind of primitive man* (1911). En él por primera vez relaciona clara y explícitamente la ausencia de secuencias uniformes de evolución con una ausencia de orden y determinación entre las diversas partes de la cultura o entre la cultura y el medio entorno natural. Señala, por ejemplo, las diversas formas de la familia e insiste en que no pueden establecerse correlaciones entre ellas y otros rasgos institucionales:

> Algunas tribus muy primitivas, como las esquimales y las tribus indias de las mesetas del noroeste de Norteamérica, trazan sus relaciones de parentesco bilateralmente [...] otras tribus de cultura sumamente desarrollada sólo reconocen la línea materna, y otras aún cuya vida económica e industrial es de un tipo más simple reconocen la línea paterna [Boas, 1938c, pp. 182 *s.*; original, 1911].

Las invenciones, el orden social, la vida intelectual y social, pueden desarrollarse independientemente: «Hay pueblos, como los australianos, cuya cultura material es absolutamente pobre, pero que tienen una organización social enormemente compleja» (*ibidem*, p. 197). Igualmente impredecible es la influencia del entorno. La gran diversidad cultural entre pares de pueblos adyacentes como puedan ser los esquimales y los chukchee, o los hotentotes y los bosquimanos, da prueba de la creatividad espontánea del espíritu humano. Hasta la explotación de los recursos alimenticios está sujeta al capricho de la cultura. «Incluso entre los esquimales, que tan maravillosamente han logrado adaptarse a su medio geográfico, costumbres tales como los tabúes que prohíben el consumo promiscuo del caribú y la foca, impiden que hagan un uso más completo de las oportunidades que les ofrece su región» (*ibidem*, pp. 191 *s.*). Estos abigarrados ejemplos etnográficos de la supuesta falta de correlación entre las diferentes partes de la cultura, y en consecuencia de la falta de paralelismo en la evolución, se cierran con uno de los pocos pasajes en que Boas se enfrenta con el determinismo económico. Naturalmente, concedía poco valor a esa perspectiva:

No hay razón para llamar a todos los otros aspectos de la cultura superestructura sobre una base económica, porque las condiciones económicas actúan siempre sobre una cultura preexistente y ellas mismas dependen de los otros aspectos de la cultura. No es más justificable decir que la estructura social está determinada por las formas económicas que afirmar lo contrario; pues una estructura social preexistente influenciará las condiciones económicas, y viceversa. y jamás ha sido observado pueblo alguno que no tenga estructura social y que no esté sujeto a condiciones económicas. La afirmación de que los condicionamientos económicos preceden a todas las otras manifestaciones de la vida cultural y ejercen su influencia sobre un grupo sin rasgos culturales no puede mantenerse. La vida cultural está siempre económicamente condicionada y la economía está siempre culturalmente condicionada [*ibidem*, p. 193].

Aquí no podemos detenernos a comentar las conclusiones de Boas, salvo para decir que carecen de base tanto en los hechos como en la teoría; pero en los capítulos siguientes sí que examinaremos datos etnográficos que tienen importancia en este contexto. Por el momento, pasemos a la fase final del desarrollo del pensamiento de Boas sobre el problema de las leyes de la evolución.

XIX. TERCERA FASE

Hacia el final de su vida, Boas se situó en una posición que resultaba enteramente compatible con la tajante separación que Windelband introdujo entre los estudios nomotéticos y los estudios ideográficos. Este cambio coincidió con la aparición en sus escritos teóricos de un nuevo tema en conexión con el cual afirma que la búsqueda de leyes que gobiernen las regularidades de la evolución es una quimera; que el descubrimiento de esas leyes no debe ser considerado como uno de los objetivos de la antropología, y que ninguna investigación adicional, por importante que sea, puede impedir que en el estudio de los fenómenos de la cultura la opción nomotética resulte fútil. Especialmente significativa resulta a este respecto la negativa de Boas a conceder importancia a la comparación entre los desarrollos culturales del viejo y del nuevo mundo. Justo en el momento en que gracias a sus técnicas más desarrolladas la arqueología se aproximaba al umbral de sus más grandes descubrimientos, Boas declaraba: «Aunque en este caso parece existir un paralelismo entre los dos continentes, sería fútil tratar de estudiar su orden en detalle» (Boas, 1948, p. 287; original, 1920). Hay una doble ironía en esta desafortunada opinión. No sólo iban las futuras investigaciones a demostrar su error, sino que además iban a hacerlo usando las técnicas estratigráficas que el mismo Boas había contribuido a introducir (cf. capítulo 23). Fue en la década de los años veinte cuando Boas abandonó finalmente la herencia decimonónica de la búsqueda de uniformidades en la evolución. Para 1930 ya había dado el paso radical de sugerir que la antropología se había dejado envolver demasiado en los intentos de reconstruir secuencias históricas particulares. Mas como ya resultaba evidente que la estructura de la mente humana explicaba todas las regularidades manifiestas en los fenómenos culturales, la antropología no podía abstenerse por más tiempo de estudiar la relación entre la psique individual y las formas de cultura.

Hay que entender claramente que el análisis histórico no nos ayuda en la solución de estas cuestiones [...] Un error de la moderna antropología, en mi opinión, está en su excesiva insistencia en la reconstrucción histórica (cuya importancia no se puede minimizar), frente al estudio en profundidad del individuo bajo la influencia de la cultura en la que vive inmerso [*ibidem*, p. 269; original, 1930].

Fue así como Boas abrió en su madurez un campo de estudio totalmente inesperado, el de las relaciones entre la personalidad y la cultura. Quede para un capítulo posterior la consideración detallada de este hallazgo no enteramente afortunado. Aquí señalaremos simplemente que, a medida que declinaba el interés de Boas por la reconstrucción histórica, se acrecentaba el que sentía por los factores psicológicos. En aquellos años veinte sus más famosas discípulas completaron su formación e inmediatamente comenzaron a estudiar en su trabajo de campo esa descuidada relación entre el individuo y la cultura. No es necesario por ahora sopesar y comparar las contribuciones respectivas de Boas y de sus discípulos al desarrollo de este nuevo foco de interés teorético y temático. Lo esencial es que Boas estaba presto a asumir la plena responsabilidad de aquel cambio de perspectiva. En 1932 volvió a definir con claridad la nueva orientación:

Los problemas de la relación del individuo con su cultura, con la sociedad en cuyo seno vive, han recibido muy poca atención. Los datos antropológicos normales que nos informan del comportamiento consuetudinario no nos dan las claves de la reacción del individuo ante la cultura ni nos facilitan la comprensión de la influencia que ésta ejerce sobre él. Y, sin embargo, es ahí donde está la clave de una verdadera interpretación de la conducta humana. Parece vano el esfuerzo que se haga por buscar leyes sociológicas que no tengan en cuenta lo que debería llamarse psicología social, a saber, la reacción de los individuos a la cultura. Tales leyes sociológicas no serán más que fórmulas vacías a las que sólo se les puede inyectar vida tomando en cuenta la conducta individual en un contexto cultural [*ibidem*, pp. 258-259; original, 1932].

En esas circunstancias, la continuada insistencia en que la antropología era una ciencia histórica asumió un significado que en un principio no tenía. La antropología tenía que ser una ciencia histórica no porque la historia de las culturas particulares fuera la única vía por la que se pudiera llegar a conocer las leyes que gobernaban los fenómenos culturales, sino más bien porque no existía alternativa válida frente al estudio de los fenómenos individuales. Si ello es así, tiene que seguirse que el estudio de la personalidad individual humana es la realización más plena de la tendencia particularizadora. Coincidiendo con la adopción de esta perspectiva psicológica, la resistencia de Boas contra el estudio nomotético de la historia adquirió un carácter dogmático. Ya no era sólo que las leyes históricas no se hubieran descubierto aún, sino que no podrían descubrirse nunca. Su posición final a este respecto está contenida en un añadido a su réplica a la acusación de Kroeber de que Boas no era un verdadero historiador:

En mi opinión, un sistema de antropología social y leyes de la evolución cultural tan rígidas como se suponen ser las de la física son inalcanzables en el estado actual de nuestro conocimiento, y más importante todavía: habida cuenta de la unicidad de los fenómenos culturales y de su complejidad, no se encontrará nunca nada que merezca el nombre de ley, si exceptuamos aquellas características determinadas biológica o psico-

lógicamente que son comunes a todas las culturas y aparecen en una multitud de formas según las distintas culturas particulares en que se manifiestan [*ibidem*, p. 311; original, 1936].

XX. CONTRA EL MODO NOMOTETICO

Es difícil saber lo que Boas pretendía sugerir al usar la frase «tan rígidas como se suponen ser las [leyes] de la física». Por un lado, esta frase parecería indicar que Boas era consciente de los cambios que el concepto de ley científica había sufrido como resultado de la teoría de la relatividad y de la mecánica cuántica. Mas si el caso fuera éste, ¿por qué tendría la antropología que seguir sufriendo el peso de los conceptos newtonianos que la física había abandonado? Si las probabilidades habían remplazado a las certezas mecanicistas, ¿por qué tendrían los antropólogos que exigir de sus leyes que no admitieran excepciones? En realidad, como hemos visto, aquellos que en el siglo XIX hablaron de las leyes de la historia jamás tuvieron la intención de llegar a otra cosa que a una descripción de las secuencias más probables. Pero a lo largo del período boasiano, una doble exigencia se opuso a las aspiraciones nomotéticas. Considerando la forma en que Boas y sus discípulos usaron uno o dos ejemplos negativos para rechazar hipótesis confirmadas por centenares de otros ejemplos, no es posible dejar de sentirse impresionado por la cantidad de esfuerzo desperdiciado en probar que el caos era el rasgo más sobresaliente del dominio sociocultural.

XXI. LAS GENERALIZACIONES DE BOAS

Sus discípulos han intentado combatir la impresión de que Boas consagró su obra a un objetivo tan vano. En 1920, el propio Boas contestó a la acusación que fuera de América estaba haciéndosele, señalándole la futilidad de un esfuerzo que trataba de refutarlo todo y no pretendía probar nada:

A un observador distante podría parecerle que los estudiosos americanos están empeñados en una masa de investigaciones detalladas sin demasiada trascendencia para la solución de los problemas fundamentales de una historia filosófica de la civilización humana. Pienso que esta interpretación de la actitud americana sería injusta, porque las cuestiones fundamentales están tan cerca de nuestros corazones como lo están de los de aquellos otros estudiosos: sólo que nosotros no esperamos ser capaces de resolver intrincados problemas históricos por aplicación de una fórmula [1948, pp. 283-284; original, 1920a].

En el desarrollo de sus argumentos en favor del particularismo histórico y psicológico, Boas recurrió con cierta frecuencia a un pequeño número de generalizaciones ilustrativas. Por ejemplo, menciona repetidamente la supuesta tendencia de que un aumento en la producción de alimentos dé origen a un incremento demográfico, a una mayor cantidad de tiempo libre y a una división del trabajo más elaborada. (Digo «supuesta» porque es dudoso que el incremento de la productividad en las fases formativas de la revolución urbana se tradujera en una reducción de las horas-hombre invertidas *per capita*. Cf. HARRIS, 1959a.) Cuando aducía esta generalización, Boas acostumbraba a insistir en que su aplicación a casos concretos exigiría una

gran cantidad de especificaciones. De otras generalizaciones hizo un uso similar; por ejemplo, de la tendencia de las actividades que comienzan inconscientemente a convertirse más tarde en «objeto de razonamiento», y la tendencia de la metalurgia a seguir después de la invención de la cerámica, la agricultura y las industrias de la piedra (BOAS, 1948, pp. 287-88; original, 1920a). Estas generalizaciones las trató siempre como ejemplos, es decir, nunca las discutió por sí mismas. Pese a lo cual, basándose sólo en retazos de teoría como éstos, Lesser (1968) ha tratado de probar que Boas «no negaba la posibilidad de regularidades o "leyes" en los fenómenos culturales».

Debe notarse que ni Boas ni sus discípulos fueron los creadores de esas teorías: todas ellas, como se recordará, habían sido ya claramente expuestas por Turgot en 1750. Ni Boas ni sus discípulos adoptaron esas teorías como guía de su trabajo de campo, ni hicieron estudios comparativos de campo ni bibliográficos, orientados específicamente a verificar su validez (cf. WAX, 1956, p. 65). Con no poca frecuencia, el contexto en que Boas presentaba esos ejemplos generalizadores revelaba el escaso aprecio en que los tenía. Repetidamente describió esas afirmaciones como «necesariamente vagas y casi podríamos decir tan autoevidentes que resultan de escasa ayuda para una verdadera comprensión» (BOAS, 1948, p. 258; original, 1932).

XXII. BOAS, DETERMINISTA

Boas rechazaba sistemáticamente casi todas las formas concebibles de determinismo cultural. De las explicaciones geográficas escribió: «Es inútil tratar de explicar la cultura en términos geográficos» (1948, p. 266; original, 1930). De los factores económicos: «No vemos cómo los estilos artísticos, la forma del ritual o las formas especiales de la creencia religiosa puedan derivarse de fuerzas económicas» (*ibidem*, p. 256; original, 1932). De la relación entre religión y arte: «Podemos pensar que la religión y el arte están estrechamente asociados; pero todo lo que nos enseña el estudio comparativo es que las formas artísticas pueden ser usadas para expresar ideas religiosas. Lo que, como resultado, no tiene particular valor» (*ibidem*, página 266; original, 1930). De la organización social y las actividades industriales: «No existe una ley que abarque todos los aspectos de sus relaciones. Tenemos industrias simples junto a una organización social compleja, o industrias diversificadas y una organización simple» (*ibidem*). Su enjuiciamiento de la relación entre formas de parentesco y factores demográficos y económicos resulta especialmente significativo, habida cuenta del gran interés teórico que siempre se ha centrado en esos problemas: «No hay pruebas de que la densidad de población, la estabilidad del poblamiento o el status económico estén necesariamente conectados a un sistema concreto de relaciones y de conducta» (BOAS, 1938a, p. 680). La tendencia marcadamente negativa del empirismo de Boas sólo queda mitigada en la medida en que Boas nunca se propuso negar que todos los factores más arriba mencionados carecieran de influencia. Su opinión era más bien que todos ellos eran determinantes, pero en grados variables e im-

predecibles, según una configuración única e irrepetible en cada caso. En teoría, por consiguiente, el programa boasiano se identificaba con una perspectiva ecléctica que aspiraba a dar «descripciones completas», movilizando para ello «todas las técnicas disponibles», y desde la que las explicaciones se buscaban recurriendo a una gran variedad de hipótesis heterogéneas. Desgraciadamente, ésta sigue siendo la posición filosófica en la que probablemente la inmensa mayoría de los antropólogos activos del mundo occidental gusta de situarse.

XXIII. ECLECTICISMO

El eclecticismo es ciertamente la línea de menor resistencia a través de las polémicas muchas veces estridentes de los defensores de uno u otro sistema. La mayoría de los antropólogos lo que desean es que se les deje en paz para seguir tranquilamente estudiando sus pueblos. Si ya están atentos a todos los factores tecnológicos, económicos, sociales, políticos e ideológicos, ¿qué necesidad tienen de dejarse arrastrar a disputas teóricas?

Por la estrecha afinidad lógica que se da entre el inductivismo y el eclecticismo, muchos boasianos han reaccionado con extrañeza y con impaciencia ante las críticas que se han hecho a la influencia de Boas. La frecuente afirmación de que Boas no fundó ninguna escuela suele venir acompañada por la creencia de que en lo único que Boas insistía era en la adopción de criterios de verificación más rigurosos. Pero mientras se respetaran escrupulosamente los datos, cualquier interés teórico resultaba compatible con el intento de preservar los evanescentes fragmentos de lenguajes y de culturas primitivas.

Pero el eclecticismo está lleno de peligros ocultos. En la práctica, la mayoría de las veces no es más que un eufemismo de lo que más exactamente tendría que llamarse confusión, o aceptación indiscriminada de teorías contradictorias, o bancarrota del pensamiento creativo, o disfraz de la mediocridad. El eclecticismo confiere a sus adeptos un falso sentimiento de seguridad y una reputación inmerecida de agudeza científica. Pero la ciencia consiste en algo más que responsabilidad ante los datos: existe también la responsabilidad de los datos ante la teoría. Sin la otra, ninguna de estas dos exigencias basta. No es posible ser fiel a los hechos y ser al mismo tiempo indiferente a la teoría.

La historia del período boasiano hace pensar que el problema de la causalidad en la cultura jamás podrá resolverse adoptando una perspectiva ecléctica. Parece muy probable que en la práctica el eclecticismo terminará siempre por alimentar la impresión inicial de que uno parte, la impresión de aleatoriedad e impredecibilidad. Pero la idea misma de una afirmación científica exige que se esclarezca el equilibrio entre las variables importantes, que se les asignen diferentes pesos y valores, que se distingan relaciones dependientes e independientes. Decir que todo es igualmente importante en todas las situaciones equivale en la práctica a sostener que todas las situaciones son una misma.

Una solución engañosamente sencilla consiste en afirmar que en ciertos casos un conjunto de factores, por ejemplo las creencias religiosas, son la variable independiente, mientras que en otros casos ocupa su lugar otro conjunto de factores, v. g. la organización económica. Mas esta estrategia, estrechamente asociada a Max Weber y muy popular tanto entre los sociólogos como entre los antropólogos boasianos (y no tan boasianos), resulta incompatible con el determinismo histórico. A menos que se puedan especificar las condiciones que ponen en primer plano una vez a la religión, otra al arte, otra a la subsistencia, los principios invocados serán válidos para un solo caso cada vez; algo así como si la masa y la fuerza gravitatoria estuvieran relacionadas de un modo en la tierra y de otro modo diferente en la luna. Una generalización que se aplica a un solo caso es una contradicción en los términos.

XXIV. EL RECHAZO DE LA SISTEMATIZACION

Mas incluso si concedemos que una perspectiva ecléctica puede ser admisible como sustituto provisional de un cuerpo coherente de teoría, aún tendremos que enfrentarnos con el hecho de que en la práctica Boas jamás abordó el estudio de ningún problema desde esa perspectiva, o sea, considerando plenamente todo el abanico de factores ecológicos, tecnológicos, económicos, sociales, estéticos, ideológicos, etc. Salvo en su estudio de los esquimales, rara vez prestó atención a las influencias del medio. Su rotundo rechazo de la importancia de la economía para los estilos artísticos ya lo hemos citado. Aunque no resulten en modo alguno adecuadas para medir en todo su alcance su desprecio de los factores económicos, temporalmente sus propias palabras negando la posibilidad de relacionar la economía con las formas específicas de organización social pueden darnos una idea. Así es verdaderamente difícil evitar la conclusión de que para Boas, en su *Weltanschauung* madura, era más importante probar el desorden histórico que formular los principios de orden. El mismo Lowie, el más grande y más fiel de los discípulos de Boas, se vio obligado a reconocer que era «paradójico» que Boas jamás integrara sus miles de páginas sobre los kwakiutl en una obra ordenada y que oponía una resistencia puritana a las síntesis provisionales. «Es esta deliberada aversión contra la sistematización la que desespera a tantos lectores y provoca su incomprensión» (LOWIE, 1937, pp. 151 *s.*). En palabras de Margaret Mead: «Ninguna prueba debía llevarse demasiado lejos por miedo de que llevara a generalizaciones prematuras, resultado que Boas temía como a la peste y contra el que continuamente nos estaba previniendo» (1959b, p. 29).

La concepción boasiana de una cultura, en la que las leyes eran tan vagas que no valía la pena formularlas, va aparejada a errores muy notorios, epistemológicos, metodológicos y de hecho. A largo plazo, por supuesto, serán los errores de hecho y los de interpretación de los hechos los que pesarán sobre todo en el juicio de las generaciones futuras. Enseguida nos

ocuparemos de ellos. Mas suponer que esos errores no están relacionados con confusiones filosóficas fundamentales equivaldría a repetir por nuestra parte el principal error de Boas.

XXV. ERRORES FILOSOFICOS BASICOS

Desde el principio de su primer período, el programa boasiano sufrió las consecuencias de una virtud que era al mismo tiempo su principal vicio: ser inductivo hasta extremos autodestructivos. El propósito de desechar las deducciones especulativas en torno a la historia y sustituirlas por datos históricos concretos no necesita defensa. Pero, por otro lado, privar a la ciencia de toda posibilidad de especulación es privarla de su propia sangre. Y, en esencia, esto era lo que el programa boasiano trataba de conseguir. Viendo el carácter fragmentario de los registros etnográficos y a la vez la urgencia de conseguir todos los datos posibles de las culturas tribales en trance de rápida desaparición, toda la teoría fue condenada como especulativa. La necesidad del momento era el trabajo de campo. Como dice uno de los discípulos de Boas, «el único correctivo posible era permitir que las conclusiones se siguieran de los datos, sin introducir posiciones filosóficas preconcebidas» (M. SMITH, 1959, p. 49). Esta perspectiva «histórico-natural», que probablemente suscribirían la mayor parte de los discípulos de Boas, se nos explica así:

> La insistencia de Boas en el trabajo de campo sistemático llevaba a recoger todos los datos que se hicieran accesibles. Si uno encontraba a un informante particularmente bien versado en un asunto, se concentraba en ese asunto, extrayendo cuantos datos pudiera de ese informante, cotejándolos con los de otros informantes y con sus propias observaciones, incluso si no se veía clara la utilidad inmediata de ese material [...] Esta recopilación exhaustiva de datos que por el momento parecen tener poca o ninguna conexión con ningún problema específico es un rasgo característico de la perspectiva histórico-natural [...] Es la fascinación de buscar todos los detalles de un asunto sólo por su interés intrínseco [...] Así pueden acumularse masas de datos sin un conocimiento claro de su utilidad final.

En la historia de la filosofía existe un paralelo perfecto de la concepción que Boas se hacía de la ciencia en la obra de Francis Bacon. Como reacción contra el exceso de causas finales metafísicas y de otros impedimentos teóricos escolásticos, Bacon insistió en la primacía de la inducción. Como Boas, Bacon sentía que la mayor necesidad de su tiempo era recoger un *corpus* de hechos fiables. Hasta su tiempo, escribía Bacon, «todavía no se ha buscado ni acumulado la cantidad de observación en número, clase y firmeza necesarios y suficientes para informar al entendimiento».

> El método usualmente adoptado por los filósofos tenía que invertirse. En lugar de descender desde los axiomas hasta las conclusiones particulares, como en la deducción silogística, el científico debería pasar de los experimentos y las observaciones particulares a los axiomas; con otras palabras, la inducción tenía que reemplazar a la deducción [GILSON y LANGAN, 1963, pp. 37 *s.*].

La ciencia así concebida se caracteriza por su sistemática recogida de datos cuidadosamente comprobados. «La esencia del método de Boas con-

sistía en reunir datos y más datos y dejarles hablar por sí mismos» (RADIN, 1939, citado en WHITE, 1947b, p. 406). Cuando se hubieran reunido suficientes datos, con el paso del tiempo el *corpus* de información científica maduraría hasta el extremo de permitir que se descubrieran las leyes de la naturaleza. Mas, sin embargo, tanto la historia de la ciencia en general como la experiencia de las ciencias sociales demuestran que la estricta adhesión a la inducción baconiana, incluso si fuera posible, no llevaría al descubrimiento de regularidades. El problema es que una muestra de azar de cualquier campo de observación prueba más allá de toda duda que la naturaleza es caótica. Basta con observar los pájaros que vuelan, el humo que asciende, las nubes que se deslizan, las plumas que flotan y las piedras que caen, para darse cuenta de que la formulación por Galileo de las leyes del movimiento nunca habría podido inducirse de la mera colección de hechos. Si alguien se propusiera recoger todos los hechos posibles acerca de un único grano de arena, todas las computadoras del mundo no bastarían para almacenar la información que con el tiempo llegaría a reunir sobre ese tema. Los fenómenos culturales, con su dependencia de complejos niveles de abstracción lógico-empíricos, indudablemente se prestarían a una recogida de datos todavía más interminable. Una «descripción completa» de cualquier cosa que sea es imposible. El modo normal del procedimiento científico es, en consecuencia, algo enteramente diferente de lo que Bacon suponía que era. Para citar una opinión autorizada a este respecto bastaría la de Einstein (1936):

> No existe un método inductivo que pueda llevarnos a los conceptos fundamentales de la física. Su incapacidad para comprender esto constituyó el error filosófico básico de muchos investigadores del siglo XIX [...] Hoy nos damos cuenta con especial claridad de lo equivocados que están aquellos teorizantes que creen que la teoría proviene inductivamente de la experiencia [citado en WHITE, 1947b, p. 406].

Los hechos no tienen límites; pero, en comparación con ellos, los recursos de la ciencia, incluso en las ramas de ésta mejor dotadas, sí que los tienen. Las cantidades de investigadores, de fondos para la investigación, de instalaciones, son limitadas. Además, dedicar el esfuerzo investigador a recoger un conjunto de hechos significa desatender otros conjuntos de hechos. En las condiciones competitivas de los laboratorios modernos, donde las posibilidades de financiación tienen que escoger entre las diversas propuestas, hay menos oportunidades de confundir la mera inducción con la ciencia. Los grandes instrumentos de observación, los telescopios ópticos y los radiotelescopios, los generadores de partículas de alta energía, los satélites artificiales, operan según una planificación estricta en la que cada instante de recogida de datos está justificado por miles de horas-hombre de pensamiento y experimentación previos. Ni siquiera en los laboratorios convencionales se consume el valioso tiempo de investigación deambulando sin una meta fija de un experimento a otro. Como se asegura que Einstein decía: para que te rasques, hace falta que te pique. Sin duda, cuanto más abundantes los medios, mayor la libertad de acción para investigaciones menos estructuradas: en el campo de la lucha contra el cáncer, junto a in-

vestigaciones de mayor orientación teórica, se prueban hoy un poco al azar cientos de miles de sustancias para evaluar sus posibles efectos curativos. Pero en las ciencias sociales, y en especial en la etnología de principios de siglo, apenas si se podía desperdiciar una porción infinitesimal de los recursos. Cada expedición, cada trabajo de campo, cada conversación con un informante era el equivalente de cientos de horas con el ciclotrón Brookhaven o con el telescopio de Monte Palomar. En cualquier campo de estudio no sólo se recogen ciertos hechos, sino que a la vez se dejan otros sin recoger. La comisión y la omisión forman una unidad en la estrategia de investigación, independientemente de que la investigación esté orientada o no por una hipótesis formal consciente.

10. EL «MILIEU» BOASIANO

A pesar de la pureza baconiana que se ha atribuido a Boas, es decir, a pesar de su imagen de paciente recopilador de hechos sobre todos los aspectos de la cultura, ni él ni sus discípulos abordaban sus investigaciones completamente libres de hipótesis. Sólo que nunca formularon explícitamente esas hipótesis, que de hecho a lo que más se parecen es a lo que en la teoría etnosemántica reciente se llama mapas cognitivos. Sus hipótesis no se diferenciaban de la perspectiva general que ante los fenómenos de la cultura adoptaban los estudiosos euroamericanos de la clase media de principios de siglo, perspectiva adquirida a través de sus experiencias enculturativas comunes o paralelas. Sólo contemplándola sobre este fondo puede entenderse antropológicamente la aversión boasiana a la sistematización, y lo mismo la tendencia negativa de todo el programa boasiano respecto a la formulación de regularidades históricas.

Los antropólogos de todas las escuelas teóricas se han mostrado asombrosamente poco inclinados a aplicar sus propios métodos de estudio de los fenómenos culturales al estudio de sí mismos. Habría que suponer que los antropólogos no deberían necesitar que nadie les recordara la capacidad de las influencias culturales para configurar el mundo cognitivo de los individuos. Y, sin embargo, resulta notable la poca atención que se ha prestado a la relación entre el programa boasiano y el medio sociocultural en que Boas y sus discípulos vivieron. Aunque es obvio que el tema requeriría un libro entero, aquí podemos al menos tratar de definir el problema mejor de lo que habitualmente se hace.

I. BOAS NO FUE UN ANTIEVOLUCIONISTA REACCIONARIO

En gran parte por la influencia de Leslie White, los críticos del programa boasiano han considerado que el principal de sus dogmas fue el «antievolucionismo». Para White (1949a, p. 110), como hemos visto, Boas fue el principal representante de la tendencia antievolucionista, reaccionaria y regresiva en los Estados Unidos. El ataque de Boas al método comparativo representa para él el instante en que la antropología americana pasa del evolucionismo al antievolucionismo (WHITE, 1959a, p. 108). En el análisis que White hace de los factores socioculturales responsables de esta reacción establece una correspondencia equívoca entre las fuerzas que se oponían a las teorías de Spencer y las que se oponían a Marx. Según su interpretación, la reacción antievolucionista en los Estados Unidos fue simplemente

una prolongación de la disputa que estaba entablada entre el darwinismo y los «enemigos del evolucionismo». Aunque en las ciencias biológicas en gran parte fracasara (con excepciones de importancia, como el juicio contra Scopes), White cree que en las ciencias sociales el contraataque antievolucionista ganó la batalla:

> Las fuerzas de la cristiandad institucionalizada, especialmente las de la Iglesia Católica Romana, se coaligaron contra el evolucionismo. El uso que Karl Marx y el movimiento socialista radical hicieron de la teoría evolucionista en general y de las teorías de Morgan en particular despertó una fuerte oposición del sistema capitalista. Así, para ciertos sectores de la sociedad el antievolucionismo se convirtió en un credo, en una filosofía que apoyaba a la Iglesia, a la propiedad privada, a la familia y al Estado capitalista [*ibidem*, p. 109].

Al análisis de White le sobra su retórica innecesaria y confusiva. Es muy difícil identificar a Boas con las corrientes «reaccionarias y regresivas». Naturalmente, White puso el mayor cuidado en distinguir a Boas como hombre de Boas como símbolo de un movimiento intelectual, pero la asociación del uno con el otro resulta inevitable. Cualquiera que esté familiarizado con la carrera de Boas sabe que fue un campeón incansable de aquellas causas que en la lógica del liberalismo político se tienen por todo lo contrario de reaccionarias y regresivas. La lucha que Boas mantuvo durante toda su vida contra la noción de una realimentación directa entre factores raciales y factores culturales sólo es regresiva en la medida en que representa un retorno a las doctrinas radicales de la Revolución francesa. Si hay un tema capaz de conseguir un consenso entusiasta entre los antrópolgos americanos contemporáneos es el de que las premisas racistas del spencerismo bloquearon el ulterior desarrollo de las ciencias sociales. Además, Boas tiene un respetable *curriculum* de protestas públicas contra el racismo. Durante la primera guerra mundial mantuvo valerosamente una posición pacifista a pesar del virulento nacionalismo que había envenenado la vida de la universidad. En pleno auge de la manía racista nazi, Boas encabezó la lucha contra el reduccionismo biológico. En 1931, con ocasión de la concesión de un doctorado honorario en la Universidad de Kiel, se sintió obligado a escoger para su conferencia el tema de raza y cultura. La resistencia clandestina alemana hacía circular sus artículos, y sus libros sufrieron el fuego en las hogueras de los nazis. El 21 de diciembre de 1943, cuando en el transcurso de un banquete en el Men's Faculty Club de la Universidad de Columbia sufrió el ataque cardíaco que le ocasionó la muerte, sus últimas palabras se refirieron a la necesidad de una constante vigilancia contra el racismo.

II. EVOLUCIONISMO CONTRA ANTIEVOLUCIONISMO

En la explicación que White da de la posición boasiana hay todavía otro defecto más serio. Es el intento que White hace de discutir la significación funcional del programa boasiano en términos de una dicotomía carente de valor: evolucionismo frente a antievolucionismo. Como hemos visto, si aceptamos que evolución quiere decir transformación, una idea así jamás ha

tropezado en las ciencias sociales con una resistencia seria. El mismo White ha definido la evolución como «una secuencia temporal de formas» (cf. capítulo 22), y a esta concepción de la evolución ningún boasiano se opondría. Por supuesto, el mero transformismo no constituía la esencia del evolucionismo de los spencerianos ni de los marxistas doctrinarios. En la versión spenceriana de la evolución había tres ingredientes adicionales, y a ellos era a los que se oponían los boasianos. Uno era el reduccionismo biológico; otro, la tendencia a considerar que la evolución paralela tenía más importancia que la evolución convergente o divergente, y el tercero, una definición etnocéntrica de progreso. Había aún otro ingrediente en el evolucionismo spenceriano con el que los boasianos en general estaban en completo acuerdo: era la convicción, compartida por Spencer y por Darwin, de que la evolución, tanto biológica como cultural, era explicable en términos de procesos exclusivamente naturales. Lowie ha criticado con razón la forma en que White equipara el antievolucionismo de Boas con el antievolucionismo de las explicaciones sobrenaturales de la vida y del espíritu.

> Así, el sombrío cuadro que White traza de la mayor parte de los antropólogos contemporáneos sumergidos en una lóbrega oscuridad, no aliviada ni aun por un rayo luminoso de evolución, es absurdo. Debería darse cuenta de que Thurnwald, Radcliffe-Brown, Radin, Lesser, Malinowski, son evolucionistas confesos y hasta yo mismo he hablado con simpatía del neoevolucionismo.
>
> Las cuestiones que preocupan a White, a saber, «por qué Boas y sus discípulos han sido antievolucionistas» y la de cuál puede ser «la fuente y la base de la filosofía antievolucionista del grupo de Boas», automáticamente desaparecen. Para que adquirieran sentido tendrían que volver a formularse en estos términos: ¿por qué Boas y sus discípulos han atacado no la evolución, sino los esquemas evolucionistas de Morgan y de otros autores? [1948a, p. 227].

White no se ha planteado la cuestión así formulada. Los boasianos sí que lo han hecho extensamente y ya sabemos cuál es su respuesta: tales esquemas se apoyaban en criterios de verificación insatisfactorios. Como White, yo rechazo tal explicación, que en modo alguno explica por qué la dialéctica normal entre teoría e investigación se vio tan drásticamente restringida, ni por qué se llegó a pensar que, con palabras de Kluckhohn (1939, página 333), «sugerir que algo es teórico equivale a sugerir que es ligeramente indecente». Por supuesto, tampoco es White el responsable de esa errónea equiparación de la posición boasiana, ni del desaliñado uso del término «antievolucionismo». En su réplica a Lowie, White señaló con toda razón que los mismos boasianos inducen a error con sus violentas expresiones de hostilidad a la evolución. El más espléndido ejemplo de estos excesos lo da en las filas de los archiempiristas Berthold Laufer. Lo cito por extenso porque representa el nadir del negativismo y del anticientifismo asociados al particularismo histórico.

> La teoría de la evolución cultural, en mi opinión la más vana, estéril y perniciosa concebida en la historia de la ciencia, un juguete barato para diversión de niños grandes, está justamente desacreditada [...] la cultura no puede ser introducida a la fuerza en el corsé de ninguna teoría, cualquiera que ésta sea, ni reducida a fórmulas matemáticas ni químicas. La naturaleza no tiene leyes, ni las tiene la cultura. Es tan vasta y libre

como el océano, y sus olas y sus corrientes se mueven en todas las direcciones [...] A todo lo que el investigador práctico puede aspirar, al menos por el momento, es a estudiar cada fenómeno cultural tan exactamente como sea posible en su distribución geográfica, en su desarrollo histórico y en su relación o asociación con otras ideas emparentadas. Cuantas más teorías sean destruidas y más hechos nuevos sean establecidos, tanto mejor para el progreso de nuestra ciencia [LAUFER, 1918, p. 90].

White ha demostrado que Ruth Benedict, Ruth Bunzel, Edward Sapir, Paul Radin y Alexander Goldenweiser son tan culpables como él del error de plantear una falsa dicotomía entre el programa de Boas y el evolucionismo. Mas por el contexto en que se producen los pronunciamientos antievolucionistas de todos ellos resulta claro que la mayoría de los boasianos tendría muy pocas objeciones que hacer a todo lo que White ha dicho sobre la evolución.

White resume la doctrina evolucionista en su artículo «Energy and the evolution of the culture», enunciando proposiciones que los boasianos pueden encontrar triviales y fútiles, pero que no suscitan en ellos ese ardoroso rechazo con que se supone que reaccionan cuando alguien defiende la evolución. Los boasianos no niegan que el hombre necesita alimentos, ni que controla el medio con ayuda de instrumentos, ni que perfecciona ese control con invenciones y con descubrimientos, ni que como resultado de la evolución tecnológica cambia la estructura social [LOWIE, 1946, p. 416].

III. DARWIN Y LOS BOASIANOS

Pese a todo ello, no podemos dejar de mencionar la aparente semejanza entre, de una parte, los lapsus antievolucionistas de los boasianos y, de otra, la incesante lucha contra los darwinistas que en el campo de la biología y de la filosofía mantenían los creacionistas, los vitalistas, y las otras variedades de antimaterialistas. Como vimos antes, esas fuerzas iniciaron una fuerte reacción a finales del siglo XIX. La boga del particularismo histórico coincidió temporalmente con la influencia de Henri Bergson en Francia y de William James en los Estados Unidos, ambos dedicados a salvar todo lo que fuera posible de la posición teísta tan gravemente atacada. En Alemania, la influencia de Windelband y de Rickert alcanzaba sus cotas más altas. Al mismo tiempo, y a pesar de sus muchos defensores a ultranza, como Ernst Haeckel (a quien Lowie admiró en sus tiempo jóvenes), A. Weissman, F. A. Lange y E. Krause, había una fuerte presión política contra la difusión de las opiniones de Darwin: «La teoría [darwinista] quedó asociada con las teorías de los socialdemócratas y pronto adquirió aspectos materialistas que al Estado le parecieron tan antisociales que prohibió su enseñanza en las escuelas» (FOTHERGILL, 1952, p. 121). En el campo de la biología el ataque lo encabezaron, en Alemania, Hans Driesch (1908) y, en Inglaterra, St. George Mivart (1871). En Alemania, el historiador E. Radl (1930, p. 388) podía declarar triunfalmente en 1910: «El darwinismo ha muerto.»

Tal completo dominio del pensamiento contemporáneo por el punto de vista darwinista no duró mucho tiempo. Tras la década de los ochenta fue perdiendo uno tras otro todos los campos hasta que al final sólo en el campo de la biología conservó su supremacía [*ibidem*, p. 372].

En la forma en que Radl esboza aquel retorno al teísmo y a la ortodoxia, poca duda puede caber de que el movimiento boasiano no fue más que una parte de un fenómeno cultural más extenso.

> El interés por la religión revive. Los ataques científicos a la exactitud literal de la Biblia se quedan desfasados [...] De nuevo se habla de la necesidad de la religión [...] Además se ha producido también una reacción contra la perspectiva evolucionista en la historia. Hay estudiosos que todavía creen que la ciencia debería formular las leyes empíricas que gobiernan los acontecimientos pasados. Pero los intentos de escribir la historia basándose en esas leyes, iniciados por Buckle y por Taine, ya hace mucho que se han abandonado [*ibidem*, p. 373].

Como White, Radl equipara el antievolucionismo cultural con el darwinismo. Pero éste era un error común a todos aquellos que trataban de apoyar su propio contraataque religioso con referencias a la oposición con que la teoría de la selección natural tropezaba dentro de la biología. Por supuesto, el optimismo de Radl ante la derrota del darwinismo en la biología resulta ridículo. En el mismo instante de su supuesta muerte, el darwinismo, aliado con los principios mendelianos que se habían vuelto a descubrir, se hallaba en el umbral de sus mayores victorias. Todo el campo de la biología experimental y paleontológica iba a caer bajo su dominio. En la década de los veinte era el vitalismo el que había muerto, mientras la nueva teoría sintética se había impuesto plenamente. Su victoria prueba la esencial continuidad de la teoría evolucionista dentro de las disciplinas biológicas. Ni en el momento de más auge de la reacción, con nombres como los de Hans Driesch, Thomas Hunt Morgan y Jacques Loeb, todos mencionados por Lowie entre los que más influencia ejercieron sobre él, se planteó el que la doctrina de las transformaciones tuviera que ser abandonada. El tema de discusión era el de si la selección natural resultaba adecuada para explicar los fenómenos de adaptación. Como dice Lowie, igual que esos críticos del darwinismo no rechazaban la evolución *per se*, «tampoco los antropólogos rechazaban toda la evolución cultural» (LOWIE, 1956b, p. 1006). Pero incluso esto es trazar las líneas de batalla donde no están. Boas no rechazaba el evolucionismo en ningún grado. Lo que rechazaba era: 1) el reduccionismo biológico; 2) el paralelismo cultural, y 3) las normas universales de progreso. En ningún momento, ni Boas ni sus discípulos, que eran en su mayoría ateos o agnósticos, adoptaron una interpretación teísta de la evolución biológica o cultural. De hecho, el modelo boasiano de transformaciones culturales infinitamente divergentes se acerca mucho al modelo darwiniano del árbol de la vida, mucho más que la muy abstracta noción de White de una secuencia cultural universal. (Volveremos sobre esto en el capítulo 22.) Mas en ningún momento tampoco hicieron los boasianos ni el más leve intento de formular los principios generales —el equivalente de la teoría de la selección natural— que pudieran explicar las transformaciones macro y microevolucionistas.

Ahora bien, con respecto al ataque contra el paralelismo y contra el racismo, tiene la mayor importancia recoger sin retórica el hecho de que los boasianos rechazaban todas las explicaciones coherentes (es decir, no ecléc-ticas) de las diferencias culturales que se basaran en algún principio de-

terminista, cualquiera que éste fuera, con acusada indiferencia ante las doctrinas que lo inspiraran, materialistas, idealistas o deístas. Esto quiere decir que si tratamos de entender la sociología del conocimiento del período boasiano, hemos de centrarnos en la contribución funcional del rechazo de todos los determinismos formulables.

IV. EL PROBLEMA DEL SPENCERISMO

Mas por esa vía enseguida nos tropezamos con un dilema menor. Si se presume que las fuerzas culturales son decisivas en el desarrollo de la época boasiana, ¿cómo es que el spencerismo, tan eminentemente adecuado a las necesidades ideológicas del capitalismo industrial, competitivo e internacional pudo ser expulsado de la antropología por los boasianos? Esta es la cuestión que White es incapaz de resolver por la imposibilidad en que se encuentra de reconciliar el supuesto antievolucionismo, «reaccionario» y regresivo, con el «progresista» antirracismo de Boas.

Sería un error concluir que el spencerismo tenía que ser abandonado porque adoptaba una visión determinista de la historia. Por el contrario, el spencerismo era una expresión perfecta de todos los impulsos individualistas, espontáneos, competitivos e impredecibles. Si era un caos lo que se necesitaba, la doctrina de la supervivencia de los más aptos resultaba sumamente adecuada. La interacción de los modelos sociocultural y biológico de la evolución durante todo el siglo XVIII y XIX no produjo una adhesión decisiva a los principios deterministas. Spencer fue materialista y determinista. Pero otros podían interpretar el triunfo del evolucionismo biológico como una nueva reivindicación de la naturaleza ilimitada del destino humano. De hecho, ésta fue una de las opciones que escogió un influyente sector de la opinión culta, tanto en Europa como en los Estados Unidos.

> La misma teoría de la evolución, que a primera vista parecía probar de nuevo el método mecánico y darle nuevas armas con las que domeñar el mundo rebelde de la vida, contribuyó más bien a restarle valor y a socavar sus cimientos. Contemplado a la luz de la evolución ¿era el mundo lo que la teoría mecánica había sostenido que era, una persistencia eterna de sustancias inmutables, una eterna repetición de movimientos necesarios sujetos a leyes no cambiantes? ¿O no era más bien un perenne devenir, una incesante renovación de formas que no podían ser previstas, ni en consecuencia podían estar sujetas a la rígida necesidad del determinismo? ¿No está la variabilidad, es decir, la posibilidad de lo nuevo, presupuesta en toda evolución? ¿Puede lo nuevo quedar confinado dentro de los límites de una fórmula matemática? ¿Cómo podría la mecánica, la ciencia de los tipos eternos, reflejar la vida cambiante de lo real? No es a las ideas inmóviles de la razón a las que tenemos que recurrir si queremos entrar en las profundidades del ser y captarlo en el momento productivo de su generación: es más bien a las libres creaciones de la imaginación y de la energía [ALIOTTA, 1914, p. XXI].

En la misma línea vale también la pena reseñar el efecto excitante que el evolucionismo tuvo sobre Nietzsche, con su incontrolable «bestia rubia». Con todo lo cual resulta claro que la lucha boasiana contra el darwinismo social no es algo que se entienda por sí mismo. Si otros aspectos del programa boasiano tienen sus raíces en fuerzas culturales, al elemento del antirracismo no se le puede negar un origen similar.

V. EL ORIGEN CULTURAL DEL ATAQUE CONTRA EL SPENCERISMO

El ataque contra las teorías racistas coincidió en los Estados Unidos con un período de vigorosas contracorrientes democráticas. Boas era un miembro de una minoría inmigrante y es obvio que a nivel individual no podía estar dispuesto a aceptar la superioridad de las élites dominantes en el mundo intelectual y en el de las finanzas, integradas por blancos de origen anglosajón y religión protestante. Pero así y todo, Boas no era un superhombre; si Boas no hubiera encontrado el apoyo de poderosas corrientes favorecidas por las condiciones de su medio social adoptivo, el racismo podría perfectamente haber sobrevivido y haber triunfado en la antropología americana, como sobrevivió y triunfó en la antropología alemana y en la italiana. Pero las corrientes antirracistas en los Estados Unidos tenían a su favor la vasta influencia de los polacos, los rusos, los italianos y de todos aquellos cuyo catolicismo, o cuyo judaísmo, les impedía aceptar aquel complejo de la *Herrenrasse*. Aquellos grupos inmigrantes participaron en la lucha política e ideológica para imponer las reglas de la libre competencia que marcan el comienzo del capitalismo del bienestar en los Estados Unidos. De ellos procedía la presión que hizo aprobar las leyes contra los trusts, las leyes en favor del trabajo y una legislación fiscal progresista, y todo ello antes de que estallara la primera guerra mundial, la guerra «para hacer posible la democracia en el mundo». Con otras palabras: la base funcional del ataque boasiano contra el spencerismo no tiene nada que ver con las oscuras fuerzas reaccionarias conjuradas por White. La improcedencia de esa etiqueta de reaccionarismo regresivo queda clara tan pronto como recordamos que el spencerismo puede estar muerto en antropología, pero sigue siendo un componente, y muy conspicuo, del armamento ideológico de la derecha americana. La afirmación de Richard Hofstadter (1944) de que el darwinismo social ha desaparecido de la vida americana sólo puede sostenerse por lo que se refiere al conocimiento de quién fue Herbert Spencer: no en cambio en lo que atañe a la creencia en los principios esenciales de su doctrina.

En muchos aspectos, el programa boasiano corresponde con bastante exactitud a la perspectiva ideológica fundamental de un liberalismo político de centro-izquierda. La creencia en una democracia multirracial, la relatividad de la costumbre, la máxima libertad individual, la importancia del confort material, salvando la fuerza en definitiva mayor del espíritu racional, la sociedad abierta, como la historia: todos esos temas tienen su fiel reflejo en la obra de Boas y de sus discípulos. De hecho, sólo hay un punto en el que puede decirse que el programa boasiano entra en grave conflicto con la manifestaciones ideológicas del liberalismo democrático: el concepto de cultura. Este concepto, tan vital para la destrucción del racismo, es potencialmente, y tal vez intrínsecamente, determinista y antidemocrático por derecho propio.

VI. LA PARADOJA DEL DETERMINISMO CULTURAL

Si la experiencia de la enculturación determina de por vida la forma en que el individuo ha de conducirse en todos sus asuntos, desde el sexo al arte, ¿qué se hace de la tan celebrada libertad individual? Llevándolo al extremo: si la cultura determina cómo hemos de comportarnos, ¿qué diferencia hay entonces entre un régimen democrático y un régimen totalitario, a no ser la ilusión que a los que viven en un medio democrático se les ha inculcado con su enculturación de que ellos son «más libres» para escoger sus destinos individuales y colectivos? No es un accidente que Leslie White, el crítico más duro del programa boasiano, haya forzado el concepto de cultura hasta casi ese extremo. Aunque son muchos los antropólogos, y me incluyo entre ellos, que estarían de acuerdo con que la suposición de que la libertad va asociada a la democracia política tiene de ilusión mucho más de lo que estarían dispuestos a conceder los ideólogos bien enculturados.

Entre los boasianos, con la sola y conspicua excepción de Alfred Kroeber, la relación entre cultura y libertad se ha tratado de un modo diametralmente opuesto. En esencia, el programa boasiano impulsó la visión de la máxima libertad individual compatible con un concepto de cultura que siguiera siendo útil. Con otras palabras: los argumentos contra el determinismo histórico se llevaron tan lejos como era posible hacerlo sin poner en peligro el determinismo cultural.

Por dos vías puede llegarse hasta esa posición: 1) subrayando el papel creador del individuo en el cambio cultural, y 2) subrayando la variabilidad y la no conformidad de los individuos a las pautas culturales. El traslado de la posición determinista cultural por esos caminos tiene una cronología definida. Boas situó en 1910 la fecha que separaba el período durante el cual se había centrado en la reconstrucción histórica del siguiente en que había pasado a interesarse por la interacción entre el individuo y la sociedad (Boas, 1948, p. 311; original, 1936). Como ya dijimos, fue ese interés el que llevó al desarrollo de los estudios de cultura y personalidad durante los años veinte.

Antes se había producido la famosa polémica entre Sapir y Kroeber (cf. capítulo 12), en la que Sapir afirmó: «No veo cómo podemos negar una influencia cultural determinante, y en algunos casos extraordinariamente determinante, en un gran número de personalidades sobresalientes» (1917, página 443). La culminación del énfasis en lo individual se produce con la obra de Paul Radin, un discípulo de Boas que creía, como Kroeber, que Boas en realidad no hacía historia. Sin embargo, la receta de Radin para ajustarse al papel de historiador era diametralmente opuesta a la de Kroeber. Para hacer historia en sentido estricto lo que había que estudiar eran los individuos. El libro de Radin, *Crashing thunder: the autobiography of a Winnebago indian* (1926), representa la reducción extrema de la historia a la historia individual de un solo individuo. (En realidad, como demuestro en *The nature of cultural things* (Harris, 1964a), aún hay opciones más re-

ducidas que al propio Radin se le pasaron por alto.) Más tarde, Radin explicó así su perspectiva:

> La tarea [del historiador], permítaseme insistir en ello es siempre la misma: una descripción de un período específico [...] Esto sólo puede hacerse con un estudio intensivo y continuo de una tribu determinada un conocimiento profundo del lenguaje y un corpus de textos adecuado. Lo que no podrá conseguirse hasta que nos demos cuenta, de una vez por todas que estudiamos hombres y mujeres específicos, no generalizados, y acontecimientos específicos, no generalizados. Ahora bien, el reconocimiento de que no hay más que hombres y mujeres específicos debería ir aparejado al de que existen todo tipo de individuos, y así no es un indio crow indeterminado el que ha hecho ésta o la otra afirmación o pronunciado ésta o la otra plegaria, sino precisamente tal indio crow concreto. Este particularismo es la esencia de toda la historia [RADIN, 1933, pp. 184-185].

La más perfecta congruencia entre el concepto de cultura y el de libertad individual la ha logrado David Bidney. Aunque Bidney no es boasiano, su posición depende enteramente de la crítica de los hechos con que los boasianos demostraron la indeterminación de la historia. «En último extremo», insiste Bidney, «la cultura humana es el producto de la potencialidad del hombre para la libertad de creatividad y la libertad de elección. Pero para los boasianos no fue necesario llegar tan lejos como Bidney hacia la *reductio ad absurdum* del indeterminismo cultural. Lo importante es que se mantuvieron confortablemente dentro de los límites culturalmente tolerables de la ideología de la libertad. El mismo Kroeber, como veremos, enseñaba, y se complacía en hacerlo, que la evolución cultural era impredecible. La cuestión crucial, sin embargo, es la probabilidad del desarrollo paralelo y convergente, apoyada en la comprensión de los procesos causales de la evolución cultural.

Los hechos hablan muy en contra del tipo de situación que Bidney imagina ser la marca de contraste de la humanidad. El tratamiento que los boasianos hicieron de esos hechos se inclinaba marcadamente a hacer posible que los ideólogos convencieran a una amplia audiencia de que las doctrinas del liberalismo político tenían sólidos fundamentos científicos. Me apresuraré a añadir que al desechar esos fundamentos los posboasianos no tienen la menor intención de privar a nadie de su ilusión de libertad. Nuestra intención es más bien la de contribuir a abrir el camino de una mensuración objetiva del grado de libertad histórica que poseen las culturas y los individuos. Cualquier otra formulación del problema constituye una disputa filosófica indigna de la antropología moderna.

11. LA BASE ETNOGRAFICA DEL PARTICULARISMO

Precisamente por el énfasis que los boasianos pusieron en exigir normas más estrictas de verificación en la etnografía han sido objeto ellos mismos de un criticismo capcioso y vengativo, basado tanto en la revisión de los datos etnográficos antiguos como en la presentación de otros nuevos. Leslie White, el principal conductor del ataque contra Boas, ha generado una considerable cantidad de resentimientos en las filas de la profesión antropológica con sus indirectas, alguna de ellas mezquina, relativas a la competencia de Boas como etnógrafo de campo. White pretende que Boas fue excesivamente puritano y prolijo y que se ha exagerado la cantidad de tiempo que realmente pasó sobre el terreno. Retóricamente se pregunta cómo es posible que Boas, a quien sus discípulos celebraban como «el antropólogo más grande del mundo», dejara de formular el concepto de filiación ambilateral, que, como luego se vio, era la clave para entender la organización social kwakiutl. «Tenía los hechos ante sus ojos», dice White (1963, p. 67). Mas no hará falta señalar que no se puede criticar a Newton por no haber sido Einstein.

Tampoco es justo, por otra parte, impugnar la actuación de Boas como etnógrafo de campo, vista la ausencia de criterios objetivos para medir la calidad del trabajo de los antropólogos sobre el terreno. Es desde luego un lugar común entre los profesionales que ciertos antropólogos adquieren la reputación de buenos etnógrafos de campo, como otros de malos, y que esos juicios se mantienen con independencia de la evaluación que merezca el producto sustantivo y teórico que resulte de su investigación de campo o bibliográfica. Pero este tipo de juicios rara vez rebasa el nivel del chisme entre colegas. Parece indiscutible que Boas funcionaba perfectamente. Sabía relacionarse, se hacía aceptar y aprovechaba las oportunidades de participar y de observar; sus técnicas de registro de datos eran soberbias, y si se puede juzgar por el testimonio de George Hunt y de Henry Tate, a quienes Boas preparó como ayudantes, ningún antropólogo tuvo jamás mejores informantes (cf. ROHNER, 1966). Los defectos de la etnografía de Boas poco tienen que ver con su capacidad como etnógrafo de campo: son en su totalidad un producto de las perspectivas teóricas del programa boasiano. Por eso sigue siendo una tarea esencial, a la que White ha hecho una contribución importante, denunciar los errores implicados y sacar a la luz sus consecuencias nefastas para la teoría de la cultura. Hemos de hacerlo no para restar a Boas nada de su importancia, sino justamente para contribuir a perfeccionar la disciplina a la que él dedicó toda su vida.

I. LOS KWAKIUTL

La etnografía de la costa del noroeste, formulada por Boas y presentada a sus discípulos y así implantada en la antropología y difundida desde ella a las disciplinas adyacentes, fue el arsenal de datos usado en el ataque contra el materialismo cultural y contra el determinismo histórico. Para quienes estaban interesados en probar que los comparatistas habían exagerado groseramente la cantidad de orden constatable en los fenómenos culturales, los indios de la costa del noroeste constituían una fuente inagotable de aparente caos. Los kwakiutl de la isla Vancouver, en quienes se centró el interés y el trabajo de campo de Boas durante un período de casi cuarenta y cinco años, habitaban un área de gran complejidad ecológica caracterizada por sus bosques húmedos, sus peces migratorios y los grandes mamíferos marinos. Los kwakiutl, como el resto de los pueblos de la costa del noroeste, explotaban ese medio con numerosas técnicas de caza, pesca y recolección, pero no practicaban la agricultura. Esa forma de subsistencia les exponía a las fluctuaciones tanto cuantitativas como espaciales de las poblaciones de peces y de animales, que podían ser abundantes un año y escasas otro, o abundantes en un lugar y escasas en otro, de acuerdo con una serie compleja de circunstancias ambientales. Ahora bien, en el momento de la primera visita de Boas en 1886, los kwakiutl ya estaban en contacto con los europeos desde hacía más de noventa años. A partir de 1849 habían entablado un intenso comercio con la compañía de la Bahía de Hudson, y de hecho los grupos con los que Boas trabajó habían modificado drásticamente su modo de vida al trasladar su residencia a un lugar próximo al puesto comercial de Fort Rupert. A finales del siglo XIX, los kwakiutl y el resto de los grupos de la costa del noroeste eran objeto de constantes visitas turísticas y, en todos los años que duró la investigación de Boas, su participación directa o indirecta en los acontecimientos determinantes del desarrollo del noroeste fue incesantemente intensificándose.

Dos son principalmente las cuestiones que han suscitado las críticas contra el abuso que Boas hizo de la etnografía kwakiutl. Al comenzar el estudio de su organización social en relación con la de las tribus circundantes, Boas llegó a pensar que los kwakiutl estaban sufriendo un cambio de la filiación patrilineal a la matrilineal, al contrario de la secuencia que los generalizadores del siglo XIX consideraban normal. Además, Boas se sintió fascinado por los potlach, las fiestas en que se destruían y se regalaban toda clase de riquezas e insistió en que escapaban a cualquier explicación por causas económicas. Las dos cuestiones están relacionadas en la medida en que, en último extremo, ambas implicaban una defectuosa comprensión del *numaym* kwakiutl, que era el grupo básico de residencia y filiación, así como de la relación entre ese grupo y las condiciones tecnoecológicas en que vivían los kwakiutl antes de su contacto con los europeos.

II. LA FILIACION KWAKIUTL

En 1897, Boas publicó su concepción de la estructura social kwakiutl bajo el título *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl indians*. Se basaba en su creencia de que los kwakiutl tenían grupos de parentesco, a los que primero llamó *gentes* o clanes y luego simplemente *numaym*, la pertenencia a los cuales y el rango y los privilegios dentro de ellos, se regían por una variedad de la filiación matrilineal.

La mujer aporta como dote a su marido la posición y los privilegios de su padre; el marido, sin embargo, no puede usarlos para sí mismo, sino que los adquiere para uso de su hijo. Como por su parte el padre de su mujer ha adquirido sus privilegios del mismo modo, a través de su madre, se configura así una línea de filiación exclusivamente femenina, aunque necesariamente por intermedio del marido.

Esta descripción contradecía la opinión inicial de Boas, según la cual «el niño no pertenece por nacimiento a la *gens* de su padre ni a la de su madre, sino que puede ser hecho miembro de cualquiera de las *gentes* a que pertenecen su padre o su madre, o sus abuelos, o sus bisabuelos» (1891, p. 609). De conformidad con su declarado interés por la reconstrucción histórica, Boas especuló sobre la naturaleza de las fases anteriores de la organización social kwakiutl. Inicialmente parece haber estado convencido de que los kwakiutl fueron en otro tiempo matrilineales y en el suyo estaban entrando, como debía esperarse, en el estadio patrilineal: «Las ceremonias matrimoniales de los kwakiutl parecen demostrar que también entre ellos originalmente prevaleció el matriarcado» (citado en WHITE, 1963, p. 52). Pero en unos pocos años Boas fue preso del demonio del desorden. En 1895 abandonó su idea inicial, desafió el esquema evolucionista dominante y sostuvo que la transición se había producido en dirección opuesta y que la «organización tenía que haber sido en otro tiempo puramente paternal» (1897, pp. 34-35); en consecuencia, la transición había sido de la patrilinealidad a la matrilinealidad.

Su razonamiento sigue un camino sumamente tendencioso que, naturalmente, con la ventaja de la perspectiva todavía resulta más penoso. Su evidencia consistía principalmente en la ausencia de los tipos de *survivals* que deberían haberse encontrado si el estadio anterior hubiera sido matrilineal. Así, por ejemplo, no había «huella de ninguna transmisión hereditaria de los hermanos de las mujeres», ni matrilocalidad, ni leyendas ni mitos que relacionaran los orígenes de los grupos con ancestros matrilineales. En cambio, había algunas leyendas que mencionaban ancestros patrilineales. Respecto a estas últimas dice Boas:

Es verdad que estas tradiciones probablemente no son muy viejas y que se han modificado con la cambiante vida social del pueblo; mas por lo que sabemos del desarrollo de los mitos deberíamos esperar encontrar en ellos por lo menos huellas de las antiguas instituciones maternales. Pero el hecho es que siempre, invariablemente, se explican por genealogías, y en mi opinión eso parece una prueba concluyente de que la organización paternal precedió a la actual de la tribu [*ibidem*, p. 335].

Con el reconocimiento por obra de Goodenough (1956) y de Davenport (1959) del concepto de filiación no unilineal, resulta obvio que Boas estaba tratando de aplicar al *numaym* kwakiutl unas categorías que eran inapropiadas para él. El rasgo distintivo del *numaym* es precisamente el hecho de que no hay una adhesión rígida a ninguno de los dos principios unilineales: los individuos pueden hacer uso de principios ambiguos y flexibles y escoger, para alinearse ellos junto con su prole, entre varios grupos de residencia y filiación.

Para 1920, Boas había vuelto a cambiar de idea una vez más y se había dado cuenta de que algo estaba equivocado. Respecto al sistema de filiación matrilineal a través de la hija del marido de la hija de un hombre, decía: «Creo que todo esto no corresponde en absoluto a las condiciones actuales.» Parece, sin embargo, que aquella formulación de su análisis era provisional, puesto que incluía afirmaciones contradictorias. Por un lado, y de acuerdo con la solución final a que habían llegado otros analistas, señalaba que «la transmisión de individuo a individuo a través del matrimonio es de lo más arbitraria». Por otro, mantenía también que «los *numaym* se basan en la filiación, con preferencia por línea paterna» (1948b, p. 362; original, 1920). Pese a su evidente incapacidad para ofrecer algo que se asemejara a una imagen coherente del sistema observado, Boas seguía insistiendo en la validez de una reconstrucción que cada vez resultaba más precaria. «No veo ninguna razón para cambiar de opinión en lo que respecta a la antigüedad relativa de la transmisión de nombres y privilegios por línea de varones o por línea de hembras» (*ibidem*, p. 366). Hay que señalar, sin embargo, que el contexto en que dice eso incluye una serie de distingos que indican el carácter especulativo de su conclusión. Pero el extremo interés que tiene el tratamiento que Boas hace del *numaym* procede de la manera en que él y sus discípulos usaron precisamente ese caso para atacar la secuencia que se suponía universal (la filiación patrilineal sucede a la matrilineal) y, a la vez, para desacreditar toda la posición del determinismo histórico.

Sobre la base de este único caso, drásticamente insuficiente, desde su centro en Schermerhorn Hall, en la Universidad de Columbia, en conferencias, conversaciones, artículos y textos, fueron gradualmente difundiendo como un dogma indiscutible que Boas había probado que tan probable era que la patrilinealidad hubiera sucedido a la matrilinealidad como al revés. Cuando el caso fue publicado, Gladys Reichard se refirió a él diciendo que era más convincente que el otro posible ejemplo de los trobriand (también muy dudoso, dicho sea de paso), porque «los detalles de este caso son más positivos». Las especulaciones de Boas en torno a esta secuencia patrilineal-matrilineal entre los kwakiutl dieron incluso origen a un intento de demostrar que ésta era la secuencia normal. John Swanton (1905) trató de probar que eran precisamente las tribus organizadas matrilinealmente, tales como los haida del noroeste, los zuñi y hopi entre los pueblo y los creek y natchez del sudeste, las más avanzadas culturalmente, mientras que los grupos organizados sobre base patrilineal y bilateral parecían ser más primitivos. Lowie (1920, pp. 150-55), Kroeber (1923, pp. 355-58) y Goldenweiser (1914, p. 436), los tres, aceptaron este curioso paralelismo involutivo. Como

Murdock (1949, p. 189) ha dicho: «Este esquema evolucionista invertido de una sucesión bilateral-patrilineal-matrilineal en las formas de la organización social pasó a ser un dogma establecido en la antropología americana.» Resulta claro que ni Boas ni sus discípulos abordaron los hechos de la organización social kwakiutl libres de hipótesis. La pena de esto es que sus hipótesis nunca fueron abiertamente formuladas y que, incluso si hubieran sido correctas, tampoco habrían resultado adecuadas para sustituir a los sistemas deterministas que pretendían desplazar. Porque, después de todo, ¿cuál era la explicación del presunto paso de la patrilinealidad a la matrilinealidad entre los kwakiutl? Nada más que la proximidad de las tribus más septentrionales, que eran matrilineales: es decir, la interpretación funcional de la estructura social kwakiutl se limitaba a postular la influencia de la difusión.

III. UNA INTERPRETACION MODERNA DEL «NUMAYM»

Hasta mucho después de la muerte de Boas no empezaron a percibirse las líneas fundamentales de una explicación funcional del *numaym*, que eclipsa y hace superfluos los intentos especulativos de derivar su carácter no unilineal de la influencia de la difusión. Thomas Hazard (1960) ha indicado que las posibilidades que abre la filiación bilateral probablemente fueron utilizadas por los individuos para vincularse a los caudillos más capaces de proporcionarles seguridad y sustento. Durante el acusado descenso de población producido por las dificultades del período de contacto, la capacidad de cada grupo local para explotar sus recursos hereditarios de caza y de pesca dependía de su capacidad para reclutar el personal necesario a través de todas las líneas de filiación. Las genealogías de Boas realmente muestran la completa confusión de todas las líneas de filiación: se producían toda clase de reivindicaciones y se hacían toda clase de excepciones a las normas presuntamente preferidas. Pero Boas no intentó hacer un análisis funcional de esos fenómenos. La verdadera fuerza de la interpretación de Hazard reside en que asocia la naturaleza no unilineal del *numaym* con la tecnología, la economía y el hábitat de la costa del noroeste y a la vez ofrece una interpretación de la situación de Vancouver, que, aunque sea hipotética, abre perspectivas de investigación muy fructíferas.

IV. EL POTLACH

Para apreciar el avance que esto representa respecto de la posición boasiana debemos pasar a lo que fue el segundo foco del trabajo de campo de Boas, y con mucho el más influyente. Como ya hemos indicado, si alguien se propusiera demostrar que la cultura no se sujeta a leyes, la costa del noroeste sería uno de los mejores sitios que podría escoger. En el tiempo de la primera visita de Boas, y probablemente desde bastantes décadas antes de esa fecha, los kwakiutl acostumbraban a celebrar una forma de fiesta

que parece desafiar a cualquier forma de explicación tecnoecológica o tecnoeconómica. Allí estaba todo un pueblo preso en un sistema de cambio que confería el mayor prestigio al individuo que se desprendía de mayor cantidad de bienes valiosos. Como los análisis anteriores del comportamiento económico habían subrayado la importancia de ahorrar los productos del trabajo y de organizar racionalmente el esfuerzo en relación con las necesidades y con las pautas del consumo, el material kwakiutl representaba, efectivamente, la puntilla del *homo oeconomicus* concebido según la imagen capitalista o según la imagen socialista. Además, no era simplemente que los bienes fueran regalados, sino que en ocasiones la pasión por la autoglorificación era tan poderosa que llevaba a destrozar mantas, quemar valioso aceite de pescado, prender fuego a poblados enteros y hasta a ahogar esclavos en el mar. La descripción que Boas hizo del potlach ha sido probablemente la más influyente de todas las descripciones etnográficas publicadas hasta hoy. Puso en movimiento toda una serie de efectos concéntricos que todavía hoy no han perdido su fuerza, primero entre los antropólogos y luego en los dominios adyacentes y en general entre el público culto.

Esta continua pertinencia de los datos del potlach se explica por el hecho de que el material kwakiutl de Boas fue aprovechado por su discípula Ruth Benedict e incluido en *Patterns of culture*, probablemente el libro antropológico más leído de todos los tiempos. El propósito de este libro, sobre el que volveremos en un capítulo posterior, era el de trazar retratos psicológicos de tres culturas diferentes representativas de tres porciones diferentes del espectro cultural. En su ensayo, los zuñi eran apolíneos; los dobu, paranoides, y los kwakiutl, dionisíacos afectados de megalomanía:

> El objetivo de todas las empresas kwakiutl era mostrar la superioridad del que las acometía sobre todos sus rivales. Esta voluntad de superioridad se mostraba del modo más descarado. Se le daba expresión en una autoglorificación sin restricciones o a la inversa, cubriendo de ridículo a todos los rivales. Si se juzgan por las normas de otras culturas, los discursos de los jefes kwakiutl revelan una megalomanía sin paliativos [BENEDICT, 1959, p. 169; original, 1934].

Visto el potlach a través de los ojos de quienes participaban en él, y especialmente de los principales contendientes, los hechos que abonan la interpretación de Boas y de sus discípulos son los alardes de grandeza, la intención declarada de abrumar de vergüenza a los rivales y la compulsión por la que un hombre que hubiera sido avergonzado de ese modo se sentía obligado a vengarse de su rival ofreciendo una fiesta todavía más dispendiosa. Con la hábil presentación literaria de Benedict, los hechos del potlach adquieren la apariencia de una locura sin más rima ni otra razón que los engreídos egos de los jefes y su desmesurado deseo de mantener o aumentar su prestigio hereditario. Toda la vida de los kwakiutl se veía afectada por aquella extraña costumbre.

> Todo el sistema económico de la costa del noroeste estaba al servicio de aquella obsesión. Había dos medios por los que un jefe podía lograr la victoria que buscaba. Uno consistía en avergonzar a su rival obsequiándole con más riquezas de las que él podría devolver con los intereses correspondientes. El otro era el de destruir bienes valiosos. En ambos casos la ofrenda exigía una devolución, aunque en el primero de ellos las ri-

quezas del donador volvían a él incrementadas, mientras que en el segundo sólo conseguía deshacerse de sus bienes. Para nosotros, las consecuencias de esos dos métodos parecen totalmente opuestas. Para el kwakiutl eran meramente medios complementarios de humillar a sus rivales, y el acto más glorioso de su vida era el de la completa destrucción [*ibidem*, p. 172].

Durante los últimos años, un grupo de estudiosos especializados en la costa del noroeste han propuesto una drástica reinterpretación del potlach, una nueva síntesis a la que han llegado combinando intereses históricos y ecológicos y poniendo en conexión las peculiaridades de la etnografía kwakiutl con tipos más generales de fenómenos.

V. EL POTLACH EN UNA PERSPECTIVA HISTORICA

El primer intento de relacionar el potlach con el desarrollo euroamericano del noroeste contemporáneo lo hizo Helen Codere en su libro *Fighting with property* (1950). Las historias de familias que recogieron Boas y Hunt, así como los testimonios de los agentes de indios de los comerciantes, permiten afirmar que el potlach aborigen sólo lejanamente se asemejaba a los que se observaron a finales de siglo. Los kwakiutl, como todas las otras sociedades tribales que se hallaban en el camino de expansión de los euroamericanos, fueron víctimas de presiones ecológicas y socioculturales extremas que comenzaron en el momento de la aparición de los primeros europeos en la región. Aquellas presiones llevaron, dramática e inevitablemente, a la desaparición de los modos de vida aborígenes e incluso a la virtual extinción de los kwakiutl como población capaz de reproducirse. Ya antes de que el explorador Vancouver entrara en contacto con ellos en 1792, estaban comerciando en mosquetes que llegaban hasta ellos a través de sus vecinos nutka y habían empezado a experimentar los primeros efectos de las enfermedades europeas. Durante la primera parte del siglo XIX el lento incremento del comercio fue acompañado por un drástico descenso de la población, producido por las epidemias de viruela y de enfermedades respiratorias contra las que, como los demás amerindios, no estaban inmunizados. Entre 1836 y 1853 su población cayó de 23.000 a 7.000. En 1849, el establecimiento en Fort Rupert de un puesto comercial de la Hudson Bay Company intensificó tanto el comercio con los europeos como los efectos de las enfermedades. Luego, en 1858, entre 25.000 y 30.000 blancos se precipitaron sobre la Columbia Británica en busca de minas de oro e hicieron de la vecina Victoria su centro de distracción. Muchas mujeres kwakiutl empezaron a servir a aquellos hombres como prostitutas, con lo que las enfermedades venéreas aceleraron la tendencia a la despoblación. Hacia los años ochenta, la gran industria conservera del noroeste estaba en plena producción, con seis mil pescadores sólo en el río Fraser, y muchos kwakiutl respondieron a las ofertas de trabajo de la factoría. Por aquel mismo tiempo, la industria maderera, que en la década de 1870-80 había producido ya 350 millones de pies cúbicos de madera, trataba también de atraerse a los

kwakiutl. Para el tiempo de la primera visita de Boas, toda la población kwakiutl había descendido a 2.000 personas.

Codere demuestra cómo, con el establecimiento del puesto comercial de la Hudson Bay Company, el potlach pasó a incluir un gran número de bienes procedentes del comercio europeo, especialmente mantas, reflejando de ese modo la nueva economía industrial y comercial, prodigiosamente expansiva. Otra consecuencia de la presencia euroamericana fue la prohibición de la guerra, y Codere trata de establecer una conexión entre la desaparición de la guerra y el desarrollo de las agresivas pautas del potlach hostil de la época tardía. Según Codere, cuando los indios se vieron obligados a dejar de guerrear, empezaron a luchar con la riqueza, una riqueza que las nuevas condiciones ponían a su alcance a una escala sin precedentes.

Como el libro de Codere es una tesis doctoral escrita bajo la supervisión de Ruth Benedict, no puede esperarse que contenga una crítica sostenida de la posición boasiana. Sin embargo, su perspectiva histórica abrió el camino para otras críticas más penetrantes.

La teoría de Codere de que el potlach competitivo sustituyó a la guerra no ofrece en realidad más explicación de los extraños fenómenos observados por Boas que la que pueda dar la «fuerza de la tradición». Tal vez en último extremo una perspectiva así resulte viable, aunque hay dos razones para, por lo menos, reservarse el juicio. La primera es que la misma teoría se ha usado para explicar el desarrollo migratorio de las pautas de trabajo en las minas de Sudáfrica, con una notable ausencia de éxito (cf. HARRIS, 1959b). La segunda, que la misma Codere demostró más tarde que había aspectos más amables en la vida kwakiutl, especialmente entre la gente ordinaria, no entre los jefes, en los que no se advertía en absoluto esa furiosa competitividad asociada a las grandes pugnas de finales del siglo XIX.

Como he dicho, las modificaciones que Codere introdujo en la versión de Benedict-Boas no pretendían abrir el camino hacia una ruptura sustancial con la interpretación tradicional del potlach. De hecho, al señalar el aspecto amable de la vida kwakiutl, Codere se imaginaba que no hacía otra cosa que trabajar siguiendo las líneas marcadas por Boas al prevenir, aunque con retraso, contra la unilateralidad de la descripción de Benedict.

> Es fácil pasar por alto las cualidades amables que aparecen en la vida íntima familiar. Pero no están en absoluto ausentes. En contraste con el celo con que se guardan las prerrogativas, dentro del círculo familiar todos dan escasa importancia a su posición. Marido y mujer se dicen el uno al otro: «Tú, de quien soy esclavo» o «Tú, cuyo perro soy» [BOAS, 1938a, p. 685].

VI. LA REBELION DE LOS ESPECIALISTAS DEL NOROESTE

Mediados los años cincuenta, entre los otros especialistas de la costa del noroeste se produjo una creciente insatisfacción con el material que Boas había recogido entre los kwakiutl. La cita anterior ocupa un lugar eminente en la batalla de retaguardia que se entabló para proteger la imagen de

Boas. Verne Ray (1955, p. 140) desató una animada polémica en el American Anthropologist al preguntar por qué Melville Herskovits, en su biografía de Boas, no había mencionado el hecho de que el maestro había dejado de «pronunciarse públicamente para corregir los errores de sus discípulos, como los de Benedict por ejemplo, con el resultado de que muchos antropólogos conciben, enseñan y aceptan una descripción etnográfica de la costa del noroeste que de hecho sólo es aplicable a la nobleza de los kwakiutl meridionales». Acudiendo en defensa de Boas, Lowie (1956a, p. 162) se apresuró a señalar que había sido el mismo Boas quien había indicado la necesidad de mencionar las virtudes pacíficas de los kwakiutl. En su respuesta, Ray (1956) subrayaba la omisión en que Boas había incurrido al no haber hecho ninguna referencia directa a Benedict y hacía notar el escaso espacio que Boas había dedicado a aquel punto crucial.

> Me resulta difícil entender cómo alguien puede considerar que esto constituye una respuesta y una corrección adecuada de las erróneas interpretaciones de un libro (Benedict, 1934) que ha vendido 600.000 ejemplares [...] El libro de Ruth Benedict había aparecido cuatro años antes. Pero Boas ni la menciona a ella ni a su «formulación dionisíaca» en su artículo, ni cita el libro en sus notas bibliográficas a pie de página. Debo añadir que no considero que Boas estuviera obligado a corregir a Benedict, mas sí desearía que lo hubiera hecho [RAY, 1956, pp. 167 *s.*].

Criticando a Herskovits, Ray se ganó sendas reprimendas de Lowie y de Kroeber, enfrentándose así al mismo tiempo con tres de los antropólogos más influyentes de su época (por no mencionar a los espíritus de Boas y de Benedict). Aquí probablemente se encuentra la explicación de que Ray prefiriera no decir que Boas estaba efectivamente obligado, y hasta especialmente obligado, a corregir todo lo que Lowie, Kroeber y Herskovits confesaban que era erróneo en *Patterns of culture*, pues Boas había escrito y firmado la Introducción del libro (sobre esto volveremos más adelante).

La reformulación de la etnografía kwakiutl por Codere y otros (cf. DRUCKER, 1939, p. 955) no logró deshacer la madeja de particularismo con que Boas había envuelto su descripción. El material kwakiutl siguió desconectado del mundo de la teoría. Pese a ello, el potlach de Fort Rupert se presentaba ya como el producto definido de una situación de contacto, con lo que de golpe quedaban derrotados todos los intentos de probar, basándose en los datos de Boas, que los factores causativos que lo explicaban eran demasiado complejos para prestarse a una formulación nomotética. El descenso de población, la introducción del trabajo asalariado, la súbita abundancia de bienes, la represión de la guerra y la antigua costumbre del banquete comunitario, todo eso junto indicaba que había un conjunto de factores perfectamente definidos que actuaba sobre los kwakiutl. Puede objetarse que la adaptación a que llegaron no tiene paralelo; mas contra esto se señalará el hecho obvio de que su ajuste no era viable, ni, en consecuencia, el tipo de trayectoria diacrónica que escogen los que desean construir las leyes de la historia.

VII. EL MITO DEL PARAISO DEL NOROESTE

Actualmente hay bastantes posibilidades de que con el tiempo seamos capaces de entender los aspectos del sistema kwakiutl que todavía se nos escapan, si tomamos en consideración el material comparativo característico de otros fenómenos de contacto. A este respecto, la clave puede estar en el hecho de que la base de los recursos kwakiutl no se viera amenazada por los blancos y hasta que éstos, sin recurrir a sus habituales subterfugios coercitivos, hicieran esfuerzos por atraerse a los kwakiutl al trabajo asalariado y a las transacciones monetarias de un mercado libre en una economía en expansión.

Mientras tanto se ha hecho un comienzo prometedor con la interpretación del potlach anterior al contacto de conformidad con principios ecológicos nomotéticos. Han sido Andrew Vayda (1961c) y Wayne Suttles (1960) quienes han formulado las cuestiones de que ahora parece depender la descripción y explicación de las costumbres aborígenes. Las descripciones de Boas, los informes de los agentes de indios y la superficialidad del conocimiento de la ecología del noroeste litoral habían contribuido a desarrollar la generalizada convicción de que la generosidad de la naturaleza en aquel área era tan grande que la población humana tenía asegurados, con un mínimo esfuerzo productivo, enormes excedentes de alimentos. Codere ha llamado a la economía kwakiutl «fantásticamente excedentaria» (1950, página 63), y en esto, que le parece una verdad incuestionable, basa toda su tesis. Pero con la reformulación de Suttles y Vayda esta opinión queda desacreditada. El salmón y los otros peces migratorios, que constituían lo principal de la subsistencia, no se presentaban para ser pescados con la abundancia ni con la regularidad que se solía decir. Basándose en informes impresionistas de casos aislados, en los que el salmón subía a los ríos de banco en banco cubriéndolos «como una masa negra en movimiento», es fácil exagerar los recursos potenciales de porciones delimitadas de la región. Pero la variabilidad anual tanto de los peces como de los productos suplementarios, que algunas veces afectaba a toda el área y otras tenía un alcance más localizado, hoy puede considerarse demostrada. Pidocke (1965) ha elaborado estas consideraciones refiriéndolas específicamente a los kwakiutl. Las evidencias existentes parecen indicar que en las condiciones aborígenes los kwakiutl con toda probabilidad eran frecuentemente víctimas de graves insuficiencias de alimentos ocasionadas por las variaciones meteorológicas y climáticas, por el carácter vecero de las migraciones y por las variaciones no controladas en el ritmo de reproducción de la flora y la fauna de que dependían para su alimentación.

Mas entonces, ¿cómo explicar la abundancia que manifiestamente existía durante el período final de los potlach más dispendiosos? Que los grupos residuales de kwakiutl a finales del siglo XIX estaban efectivamente produciendo lo que se ha llamado un excedente superfluo —es decir, alimentos o medios de obtener alimentos en cantidades que superaban con creces su capacidad de consumo, incluso a largo término— es cosa que no

puede dudarse. Pero uno de los requisitos teóricos para que se llegue a una situación así, es que la población se mantenga estable o disminuya. Con el rápido decrecimiento de su número, los kwakiutl podían sin duda permitirse quemar su aceite de pescado, romper sus mantas y destruir sus casas. Eran una sociedad que celebraba su propio funeral. Y los ritos funerarios podían ser todavía más dispendiosos dado que, a la vez que su población descendía, se produjo una enorme mejora en el repertorio tecnológico de que disponían para explotar el medio al llegar hasta ellos las armas de fuego, el hierro para hacer sus arpones y, lo que posiblemente tuvo más importancia: el moderno utillaje de carpintería con el que fueron capaces de perfeccionar la construcción de sus canoas.

VIII. EL POTLACH Y EL «NUMAYM»

Así, tan pronto como reinsertamos a los kwakiutl en la naturaleza y partimos de la suposición de que su forma de vida representa una respuesta adaptativa a una ecuación tecnoeconómica determinada, se abre ante nosotros un panorama totalmente nuevo de comparaciones etnográficas. Para explicar el potlach ya no dependemos del mito indio con el que Ruth Benedict aleccionaba a sus lectores: «En el principio, Dios dio a cada pueblo su copa para que bebiera en ella.» Pues ahora vemos que el carácter bilateral, que, según el análisis de Hazard, resulta tener el *numaym*, es justamente el tipo de arreglo que podría esperarse si el potlach aborigen hubiera servido no para satisfacer los fatuos egos de una nobleza incomprensiblemente autodestructiva, sino para conseguir la máxima adaptación de una población humana precariamente equilibrada en un medio entorno de abundancia y riqueza, pero sujeto a variaciones no predecibles. Siguiendo a Vayda y a Suttles, empezamos a ver el potlach como una respuesta funcional al problema de minimizar los efectos que las fluctuaciones estacionales y de largo término tenían sobre la productividad de los grupos locales. La forma en que esto se conseguía era acumulando con relativa frecuencia todos los excedentes económicos de un *numaym*, bajo los auspicios del jefe, y redistribuyéndolos, siempre bajo los auspicios de su jefe, entre los *numaym* que, habitando diferentes porciones del área tribal, se encontraban coyunturalmente en peor situación. Como la explicación ofrecida por Codere y por los boasianos, esta nueva explicación ecológica subraya la importancia del prestigio que los jefes del *numaym* obtenían haciendo regalos de alimentos y de otros bienes valiosos a los miembros de los grupos vecinos. Mas mientras que en la descripción de Benedict ese prestigio no tiene más base que una propensión indefinida y completamente inexplicable a la autoglorificación, hoy vemos que probablemente todo el sistema del prestigio estaba definido, controlado y articulado con condiciones tecnoecológicas y tecnoeconómicas vitales para el mantenimiento de los individuos y de la colectividad. Con otras palabras, ahora vemos un sistema, explicable en términos científicos, donde antes no veíamos nada más que incomprensibles delirios de manía de grandezas. En las condiciones aborígenes, el potlach

kwakiutl debe haber sido una variante de los sistemas redistributivos con los que los sistemas sociales en que se da estratificación incipiente mantienen sus niveles de productividad y maximizan su cohesión social. Esta idea, primero formulada por el economista Karl Polanyi, inauguró una era nueva en la etnografía de Polinesia, al demostrar Marshall Sahlins cómo podía usarse para explicar las variaciones en la estratificación social entre los grupos de las islas del Pacífico. La misma idea ha ayudado a identificar los factores causales responsables de muchos de los notables paralelismos en las trayectorias evolutivas de las civilizaciones del Viejo y del Nuevo Mundo.

Parece extremadamente probable que en el transcurso de la próxima generación muchos de los rasgos de las culturas primitivas que a los boasianos les parecían enigmas insolubles perderán su secreto ante la ecología cultural comparativa. Lo que no equivale a decir que estamos a punto de volver a un esquema de evolución universal paralela, sino más bien que estamos adquiriendo la capacidad de formular los principios generales a que se ajustan tanto las secuencias paralelas como las divergentes.

IX. LA ESTRATEGIA ETNOGRAFICA DE BOAS

En este contexto es importante volver una vez más a lo que constituye la principal inadecuación del programa boasiano: sus hipótesis, no declaradas, mas no por ello menos presentes, y además, desgraciadamente, falsas o inadecuadas. Con el programa boasiano, la etnografía se consagró a recoger sistemáticamente los hechos que no hacían falta, esto es, los hechos que de antemano hubiera podido predecirse que eran precisamente los menos adecuados para facilitar la comprensión de sistemas socioculturales. Por esto, y no por deseos de venganza, estamos obligados a prestar toda la atención a los análisis que White y otros han hecho de la naturaleza de los materiales con los que Boas llenó las cinco mil páginas de sus publicaciones kwakiutl. La parte más voluminosa de este trabajo está dedicada a narraciones populares, mitología, religión, arte, ceremonias y los aspectos mecánicos de la tecnología y de la técnica, la llamada cultura material. Grandes cantidades de espacio están dedicadas a los alimentos, sin que podamos ya aceptar el resignado optimismo de Victor Barnouw:

> Cuando Franz Boas publicaba página tras página de recetas de mermelada de moras en kwakiutl, probablemente sabía lo que se proponía; mas cuando sus discípulos hacen ese tipo de cosas, con frecuencia les falta el propósito central que animaba a Boas [1949, p. 252, citado en MEAD, 1959b, p. 32].

Codere, que ha hecho un mayor uso de los materiales de Boas que ninguna otra persona, ha tratado de salvarlos con la conclusión de que «los materiales kwakiutl de Boas están listos para trabajar en ellos; una parte importante de su legado es que nuestro conocimiento de los kwakiutl está ya considerablemente avanzado» (1929, p. 73). Si su afirmación pretende referirse a nuestro conocimiento nomotético, entonces sólo es válida en la medida en que seamos capaces de aprovechar el material kwakiutl, a pesar de tener que trabajar con el peso muerto de una enorme cantidad de tri-

vialidades. Aun concediendo que uno no puede predecir nunca en qué dirección descenderá el ángel de la luz, todos tenemos la obligación de hacernos responsables de nuestras conjeturas estratégicas. Y Boas siempre se equivocó al hacerlas. ¿Cómo si no podemos explicar la afirmación de la propia Codere de que las cinco mil páginas de etnografía kwakiutl no constituyen una base adecuada para una exposición general de su cultura? «No es posible ofrecer una descripción sintetizada de la cultura kwakiutl sobre la base de las obras de Boas» (ibidem, p. 66). Por las razones que antes expuse, no puedo estar de acuerdo con Murdock cuando, en un arrebato colérico motivado por la imposibilidad de usar a los kwakiutl para su muestra etnológica mundial, denuncia a ese Boas «absurdamente sobrevalorado» e insiste en que «no era ni siquiera un buen etnógrafo de campo» (MURDOCK, 1949, p. XIV). Pero la irritación de Murdock está harto justificada: «Aunque Boas llenó un estante de cinco pies con sus monografías sobre los kwakiutl, esta tribu es una de aquellas cuya estructura social y las prácticas relacionadas con ella están peor descritas entre las doscientas cincuenta que cubre este estudio» (*ibidem*). Boas puede haber sido un buen etnógrafo de campo, pero lo fue sobre cosas equivocadas.

X. ECONOMIA «EMIC» Y ECONOMIA «ETIC»

La evaluación de la producción etnográfica de Boas y la razón por la que desde un principio estaba condenada a no llegar a formular los principios nomotéticos que gobiernan la historia humana, se entenderán mejor si hacemos uso de la distinción entre las dos estrategias *emic* y *etic* de investigación. Cuando Ray sacó a la luz pública la insatisfacción con las monografías etnográficas de Boas, que hasta entonces se había mantenido al nivel de discusiones de tertulia entre profesionales, citó entre otras insuficiencias la falta de datos económicos. Lowie, con su extraordinaria capacidad para aducir en el acto citas literales, rechazó rotundamente su acusación:

> Tampoco desatendió los fenómenos económicos. En su primera monografía sobre los esquimales describe su vida económica con todas las técnicas asociadas, hace una descripción de la utilización de la tierra y discute el comercio (Boas, 1888, pp. 419-561). Probablemente podría haber reunido mucha más información de importancia sobre la costa del noroeste, pero si la propiedad, la herencia y el potlach son fenómenos económicos, entonces no descuidó los fenómenos económicos [LOWIE, 1956a, p. 161].

Similarmente, aunque admite que Boas estaba interesado especialmente por los aspectos «simbólicos» de la cultura (mitología, lenguaje y arte, por ese orden), insiste Codere en que tampoco despreció otros tipos de descripción y de análisis (1959, p. 61). Mas tanto los que apoyan a Boas como los que le atacan pasan por alto el punto que aquí parece esencial. Como veremos al comentar el interés etnográfico de Lowie por los temas económicos, si uno quiere esperar que sus datos puedan contribuir a la formulación de principios nomotéticos se necesita algo más que la decisión de estudiar la economía. Por la sencilla razón de que hay una economía *etic* y una economía *emic*. Se estudia la economía *emic* cuando se estudia el potlach

tal como se presenta a quienes participan en él. Para estudiar la economía *etic* hay que estudiar el potlach en el marco de categorías analíticas y cuantitativas válidas para la comparación intercultural, tales como calorías, inversión de horas-hombre, redistribución, estratificación con respecto al acceso a los recursos, etc.

XI. LA PERSPECTIVA «EMIC» Y EL PROGRAMA BOASIANO

El aspecto estratégicamente más decisivo del paso de Boas de la física a la etnografía, y de su adopción del método histórico como opuesto al método de la ciencia, fue que desde aquel momento la prueba definitiva de que una etnografía era buena se buscó en si reflejaba o no con fidelidad el mundo de los nativos tal y como lo veían los nativos. Yo no recuerdo ninguna excepción de importancia a esta regla en ningún momento de la producción etnográfica de Boas. Ciertamente no la hay en los miles de páginas de textos recogidos por él o por los dos ayudantes que él entrenó, Hunt y Tate: la esencia de esos textos es precisamente su absoluta fidelidad a lo que los nativos decían y pensaban.

Contemplar la estrategia etnográfica básica de Boas en términos de la opción *emic-etic* nos permite apercibirnos instantáneamente del desarrollo ininterrumpido que enlaza su período inicial, de reconstrucción histórica, con su preocupación final, aparentemente anómala, por el tema cultura y personalidad. Cuando White acusa a Boas de reduccionismo psicológico y cuando el propio Boas se refiere a la importancia de los principios psicológicos, la cuestión central no es la de la separación entre psicología y cultura, sino la de la oposición entre la perspectiva *emic* y la perspectiva *etic*. Boas no aborda sus descripciones del protocolo del potlach o de los elementos del mito del cuervo como un psicólogo, las aborda como un etnógrafo con una preferencia abrumadora por las interpretaciones *emic*. Es su parcialidad *emic* la que explica su adhesión a lo que quedaba de las ideas elementales de Bastian, o el título que dio a su libro más general, *The mind of primitive man*, o su repetida insistencia de que dos elementos culturales no son el mismo si no significan lo mismo para la gente que los posee. Los comentarios de Margaret Mead sobre su aprendizaje con Boas parecen confirmar este extremo:

> Para alcanzar la profundidad de comprensión que él exigía era preciso sumergir el pensamiento propio en el del otro. Era preciso aprender a pensar en los términos del otro, a ver el mundo a través de los ojos del otro. Era indispensable alcanzar el más íntimo conocimiento de los procesos de pensamiento de nuestros informantes, lo que sólo se podía lograr a través del trabajo intensivo durante un largo período de tiempo. Los conceptos importantes y las opiniones extrañas había que cotejarlos con otros materiales y con varios informantes, y en todas partes había que buscar información suplementaria. Pero Boas pensaba que lo esencial de su tarea era llegar a adoptar la forma de pensar de su informante, conservando el pleno uso de su propia capacidad crítica [1959b, p. 58].

Mead pone en conexión el interés de Boas por el informante individual y su indiferencia o incluso su hostilidad al tratamiento estadístico de los fenómenos culturales (pese a su habilidad para usar estadísticas en la an-

tropología física) con esta misma preferencia por el punto de vista de los nativos. Otra confirmación de la importancia que la opción *emic* tiene en la perspectiva de Boas y de sus discípulos, la da la insistencia de Frederica de Laguna en que el más distintivo de los rasgos de la antropología cultural americana es el rechazo de las analogías mecánica o biológica como medios de interpretar el mundo de la cultura.

> Aunque las culturas en sí mismas y los valores inherentes en ellas han venido a ser reconocidas en cierto sentido como fenómenos del orden natural, no pueden ser comprendidas a través de analogías mecánicas o biológicas o a través de un análisis que el científico puede hacer desde fuera apelando confiadamente a presuntas leyes sociológicas o psicológicas. Más bien éste es un mundo interior en el que se debe entrar con humildad, con un pasaporte que sea la disposición para escuchar lo que el nativo diga. Porque al fin hemos descrito el círculo completo, y los salvajes que primero nos dieron la antropología son hoy aquellos a través de cuyos ojos y de cuyos corazones hemos de descubrir no simplemente cómo son los mundos y los espíritus de los hombres primitivos, sino a la vez qué es ser humano [1960, p. 792].

Y el propio Boas, en una de sus últimas obras, abogó con vigor por la necesidad de interpretar la conducta de los nativos en términos de las categorías de los nativos.

> En las ciencias naturales estamos acostumbrados a exigir una clasificación de los fenómenos expresada en una terminología concisa y no ambigua. El mismo término debe tener el mismo sentido cada vez que se use. Nos gustaría que en antropología ocurriera igual. Y mientras no nos salimos de los límites de una cultura somos capaces de clasificar sus rasgos con una terminología clara y definida: sabemos lo que quiere decir familia, Estado, gobierno. Pero tan pronto como traspasamos los límites de una cultura dejamos de saber hasta qué punto esos términos pueden corresponder a conceptos equivalentes. Si tratamos de aplicar nuestra clasificación a culturas alienígenas puede que combinemos formas que no deban confundirse. La misma rigidez de las definiciones puede llevarnos a confundir los problemas esenciales implicados. Si tenemos el propósito serio de entender los pensamientos de un pueblo, todo el análisis de la experiencia debe basarse en sus conceptos, no en los nuestros [1943, p. 314].

Como señala Codere (1959, p. 72), «la obra de Boas sobre los kwakiutl es el producto de un plan consistente, monumental e inacabado cuyo motivo central es el deseo de entender a un pueblo». Deseo que para Boas se concretaba en «la comprensión de la "vida mental" de un pueblo tal y como se refleja en su cultura».

Con lo que ya tengo que disentir es con lo que Codere dice a continuación: que «la antropología no se ha señalado ninguna meta nueva» que venga a sustituir la meta de Boas de comprender la vida mental de una cultura. Siempre ha existido la otra opción de tratar de entender una cultura en sus manifestaciones *emic* y *etic* en términos de los procesos nomotéticos que gobiernan la aparición de semejanzas y diferencias en la historia humana. Pero una opción así exige la separación sistemática de los aspectos *emic* y *etic* y el estudio de ambos bajo la guía de conceptos operativos y de hipótesis abiertas. El error de tratar de estudiar la cultura sin «preferencias teóricas» pasa a segundo término en cuanto nos damos cuenta de que ni Boas ni sus discípulos admiten la validez de los procedimientos lógico-empíricos que son esenciales para el estudio de la historia, si se quiere que ese estudio alcance resultados nomotéticos.

12. KROEBER

El primero de los discípulos de Boas que hizo el doctorado en la Universidad de Columbia fue Alfred Lewis Kroeber. Cuando Kroeber empezó a sufrir la influencia de Boas ya había terminado su licenciatura en inglés y enseñaba como profesor ayudante de esta materia. Posteriormente Kroeber había de explicar la diferencia entre él mismo y Boas como una consecuencia de esa formación anterior suya.

> Mi formación incluyó algunos contactos con las ciencias experimentales que encontré sumamente estimulantes; pero en lo esencial consistió en una formación general en el campo de la lingüística y de la historia de la literatura, en las que aún no había empezado a especializarme cuando me pasé a la antropología como profesión definitiva [KROEBER, 1935, p. 566].

Una refinada sensibilidad ante las pautas estéticas, una preocupación por los matices del estilo, una preferencia por los juicios intuitivos: todo eso Kroeber lo ponía por encima de su interés por hacer ciencia social. Nunca creyó seriamente que la antropología pudiera llegar a ser otra cosa que una de las humanidades. Pero el vasto alcance de su erudición, su olímpica cordialidad y omnívoro intelecto eran universalmente admirados entre los antropólogos y entre muchos otros miembros de la comunidad académica. Tras la muerte de Boas, Kroeber se convirtió en el guru indiscutido de su profesión, imagen que mantuvo con una actividad académica incesante hasta los últimos momentos de sus ochenta y cinco años. Quede para sus biógrafos la tarea de contrastar la crítica teórica con la erudición y el atractivo de su magisterio. Para nuestro propósito presente, lo que parece más importante es que Kroeber comenzó su carrera con ciertos presupuestos neokantianos relativos a la historia, presupuestos que jamás abandonó y que hicieron que en lo fundamental se mantuviera toda su vida fiel al particularismo histórico.

I. VULNERABILIDAD A LAS CORRIENTES IDEOLOGICAS

A Kroeber le encantaba decir que realmente él no había empezado a interesarse por cuestiones teóricas hasta bien avanzada su madurez, y aconsejaba a los demás que le imitaran en eso. Como Boas, pedía que la teoría resultara del trabajo de campo y éste se realizara en todo lo posible sin preconcepciones teóricas. Pero en sus primeras publicaciones antropológicas está ya una perspectiva teórica bien definida, modelada de acuerdo con las opiniones de Boas. Tras unas publicaciones relativas al folklore esquimal de Smith Sound

y de los cheyenne, Kroeber presentó una tesis doctoral titulada *Decorative symbolism of the Arapaho* (1901), en la que trataba de demostrar que las formas de arte decorativo y simbólico pueden darse simultáneamente, desmontando así fácilmente las ideas de Alfred C. Haddon (1895) sobre una progresión uniforme de los estilos artísticos. Pero ni su breve trabajo de campo anterior a 1901, ni su contacto hasta entonces igualmente breve con la literatura de las ciencias sociales le proporcionaron una base sólida para su conclusión más general: «[...] toda búsqueda de los orígenes en antropología no puede conducir más que a resultados falsos» (KROEBER, 1901, p. 332). Era una conclusión ambiciosa para alcanzarla a la edad de veinticinco años y sobre la base de una disertación de veintiocho páginas dedicadas principalmente al arte de una sociedad india gravemente deformada. Y, sin embargo, como Julian Steward ha señalado, «La tesis sobre el arte arapaho expone claramente el punto de vista básico a que Kroeber se atuvo toda su vida» (1961, p. 1043).

Las condiciones del primer empleo que Kroeber tuvo como antropólogo ilustran la naturaleza de la conexión existente entre la perspectiva neokantiana y el medio social en que se desarrolló el movimiento boasiano. A partir de 1901, Kroeber trabajó en el Departamento de Antropología de Berkeley, que, como le ocurrió a Boas en Columbia, se vio obligado a construir prácticamente de la nada. Durante los primeros cinco años, el salario de Kroeber lo pagó directamente Mrs. Phoebe Hearst, la madre de William Randolph Hearst (STEWARD, 1961, pp. 1044-45). En esas circunstancias resulta difícil imaginar que alguien de la extrema izquierda del espectro intelectual hubiera podido alcanzar una base institucional sólida, ni menos todavía hubiera conseguido hacer progresar una rama de conocimiento totalmente nueva contra sus muchos competidores. La principal dificultad con la que los discípulos de Boas tropezaban bien puede haber sido la falta de perspectiva comparativa. El medio social en que operaban había impedido con tanto éxito la aparición de opiniones radicales en la universidad, que al atacar ellos los fundamentos deterministas históricos lo único que podían escuchar eran críticas esencialmente coincidentes. Entre ellos mismos, los boasianos llegaron a crear una semblanza ilusoria de enfrentamientos dialécticos, como la vez en que Kroeber quiso imaginarse que Boas y él estaban en los extremos opuestos de la dicotomía historia-ciencia, o como aquella otra en que Kroeber y Sapir riñeron por la necesidad del concepto de lo superorgánico. Pero en realidad, sólo una parte muy pequeña del espectro de la tradición de las ciencias sociales había conseguido representación académica. Y no puede repetirse con demasiada frecuencia que el progreso de la vida intelectual requiere la confrontación entre la mayor variedad posible de teorías y de hipótesis. La pena que hay que pagar por el provincianismo es siempre la misma: errores que se acumulan sobre errores, porque cada uno es tolerante con las faltas que se asemejan a las que él mismo comete.

II. EL ATAQUE CONTRA MORGAN

Trabajando con este hándicap, Kroeber se esforzó por ampliar el elemento de aleatoriedad que había puesto de manifiesto en su estudio del arte arapaho. Aproximadamente por el mismo tiempo en que Boas y John Swanton estaban atacando las ideas de Lewis Henry Morgan, relativas a la prioridad de la filiación matrilineal, Kroeber centró su atención en el estudio que Morgan había hecho de las terminologías de parentesco descriptivas y clasificatorias. El ataque de Kroeber contra Morgan, a diferencia del de Lowie (como veremos en el capítulo siguiente), no fue el producto de ningún estudio detenido de las aportaciones de Morgan. Es incluso posible que el conocimiento que Kroeber tenía de Morgan fuera de segunda mano, o por lo menos parece que nunca llegó a tomarse a Morgan completamente en serio, tan en serio como Lowie se sintió obligado a tomárselo. La aproximación de Kroeber a Morgan tampoco se caracterizó por la amable tolerancia que tan gustosamente dispensó en su edad madura a otras opiniones menos cualificadas, dejando, por ejemplo, «sitio para que David Bidney tenga a Dios y a la plegaria en su interpretación de la cultura» (KROEBER, 1952, p. 115). Al atacar a Morgan en un artículo famoso («Classificatory systems of relationship», 1909), Kroeber indujo a toda una generación de antropólogos a despreciar la que sin duda es la contribución de Morgan de más permanente valor. Y, sin embargo, fue la opinión de Kroeber sobre la relación entre la terminología del parentesco y la estructura social la que con el tiempo se demostró que era falsa y empobrecedora.

Como se recordará, Morgan creía que las terminologías clasificatorias iban asociadas a la emergencia evolutiva de los grupos unilineales de filiación, reflejando así la gran importancia que las instituciones del parentesco han tenido durante la mayor parte de la historia humana y que habían sido remplazadas por terminologías descriptivas durante la transición de las sociedades organizadas sobre el principio del parentesco a las sociedades organizadas sobre el principio del Estado. El ataque de Kroeber se ajustó a la estrategia que le había dado el éxito en su tesis, la misma estrategia que Boas iba a seguir en *The mind of primitive man*, a saber: trató de demostrar que los elementos que presuntamente se sucedían en una secuencia, en realidad podían encontrarse coexistiendo en una misma sociedad y al mismo tiempo. En este caso Kroeber sostuvo que las terminologías de parentesco de todas las culturas, primitivas o civilizadas, consistían en una mezcla de tendencias descriptivas y tendencias clasificatorias. No había regla general por la que ninguna de esas formas pudiera correlacionarse con la estructura social. Basta considerar la naturaleza clasificatoria de términos tales como «tío» y «primo» para darse cuenta de que, al suponer que tales prácticas estaban confinadas a culturas de una organización al nivel de clan, Morgan se dejó arrastrar por sus esquemas. Y Kroeber no se contentó con restringir su ataque a sólo este punto; su interés se centraba en derribar todo el esquema evolucionista de Morgan. Mucho más tarde, al escribir un prefacio para la publicación de una colección de sus ensayos, lo explicó así:

Enfrentado a Morgan, como antropólogo no podía detenerme aquí: tanto porque su separación primaria de los dos tipos clasificatorio y descriptivo no se mantenía, como porque era fácil demostrar que la lógica conceptual interna, con sus exigencias de reciprocidad, analogía y consistencia, es con frecuencia lo bastante fuerte como para impedir que las terminologías de parentesco se construyan como meros reflejos o indicios del matrimonio o de otras instituciones sociales. Con eso me pareció que todo el esquema especulativo que Morgan construye del origen y la evolución de la sociedad quedaba deteriorado o derrumbado. Y hoy sigo pensando lo mismo [KROEBER, 1952, p. 172].

Con el tiempo, Kroeber llegó a lamentar su dogmática negativa a aceptar el principio de que las terminologías de parentesco reflejan las instituciones sociales. Cuando el antropólogo inglés W. H. R. Rivers atacó la postura de Kroeber, éste, según propia confesión, en su respuesta se dejó arrastrar por la intransigencia, lo que le llevó a declarar que «los términos de relación no reflejan la sociología, sino la psicología» (KROEBER, 1952, página 181; original, 1909). En 1952 admitía que hubiera sido mejor decir que «como parte que son del lenguaje, los sistemas de términos de parentesco reflejan la lógica inconsciente y las pautas conceptuales tanto como las instituciones sociales» (KROEBER, 1952, p. 172).

Ya anteriormente Kroeber había propuesto varias modificaciones sustanciales de las palabras más arriba referidas (1917b, 1917c, 1934). Pese a lo cual siguió rechazando cualquier rastro de relación causal entre la organización social y la terminología. En 1919 estaba dispuesto a admitir que «indiscutiblemente las instituciones y las terminologías van paralelas o se reflejan las unas a las otras, al menos hasta el punto de que es raro que entre ellas se den marcadas discrepancias de plan». Pero fiel a su filosofía básica de la historia continuaba eludiendo la cuestión de las causas:

Es probable que las instituciones configuren a las terminologías causalmente, pero en lo más lo hacen influyendo sobre un esquema lógico o permitiéndolo. En cierto sentido ese esquema lógico subyace tanto a la institución como a la terminología, de modo que la correlación entre ellas, aunque es real, puede ser concebida como indirecta [1952, página 189; original, 1919b].

Tal posición, con esa insistencia en un «esquema lógico» subyacente tanto a la terminología como a la estructura social, hizo que Kroeber se preocupara cada vez más de las pautas culturales que para él constituían las unidades de la descripción cultural. En el período posboasiano, la «nueva etnografía», con su análisis etnosemántico, es la continuadora de esa búsqueda del esquema o plan subyacente. En un capítulo posterior volveremos sobre la importancia que para este movimiento tiene el ataque de Kroeber contra Morgan.

III. MORGAN REIVINDICADO

Lo irónico en todo esto es que el primer ataque de Kroeber contra la distinción entre sistemas clasificatorios y sistemas descriptivos arrancó de una defectuosa comprensión del sentido que Morgan le daba. Morgan era perfectamente consciente de que términos tales como primo o tío pueden aplicarse a varias personas, y en ese sentido las clasifican. Pero las terminologías

que los incluyen siguen siendo descriptivas en la medida en que para Morgan las terminologías descriptivas son aquellas en que los términos que se aplican a los parientes lineales no se aplican nunca a los colaterales. Y esta distinción sí que sirve efectivamente para distinguir las terminologías de parentesco más primitivas de los sistemas empleados por la mayoría de las sociedades alfabetas con organización estatal. Sí que tiene además importancia evolucionista y sí que es básica para entender las diferentes funciones del parentesco en las estructuras sociales estratificadas y en las sociedades igualitarias.

Como señala White (1959b), toda una larga lista de antropólogos eminentes, entre quienes figuran Goldenweiser, Tozzer, Stern, Penniman, Gillin, Hoebel, Murdock y Lowie, siguieron a Kroeber en su negación de la importancia evolucionista de la dicotomía terminologías clasificatorias-terminologías descriptivas. Aunque afortunadamente pocos antropólogos (incluso entre los boasianos) se mostraron de acuerdo con Kroeber en su intransigente insistencia en que los sistemas terminológicos de parentesco y la estructura social no guardaban relación. Los antropólogos sociales británicos no sólo ignoraron a Kroeber en este punto, sino que además consiguieron conservar el sentido original de Morgan en la distinción clasificatorio-descriptivo. A. R. Radcliffe-Brown se adelantó a White en muchos años sugiriendo que la razón de la confusión en que habían incurrido Kroeber y otros antropólogos americanos estaba en que habían dejado de consultar a Morgan en el original. «Lo que Morgan quiere decir con esos términos está perfectamente claro en sus escritos [...] pero su definición es con frecuencia ignorada, probablemente porque la gente ya no se molesta en leerle» (RADCLIFFE-BROWN, citado en WHITE, 1959b, p. 385). La forma en que Morgan trata los términos y los grupos de parentesco es hoy aceptada por estudiosos que por lo demás rechazan el esquema evolucionista de Morgan con tanta energía como lo rechazaba Kroeber en 1909 y en 1952. Con la publicación del libro de George Peter Murdock, *Social structure*, la contribución de Morgan al análisis del parentesco ha sido reconocida como un fundamento permanente de la antropología contemporánea.

> Quien primero se dio cuenta de la importancia científica de los sistemas de parentesco fue Morgan, en lo que constituye tal vez el más original y el más brillante descubrimiento individual de toda la historia de la antropología. El que muchas de las interpretaciones de detalle de Morgan resulten ya inaceptables, en nada disminuye la brillantez de su obra [MURDOCK, 1949, p. 91].

IV. EUFORIA INOPORTUNA

Lo que el estudio de Murdock debe a la influencia de Morgan es precisamente aquello que Kroeber trató de echar por tierra, a saber: el propósito de buscar correlaciones causales entre las terminologías de parentesco, las formas de agrupación social y las pautas matrimoniales. Por eso resulta sorprendente leer precisamente en el prefacio del libro que se acaba de citar que «con su originalidad, con su preocupación por las cuestiones vi-

tales y con su penetración analítica, Kroeber, en medio de una generación ineficaz, consiguió mantener viva a la antropología americana» (MURDOCK, 1949, p. XV). Aferrándose a las dubitativas concesiones que Kroeber hacía a la causalidad, y que más arriba quedan citadas, Murdock se esfuerza por convencerse de que a los dos les animaba un propósito común, y un poco más adelante declara en el mismo libro que está «sustancialmente de acuerdo con prácticamente todas las declaraciones teóricas de Kroeber, salvo en unas pocas ocasiones menores». No parece, sin embargo, que Kroeber estuviera dispuesto a recompensar a Murdock por sus alabanzas. En 1952, sin darse ni en lo más mínimo por enterado de los esfuerzos de Murdock por desarrollar un tratamiento científico de la estructura social sobre las bases que primero había propuesto Morgan en *Systems of consanguinity and affinity of the human family* (1870), Kroeber volvía de nuevo a negar que tal empresa fuera posible.

> Morgan y Rivers escogen rasgos terminológicos particulares y los ponen en relación causal con costumbres específicas. Esta me sigue pareciendo una diferencia fundamental entre ellos y yo en la comprensión de las manifestaciones culturales. La causalidad que opera en la cultura normalmente se acumula durante tanto tiempo y tan intrincadamente que en conjunto es muy poco lo que de ella se puede llegar a desentrañar con seguridad. Boas fue lo bastante grande como para darse cuenta de esto. Pero los pioneros como Morgan, los estudiosos de laboratorio como Rivers, la muchedumbre de científicos sociales encandilados con la esperanza de imitar a las ciencias físicas, lo intentaron y lo siguen intentando. Y todo lo que logran son o fragmentos mínimos o constructos casi totalmente irreales. Es la pauta, más que la causación precisa, el resultado significativo que se puede alcanzar en el estudio de la cultura. Ya hace mucho tiempo que la historia de la lingüística podría habernos enseñado esto [KROEBER, 1952, p. 173].

No hay forma de saber si Kroeber quiso específicamente incluir a Murdock dentro de esa muchedumbre encandilada, pero de lo que no hay duda es de que cuando escribió *Social structure*, Murdock trataba de hacer ciencia social ajustada al modelo fisicalista (véase capítulo 21).

Me detengo en este punto porque Kroeber hacía sentir a sus colegas que sus posiciones teóricas más irreconciliables estaban sólo a un paso de la más eufórica armonía. El ejemplo más notable es el que se dio entre él y Leslie White en la cuestión de «lo superorgánico», sobre la que dentro de poco volveremos. Los marxistas doctrinarios salían de sus discusiones con Kroeber convencidos de que, con sólo unos pocos minutos más que hubieran seguido, todas las diferencias entre ellos se habrían evaporado.

V. EL CREDO DE KROEBER

Kroeber debe haberse divertido especialmente con esas discusiones, por cuanto en sus escritos no había nada que justificara esa general confusión en torno a sus opiniones sobre las cuestiones centrales de la ciencia social. La culpa de tal confusión ciertamente no se le puede imputar a Kroeber, a la vista del credo que publicó a los treinta y nueve años bajo el título de «The eighteen professions» (1915), en un artículo que parece haber caído en un inmerecido olvido. Voy a citar o parafrasear cada una de esas die-

ciocho «*professions*», que constituyen el mejor resumen existente de la versión del particularismo histórico que suscribía Kroeber.

1. La finalidad de la historia es conocer las relaciones entre los hechos sociales y el conjunto de la civilización [...] Por relación hay que entender conexión real, no causa.
2. El material que la historia estudia no es el hombre, sino sus obras, es decir, los resultados de sus actos.
3. La civilización, aunque sean los hombres quienes la impulsan y aunque exista a través de ellos, tiene entidad por sí misma y pertenece a otro orden de vida [...] La historia no se ocupa de los actores que producen la civilización, sino de la civilización como tal. Las causas son competencia del psicólogo.
4. El historiador tiene que asumir la existencia de una determinada constitución mental, pero no puede usarla como explicación de los fenómenos sociales.
5. En la base y en el origen de los fenómenos sociales están sin duda los instintos; pero la historia no trata de ellos ni puede considerarlos.
6. La persona o el individuo no tiene valor histórico, salvo como ilustración.
7. La geografía o el medio físico es un material del que la civilización hace uso, y no un factor que la conforme ni la explique.
8. El historiador tiene que dar por supuesta la absoluta igualdad e identidad de todas las razas humanas.
9. No puede aceptarse que la herencia sea un factor significativo en la historia.
10. La herencia de los caracteres adquiridos es inaceptable.
11. No puede admitirse que la selección ni los otros factores de la evolución orgánica afecten a la civilización.
12. Los llamados salvajes no representan una transición entre los animales y los hombres científicamente educados [...] Todos los hombres están totalmente civilizados [...] Para el historiador no existen civilizaciones superiores ni inferiores.
13. No hay especies sociales, ni tipos, ni estadios culturales [...] Un estadio en la civilización no es más que una concepción apriorística que resulta plausible por la selección arbitraria de ciertos hechos.
14. No existe el espíritu étnico, sino solamente la civilización.
15. No hay en la historia leyes similares a las leyes de las ciencias físico-químicas. Todas las presuntas leyes de la civilización son a lo sumo tendencias [...] La historia no las niega y hasta puede tener que reconocerlas; pero tampoco considera que su finalidad sea formularlas.
16. La historia se ocupa de condiciones *sine qua non*, no de causas. Las relaciones entre los fenómenos de la civilización son relaciones de secuencia, no de efecto.
17. La causalidad de la historia es teleológica [...] A quienes se han librado de la teología esto no les sugiere ningún tipo de implicaciones teológicas.
18. Por último: las determinaciones y los métodos de las ciencias biológicas, psicológicas y naturales no existen para la historia.

VI. LO SUPERORGANICO

Salvo en un caso, las «*professions*» de Kroeber reflejan fielmente en lo esencial la influencia de Boas. La excepción se encuentra en el número seis: «La persona o el individuo no tiene valor histórico, salvo como ilustración.» Mientras que la ideografía de Boas le orientó cada vez más hacia los problemas de la interacción entre personalidad y cultura, Kroeber desarrolló el concepto de cultura en la dirección opuesta y sostuvo la completa subordinación del individuo a su medio cultural. Fue precisamente esa minusvaloración de lo individual, expuesta con mayor extensión dos años más tarde en «The superorganic» (1917), la que convenció a todo el mundo de que Kroeber había abandonado el campo boasiano. Sus observaciones «culturológicas» resultaban muy incómodas para los boasianos, posiblemente por

su semejanza con las exhortaciones de los deterministas históricos contra la teoría de la historia del «gran hombre».

En «The superorganic», Kroeber hace repetido uso del «principio de la simultaneidad en la invención» para demostrar que la historia viene determinada por pautas culturales y no por los individuos. Había quienes en el redescubrimiento simultáneo de los principios de Mendel por De Vries, Correns y Tschermak no veían más que «un juego caprichoso del azar, sin significado ulterior». Mas para Kroeber, acontecimientos de este tipo revelaban:

> Una inevitabilidad clarificadora que está tan por encima de los accidentes de la personalidad como la marcha de los cielos está por encima de los vacilantes contactos de unas pisadas sin rumbo sobre un montón de tierra. Borremos de la historia la perspicacia de De Vries, Correns y Tschermak: es completamente seguro que, antes de que transcurriera otro año, los principios mendelianos de la herencia habrían sido proclamados a un mundo preparado para escucharlos, y por seis más que por tres mentes investigadoras [KROEBER, 1917a, p. 199].

Kroeber continúa afirmando que la subordinación del individuo a las pautas culturales es la misma en todas las culturas: en todas ellas lo individual (por volver a Hegel) es un mero agente de las fuerzas culturológicas:

> Hace ocho mil años, Ericsson o Galvani habrían pulido o taladrado la primera piedra; y a la inversa, la mano y la mente que inauguraron la edad neolítica de la historia humana, si en su infancia se hubieran sumido en profunda catalepsia y si hubieran llegado sin cambio hasta el presente, hoy diseñarían teléfonos sin hilos y extractores de nitrógeno [*ibidem*, p. 201].

VII. LA CONTROVERSIA CON SAPIR

La primera réplica a esta herejía fue la de Edward Sapir, que además de poner los cimientos de la lingüística antropológica, estuvo toda su vida interesado por la temática de personalidad y cultura. Sapir sostenía que para aceptar las opiniones de Kroeber hacía falta una «creencia casi religiosa en el determinismo social». Aun admitiendo que el «historiador medio» propendía a exagerar la influencia determinante de personalidades específicas, ello no era razón para privar a lo individual de todo peso como factor cultural. Y Sapir formuló un desafío sin el que no se entiende mucha de la actividad intelectual de Kroeber durante el resto de su vida. Kroeber, decía Sapir, estaba demostrando la actuación de sus fuerzas superorgánicas valiéndose de un truco.

> Astutamente, el doctor Kroeber escoge sus ejemplos del dominio de las invenciones y de las teorías científicas. Mas en él resulta relativamente fácil justificar un determinismo social dominante a la vista de una cierta inevitabilidad general en el curso de la adquisición de conocimientos. Sin embargo, esta inevitabilidad no reside en absoluto, como el doctor Kroeber parece implicar, en un determinismo social, sino en gran medida en la fijeza del mundo objetivo. Es esa fijeza la que abre los surcos predeterminados por los que se desarrolla el conocimiento humano. Si se hubiera ocupado más de las tendencias y de las actividades religiosas, filosóficas, estéticas, más acusadamente voluntarias, creo que al doctor Kroeber le habría resultado mucho más difícil demostrar la falta de im-

portancia cultural del individuo [...] Basta con pensar seriamente en lo que personalidades tales como Aristóteles, Jesús, Mahoma, Shakespeare, Goethe o Beethoven significan en la historia de la cultura, para que uno dude antes de adherirse a una interpretación completamente no individualista de la historia [SAPIR, 1917, pp. 442-443].

VIII. PAUTAS

Kroeber pasó el resto de su vida haciendo algo muy similar a lo que Sapir decía que era imposible hacer: demostrando cómo las pautas del arte, la religión y la filosofía, igual que las de la tecnología y la ciencia, aparecían y desaparecían, adquirían su contenido artístico y se desarrollaban majestuosamente, con total independencia de los individuos particulares. Entre los indios americanos, exactamente igual que entre los antiguos griegos, es la pauta cultural la que hace aparecer, cada vez que es tiempo de ello, el conveniente número de genios, sean Edisons o Cristos.

Kroeber se complacía especialmente en seleccionar los aspectos de la cultura que más vulnerables parecían a la influencia de la fantasía individual y en demostrar cómo también en ellos existían pautas no conocidas por los portadores de la cultura. Su estudio de las modas del vestido, que comenzaron a interesarle ya en 1909, representa un logro impresionante dentro de esa línea. En 1919 había recogido ya suficientes cambios en los estilos de los trajes de noche como para poder identificar pulsaciones regulares en el ancho y en el largo de las faldas y en el área del escote. En sus conclusiones se percibe una nota de triunfo:

Todos participamos del hábito de hablar ligeramente de cómo la moda de este año trastorna la del pasado. Indudablemente, detalles, orlas, pliegues, fruncidos y volantes, y tal vez colores y materiales, todos los rasgos externos más conspicuos del vestido cambian muy rápidamente. Y en la propia naturaleza de la moda está poner esos detalles en primer plano. Son ellos los que se imponen a nuestra atención y pronto nos dejan la impresión, confusa pero irresistible, de fluctuaciones incalculablemente caóticas, de cambios que son a la vez asombrosos e inexplicables: una especie de velocísimo juego de manos ante el que nos inclinamos en mudo reconocimiento de nuestra incapacidad de controlarlo. Pero por bajo de este laberinto fulgurante, las principales proporciones del vestido cambian sólo lenta y majestuosamente, en períodos que con frecuencia exceden la duración de la vida humana [...] [KROEBER, 1952, p. 336; original, 1919a].

En 1940, en colaboración con Jane Richardson, publicó un estudio estadístico que cubría trescientos años de cambios en la moda. El estudio confirmaba la existencia de periodicidades insospechadas, distinguía los cambios de la moda a corto término de las pautas de larga duración y comparaba explícitamente el papel de los modistos de *haute couture* con el de los genios de la biología o de la física:

Resulta evidente que los rasgos básicos del estilo, que en un momento dado se aceptan sin discusión, a diferencia de la moda más rápidamente fluctuante, son en gran parte inconscientes en el sentido de que se consideran axiomáticos, y aunque se pueden hacer derivaciones a partir de ellos, ellos mismos no se modifican a no ser, de nuevo, inconscientemente.

Esto a su vez parece implicar que el papel que desempeñan los individuos particulares en la determinación del estilo básico de vestir tiene poca importancia. La influencia de las personalidades creativas quizá se ejerza más bien en lo accesorio de la moda superficial y transitoria [*ibidem*, p. 370; original, 1940].

Kroeber defendía esta orientación diacrónica y superorgánica en el preciso momento en que la antropología se atrincheraba en el reduccionismo psicológico y en el funcionalismo sincrónico. En los años veinte y treinta, las pautas inconscientes que señalaban los límites de lo que se podía considerar «in» en las ciencias sociales y gobernaban el comportamiento intelectual de los Christian Dior y los Balenciaga de la profesión, asignaban a Kroeber el papel de un radical potencialmente, ya que no realmente rebelde. La insistencia en que era posible estudiar la historia sin necesidad de entretenerse en las biografías individuales forzaba a la antropología «burguesa» hasta los mismos límites de sus propias pautas. Hasta su «guru» se alarmó y se sintió obligado a hacer un llamamiento para que se abandonaran las pautas místicas, que en opinión de Kroeber eran las fuerzas decisivas de la historia. «Se pretende —escribió Boas— que la cultura humana es algo superorgánico que sigue leyes que no son queridas por ninguno de los individuos que participan en la cultura, sino inherentes a la misma cultura [...]» Esto era demasiado para el empirismo de Boas, hostil a toda abstracción: «No parece necesario considerar a la cultura como una entidad mística existente fuera de la sociedad de sus portadores individuales y semoviente por su propia fuerza» (BOAS, 1928, p. 245).

IX. CONFIGURACIONES

La fascinación de Kroeber con lo superorgánico culminó en la publicación de su obra monumental *Configurations of culture growth* (1944). Su mujer, Theodora, ha dicho que este libro fue el producto de siete años de trabajo durante los que Kroeber le dedicó «todos sus veranos, todas sus vacaciones y todas sus horas libres» (T. KROEBER, 1963, p. XVIII). Quiso hacer de él su obra magna. La tarea que se había propuesto era, nada menos, que la de descubrir «los rasgos comunes en el desarrollo» de la filología, la escultura, la pintura, el drama, la literatura y la música en Egipto, Mesopotamia, India, Japón, Grecia, Roma, Europa y China. Aunque «renuncia gustosamente a la búsqueda de las causas» (1944, p. 7), sí que se plantea la cuestión de si las civilizaciones han sido o no semejantes en la producción de sus «más elevadas manifestaciones».

A pesar del prodigioso esfuerzo de investigación que consagró a esta tarea, *Configurations* fue un fracaso. Kroeber no fue capaz de descubrir ningún tipo de semejanzas en las curvas de desarrollo de las diferentes civilizaciones. Sí que encontró por doquier las misteriosas «pautas» ejemplarizadas por súbitas explosiones simultáneas de energía creadora en uno o en varios dominios estéticos, pero las cumbres eran unas veces múltiples y otras únicas, otras quedaban confinadas a uno o dos dominios, otras los alcanzaban a todos. En la misma época en que Sorokin, Spengler, Toynbee y otros historiadores universales encontraban toda clase de grandes destinos nacionales neohegelianos, Kroeber no podía encontrar nada más que desarrollos culturales impredecibles: «Revisando el terreno que he explo-

rado, deseo decir desde el principio que no veo prueba alguna de ninguna verdadera ley en los fenómenos de que me he ocupado: no hay nada de cíclico, de repetitivo, de regular ni de necesario» (KROEBER, 1944, p. 761).

X. ABUSOS METODOLOGICOS

A la decepción de este trabajo, cuyo único fruto es la elaboración del concepto de lo superorgánico, hay que sumar la decreciente resistencia que Kroeber opone a sus propias intuiciones, idiosincrásicas y etnocéntricas. Pocos antropólogos desearían acompañar a Kroeber en la tarea que él mismo se impuso, y que para la metodología de *Configurations of culture growth* resultaba esencial, de comparar el valor de las producciones estéticas de las diferentes civilizaciones y de las diferentes fases de una misma civilización, o la medida en que tienden a tener éxito simultáneamente en sus diversas actividades (*ibidem*, p. 6). No hay duda de que aquí Kroeber abandona los exigentes criterios de verificación propuestos por Boas: de otro modo, ¿cómo podría afirmar que en Egipto, en Mesopotamia, en Roma y en Japón no se dio ningún desarrollo de la filosofía, o que en Mesopotamia la pintura no tuvo ningún desarrollo especial (*ibidem*, p. 788). Los antropólogos, que han pasado buena parte de sus vidas en medios campesinos o en sociedades tribales, son por lo general una gente desconfiada y escéptica. Tenía que decepcionarles que su guru emitiera juicios que tan claramente se basaban en los decadentes criterios de las afectadas charlas de salón:

> En la escultura occidental es a Italia a la que corresponde la preeminencia. Se considera que la culminación se alcanza con Miguel Angel. Mas ¿cómo estar seguros de que por sus propios dones innatos fuera Miguel Angel un escultor más grande que Ghiberti, o Donatello, o Bernini, o Canova? A Bernini le tenemos en mucho menos. Pero ¿cómo saber con seguridad que su imaginación, su sentido de la forma, su habilidad técnica estaban por debajo de los de Miguel Angel? Sus temas, su representación de las emociones e incluso quizá su gusto estaban efectivamente por debajo, pero eran las emociones, eran los gustos de su tiempo. Y otro tanto puede decirse de Canova. Por su habilidad como escultor ciertamente no le podemos poner ni una pulgada por debajo del más grande: es el tibio neoclasicismo de su tiempo el que merece ser puesto por debajo de la intensidad del Renacimiento [*ibidem*, p. 14].

¿Cómo puede uno decir en serio cosas como que «en las dinastías I, IV, XII, XVIII y XXVI se hizo buena escultura», o que «la escultura japonesa fue arte grande desde el año 600 al 1300», o que «Inglaterra, que tuvo verdadera música hasta 1700, no volvió a tenerla desde entonces»? Según Steward (1961, p. 1055), Kroeber siempre fue un relativista. De hecho, el propio Kroeber reaccionó irritadamente ante la sugerencia de Dorothy Gregg y Elgin Williams (1948, véase más adelante, p. 462) de que era necesario que valores explícitos reemplazaran las posiciones encubiertas de valor que se escondían en la «lúgubre ciencia del funcionalismo». Asegurando que una postura como ésa «rápidamente socavaría y destruiría la ciencia», Kroeber formuló tres nuevas «*professions*» que no había incluido en su artículo de 1915:

1. El método de la ciencia empieza con preguntas, no con respuestas, y menos aún con juicios de valor.
2. La ciencia es investigación desapasionada y en consecuencia no puede asumir sin más ideologías «ya formuladas en la vida cotidiana», puesto que éstas inevitablemente son tradicionales y normalmente están impregnadas de prejuicios emocionales.
3. Los juicios de todo o nada, juicios de blanco o negro, son característicos de las actitudes totalitarias, y la ciencia, que por su propia naturaleza es deductiva y circunspecta, no tiene sitio para ellos.

Si hay que admitir que esta afirmación de relativismo constituye una respuesta apropiada a Gregg y Williams, poca duda cabe que la misma crítica podría aplicarse a gran parte de la sustancia y del método de *Configurations*.

Aunque en *Configurations* Kroeber no consiguió demostrar la existencia de regularidades culturales, sí que probó a su satisfacción el efecto combinado que el conjunto de las pautas tenía sobre la aparición de los genios. Tal posición le valió la crítica continuada de Boas y de los discípulos de Boas. Así, Ruth Benedict, en *Patterns of culture* (1934, p. 231), acusó a Kroeber de expresarse «en una fraseología mística» al recurrir «a lo superorgánico para dar cuenta de los procesos culturales». En 1944, el filósofo David Bidney se unió al ataque, acusando a Kroeber de incurrir en la «falacia culturalista», como lo demostraba

> la tendencia a hipostasiar la cultura y concebirla como una fuerza trascendental, superorgánica o superpsíquica que determina por sí sola el destino histórico humano [...] la suposición de que la cultura es una fuerza capaz de hacerse y desarrollarse por sí misma [BIDNEY, 1944, p. 42; citado en KROEBER, 1948c, p. 407].

El más decidido apoyo a lo superorgánico de Kroeber llegó de un ángulo totalmente inesperado. En «The expansion of the scope of science», Leslie White defiende a Kroeber como uno de los pocos antropólogos «que se han esforzado por formular la filosofía de una ciencia de la cultura» (WHITE, 1949a, p. 90; original, 1947). Desde Hegel, cuando menos, se sabía que la aproximación científica a los fenómenos socioculturales tenía que partir de la base de que las ciencias individuales son los productos y no las creadoras de las fuerzas sociales. De aquí que el primer paso hacia una ciencia de la cultura era necesariamente el que Kroeber había dado con lo superorgánico. Sólo que Kroeber dio ese primer paso, pero luego ninguno más. El que White se sintiera obligado a alistar a Kroeber entre los abanderados de su «ciencia de la cultura» constituye una elocuente y reveladora muestra de lo aislado que se hallaba en su postura de determinista histórico. En cambio, Kroeber, que siempre tuvo en alta estima a White, aprovechaba, sin embargo, todas las oportunidades que se le presentaban para disociarse de las ideas de éste. Todo lo que compartía con White era la creencia de que la cultura constituía un nivel separado de fenómenos que, si bien en teoría pueden ser reducibles a niveles inferiores, en la práctica no pueden ser reducidos sin que con esa reducción disminuyan drásticamente nuestras posibilidades de entenderlos. Pero, pese a esta reafirmación suya de la validez del concepto de lo superorgánico por razones exclusivamente heurísticas, Kroeber hizo a sus críticos algunas concesiones epistemológicas que resta-

blecieron la armonía, aunque a expensas de la claridad. «Aprovecho esta oportunidad —escribió Kroeber— para retractarme formal y públicamente de las extravagancias y de las exageraciones en que haya podido incurrir por el exceso de ardor de mi convicción de lo superorgánico.»

Desde 1948, me parece innecesario, y creo que produciría nuevas dificultades, el asumir para explicar los fenómenos de la cultura la existencia de alguna entidad, o de alguna sustancia o tipo de ser, o algún conjunto de fuerzas separadas, autónoma y totalmente autosuficientes [...] Por mi parte estoy dispuesto a conceder que la cultura solamente existe en las personas, en el sentido de que reside, tiene su *locus* sólo en ellas [1948c, pp. 407-408].

Como parte de esta misma retractación, Kroeber modificó la postura que había adoptado en punto a la relación entre la cultura y la conducta individual. Reconociendo su deuda con Bidney, señaló la pertinencia de la distinción aristotélica entre causa «formal» y causa «eficiente». Los individuos son las causas eficientes, la cultura es la causa formal. Bien entendido, sigue diciendo Kroeber, que la causa formal no se parece en nada al tipo de causas de que se ocupa la ciencia. Y efectivamente no se parece. Porque el único sentido que, en el contexto de su hostilidad explícita contra el determinismo histórico, puede atribuirse a la afirmación de Kroeber de que la cultura es una causa formal, es que la cultura es cultura. «Por lo que se refiere a las otras (las causas mecánicas, las causas científicas) —sigue diciendo Kroeber— continúo pensando que residen en el nivel psíquico o psicosomático» (*ibidem*, p. 412). Esta es precisamente la misma posición que ya había adoptado en 1915, en la tercera de sus dieciocho «*professions*», y coincide exactamente con la conclusión final a que Boas había llegado en el tema de la posibilidad de formular leyes culturales. Así, la futilidad es el rasgo más saliente de toda la controversia entre Bidney, White y Kroeber. Por lo que hace al problema epistemológico de la naturaleza de la cultura, la aceptación por Kroeber de un *deus ex machina* aristotélico no hizo más que intensificar la falta de claridad que había caracterizado a su entusiasmo anterior por lo superorgánico. Su retractación no ayudó en lo más mínimo a aclarar las cosas y de hecho no fue nada más que una confirmación, no necesaria ni particularmente significativa, de que Kroeber no creía en fantasmas.

XI. LA REALIDAD DE LAS COSAS CULTURALES

Un afable historiador, Philip Bagby, fue el primero que adoptó ante la retractación de Kroeber la perspectiva adecuada. Partiendo de la posición de que si la cultura era algo de que se pudiera hablar, era una abstracción construida sobre la base de la observación de la conducta, Bagby eliminó de una vez por todas la cuestión de la realidad de la cultura.

Las regularidades que el antropólogo estudia son tan reales como los sujetos de las otras ciencias o incluso como los objetos del discurso ordinario. Si hubiéramos definido la cultura en términos de algún constructo hipotético, por ejemplo los valores, estaríamos sobre un suelo más movedizo; pero la hemos definido en términos de conducta y

nadie pone en duda la realidad de la conducta [...] Naturalmente, es verdad que la cultura no tiene sustancia; se compone de formas y nada más. Pero en opinión de casi todos los filósofos modernos, tanto idealistas como positivistas, lo mismo vale también para cualquier otra cosa. No había necesidad de que Kroeber hiciera su famosa retractación: oponerse a la reificación de la cultura es oponerse a hablar de ella en absoluto [BAGBY, 1953, p. 541].

Bagby señala aquí el camino por el que puede intentarse resolver la cuestión del reduccionismo, demostrando cómo a partir de los más menudos fragmentos de conducta es posible construir un lenguaje de abstracciones de orden cada vez más elevado (cf. HARRIS, 1964a). Ninguno de los estudiosos que entablaron con Kroeber la discusión en torno a la realidad de las cosas culturales comenzó por plantearse en primer lugar la cuestión de cómo observa uno esas entidades. Mas si se aborda de frente esta cuestión, la cuestión de los procedimientos operacionales, el problema resulta ser no tanto el de cómo reducir las entidades culturales a fenómenos psicológicos, sino más bien el de pasar de los hechos de la conducta individual a constructos tales como el patriclan, el matrimonio de primos cruzados o el despotismo oriental.

XII. ESTILOS Y SUPERESTILOS

Después de publicar *Configurations*, los trabajos más importantes de Kroeber fueron haciéndose cada vez más abiertamente intuitivos y estéticos. Su mujer, Theodora, lo explica así en su introducción al libro póstumo de Kroeber *An anthropologist looks at history*:

Cuando por fin terminó *Configurations*, Kroeber se sintió libre, o por lo menos más libre de lo que se había sentido nunca, para añadir a las otras perspectivas desde las que abordaba el estudio siempre fascinante de los fenómenos de la cultura su sensibilidad ante las formas, los estilos, los valores y las verdades estéticas. Proyectaba dar más completa expresión a esa sensibilidad en un libro sobre las artes [T. KROEBER, 1963, página XVIII].

Durante las dos últimas décadas de su vida, Kroeber se inclinó a tratar la cuestión del desarrollo de las civilizaciones sin molestarse en construir aquellos inventarios enciclopédicos con que había justificado su pretensión de presentar las *Configurations* como el producto de un trabajo inductivo. En lugar de eso, ahora defendía explícitamente el libre juego de la intuición característico ya de los más audaces juicios que emitió en las *Configurations*. Cada civilización tenía que ser caracterizada por una multiplicidad de pautas cuyo común denominador era un estilo o un superestilo particular. El propio Kroeber comparó esos estilos o superestilos con las descripciones de pautas que había hecho Ruth Benedict. Tal comparación revela la esencial conexión que existe entre Benedict y Kroeber dentro de la tradición del particularismo histórico. El que Benedict describa sus pautas en un idioma psicológico es sólo una diferencia superficial. Según Kroeber, la única distinción importante entre su perspectiva y la de Benedict era que sus propias descripciones querían ser dinámicas y cubrir tanto las fases

iniciales como las fases maduras del desarrollo de los estilos (1963, pp. 72-74). De esa forma Kroeber defendía una perspectiva que se aproximaba a las formulaciones pluralistas y diacrónicas ejemplificadas por Toynbee, Spengler y Danilevski (*ibidem*, pp. 77-83). Sus estilos son como desarrollos orgánicos que se despliegan a través del tiempo en un proceso irreversible e inexplicable.

Aunque Kroeber reafirmaba su creencia en que «una penetración adecuada en la naturaleza y en la historia de las civilizaciones o las culturas humanas tiene que seguir una vía empírica, en cierto modo afín a la historia natural» (*ibidem*, p. 83), el método que seguía él para identificar a los superestilos en modo alguno se conformaba según el modelo empirista. «Los procesos mentales a los que se recurre para tratar de los estilos son en cierto modo diferentes de los que ordinariamente usan los historiadores o los científicos» (*ibidem*, p. 71). Lo que se necesita es una facultad del tipo de la que ejercitamos cuando identificamos a los individuos o cuando identificamos a los organismos como miembros de una u otra especie. Es «un juicio total, inmediato y definitivo, que no es ni inductivo ni deductivo». Los artistas y los biólogos son los que parecen representar mejor las cualidades necesarias.

> El artista creativo es indudablemente muy sensitivo en su capacidad para reconocer la identidad, tanto la identidad particular como la identidad estilística, en el campo de su actividad creadora. Ahora bien, esta facultad suya no es una a la que se recurra con especial insistencia en la realización de la investigación científica, y sobre todo no en las ciencias de laboratorio. Sí que entra en cambio en muchos aspectos de los estudios humanísticos. La ciencia que más la usa tal vez sea la biología en sus aspectos básicos de historia natural, en la acumulación de un corpus orgánico de conocimientos a los que frecuentemente se llama biología sistemática o taxonómica y sobre los que se apoya en gran medida lo demás de la ciencia biológica [*ibidem*, p. 71].

Al comparar así al artista con el biólogo se olvida Kroeber de tomar en cuenta la relación existente entre la identificación de la especie y la formulación de los principios de la selección natural y otros procesos y otras leyes biológicas. Es justamente el hecho de que las diferencias específicas han resultado útiles para la formulación de esos principios, el que les confiere su valor científico. Hay, pues, una diferencia fundamental entre las pinturas que cuelgan de las paredes de un museo de arte y las taxonomías que se han desarrollado en la ciencia de la vida. Estas hacen posible la exploración sistemática de la naturaleza, mientras que aquéllas no. Tampoco la propuesta de Kroeber de clasificar las civilizaciones sobre la base de sus estilos intuitivamente percibidos parece que pueda hacer una contribución comparable. De hecho, el propio Kroeber rechazó reiteradamente la posibilidad de que la ciencia social pueda llegar a algo comparable a la teoría de la selección natural.

XIII. ANTICIENCIA

La cuestión aquí no es la de que la antropología no tenga sitio para ese tipo de empatía artística, que para Kroeber constituía la parte central de

su legado profesional. Después de todo, estar contra la empatía sería algo así como estar contra la maternidad o contra el fútbol. Las objeciones no son esta vez producto del deseo de cerrar esa perspectiva, sino más bien de una reacción contra la agresiva oposición de Kroeber a otras estrategias de investigación que probablemente le habrían llevado a la formulación de las leyes que rigen los procesos diacrónicos y sincrónicos. Esa oposición, que comenzó como un dogma bien desarrollado, que fue frecuentemente repetida y que con igual frecuencia se enmascaró bajo una retórica reflexiva para dar una falsa impresión de apertura de espíritu, es una responsabilidad que han de compartir todos los seguidores del particularismo histórico.

Kroeber rechazó por primera vez la posibilidad de una aproximación científica a la historia en 1901, en su tesis sobre el arte arapaho; repitió sus objeciones en 1915, en su artículo «The eighteen professions»; en 1917, en «The superorganic»; en 1919 y 1920, en sus artículos sobre la moda; en 1944, en las *Configurations*. En 1920 declaró: «En suma, no existen las explicaciones causales» (1920b, p. 380). Insistía en que la evolución paralela era excepcional y puso en duda incluso que «la tendencia de que la agricultura sea sucedida por la vida urbana» constituyera un ejemplo aceptable (1923, p. 238). En 1943 dudaba de que los desarrollos de la agricultura del Viejo y del Nuevo Mundo proporcionaran una base válida para la comparación intercultural (1952, pp. 89-91). En 1938 declaró: «Los hallazgos de la historia nunca pueden ser verificados como las pruebas de la ciencia natural» (*ibidem*, p. 79). Rechazó con firmeza la perspectiva nomotética y suscribió la conclusión boasiana de que todas las generalizaciones resultaban por necesidad triviales: «Las presuntas recurrencias y regularidades advertibles en la cultura se reducen a semejanzas vagas y difusas que no pueden definirse con precisión ni, por eso, comprobarse más que dudosamente» (*ibidem*, p. 132). Pensaba que los conceptos de clan, o de feudalismo, y otros muchos más eran totalmente inútiles:

> porque el contenido cultural real de estos conceptos generales se ha elaborado [...] durante [...] el desarrollo histórico, que es siempre complejo y *siempre tiende a ser único, como los historiadores han aprendido hace tiempo* [*ibidem*, p. 134; cursiva del autor].

Nadie discute el derecho de Kroeber a su empatía; pero a lo que no tenía derecho era a despreciar con ligereza dos siglos de ciencia social afirmando en 1957 que «no sabemos prácticamente nada de lo que produjo las civilizaciones» (1957, p. 79).

XIV. KROEBER Y STEWARD

La negación por Kroeber de la posibilidad de una comprensión científica de los procesos históricos resulta en gran medida irónica. En los años cuarenta y cincuenta, una generación de discípulos suyos se había convertido en pionera del renacimiento del método comparativo y de la búsqueda de secuencias causales en la historia. En el *Festschrift* que ofrecieron a Kroeber con ocasión de su sesenta cumpleaños, Julian Steward afirmaba que «todo fenómeno cultural es producto de alguna o algunas causas definidas».

Pero Kroeber parece haber ignorado la explicación ecológica que Steward dio de las bandas de cazadores y recolectores, explicación que marca un hito decisivo en la historia de la teoría antropológica (véase p. 577).

En 1947, Kroeber presidió la conferencia sobre arqueología peruana organizada por el Viking Fund y celebrada en Nueva York. En su transcurso, William Duncan Strong, Pedro Armillas, Gordon Willey y Julian Steward presentaron comunicaciones que demostraban la influencia central que los factores tecnoecológicos habían tenido en la evolución de las civilizaciones del Nuevo Mundo, y con ello abrieron ancha puerta a explicaciones científicas del tipo de las que Kroeber desdeñaba. A Steward en concreto aquella conferencia le animó a afirmar que «el progreso agrícola, la densidad de población, las pautas de poblamiento, la complejidad sociológica y las tecnologías artesanales están funcionalmente interrelacionadas», así como que probablemente se daban «ciertas regularidades en el desarrollo de esos rasgos en las diferentes áreas de altas culturas de la América indígena» (STEWARD, 1948, p. 103). La respuesta de Kroeber a aquellas sugerencias, que dominaban ya en la investigación arqueológica contemporánea y prometían alcanzar un grado parecido de importancia en la etnología (véase capítulo 23), es una muestra de incomprensión y de paternalismo:

> El arqueólogo, por supuesto, no puede comenzar con consideraciones como éstas, tan alejadas de la evidencia. Tiene que empezar con objetos que son materiales y en los que se aprecia un estilo [...] Como él no ha trabajado de primera mano en el área peruana, el deseo de Steward de convertir los conceptos estilísticos en otros económico-políticos resulta natural, sobre todo si se piensa en sus anteriores correlaciones entre los factores ecológicos y los sociopolíticos. Por otro lado, aquellos que, como Bennet, se han pasado veinte años estudiando la prehistoria peruana y han hecho de ella su campo de especialización probablemente irán algo más despacio [...] No se vea en esto crítica ni menosprecio, ya que Steward se ha ocupado durante media docena de años de la edición del gran *Handbook* de América del Sur. Mas su conocimiento es sintético y tiende a ganar más fuerza justamente con la perspectiva. Es de celebrar que tengamos aquí participantes como él, capaces de llevar la interpretación hasta sus últimas consecuencias, e incluso tal vez de forzarla [KROEBER, 1948b, p. 115].

En suma: que las ideas de Steward eran interesantes fruslerías. En cualquier caso, parecen haber sido incapaces de hacer flaquear la determinación de Kroeber de ver en cada civilización un desarrollo estilístico fundamentalmente único, incomparable. En la perspectiva de Kroeber, todo se conjuraba para cerrar el paso a las explicaciones nomotéticas de la secuencia peruana, desde el instante en que no se planteaban las cuestiones referentes a la naturaleza de los sistemas de producción y de distribución, ni a su relación con la estratificación social, la organización política, la guerra, la demografía y las pautas de poblamiento. Ninguna de ellas es objeto en *Configurations* de un tratamiento detenido.

La fría acogida que Kroeber dispensó a las ideas de Steward contrasta vivamente con el constante respeto que a Steward le inspiró siempre su antiguo maestro. Incomprensiblemente, Steward no parece haberse sentido demasiado incómodo ante ese rechazo que Kroeber expresa de la ecología cultural como un método para la solución de los grandes problemas que la perspectiva del propio Kroeber manifiestamente no había conseguido re-

solver. Las líneas que vamos a citar pertenecen a un obituario y, desde luego, no son las más adecuadas para que en ellas se haga una crítica seria de un querido colega y maestro; pero además es que todavía tenemos que sopesar otra circunstancia que aún no hemos discutido y que nos ayudará a entender por qué Steward no se sentía intelectualmente tan alejado de Kroeber como el contenido superficial de sus respectivas posiciones parecía exigir:

A pesar de mis opiniones, que en muchos aspectos difieren de las de Kroeber, estoy profundamente convencido de que las casi quinientas publicaciones de Kroeber son, y serán durante muchos decenios, una mina casi inagotable no sólo de informaciones, sino también de problemas, conceptos e hipótesis que todavía no han tenido el suficiente impacto sobre los estudiosos. Yo he tratado de señalar cómo Kroeber se ocupó frecuentemente, con penetrante profundidad, de muchos problemas a los que los estudiosos interesados por las causas deberían prestar atención. Algunas de sus síntesis y de sus interpretaciones pueden sin dificultad ser llamadas ciencias en el sentido fuerte de la palabra [STEWARD, 1961, p. 1059].

XV. KROEBER, ECOLOGO

El interés de Kroeber por las síntesis regionales de las culturas aborígenes, del que es ejemplo su *Handbook of the indians of California* (1925), dio inicialmente prioridad al tratamiento de la religión y de la ideología. Más tarde trató de construir las áreas culturales recurriendo a manipulaciones estadísticas, cada vez más elaboradas, de listas de rasgos disjuntos que llegaron a tener hasta seis mil entradas (cf. capítulo 14). Pero en su formulación definitiva publicada en 1939 con el título de *Cultural and natural areas of native North America* abandonó los métodos anteriores y siguió en su lugar el ejemplo que habían dado Clark Wissler (1926) y Otis T. Mason (1894b, p. 148), construyendo sus categorías regionales de forma que reflejaran los modos de subsistencia y las densidades de población, que a su vez en la mayoría de los casos ponía en estrecha relación con las potencialidades del hábitat natural. Su postura ante la ecuación cultura-medio era, típicamente, ecléctica, en la línea propuesta por C. Daryll Forde (1934) (véanse pp. 575 *s.*) y se basaba en la suposición de que

por un lado, la cultura puede ser comprendida primariamente sólo en términos de factores culturales; pero por otro lado ninguna cultura es totalmente inteligible sin referencia a los factores no culturales, a los factores del medio ambiente con el que está en relación y que la condicionan [KROEBER, 1939, p. 205].

Aunque de esta relación son pocas las regularidades que pueden derivarse:

Cuando se resiguen las interacciones entre la cultura y el medio, van haciéndose cada vez más complejas, hasta serlo en exceso. Y esta complejidad hace que las generalizaciones resulten en conjunto poco provechosas. En cada situación o en cada área son diferentes factores naturales los que probablemente inciden sobre la cultura con diferente intensidad [*ibidem*].

Así, aunque Kroeber exploró sistemáticamente las interrelaciones entre entorno y cultura en Norteamérica, comparando los límites de las provin-

cias naturales de flora y fauna con la distribución de los cultígenos y evaluando las mejores estimaciones de la población humana anterior al contacto con los europeos, se quedó muy lejos de adoptar una perspectiva ecológica coherente. Por ejemplo, tratando de explicar la baja densidad de población de los bosques del este, abandona su perspectiva ecológica y adopta enseguida la posición de que el factor subyacente era la ausencia de la «idea del Estado» (1939, p. 149). Tal posición teórica se remontaba a Friedrich Ratzel; Kroeber no veía en la ecuación tecnoecológica nada más que un parámetro vagamente permisivo o restrictivo. Los aspectos creativos de las tradiciones culturales que identifica con las distintas provincias naturales no son predecibles a partir de los datos ecológicos, o lo son sólo en un sentido negativo. Desde luego, a Kroeber no se le ocurrió sugerir, como Steward había ya empezado a hacer, que los núcleos tecnoecológicos similares pudieran guardar una relación causal y funcional con estructuras sociales también similares. Ahora bien, a la vista de la tendencia del propio Steward a abandonar la definición de núcleo cultural, en el que unas veces incluye la ideología y otras la excluye, o al menos a la vista de sus vacilaciones al respecto (véase p. 573), bien puede decirse que las *Cultural and natural areas*, de Kroeber, representan un avance que anticipa muchos de los intereses de Steward, y en especial de los que éste expresa en el tratamiento inicial que de las áreas culturales hace en el *Handbook of the South American indians*. Como veremos más adelante (cf. capítulo 23), Steward cambió de opinión sobre las áreas culturales cuando estaba escribiendo y dirigiendo los seis volúmenes del *Handbook*. De todos modos, en la exposición que Kroeber hizo de las áreas culturales de Norteamérica había suficiente ecología cultural como para que su afinidad tanto con la posición inicial de Steward como con la posterior resulte patente. La deuda de Steward respecto de Kroeber no es, pues, exclusivamente sentimental.

Mas aún hemos de hablar de un último aspecto irónico de la relación entre estos dos hombres: *Cultural and natural areas* no fue más que el preludio de la fascinación de Kroeber con los desarrollos de las civilizaciones estudiados en sí mismos, sin tomar en consideración sus bases tecnoecológicas ni económicas.

XVI. LAS AREAS CULTURALES Y EL PASO A LAS CONFIGURACIONES

Desde luego, Kroeber no insinuó en absoluto que los aspectos ecológicos de *Cultural and natural areas* le parecieran una contribución teórica importante. En vez de en ellos, en lo que se centró en lo sucesivo fue en refinar la noción de área cultural, elaborando los conceptos de «intensidad cultural» y de «clímax» que habían de constituir las bases más importantes de su obra futura. Según Kroeber, en cada una de las seis grandes áreas norteamericanas, salvo en la esquimal, había una subárea de clímax en la que las pautas de esa área se presentaban con la «máxima intensidad». Además las propias áreas se ordenaban según su particular nivel de intensidad en una escala que iba de uno a siete. Kroeber admitía que su identificación

de las áreas de clímax, así como la evaluación de sus intensidades relativas no eran por el momento «nada más que una estimación personal» (1939, página 223). Es desde luego sintomático de la inflexible posición teórica de Kroeber el que no intentara definir la intensidad ni el clímax en términos de factores eminentemente mensurables, tales como densidad de población, población total implicada en una red común de producción y de distribución, importancia y duración del reclutamiento para el ejército o para el trabajo obligatorio, u otros factores relacionables con los procesos evolutivos generales. Nadie ha puesto nunca en práctica su sugerencia de medir la intensidad y el clímax haciendo un recuento de rasgos fragmentarios. Tal procedimiento sería una pérdida de tiempo, dado que, al atribuirse a cada rasgo la misma importancia y al no haber acuerdo sobre la forma en que deben contarse, un remo de canoa vale lo mismo que una pirámide de veinte millones de pies cúbicos.

La comparación de las áreas culturales desde el punto de vista de sus niveles de intensidad puede hacerse con mayor objetividad y con mayor validez teórica empleando el concepto de «niveles de integración sociocultural», de Steward (véase p. 326). Aquí de nuevo Kroeber anticipa vagamente una perspectiva que Steward elaboraría más tarde, pero en realidad rápidamente se aleja de ese camino para adentrarse por el que le conduciría a las configuraciones, a las sutilezas de los desarrollos estilísticos únicos:

> Los paralelos con las civilizaciones históricas se presentan por sí mismos. Siempre que una de ellas ha alcanzado una culminación claramente reconocida, ello parece haber coincidido esencialmente con un período de organización afortunada del contenido cultural, organización en parte en un sistema consciente de ideas, pero más especialmente en un nexo integrado de estilos, de normas y de valores [KROEBER, 1939, p. 225].

Milton Singer ha captado acertadamente la relación existente entre el tratamiento que Kroeber hace de las áreas culturales y sus *Configurations*:

> Resulta notable que desarrollara este concepto de «clímax» cuando estaba terminando su libro *Cultural and natural areas of native North America*, inmediatamente antes de dedicarse a un estudio serio de las civilizaciones. Su teoría de las civilizaciones presenta así una continuidad con su teoría de las culturas prealfabetas y con sus trabajos de arqueología. Sus hallazgos en *Configurations of culture growth* en más de un caso dan apoyo a las conclusiones generales de su estudio sobre las áreas culturales, en concreto a las que se refieren a la relación entre las culminaciones del desarrollo y el grado y la intensidad de la organización del contenido cultural. El punto culminante del desarrollo de una civilización tiende a coincidir con un período de organización afortunada del contenido de la cultura, esto es, con la organización de las ideas, de los estilos y de las normas. En opinión de Kroeber, antes de la culminación la creatividad cultural y la asimilación van por delante de la organización; después van detrás de ella, y la organización tiende cada vez más a la repetición y a la rigidez [1963, p. vi].

XVII. LA ILUSION DETERMINISTA

Es interesante señalar que la posición teórica de Singer es idealista y antideterminista, sin que se abra en ella el más mínimo resquicio por donde pudiera intentarse conciliarla con la de Steward. Y, sin embargo, Singer no tropieza con ninguna dificultad para suscribir enteramente todas las con-

tribuciones de Kroeber, incluida la de lo superorgánico. La interpretación que Singer hace de la posición teórica de Kroeber es mucho más ajustada que la de Steward. Señala tres rasgos de la teoría de la cultura de Kroeber que han contribuido a dar «una impresión de determinismo»:

> 1) Dado que las pautas culturales se abstraen de los acontecimientos de la historia y de los actos concretos de los individuos particulares, se tiene la impresión de que los individuos sus opciones y sus acciones no cuentan. 2) Tal impresión se ve reforzada por el hecho de que, desde la perspectiva macrohistórica que adopta Kroeber, los individuos particulares rara vez resultan visibles o cognoscibles. 3) Finalmente, las descripciones de pautas pueden confundirse fácilmente con leyes de aplicación general [*ibidem*, p. VII].

Mas tal impresión, sigue diciendo Singer, es errónea. Lo que parecen leyes deterministas son simplemente las formas pautadas que la gente tiene de actuar, de pensar y de hacer las cosas. La «represión» de lo individual no es para Kroeber más que un procedimiento metodológico de mantener constantes los vectores psicológicos y los demás factores no culturales para posibilitar el estudio de «la calidad y las secuencias» de las formas culturales. A Kroeber no le interesaba investigar la relación existente entre esas formas y la personalidad individual, del mismo modo que tampoco estaba interesado en su relación con la estructura social, ni con la organización social ni «con muchos otros factores» (frase con la que es de suponer que Singer se refiere al medio ambiente, a la tecnología, a la demografía, a la producción y a la distribución). Esos «eran problemas que él dejaba para que fueran investigados por otros». «La teoría de la cultura de Kroeber no implica necesariamente ningún determinismo ni causalidad estrictos, ni culturales ni de otro tipo» (*ibidem*).

Los intentos de Steward, de Murdock, de White y de otros por identificar a Kroeber con el neoevolucionismo y con otras variantes del determinismo científico no tienen fundamento y yerran completamente su blanco. El estilo antropológico de Kroeber se mantuvo en todos los aspectos dentro del programa boasiano, y lo que añadió a él no fueron más que contribuciones a un abierto rechazo de cualquier pretensión científica.

13. LOWIE

Tan erudito (por lo menos) como Kroeber, aunque sin su carisma, y probablemente no superado hasta hoy en su conocimiento de la etnografía primitiva, Robert Lowie fue, con mucho, el más sofisticado abogado y más tarde el defensor más efectivo del particularismo histórico. Con Lowie fue con quien el programa boasiano estuvo más cerca de cumplir la más esencial de todas las normas científicas, alcanzando la capacidad de sostener una expansión continua y autocorrectiva de los conocimientos. A diferencia de la de Kroeber, la teoría cultural de Lowie fue madurando siguiendo líneas empíricamente viables y teóricamente productivas. Fue Lowie quien tendió el más seguro puente para salvar el abismo particularista y enlazar con los grandes maestros del siglo XIX. Sin embargo, y a pesar de la claridad y honestidad de la visión personal que se evidencia en su obra, no pudo salvar las barreras que le impedían una comprensión más perfecta de los procesos culturales y que le mantuvieron confinado toda su vida dentro del molde boasiano.

La dedicación de Lowie a Boas se diferencia de la mayoría de sus contemporáneos por el esfuerzo que sólo él hizo por evaluar las implicaciones epistemológicas concretas del programa boasiano sobre el fondo de las principales corrientes filosóficas de la época. Poseía una capacidad única entre sus contemporáneos para presentar ese programa como la culminación del empirismo gracias al cual la antropología podría alcanzar y conservar una posición eminente entre las ciencias naturales. Las visiones intuitivas del arte y del mito celando triunfantes el misterio interior de la vida humana le decían muy poco. Diferente de Kroeber también en esto, no se obstinó en sostener largamente la futilidad de la ciencia aplicada a la historia. De hecho, en casi todos los aspectos su concepción del método científico tal como se ejemplifica en sus propias declaraciones programáticas resulta irreprochable. Mientras que los errores de Kroeber son claramente consecuencias de un método imperfecto, de una actitud inflexible y prematura de rechazo de la perspectiva nomotética, los errores más serios de Lowie son de una naturaleza totalmente distinta. A largo término se tiene la impresión de que fracasó no porque aplicara un modelo de ciencia social defectuoso, sino porque no consiguió aplicar el modelo que defendía. A Lowie le traicionaron los hechos, los falsos hechos recopilados en una cantidad impresionante como parte del programa boasiano. Mas tampoco se puede negar que Lowie fue a la vez víctima de las corrientes antimaterialistas que proliferaban en torno a él y cuya fuerza subestimó drásticamente. En último extremo, fueron esas corrientes las que quebrantaron la fibra de su escepticismo, debilitaron su resistencia frente a las opiniones comunes y le impidieron desa-

fiar las ideas dominantes sobre la vida económica primitiva. Riguroso hasta la exasperación en todo lo demás, siempre que se veía obligado a enfrentarse con las exigencias del materialismo cultural, se dejaba gustosamente guiar por un montón de auténticos cuentos de viejas.

Inicialmente, como él mismo admitía, Lowie sufrió la influencia filosófica de la escuela alemana del sudoeste, es decir, de Dilthey, de Windelband y de Rickert. «La concepción ideográfica de la historia —dice Lowie hablando de sí mismo— le llevó a rechazar como antihistórica la creencia de Schurtz y de Webster en una ley de la evolución social» (LOWIE, 1956b, p. 1008). Pero esa influencia progresivamente se fue diluyendo. Mediada la carrera de Lowie, su posición, mucho más que por esa influencia, venía determinada por la influencia de Ernst Mach, sobre la que enseguida volveremos. Lowie estaba demasiado absorbido en la denuncia y en el combate contra las generalizaciones prematuras como para permitirse dogmatizar en la línea de las declaraciones ideográficas que Kroeber había formulado en «The eighteen professions». De hecho, con el tiempo Lowie llegó a pensar que el dogma de que en la historia no se podían encontrar causas científicas era un subterfugio «pusilánime»:

> No es, pues, el dominio de la cultura una región completamente sin ley. En él, como en todas partes, las mismas causas producen los mismos efectos, aunque las complejas condiciones con que nosotros estamos debatiéndonos nos obligan a tomar precauciones desusadas antes de correlacionar definitivamente los fenómenos. Es verdad que los etnólogos americanos han demostrado que en varios casos los mismos fenómenos pueden ponerse en conexión con causas diversas; o dicho de otro modo, que antecedentes distintos pueden converger en el mismo punto. Sin embargo, y a riesgo de que se me excomulgue como persona de mentalidad completamente antihistórica, he de dejar constancia de que creo que se ha exagerado este punto y que la continua insistencia de los americanistas sobre él es ella misma una manifestación de inercia cultural [...] A pesar de todo, en oposición a muchos de mis colegas, e incluso a la postura que yo mismo adopté en otro tiempo, hoy creo que es pusilánime eludir el problema planteado, que es un problema real, y que cualquier explicación que ese problema admita es preferible a un despliegue de frases bonitas sobre el carácter único de los fenómenos culturales [1929, pp. 88-90].

I. LA INFLUENCIA DE ERNST MACH

Más que en el neokantismo de Dilthey, Rickert y Windelband, la antropología boasiana se apoyaba, según Lowie, en el más inflexible de los pragmatistas inflexibles, a saber, en Ernst Mach. Mach y Lowie, que se conocieron personalmente, mantuvieron una larga relación epistolar. Al parecer, el interés de Lowie por el pensamiento de Mach tuvo su origen en las discusiones que sobre filosofía de la ciencia se entablaron entre los miembros de un grupo llamado «el Círculo Pearson». Era éste un club fundado por Lowie y otros estudiantes posgraduados de la Universidad de Columbia, y cuyos miembros se dedicaban a estudiar las implicaciones que la concepción de la ciencia de Karl Pearson (la ciencia como ética y como vocación) tenía para sus respectivas carreras. Para 1911, el entusiasmo de Lowie por las ideas de Ernst Mach había llegado a convertirse en absoluta devoción. En ese año propuso a la Academia de Ciencias de Nueva York que nombrara a Mach miembro de honor.

Proponiendo a vuestra atención el nombre de Ernst Mach, os presento no solamente al más grande historiador de la física, no sólo a un original experimentador y pensador en el campo de la psicología y a un riguroso lógico del método científico, sino también al fundador y al líder de un nuevo y genuino liberalismo científico [1947, p. 65n].

Aquí es imposible que nos detengamos en un estudio de las principales contribuciones de Mach a la filosofía. Pero en líneas generales puede decirse que Mach se dedicó fundamentalmente a eliminar cualquier vestigio de metafísica en las distintas ramas de la ciencia. En su opinión, esos vestigios eran particularmente tenaces en las categorías mecanicistas de espacio, tiempo y materia y en la idea de causalidad atribuida a «fuerzas» mecánicas. Empirista radical en todos sus planteamientos, Mach se mostraba también marcadamente afín al positivismo. Como Comte, consideraba improcedente cualquier explicación que recurriera a constructos metafísicos. La ciencia no tenía que explicar los fenómenos, sino sólo que describir las relaciones funcionales entre ellos.

Con esto basta para que se vea que no es difícil conceder que las opiniones de Mach pueden servir de base a una metodología científica. Según Lowie, lo admirable de Mach era su «estricta consecuencia», y ¿quién podría poner objeciones a la consecuencia? «Aborrece los sistemas, ha eliminado lo sobrenatural, mira con recelo las hipótesis y prefiere la descripción a la explicación» (1916a, p. 335). No hay que concluir, a la vista de ese recelo ante las hipótesis, que Lowie, siguiendo a Mach, se propusiera privar al método científico de la interrelación entre hipótesis y experimento; en lo que él insistía era más bien en la necesidad de eliminar del producto descriptivo final todos los residuos no empíricos, metafísicos e hipotéticos:

El rechazo que Ernst Mach hace de las hipótesis es una negación del carácter existencial de aquellas condiciones o cosas, supuestas en la proposición, que sean puramente imaginativas, o que se deduzcan por analogía, o que estén más allá de cualquier prueba empírica. Es simplemente una reiteración, bajo una forma ligeramente distinta [...] de la tesis de Mach de que la ciencia tiene que ocuparse de describir, no de explicar [WEINBERG, 1937, p. 44].

Indudablemente, Lowie no se abstuvo de formular hipótesis relativas a los procesos socioculturales; antes al contrario, en sus escritos abundan las referentes al origen y al funcionamiento de los grupos primitivos de parentesco, de las normas de parentesco, etc. A lo que se oponía era a rebajar los criterios empiristas introduciendo en la descripción de un determinado dominio entidades imaginarias o escasamente estudiadas. Tal objeción se hace explícita en las entusiastas páginas que escribió sobre el estudio del totemismo por Goldenweiser. Goldenweiser había despejado todo un conjunto de hipótesis fantásticas elaboradas por lumbreras tales como Frazer, Freud y Durkheim, demostrando por su parte que la entidad a la que se llamaba totemismo se componía de una variedad de elementos que las teorías en boga suponían asociados de un modo constante y estable, pero que en realidad muchas veces no estaban todos presentes y otras muchas se combinaban de las formas más diferentes.

Lo que en principio se suponía que era una conexión necesaria, se reduce ahora a una mera conjunción de elementos. El pensamiento no se queda ya detenido en la contempla-

ción de unas místicas unidades subyacentes y de sus relaciones con los elementos observados: el determinar la naturaleza de y las interrelaciones entre esos elementos ha pasado a ser el primer objetivo, mejor dicho, el único objetivo posible de la investigación [LOWIE, 1911a; citado en DU BOIS, 1960, p. 306].

No hay duda de que Lowie veía en Boas al hombre que había tomado sobre sí la misión de imponer el programa de Mach en la antropología. Desde la perspectiva de Lowie, las imágenes de Boas y de Mach se confundían en una única figura de perfiles heroicos:

En el dominio de la ciencia física, el profesor Ernst Mach ha llevado a cabo en las últimas décadas una reforma crítica de este tipo. En la etnología, la escuela que se ha propuesto un objetivo similar, que se ha esforzado por sustituir la tradicional creencia en místicos complejos etnológicos por un análisis más profundo, aunque tal vez todavía sólo aproximativo, es la escuela encabezada por el profesor Franz Boas [*ibidem*].

Desde una perspectiva así, los aspectos negativos, mezquinos y superficiales del movimiento boasiano, adquieren una apariencia nueva y brillante. Las reminiscencias de Lowie relativas a la antropología del final del siglo pueden aceptarse sin reservas. Cuando afirma que el movimiento boasiano no fue una conjura de aislacionistas, ni una creación de gentes que abominaban de las generalizaciones y no tenían intereses intelectuales más elevados que los de averiguar si los indios de las praderas usaban cuatro o bien cinco postes para montar sus tiendas, no hay razones para dudar de la exactitud de sus recuerdos:

Lo esencial era que para 1900 el clima intelectual había cambiado [...] Lo que había pasado por ser la quintaesencia de la penetración científica se convirtió súbitamente en un fárrago de hipótesis dudosas [...] Simplemente se habían elaborado criterios de verificación más exigentes [LOWIE, 1956b, p. 1006].

La única cuestión es la de si Lowie y los boasianos compañeros suyos estaban dispuestos a/o eran capaces de aplicar los criterios de verificación más exigentes cuando las cuestiones con que tenían que enfrentarse eran las de la validez del materialismo cultural y del determinismo histórico.

II. CRITICA DE MORGAN

En 1920, Lowie publicó el libro más importante y más exasperante de toda la tradición del particularismo histórico. Empezando por su título, *Primitive society* (donde el énfasis debe ponerse en *Primitive*), lo que ya implica una primera corrección, todo en el libro tiene la función de presentar a una vasta audiencia los principales errores de la obra de Lewis Henry Morgan, *Ancient society* (con el énfasis en *Ancient*). Tras la publicación del libro de Lowie, nadie que se propusiera hacer uso de los hallazgos de la antropología podía citar a Morgan sin correr el riesgo de verse sorprendido en algún error flagrante. Ahora bien, al contemplar hoy, tras medio siglo de nuevas evidencias y de nuevas perspectivas, el resultado de los esfuerzos de Lowie, en sus argumentos encontramos tanto que criticar como él encontró

en los de su predecesor. Para decir todo lo que hay de exacto y todo lo que hay de erróneo en *Primitive society* haría falta un libro entero. Y es una lástima, pero a la vez es sintomático del abandono en que la antropología, precipitada y temerariamente, ha dejado a su propio pasado, el que nadie se haya sentido capaz o nadie haya encontrado el tiempo para escribir ese libro. Sin embargo, la comprensión de la teoría antropológica contemporánea no es completa si no se empieza por equilibrar la balanza entre Lowie y Morgan. Aquí no podremos hacerlo más que del modo más breve y sumario.

Para empezar por los aspectos positivos, hemos de rechazar la idea de que *Primitive society* sea un tratado antievolucionista. Como hemos visto, Lowie tenía razón al oponerse a la acusación de Leslie White que hacía a los boasianos culpables de una «filosofía reaccionaria de la antievolución». Una acusación como ésa confunde enteramente el problema, no sólo por lo que se refiere a los boasianos, sino también por lo que hace a todas las demás grandes escuelas de la antropología contemporánea. Confundir la posición de Lowie con el tipo de antievolucionismo que los defensores de la teoría de la degeneración como De Maistre habían presentado antes de que Spencer y Darwin los derrotaran, constituye una grave injusticia.

III. EL EVOLUCIONISMO DE LOWIE

Si *Primitive society* es algo, es justamente una contribución de importancia a la teoría de la evolución cultural. Y lo es porque en sus páginas Lowie examina y critica una y otra vez las secuencias que Morgan propone de la emergencia de las distintas instituciones, tanto a nivel mundial como sobre una base más localizada, y las reformula proponiendo a su vez nuevas secuencias. Así por ejemplo, Lowie rechaza con razón la idea de Morgan, Lubbock, McLennan y muchos otros teorizantes del siglo XIX de que la más antigua forma de matrimonio era la promiscuidad de grupo. Y la rechaza no porque Lowie sea antievolucionista, sino porque las pruebas para fundamentarla son insuficientes. Así mismo rechaza la idea de Morgan de que a la promiscuidad siguió el matrimonio de grupo, de un conjunto de hermanos con un conjunto de hermanas. Y la rechaza no porque rechace la evolución, sino porque la interpretación que Morgan hizo de la terminología hawaiiana como la supervivencia de un tiempo en el que todos los padres eran hermanos y todas las madres hermanas, resultaba ya, a la vista del conocimiento etnográfico que se había llegado a poseer sobre Polinesia, absolutamente insostenible. A la luz de ese conocimiento nada podía ser más absurdo que defender que los hawaiianos, de quienes hoy se piensa que habían desarrollado una forma incipiente de despotismo oriental, se hallaban en los niveles más bajos del «salvajismo». Dado que todos los primitivos contemporáneos presentan alguna forma de familia nuclear, Lowie llega a la conclusión de que el grupo humano primordial es la familia. Conclusión que puede muy bien ir contra el dogma evolucionista del marxismo, pero que en la forma en que Lowie la maneja no constituye ninguna refutación

de la teoría evolucionista en sí misma. Antes al contrario, lo que a Lowie le preocupa fundamentalmente es demostrar que el argumento de Morgan de que las sipes (*gentes* en la terminología de Morgan) se desarrollaron antes que la familia monógama, era erróneo, y que era necesario invertir la secuencia.

Así, en el capítulo titulado «Historia de la sipe», Lowie se plantea la cuestión del origen de la sipe de un modo que es completamente compatible con la perspectiva evolucionista del propio Morgan. Es verdad que él emplea la palabra «historia» en vez de «evolución», pero eso no es más que una especie de magia verbal. Desde que John Swanton había demostrado un hecho que Morgan no conoció, a saber: que prácticamente ninguna de las culturas indias más primitivas tenía sipes, pocas pruebas quedaban en las que pudiera apoyarse su prioridad en la evolución. Pocos antropólogos de la tendencia neoevolucionista defenderían hoy ese extremo.

Pero el tratamiento que Lowie hace del origen de la sipe representa mucho más que una mera inversión del esquema evolucionista de Morgan: es una de las defensas más sólidas que se han hecho del paralelismo y la convergencia en los procesos evolutivos. A este respecto, la explicación que Lowie ofrece del origen de la sipe va mucho más allá que la del mismísimo Morgan. Como hemos visto, la idea de la filiación unilineal le parecía a Morgan tan ingeniosa que le atribuyó un origen único, explicando su difusión mundial como una consecuencia de las migraciones y la descendencia de sangre. Procediendo en la forma en que Goldenweiser lo había hecho con el totemismo, esto es, comparando la distribución de las sipes y de los elementos asociados a ellas, Lowie llega a la conclusión de que sólo en Norteamérica, la sipe fue inventada independientemente cuatro e incluso es posible que cinco veces, con lo que no hay duda de que se muestra más evolucionista que los evolucionistas. Rechazando la explicación que Morgan había dado de la difusión de la sipe en términos de las ventajas psicofísicas asociadas a la exogamia, Lowie sugiere otros mecanismos causales —transmisión de los derechos de propiedad, modo de residencia posnupcial, cooperación en las actividades económicas— que para las teorías neoevolucionistas están más cerca de la verdad que las ideas de Morgan sobre los efectos nocivos del matrimonio entre consanguíneos (Lowie, 1920, pp. 157-60).

Lowie rechaza también parcialmente la secuencia propuesta por Morgan para el origen de las terminologías bifurcadas del parentesco (iroquesa o dakota). En tanto que Morgan veía en este sistema un producto directo de la invención de la *gens*, Lowie lo considera como producto a la vez de la *gens* y de la aplicación sistemática del levirato y del sororato. Y como esas formas de matrimonio tienen una difusión más extensa que los grupos unilineales de parentesco, Lowie insiste en que en la evolución ambas son anteriores a la sipe (*ibidem*, p. 163).

Seguidamente, Lowie procede a clarificar de una manera definitiva el espinoso problema de qué sipe apareció primero, la matrilineal o la patrilineal. Su rechazo de una fase matrilineal universal anterior a la aparición de una filiación patrilineal coincide con lo que hoy es generalmente aceptado por la etnología moderna. Pero tampoco esta vez se contenta con de-

jar el problema en completa confusión. En lugar de ello somete a un cuidadoso examen la sugerencia de E. Hahn (1905) en el sentido de que la agricultura de arado, que considera más reciente, va asociada frecuentemente a la filiación patrilineal, mientras que la horticultura de azada, que es trabajo de mujeres y más antigua, va asociada a la matrilinealidad. Sin embargo, Lowie concluye que hay demasiadas excepciones para que pueda atribuirse a esa secuencia una validez universal, punto de vista que vuelve a coincidir con las mejores opiniones modernas sobre el tema.

La contribución de Lowie al evolucionismo resulta de nuevo manifiesta en el tratamiento que hace de las asociaciones y del origen del principio territorial de organización política, como opuesto al principio del parentesco. «La solidez de la posición de Morgan y de Maine al hacer una estricta distinción entre la organización del parentesco (tribal) y la organización territorial (política) está fuera de duda» (1920, p. 391). Mas Lowie no está dispuesto a aceptar la prioridad de las relaciones de parentesco sobre las relaciones territoriales, salvo quizá en el más distante pasado. En la gran mayoría de los casos se esfuerza por señalar que tanto los grupos de parentesco como los que no son de parentesco, incluidos entre éstos aquellos que tienen un componente territorial, están simultáneamente presentes «incluso en niveles culturales muy modestos» (*ibidem*, p. 395). Pese a lo cual trata de probar que la forma de organización estatal se desarrolla sobre la base de la anterior evolución de los clubs, los grados de edad y otras asociaciones a las que Morgan no había prestado atención, pero en las que H. Schurtz sí había reparado (1902). «Una de las aportaciones más destacadas de Schurtz es, en verdad, el haber explicado el origen inicial de la sociedad política en el sentido expuesto por Morgan sin recurrir a ninguna sanción legal voluntaria» (LOWIE, 1920, pp. 394 *s.*). Y tras escribir esto, Lowie vuelve a construir otra secuencia evolucionista alternativa, aunque esta vez una que constituye un ejemplo clásico de falta de pruebas:

> Incluso en época muy remota y en un medio muy inferior, no había necesidad de disolver los lazos del parentesco para poder fundar un Estado político. En efecto: en concomitancia con la familia y con la sipe, han existido durante incontables siglos asociaciones tales como los clubs de hombres, las clases de edad y las organizaciones secretas, todas ellas independientes del parentesco, moviéndose, podría decirse, en una esfera muy diferente de los grupos de parentesco, y todas capaces de asumir con facilidad un carácter político, si es que no lo tuvieron desde su principio [*ibidem*, pp. 395 *s.*].

Para probar la intempestiva naturaleza de esta especulativa correría por los orígenes de la evolución de las instituciones políticas nos valdrá el testimonio del propio Lowie. En *The origin of the State* (1927), Lowie rechaza la contribución de Schurtz y en su lugar invoca procesos asociados a las conquistas militares. «Resulta obvio, pues —admite Lowie— que las asociaciones no tienen en el desarrollo político el papel preponderante que en otro tiempo yo me sentí inclinado a atribuirles» (LOWIE, 1927, p. 111). Más tarde, resumiendo la situación en su artículo sobre organización social, en la *Encyclopedia of the social sciences*, añade: «Aunque la contigüidad local crea la unión entre pueblos prealfabetos, resulta incuestionable que los lazos de parentesco pasan por delante de ella» (1933a, p. 142). En este ejem-

plo fue la honesta sinceridad del inflexible empirismo de Lowie la que le movió a corregirse a sí mismo y a aceptar al fin las tesis de Morgan y de Maine de que en todo el mundo los sistemas de solidaridad del parentesco han sido anteriores a la aparición del Estado. Tesis que, por supuesto, es la única aceptable en esta materia.

IV. LA DEUDA DE LOWIE CON MORGAN

A riesgo de desviarnos un poco, señalaremos aquí que nada es más revelador de las diferencias entre Kroeber y Lowie que el tratamiento que cada uno de ellos dispensa a Morgan. No hay apenas ni un solo artículo entre los que Lowie escribió sobre organización social que no arranque, implícita o explícitamente, del punto en que se había quedado Morgan. Es evidente que había leído a Morgan y que volvió a leer concienzudamente *Systems* y *Ancient society* durante su madurez. Lowie, por ejemplo, no incurrió en la misma confusión que Kroeber ante la distinción que Morgan hacía entre sistemas de parentesco clasificatorios y sistemas de parentesco descriptivos:

> Las primeras manifestaciones de Morgan sobre el tema demuestran que lo que impresionó a este investigador pionero fue la fusión de los parientes lineales con los parientes colaterales —el uso de un mismo término para designar, por ejemplo, a la madre y a la hermana de la madre, o al padre y al hermano del padre—, y éste es efectivamente el rasgo que caracteriza a los sistemas clasificatorios de todas las regiones del globo [LOWIE, 1915, p. 347].

De hecho, en ese mismo artículo, Lowie no se limita a aceptar la distinción de Morgan, sino que además sigue a Morgan, a Tylor y a Rivers en la relación que establecen entre la presencia de sistemas clasificatorios y el desarrollo de grupos exógamos de filiación unilineal. Mientras Kroeber trata de socavar la clasificación de Morgan de las terminologías de parentesco para así derribar todo el «esquema especulativo», Lowie acepta las premisas básicas del método comparativo de Morgan y hace uso de ellas. Lowie escogió la ocasión de la celebración del sesenta aniversario de Kroeber para elogiar los «magníficos y válidos» esfuerzos pioneros de Morgan y para defender su principal postulado de que «en cierta medida las terminologías del parentesco corresponden a hechos sociales». Y en aquella misma ocasión llegó incluso a defender el uso que Morgan y la mayoría de los preboasianos habían hecho de los «*survivals*» terminológicos como método para la reconstrucción de fases anteriores de organización social:

> Educado en la desconfianza ante el argumento de los «*survivals*», he llegado a convencerme de que el escepticismo que se profesa en este punto oculta tantos prejuicios como el celo evolucionista de nuestros predecesores. Indudablemente los cambios culturales se producen con desigual velocidad, con lo que ciertos elementos se retrasan mientras otros se adelantan; e indudablemente también los fenómenos lingüísticos son marcadamente conservadores. Estos hechos aceptados abonan la suposición de que un rasgo terminológico relacionado con una determinada costumbre pueda sobrevivir a esa costumbre. La sola cuestión que se plantea es la de si el factor social es el único determinante posi-

ble, la de si el factor realmente vital no será más bien alguno de sus correlativos, la de si el mismo resultado no podrá deberse a una causa diferente. Mas si se hacen estas reservas necesarias, el principio de los *survivals* de Morgan sigue constituyendo un procedimiento válido [LOWIE, 1936, p. 180].

En este contexto es importante señalar que Lowie llegó más lejos que todos los otros boasianos en la defensa de la legitimidad de la búsqueda de regularidades, de las que las correlaciones entre el parentesco y la organización social constituyen las más conspicuas. Negando la existencia de «leyes absolutas», no deja de insistir en que los fenómenos de la ciencia social apuntan hacia ciertas regularidades, y que es deber nuestro estudiarlas con todo el rigor que sea posible. En consonancia con esta opinión, y de nuevo en extrema oposición a Kroeber, Lowie tenía a Tylor en la mayor estima, no porque éste hubiera tenido en cuenta la difusión junto a las secuencias evolucionistas, sino sobre todo por las sugerencias de Tylor relativas al método. Lowie se anticipa a Murdock en su entusiasmo por el excelente artículo «On a method of investigating the development of institutions applied to laws of marriage and descent». Tylor podría haber sido, escribía Lowie en 1917, «un super-Lang o un super-Frazer; pero el artículo sobre el método basta para elevarlo por encima de ellos, para convertirlo en un tipo de ser enteramente distinto» (1917a, p. 266).

Todas estas consideraciones muestran que manifiestamente no sería justo presentar a Lowie como un miembro típico de la escuela boasiana, sobre todo si de lo que se trata es de encontrar su sitio entre el determinismo histórico y el historicismo ideográfico. Es verdad que tuvo palabras poco amables para Morgan, por ejemplo en su contribución al volumen de aniversario de Kroeber o en su *The history of ethnological theory*. Mas en general, y al menos por lo que se refería a sí mismo, Lowie tenía toda la razón al rechazar la afirmación de Leslie White de que Morgan había quedado ignorado. «¿Qué espera White exactamente? ¿Que en cada centro de enseñanza un muecín académico haga volverse a los antropólogos hacia Rochester y les dirija en sus plegarias y genuflexiones cotidianas?» (LOWIE, 1960, p. 412). Similarmente, en *Culture and ethnology*, en *Primitive society* y en otros lugares se encuentran afirmaciones que parecen decir que las únicas explicaciones admisibles en las ciencias sociales son las explicaciones históricas; por ejemplo, cuando Lowie afirma que «la explicación de un fenómeno cultural consiste en relacionarlo con las circunstancias particulares que lo han precedido» (1917b, p. 82). O como cuando dice irreflexivamente: «Mas hay un hecho que se da en todos los estadios y todas las fases de la sociedad y que por sí mismo deshace cualquier teoría de las leyes históricas, a saber: la frecuente ocurrencia de la difusión» (véase p. 150).

V. EL INCIDENTE DE LOS RETAZOS Y REMIENDOS

El famoso exabrupto de los «retazos y remiendos» aparece en el último párrafo de *Primitive society*:

Los hechos de la historia cultural tampoco están desvinculados de la organización de nuestro futuro. El historiador que aborda su estudio ya no podrá rendir superticiosa pleitesía a ese desordenado revoltijo a esa suma de retazos y remiendos que se llama civilización. Advertirá mejor que otros las dificultades que hay en atribuir un orden a ese producto amorfo; pero, al menos mentalmente, no se prosternará ante él en aceptación fatalista, sino que imaginará un esquema racional que reemplace la caótica maraña [LOWIE, 1920, p. 441].

Estas afirmaciones se han interpretado generalmente como una declaración de antifuncionalismo (véase p. 449). Pero nadie ha defendido las interrelaciones funcionales entre terminología de parentesco y organización social tan persuasivamente como Lowie. No hay duda de que lo más importante de la obra de Lowie invalida las implicaciones extremas de sus observaciones sobre los «retazos y remiendos», ni de que en esa obra hay cantidad de afirmaciones teóricas que equilibran sus declaraciones favorables a las interpretaciones difusionistas y particularistas.

La etnología es simplemente una ciencia que se ocupa de ciertos fenómenos que se distinguen y separan de los demás del universo por ser «culturales». Es una disciplina plenamente objetiva incluso cuando se ocupa de actitudes subjetivas, porque su función es la determinación de la realidad en términos verificables. Coordina sus datos espacialmente, y hasta ahí duplica el procedimiento de la geografía. Coordina sus datos cronológicamente y en eso comparte la lógica de la geología, la paleontología, la astronomía histórica y la historia política. Como en otras ramas del saber, las técnicas particulares que emplea tienen que variar según los problemas. Finalmente, coordina sus datos en términos de causalidad, usando este concepto en la versión que han depurado los epistemólogos. Y con la demostración de las relaciones funcionales puede alcanzar un grado de generalización coherente con el sector del universo que estudia como propio [LOWIE, 1960, p. 410].

VI. EL ATAQUE CONTRA EL MATERIALISMO CULTURAL

Estas y muchas otras contribuciones positivas científicas y evolucionistas proceden de *Primitive society*. Para lo que aquí está en debate no es necesaria una revisión más completa. Acusar a Lowie de antievolucionista o de anticientifista es absurdo. Pero, por otro lado, sí que demuestra ser un implacable antagonista del materialismo cultural. Una y otra vez a lo largo de su obra insiste Lowie en que los esquemas no pueden sustituir a la historia, en que un discurso serio no tiene sitio para eslóganes ni para consignas, en que antes de que se puedan emitir juicios sobre las semejanzas y las diferencias de entidades como la sipe o como la exogamia es necesario distinguir sus componentes y comparar cada uno de éstos cuidadosamente teniendo en cuenta su contexto real. Y, sin embargo, en vastos dominios de la vida social, allí donde los rasgos sociales estructurales y los rasgos ideológicos se articulan con la organización de trabajo, con la producción y la distribución de bienes y con las otras condiciones materiales de la existencia humana, Lowie abandona el inflexible empirismo etnográfico por el que en todo lo demás tanto se le admira. El tema dominante de *Primitive society*, desde luego, no es el antievolucionismo, pero sí el antimaterialismo cultural.

Lo que Lowie ataca no es en realidad el determinismo económico, sino

un espantajo de él, un simulacro que ningún determinista económico podría reconocer. Los ataques se producen en ocasiones demasiado numerosas como para que sea posible un examen caso por caso, pero hay una pauta similar, un modelo común de error que los caracteriza a todos. Empieza por presentar alguna afirmación hecha por Morgan o por otro evolucionista en la que se establezca una relación entre los factores económicos y la organización social. En segundo lugar expone un manojo de excepciones a la presunta regla. Por último, proclama la puerilidad del determinismo económico. La forma en que trata la interpretación económica de la esclavitud puede servir como ejemplo de esta rutina.

VII. EL CASO DE LA ESCLAVITUD

Lowie ataca enérgicamente la idea (cuyas raíces habría que buscarlas en la Ilustración) de que la esclavitud ha debido tener su origen a un nivel avanzado de productividad, asociado con excedentes de alimentos bastante importantes:

> La esclavitud no comenzó, como Morgan se imaginaba, en comunidades familiarizadas con la fundición del hierro, la domesticación del ganado, el uso del regadío o la arquitectura de piedra. Sino que se presenta ya en cuanto aparece la segmentación de la sociedad en castas y en gradaciones de rango, o sea, en un estadio mucho más rudimentario representado por los polinesios neolíticos y los nutka no agricultores [1920, página 356].

De golpe, el disgusto que a Lowie le inspiran las entidades metafísicas se evapora. Mientras que antes se ha enfrentado con conceptos tales como «totemismo», «sipe» y «exogamia», les ha dado vueltas y más vueltas y los ha descompuesto en media docena de piezas, ahora súbitamente la «esclavitud» le parece singular, no fraccionable. Es verdad que muchas sociedades preestatales tienen roles a los que designan con términos que pueden traducirse por «esclavos». Pero las prácticas sociales que esa palabra cubre no tienen semejanza estructural alguna con la esclavitud que existió en las civilizaciones hidráulicas de Oriente o entre los griegos y los romanos o entre los agricultores de plantación de los Estados Unidos. En el caso de los «esclavos» samoanos (que es el ejemplo que da de Polinesia), el mismo Lowie señala que eran cautivos de guerra, que «su suerte, por lo común, no entrañaba degradación material» y que «los hombres más pobres de la tribu frecuentemente se casaban con mujeres esclavas». En contra de la opinión de Lowie, hay poco que indique que los esclavos en Samoa constituyeron un estrato social que desempeñara funciones económicas distintivas o importantes. Por otro lado, no puede dudarse que los samoanos tenían un orden social sumamente estratificado. Pero, y esto también contradice la descripción que Lowie traza de la situación, la base tecnoecológica y económica sobre la que se había edificado tal sistema era perfectamente compatible con la general correlación que en Polinesia se da entre productividad y grado de estratificación social. La síntesis que Sahlins (1958) ha hecho de la estructura social polinesia demuestra que Samoa pertenece a la mis-

ma categoría que Hawaii, Tahití y Tonga, es decir, a los sistemas económicamente más avanzados de Polinesia. Que Lowie identifique a los samoanos como neolíticos sólo porque no conocían la metalurgia, es tan censurable como que Morgan incluyera a los hawaiianos en el salvajismo sólo porque les faltaba el arco y la flecha.

Igualmente inadecuado es el uso que Lowie hace de la presencia de lo que llama esclavos entre los anómalos nutka no agricultores. Bastante se ha dicho ya de la incapacidad que Boas y los otros estudiosos de la costa del noroeste mostraron para percibir los profundos cambios que se habían producido como consecuencia del contacto con los europeos, la despoblación y las intensas relaciones comerciales. Los nutka y otros grupos del noroeste hacían prisioneros de guerra, les obligaban a trabajar en tareas serviles y ejercían sobre ellos un poder de vida y muerte. Aquí no podemos analizar los laberínticos argumentos en torno a la interpretación de las funciones económicas de esos estratos inferiores. Pero lo esencial es que la existencia de status análogos a la esclavitud entre los pueblos del noroeste en la época posterior al contacto es también perfectamente compatible con una interpretación económica del desarrollo de la esclavitud. La única forma en que Lowie puede conseguir presentarlo de otro modo es recurriendo a una especie de prestidigitación tipológica que es todavía más metafísica que su concepto de esclavitud. Aunque estas sociedades no practicaban la agricultura, sí que producían grandes excedentes anuales basados en la explotación de los recursos marítimos y fluviales, excepcionalmente favorables. Además, mantenían intensas relaciones comerciales con compañías europeas, lo que incrementó todavía más su capacidad para producir excedentes de bienes distintos de los alimentos. Si lo que se quiere es demostrar que no hay relación entre las condiciones tecnoecológicas y los rasgos de la organización social, no se pueden escoger ejemplos etnográficos más inadecuados. Después de considerar brevemente estos dos ejemplos (que, incluso si no fueran etnográficamente algo por completo diferente de lo que Lowie piensa que son, seguirían siendo insuficientes para invalidar una generalización basada en centenares de casos contrarios), Lowie se dispone a asestar el golpe de gracia a la interpretación económica de la historia:

> Queda otro punto que merece atención. ¿En qué medida los hechos citados armonizan con la interpretación económica de la historia que ya hemos tenido ocasión de examinar? Debe confesarse que apenas se advierte dicha armonía. Cuando un jefe tsimshian mata a un esclavo para restañar el prestigio de su hija perdido a causa de una herida, o cuando un kwakiutl, en el paroxismo de la vanagloria, vence a un rival social destruyendo una canoa y rompiendo una bandeja de cobre valorada en mil mantas, es evidente que el motivo se encuentra muy alejado de lo económico [1920, p. 356].

Como al esclavo tsimshian se le da muerte por la compensación psicológica que eso proporciona a su dueño, Lowie concluye que la institución de la esclavitud no tiene una significación económica. Pero si la esclavitud tsimshian no es una institución económicamente significativa, ¿debemos considerarla esclavitud? Y por encima de estas contradicciones tendríamos que señalar que las motivaciones psicológicas subyacentes a la producción y a la destrucción de bienes y de gentes no tienen nada

que ver con la cuestión de si esos fenómenos son reducibles a interpretaciones económicas. Si fuera de otro modo, la destrucción anual de varios millones de automóviles americanos resultaría ser la costumbre menos comprensible del mundo. Cuando un americano desecha su coche de cuatro años (un vehículo por el que un taxista brasileño daría con gusto sus ganancias de cuatro años), el que su acción obedezca al deseo de no ser menos que sus vecinos, en modo alguno elimina el hecho de que los determinantes subyacentes de su conducta residen en la estructura de la economía americana.

VIII. EL CASO DE LOS TERRITORIOS DE CAZA COMUNALES

A los evolucionistas como Morgan, como Maine, como Marx e incluso podríamos remontarnos hasta Turgot, siempre les ha parecido un principio bien establecido el de que en los grupos que dependen para la obtención de alimentos de la caza de animales, los derechos de propiedad sobre los territorios de caza no pueden ser individuales: el grupo propietario del territorio tiende a coincidir con el grupo máximo efectivo. Esta deducción parece eminentemente razonable si se considera el hecho de que confinándose en una porción reducida del territorio cada individuo no tendría manera de conseguir animales salvajes (la domesticación, naturalmente, se excluye). Para 1920 se había acumulado ya un número impresionante de ejemplos etnográficos que confirmaban la exactitud de tal opinión. Lowie acepta el predominio de la propiedad conjunta por la familia o por el clan que tan fuertemente impresionó a sir Henry Maine; pero se niega a aceptar que la tenencia conjunta sea la característica más notable de los grupos de cazadores y recolectores más primitivos. Aunque la relación entre la tenencia verdaderamente comunal y el modo de existencia cazador y recolector sea generalmente aceptada, la evidencia prueba todo lo contrario, afirma Lowie:

> Suele darse por sentado que, cuando los pueblos se mantienen con la caza, los cotos de caza tienen que ser forzosamente de propiedad comunal. No obstante, esta formulación no sólo ha sido gravemente cuestionada, sino incluso desmentida por los testimonios provenientes de muchas regiones distintas [1920, p. 211].

E inmediatamente Lowie vuelve a proceder de acuerdo con las pautas que, como dijimos antes, sigue para desacreditar las interpretaciones económicas deterministas: expone tres casos que no se ajustan a la regla (los vedda, los algonquinos y los aborígenes de Queensland), y en los tres concluye que la tenencia comunal no es característica de las normas aborígenes. Entre los algonquinos y los vedda hay incluso evidencia de propiedad privada de la tierra asociada con el nivel más rudimentario de desarrollo cultural. Lowie termina su argumento con aquel memorable desafío:

> Sin duda, la carga de la prueba recae sobre quienes creen en un estadio universal de propiedad comunal anterior a la tenencia individual de la tierra. Que ellos presenten pruebas de que la tierra fue alguna vez propiedad comunal en el estrecho de Torres;

de que los algonquinos dejaron, en algún período determinado, de reconocer el coto del cazador individual; de que la propiedad exclusiva fue desconocida para los vedda de algún período [1920, p. 231].

Se le podría devolver el desafío preguntándole por qué la carga de la prueba tiene que recaer sobre aquellos que ya han presentado docenas de casos de sociedades de bandas en las que se da una correlación inequívoca entre el modo de vida cazador y la tenencia comunal. Dado el hecho de que los tres casos que Lowie usa parecen ser aberrantes, ¿no estaría más de acuerdo con la ecuanimidad de Mach el buscar las razones de esta separación de la norma que no el poner en duda toda la generalización? Porque el humo suba, ¿acaso son menos válidas las leyes de la gravedad? Pero la cuestión es mucho más seria. Uno se siente inclinado a pensar que para arriesgar un desafío tan audaz, Lowie tiene que estar arguyendo desde una posición de mucha fuerza empírica. Uno casi ve físicamente la «fortaleza Lowie», con una muralla inexpugnable de hechos indiscutibles. Mas desgraciadamente ahora parece que toda la fuerza de la posición de Lowie residía exclusivamente en la improbabilidad de que alguno de sus colegas o discípulos se decidiera a aceptar su desafío. Porque los tres casos son falsos: ninguno resiste un escrutinio cuidadoso.

IX. DESAFIO ACEPTADO: LOS ALGONQUINOS

Para los algonquinos disponemos del estudio etnográfico y etnohistórico llevado a cabo entre los montagnais naskapi por Eleanor Leacock. Es un estudio dedicado específicamente al examen de las conclusiones a que había llegado Frank G. Speck (1915), que fue la principal fuente de Lowie. Leacock niega la existencia entre los tramperos de castores de cotos de propiedad individual (una conclusión hacia la que también se inclinaba Speck en sus últimos escritos) y confirma la de cotos familiares conjuntos, aunque rechaza vigorosamente la pretensión de que esas pautas fueran aborígenes. La aparición de cotos familiares sigue muy de cerca los movimientos de los centros geográficos y cronológicos del comercio de pieles. Leacock atribuye la desaparición de la tenencia comunal al abandono de la caza de caribús por la caza de castores con trampas y por el comercio de pieles de castor. Su explicación del cambio social consiguiente al paso de la caza a la caza con trampas dice así:

La incertidumbre de la caza [de caribús] hacía que varias familias dependieran necesariamente las unas de las otras, garantizándose así mutuamente la subsistencia con mayor seguridad de la que podían alcanzar las familias individuales. Pero con la producción para el mercado [de pieles], los vínculos más importantes de cada individuo, desde un punto de vista económico, pasaron de estar dentro de la banda a estar fuera de ella, y su relación objetiva con los otros miembros de la banda dejó de ser cooperativa para convertirse en competitiva. Los alimentos básicos (principalmente harina y manteca de cerdo) individualmente adquiridos eran almacenables y transportables, y con ellos la familia individual se hizo autosuficiente, de forma que la vida en grupos mayores no sólo se hizo superflua para la lucha por la existencia, sino que se convirtió en un positivo estorbo para la consecución personal de las pieles [LEACOCK, 1954, p. 7].

Rolf Knight ha llevado a cabo un segundo estudio independiente sobre el sistema de tenencia de los indios canadienses en el área del Labrador, en la bahía de East James. Las conclusiones de Knight son aún más demoledoras que las de Leacock, ya que él pone en duda el que incluso con el comercio de pieles los cotos familiares hayan podido representar un modo de adaptación viable durante un período prolongado para algo más que una pequeña parte de la población. Knight insiste en que hasta los primeros años cuarenta la caza y la pesca siguieron proporcionando la parte más importante de los alimentos consumidos por los indios y que «cualquier grupo de cazadores-tramperos que se hubiera visto obligado a permanecer en un coto de caza particular, probablemente habría muerto de hambre en un momento u otro, antes de que transcurriera una generación» (KNIGHT, 1965, página 33).

X. DESAFIO ACEPTADO: LOS VEDDA

Los vedda, a los que Lowie conoció a través de la monografía de C. G. Seligman, publicada en 1911, habitan una pequeña porción de la parte oriental de la isla de Ceilán. Durante como mínimo dos mil años, los vedda han estado rodeados por todas partes por vecinos sumamente estratificados, con lo que inmediatamente hay que pensar que difícilmente pueden constituir una fuente de información adecuada para el estudio de la organización social paleolítica. Seligman nos informa de que el Mahayangana, el santuario budista más antiguo de Ceilán, está en los mismos límites del país vedda. Nos informa también de que hay dos tipos de vedda: los que viven en poblados y cultivan la tierra y los que son «salvajes» y viven de cazar. Pero Knox, un viajero anterior que escribía en 1681, registra el hecho de que incluso los vedda «salvajes» estaban en contacto constante con los cingaleses, que constituyen la mayoría de la población de la isla. Según esta fuente temprana, los grupos de cazadores vendían habitualmente a sus vecinos sedentarios carne ahumada, a cambio de la cual obtenían puntas de flecha de hierro. En los momentos críticos, los reyes de Ceilán empleaban como arqueros de sus ejércitos tanto a los vedda «mansos» como a los «salvajes», que con ese carácter lucharon al servicio del rey contra los holandeses (citado en SELIGMAN, 1911, p. 7). Seligman señala también que en 1911 había muy pocos vedda en las selvas, y que sus territorios se veían frecuentados por los cingaleses, «que son incorregibles cazadores furtivos» (*ibidem*, página 35). Es sobre este complicado fondo sobre el que hay que contemplar las pruebas, innegables y convincentes, que aporta Seligman de que los vedda con quienes él estuvo en contacto no sólo tenían los territorios de las bandas, sino que además conocían la propiedad individual y familiar de cotos más pequeños. Como Lowie dice: «El doctor Seligman ha sido capaz de trazar el mapa de los territorios de distintas familias henebedda [es decir, de la banda henebedda].» Y en la banda sitala wanniya «un hombre no cazaría ni siquiera en el coto de un hermano sin el permiso de éste» (SELIGMAN, 1911, p. 111). De hecho, de los sitala wanniya, Seligman no sólo

da un mapa de territorios individuales, sino que cita cinco casos específicos de transferencias de propiedad recordados por sus informantes. Pero ¿quiénes son los henebedda y los sitala wanniya? ¿Son vedda «salvajes» o vedda «mansos»? ¿Son cazadores y recolectores o son agricultores sedentarios?

Los *henebedda:* estas gentes hacen chenas [es decir, practican la agricultura de rozas], sobre las que viven temporalmente en chozas cubiertas de corteza [...] Varios tienen armas de fuego [...] y muchos crían ganado para sus vecinos cingaleses [SELIGMAN, 1911, p 36].

Los *sitala wanniya:* tras visitar tantas comunidades decadentes o degeneradas, lo que encontré en los sitala wanniya resultaba refrescante. Había allí por lo menos cuatro familias que vivían la vida que habían vivido sus antepasados [...] Todavía encontraban caza, miel y ñames en cantidades suficientes no sólo para vivir, sino para dejar un excedente con el que comerciar con los moros en su visita anual, o con el que acercarse al poblado cingalés más próximo para cambiarlo por hierro, tejidos, vasijas, y ocasionalmente por arroz y por cocos [*ibidem*, p. 44].

Es evidente que Lowie no tiene derecho a incluir a los henebedda en una discusión sobre las formas de tenencia entre los cazadores y recolectores. Y por lo que hace a los sitala wanniya, si puede haber cierta duda en lo que concierne a considerarlos o no agricultores, no hay ninguna en lo que se refiere a sus estrechas relaciones con las comunidades aldeanas vecinas. Aquellos cinco casos específicos de transferencias de propiedad que Seligman cita afectaron todos a lugares en los que había colmenas de miel, lo que basta para hacer comprensible que sobre ellos se reclamara la propiedad individual: nadie ha sugerido nunca que un grupo que se gane la vida vendiendo miel obtenga ventajas adaptativas de ninguna especie por mantener en común los cotos de caza. Las falsas apariencias bajo las que Lowie presenta a este grupo en el contexto de su argumentación todavía resultan más claras si se inspecciona el mapa en el que Seligman recoge las transformaciones que el modo de vida cazador recolector ha sufrido en las bandas vedda. Sólo quedan nueve bandas que no vivan en poblados, y de ellas sólo de la sitala wanniya nos dice que no tiene agricultura. Y todavía en las notas adjuntas aclara: «Los más ancianos de esta comunidad nunca han hecho chenas.» Esto lleva implícita la conclusión inevitable de que en la época de la visita de Seligman por lo menos los hombres más jóvenes sí estaban cultivando la tierra.

XI. DESAFIO ACEPTADO: QUEENSLAND

Por lo que se refiere a los cotos familiares de caza de Queensland y del Estrecho de Torres, la fuente en que se apoya Lowie es Walter E. Roth, Chief Protector of Aboriginals del gobierno australiano en Queensland. El informe de éste no contiene más que veintisiete líneas dedicadas al tema. De los grupos del cabo Bedford, del río Bloomfield y del pospaís de Cairns, Roth dice que tienen los territorios usuales propiedad de las bandas. Además, e independientemente de estas áreas mayores, hay cotos menores, a los que se designa con topónimos y que están bajo el control de las familias

y no de la banda como un todo. Pero de la importancia económica de esos cotos nada dicen ni Lowie ni Roth. Por ejemplo, no se nos dice qué porción de lo que una familia consume procede del territorio comunal y qué parte la obtiene en su propio coto familiar. Cualquiera que pueda ser la respuesta a esta pregunta, una cosa sí es clara: que la violación de la propiedad familiar por otros miembros de la banda no tiene consecuencias demasiado serias. Entre los grupos del río Bloomfield tal transgresión se resuelve «con un altercado en el que las dos partes se cubren de insultos» (ROTH, 1905, página 8). Además Roth nos informa de que esas transgresiones rara vez se cometen por cuanto «si una familia llega a hacerse con abundancia de alimento de cualquier clase, generalmente invita a sus amigos y vecinos a compartirlo» (*ibidem*). Roth no aduce ejemplos específicos de transgresiones, con lo que nos quedamos sin saber la importancia que en la vida real, desde una perspectiva *etic*, tienen las normas ideales que él recoge. Pero es claro que si queremos decir que esos cotos familiares son de propiedad particular, tenemos que usar el término en un sentido diferente por completo de esa propiedad privada garantizada por leyes, políticamente respaldadas, que la protegen contra cualquier violación. Otra cosa que necesitaríamos saber y Roth no dice, es si los diversos grupos familiares que integran la banda suelen conceder o suelen rehusar a los otros miembros de la banda el permiso para utilizar sus cotos familiares (en el supuesto de que en esos territorios se den efectivamente recursos estratégicos importantes). La descripción de Roth no ofrece, pues, una base sólida para ningún tipo de conclusión etnográfica. Ni menos todavía constituye una base para desde ella atacar una generalización que se apoya en centenares de observadores independientes y en docenas de monografías. Con lo que la noción de Lowie de la quintaesencia de la penetración científica se hunde así en su propio «fárrago de hipótesis dudosas».

XII. PREJUICIOS IDEOLOGICOS DE LOWIE

Como hemos visto, al defender los paralelismos limitados y al argüir en favor de la posibilidad de identificar secuencias causales repetitivas, Lowie rechaza la perspectiva boasiana más conservadora como «un ejemplo en ella misma de inercia cultural». Respondiendo a los ataques de Leslie White contra el supuesto antievolucionismo de los boasianos, Lowie puede así deshacer la acusación de que él y sus colegas sean víctimas de corrientes reaccionarias antievolucionistas, según White endémicas en el medio intelectual en que ellos operan. Pero hay otra acusación que sí se les puede hacer a los boasianos, la acusación de un antimaterialismo tenazmente dogmático. Como Buettner-Janusch (1957, p. 322) lo ha expresado, hemos de reconocer que «una poderosa ideología contra el materialismo y el naturalismo» ha encontrado sus portavoces en la nueva antropología. Lowie se revolvió rápidamente contra estas acusaciones, recordando con su mordacidad característica la historia de cómo él había contribuido a reivindicar a Morgan en lo concerniente a la existencia de clanes entre los indios crow:

En 1906 yo no encontré esas subdivisiones tribales entre los lemni shoshone; mis predecesores y sucesores tuvieron la misma experiencia entre los ute y paiute. En las praderas, los investigadores no descubrieron clanes entre los arapaho, ni entre los kiowa, ni entre los comanche; y así se asentó la creencia de que Morgan se había equivocado al atribuir esa institución a los crow, los hidatsa y los mandan. En 1907, novicio inexperto, no pude evitar el darme de bruces con el sistema de clanes de los crow, e informé de él. ¿Es posible que yo fuera en 1906 el juguete inconsciente de ideologías reaccionarias y en 1907 el portavoz inconsciente de la Ilustración? Evidentemente, esa idea es absurda: fue el trabajo de campo y nada más que el trabajo de campo, el que corrigió a Morgan en lo referente a los shoshone y el que lo reivindicó en lo relativo a los crow (y a los hidatsa y mandan) [1957, p. 884].

Pero a Lowie se le escapa el verdadero problema: una cosa es darse de bruces con un hecho etnográfico y otra distinta buscarlo deliberadamente. Ni Leacock ni Knight se dieron de bruces con su reinterpretación de la tenencia de la tierra entre los algonquinos. Si fueron capaces de corregir a Speck fue porque existía una teoría científica bien establecida que la descripción de Speck parecía contradecir, y eso exigía que todos los aspectos de sus pruebas se revisaran con el mayor escepticismo posible. Si Lowie quería fundamentar su método con entera independencia de los prejuicios ideológicos de su medio, tenía que haber mostrado, en lugar de un escepticismo disperso, un escepticismo concentrado precisamente en aquellas pruebas empíricas críticas con cuya ayuda universos enteros de teoría estaban siendo reducidos a añicos. Y esto Lowie dejó de hacerlo, tal vez no en lo relativo al evolucionismo, ni en lo relativo a las teorías de Morgan y Tylor, que le inspiraban los dos el mayor de los respetos, pero sí en lo relativo al materialismo cultural y a las perspectivas teóricas que a principio de siglo, le gustara o no, se habían abierto gracias a Marx y a Engels.

A lo largo de un período de más de treinta años, Lowie publicó numerosos artículos y libros en todos los cuales aduce repetidamente el mismo pobre material etnográfico para demostrar cómo, con el advenimiento del trabajo de campo y de «criterios de verificación más rigurosos», quedaba destruido el determinismo económico... en versión expurgada. Su tema más importante en todo ese período es el de que la relación entre las poblaciones humanas y su hábitat natural se establece a través de ideologías y de tradiciones culturales que dan origen a formas de comportamiento tan despilfarrador, tan extraño, tan irracional y tan inútil, que permanentemente condenan al fracaso cualquier intento de crear una teoría «económica» generalizada de la historia de la cultura.

La presencia de esos numerosos rasgos culturales inescrutables y caprichosos no parece molestar a Lowie en su postura empirista. Mas bien se muestra dispuesto a abandonar cualquier intento de llegar a una comprensión nomotética de un número indefinidamente grande de pautas aparentemente inescrutables, porque, siguiendo a Mach, piensa que «son fenómenos que estamos obligados a aceptar como realidades sin posibilidad de más análisis» (LOWIE, 1929, p. 96). Pero una cosa es preferir la ignorancia antes que recurrir a esencias y fuerzas metafísicas y otra distinta complacerse en ella y defenderla como un dogma. Tal vez esto no suene muy caritativamente, pero ¿cómo calificar si no la dogmática insistencia de Lowie en que no es posi-

ble dar una explicación económica de ciertos fenómenos que de otro modo nunca serán explicados? Valga como ejemplo: «Entre los toda la causa del infanticidio femenino permanece en el misterio, pero sabemos positivamente que no guarda relación con la vida económica» (LOWIE, 1920, p. 48).

XIII. BASE ETNOGRAFICA DE LA CRITICA DE LOWIE AL DETERMINISMO ECONOMICO

De tres grandes dominios de fenómenos, en su opinión inescrutables y caprichosos, extrae Lowie el grueso de sus argumentos. En primer término, Lowie está convencido de que en la elaboración de los sistemas jerárquicos primitivos el ansia de «prestigio» es lo bastante fuerte como para borrar los aspectos adaptativos y utilitarios del rango y de la estratificación. En segundo lugar, la guerra primitiva es para él en la mayoría de los casos una especie de deporte cuya motivación vuelve a ser el deseo de prestigio. El tercer dominio es el de los factores religiosos e ideológicos que, como Lowie señala una y otra vez, impiden a muchas culturas primitivas administrar sus recursos productivos de acuerdo con criterios utilitarios objetivos. La falta de espacio nos impide exponer aquí los errores etnográficos de Lowie con el detalle que se necesitaría. Muchas de sus erróneas nociones sobre la falta de relación entre condiciones tecnoecológicas y estructuras jerárquicas proceden de la etnografía boasiana de la costa del noroeste, y de las equivocaciones de ésta ya hemos dicho algo. Con nuestro mejor conocimiento de las formas económicas redistributivas, no sólo la costa del noroeste, sino muchos otros sistemas jerárquicos, especialmente en Oceanía, que Lowie encuentra inescrutables, hoy nos parecen eminentemente comprensibles (cf. SAHLINS, 1958; OLIVER, 1955). Como acabamos de ver (página 308), en *Primitive society* Lowie afirma que el motivo del potlach hay que buscarlo fuera de la economía. Tal opinión, en la medida en que confunde la motivación psicológica individual con la naturaleza supraindividual de las adaptaciones culturales, queda fuera de propósito, no es pertinente; y en la medida en que paraliza la investigación de las condiciones materiales responsables del potlach aborigen y de su peculiar intensificación bajo las presiones de la aculturación es una opinión oscurantista y ha quedado condenada al olvido.

XIV. UNA VISION «EMIC» DE LA GUERRA

En su interpretación de la guerra, Lowie no fue la víctima de los prejuicios etnográficos de otros autores: sólo a él mismo puede culpársele, en gran parte como resultado de los peculiares métodos de investigación que se vio obligado a observar en sus estudios de los crow. En *Primitive society*, Lowie afirma también que:

> El indio de las praderas no combatía por el engrandecimiento territorial ni por el botín del vencedor, sino sobre todo porque valía la pena combatir, debido al prestigio social

que ello acarreaba cuando se hacía según las reglas del juego. Es verdad que el robo de caballos era uno de los factores principales de la guerra. Pero, ¿por qué un indio cuervo arriesgaba la vida para soltar un caballo atado en pleno campamento enemigo, cuando fácilmente podía haberse apoderado de una tropilla entera en los alrededores? Y ¿qué sentido tenía destacar no al guerrero que matara o hiriera a un enemigo, sino al que tocara su cuerpo, así fuese levemente? [1920, p. 356].

Aparte de la confusión de las motivaciones de un individuo para ajustarse a pautas de acción culturalmente prescritas con las condiciones nomotéticas responsables de la presencia de esas pautas, hemos de considerar aquí otro defecto todavía más claro. Lowie es la primera autoridad del mundo en materias de guerra, religión y organización social crow. Mas no parece haber intentado nunca un estudio serio de la economía crow. Volviendo a su monografía sobre los crow, en vano buscamos un capítulo en el que discuta las posibles relaciones entre la vanagloria de contar los golpes y las condiciones materiales de una forma de vida adaptada a la caza, al merodeo, al robo, al caballo. De hecho, en el índice de materias del libro, que llena seis páginas a doble columna, la entrada «economía» no aparece. En el capítulo sobre la guerra no hay apenas ni un párrafo en el que se ocupe de la relación que esa constante preocupación de los crow por la valentía y las artes ecuestres y marciales guarda con los medios que los indios crow tenían para ganarse la vida, para protegerse contra las agresiones de los blancos y de los otros indios de las llanuras y para adaptarse del mejor modo posible a un ecosistema que, con la introducción del caballo, el rifle y el arado, era probablemente en el mundo uno de los que estaban sufriendo una evolución más rápida.

Para Lowie, que todo lo relativo a la guerra y a la economía crow tuvo que aprenderlo exclusivamente a través de los recuerdos de sus informantes más ancianos, resulta por supuesto muy conveniente adoptar el principio de que la visión que de las cosas tienen sus propios actores es el producto etnográfico más importante. De hecho, no seré yo quien niegue la vitalidad ni el interés de la monografía en cuestión. Pero cuando ese material se usa no para ayudarnos a comprender, sino para impedírnoslo, esquivaríamos nuestra responsabilidad si no nos esforzáramos por denunciar sus limitaciones.

Así, como todos los boasianos, Lowie se muestra incapaz de separar los datos *emic* de los datos *etic*. Para él, en último análisis, el tipo de datos más importante para identificar las semejanzas interculturales es el que proporciona la matriz psicológica en la que se desarrollan los acontecimientos *etic*:

De lo que tiene que preocuparse el etnógrafo siempre y en todas partes es de entender la verdadera significación interna de las creencias y de las prácticas de las gentes que él estudia. No debe contentarse con registrar que a los niños se les ahoga o a los padres ancianos se les abandona o que a los enemigos se los comen: a menos que sea capaz de reconstruir los sentimientos que acompañan a esas acciones, ha fracasado en su tarea [Lowie, 1963, p. 534].

Esta es una opción defendible siempre que no se permita que se convierta en una justificación de la omisión del contexto *etic*. Mas precisamen-

te eso es lo que parece haber ocurrido en el tratamiento que Lowie dispensa a la economía de la guerra de las praderas. ¿Cómo, si no, explicar la ausencia de datos relativos al papel que la guerra desempeñaba en el espaciamiento de la población de las llanuras, en el mantenimiento del territorio, en la provisión de subsistencias, en la distribución de raciones energéticas alimenticias y no alimenticias, en la regulación del crecimiento de la población, en la articulación con los biota naturales y en docenas de «otras cuestiones económicas» cruciales? Pese a lo cual vemos cómo Lowie afirma con gran convicción:

> Resulta posible devolver la pelota al determinismo económico y demostrar en qué gran medida la vida económica está afectada por consideraciones que, aunque desde nuestro punto de vista no parezcan pertinentes, tienen la máxima importancia para las gentes implicadas [LOWIE, 1938, p. 320].

He aquí sin duda una opinión ante la que, a la vista de nuestra propia experiencia de la guerra, podemos mostrarnos profundamente escépticos. No hay verdad tan autoevidente como la de que los mismos políticos que han sido los más vehementes impulsores de nuestras propias guerras son habitualmente los menos capaces de explicar por qué las han declarado.

En los últimos años, un grupo de etnógrafos que han adoptado una perspectiva *etic* consecuente han llegado en el estudio de las motivaciones de la guerra primitiva a conclusiones que contradicen espectacularmente a las conclusiones que alcanzó Lowie. Andrew P. Vayda, por ejemplo, ha sugerido la existencia de rasgos comunes en los ecosistemas que subyacen a las guerras de los maori, los iban, los mundurucú, los tiv y otros agricultores de rozas (VAYDA, 1956, 1960, 1961a, 1961b, 1961c). Roy Rappaport (1966) ha demostrado cómo entre los maring de Nueva Guinea una serie aparentemente caótica de pautas referentes a la guerra, al cultivo de batatas, a la cría de cerdos, a la población humana y a las plantas mágicas, encaja ajustadamente para formar un síndrome ecológicamente adaptativo. Su brillante *tour de force* se distingue por su riqueza cuantitativa y porque toma en cuenta todos los parámetros, demográficos, nutricionales, calóricos, edáficos, médicos y climatológicos, todos los cuales tienen que ser considerados antes de que se pueda emitir con ciertas garantías un juicio sobre las presuntas funciones antieconómicas de cualquier institución.

XV. DESAPROVECHAMIENTO DE RECURSOS

Esto nos lleva a la tercera de las áreas escogidas por Lowie para probar el caos que gobierna en la vida económica: el presunto desaprovechamiento de recursos, resultado de caprichos históricos y de idiosincrasias ideológicas. Un aspecto de sus argumentos ha tenido especial influencia, a saber: la idea de que los tabúes de alimentos y otros caprichos ideológicos semejantes impiden con frecuencia la utilización o la explotación efectiva de fuentes de alimentos potencialmente importantes, especialmente de ciertos alimentos de origen animal. Así, en *Culture and ethnology*, Lowie concede considerable importancia al hecho de que los chinos no ordeñan a sus vacas,

mientras que la dieta de los zulú se basa fundamentalmente en la leche (1966, p. 82; original, 1917).

Lo más desconcertante de todo es quizá la diferente actitud que en los distintos países se adopta ante el ganado. A nosotros nada nos parece tan obvio como que el ganado hay que criarlo tanto por la carne como por la leche que produce. Sin embargo, ésta no es en absoluto una práctica universal. Los zulú y otras tribus bantú del sur de Africa usan la leche, mas rara vez sacrifican sus animales, no siendo con ocasión de fiestas. Y en el lado opuesto tenemos el hecho todavía más asombroso de que los pueblos del Asia oriental, chinos, japoneses, coreanos e indochinos, tienen una aversión insuperable al uso de la leche [*ibidem*, p. 57].

En 1938, en su artículo sobre la subsistencia en el libro de texto editado por Boas, Lowie sigue elaborando este tema en el contexto de un ataque directo contra el determinismo económico. Escribe allí: «Habría que subrayar una vez más que incluso allí donde las consideraciones prácticas desempeñan un papel dominante, una caprichosa irracionalidad impide la explotación plena, racionalista de los animales domésticos» (1938, p. 306). Y como ejemplos aduce nuestra propia omisión de ordeñar a las yeguas, los tabúes egipcios contra el cerdo, la ausencia del queso entre los ganaderos negros, la forma en que los bantú desaprovechan la carne y el hecho de que a los chinos no se les haya ocurrido la idea de ordeñar a sus vacas (*ibidem*, página 306). Entre los manuscritos de Lowie se encontró uno inédito que, según Cora DuBois, debe haber sido escrito en 1939 ó 1940 y que se ha publicado con el título de «Economic factors and culture». Es otra vez el mismo estribillo:

Una objeción importante contra las interpretaciones económicas de la historia que hasta el momento se han propuesto es su incapacidad para resolver aquellos problemas que espontáneamente se plantean a cualquier observador de los datos que esté libre de prejuicios. Los teóricos de esta escuela ignoran incluso un hecho tan obvio como es el de los componentes irracionales de la actividad económica, un hecho tan convincentemente demostrado por Edward Hahn y tan abrumadoramente corroborado por la investigación posterior. Por tomar un solo ejemplo, los pueblos de Africa oriental son entusiastas ganaderos. Pero ¿aplican en su ganadería los criterios que imperan en la nuestra? Ni mucho menos. Un shilluk cría centenares de cabezas de ganado, pero las sacrifica muy pocas veces al punto de que para conseguir un adecuado aprovisionamiento de carne se ve obligado a conservar sus técnicas de caza. Sus vacas, pequeñas, le dan muy poca leche, y en cuanto a sus toros normalmente no le sirven para nada. Mas estos negros que no han llegado a perfeccionar su industria láctea y que no gustan de una dieta de carne de vacuno invierten un esfuerzo considerable en dar masaje a las gibas de sus animales y en retorcer sus cuernos haciéndoles adoptar formas grotescas [LOWIE, 1960, p. 242].

En 1942 centra su atención en el desaprovechamiento de los cerdos:

En toda Melanesia, los cerdos tienen una gran importancia para el prestigio social, pero apenas ninguna para la subsistencia. Ejemplos como éste deberían disuadirnos de conceder excesiva importancia a las consideraciones racionalistas en la reconstrucción de un pasado para el que no hay documentos [LOWIE, 1942, p. 541].

XVI. LA AVERSION DE LOS CHINOS CONTRA LA LECHE

Cada uno de esos ejemplos representa un abuso del método comparativo, una dislocación del contexto funcional, una comparación de cosas no com-

parables, una introducción de entidades metafísicas y una grave infracción de los criterios empiristas de verificación. Piénsese en la aversión china a la leche, que contrapone a nuestro propio complejo lácteo. Encontrar desconcertante este contraste equivale a ignorar las básicas diferencias existentes en los sistemas de producción de alimentos de las dos sociedades. China, que depende en gran parte de la producción intensiva de arroz de regadío, tradicionalmente no ha criado más bóvidos ni más búfalos que los necesarios como animales de tiro o como reproductores de los animales de tiro. Las proteínas y la grasa animal se las han proporcionado los cerdos, capaces de transformar los desperdicios más eficazmente que el vacuno. Morton Fried, en comunicación personal, me ha dado una explicación muy simple de por qué los chinos de la aldea que él estudió en 1948 no ordeñaban sus vacas: porque no valía la pena ordeñarlas. Las razas que se han desarrollado a lo largo de siglos de adaptación a los requerimientos primarios de la agricultura del arroz evidentemente no son la Holstein o la Jersey. Por otra parte, dedicar a pastos una porción de las tierras irrigadas, en las condiciones de la agricultura preindustrial, no habría incrementado la capacidad del ecosistema, más bien la habría hecho descender. En tales circunstancias, el que no se haya desarrollado una industria láctea difícilmente puede considerarse como un ejemplo de flagrante desaprovechamiento de los recursos. Ya simplemente la densidad de población de China debería haber disuadido a Lowie de sacar una conclusión tan simplista. De hecho sería perfectamente posible sostener que la «aversión» nacional contra la leche de vaca en China hay que entenderla como un ajuste racional entre las preferencias alimenticias y el modo básico de producción de alimentos.

XVII. EL MITO DEL BANTU NECIO

La acusación de Lowie contra los bantú orientales y meridionales todavía merece un juicio más severo. Melville Herskovits ha contribuido decisivamente a difundir el mito del estúpido lechero africano entre centenares de africanistas, administradores y conocedores del Africa exótica, al escogerlo como el principal rasgo distintivo de su área cultural africana oriental. La cuestión ha sido detenidamente estudiada por Harold Schneider (1957). Los pakot, como los otros grupos mencionados por Lowie, profesan un gran afecto a su ganado y le dedican muchos cuidados. ¿Y por qué no? Los animales constituyen una cuenta bancaria de carne y hueso, la encarnación viva del excedente, la mejor defensa contra el hambre y lo segundo mejor que existe, después de la mujer, si uno se propone participar en la *dolce vita* local. Por lo que se refiere a los tabúes vigentes contra su sacrificio, una vez más Lowie se deja engañar por los aspectos *emic* de la cuestión. En el Africa oriental se sacrifica el ganado y se come en ocasiones ceremoniales. Lowie lo dice: «Rara vez sacrifican sus animales, no siendo con ocasión de fiestas.» La cuestión es: ¿con qué frecuencia se presentan esas ocasiones? Y la respuesta, según Schneider, es que con la frecuencia suficiente para

que los rebaños no pasen de un número de cabezas compatible con la capacidad que tienen los pastos explotados por los nativos. A este respecto es preciso ir con cuidado a la hora de evaluar la extendida creencia de que las poblaciones bantú actuales crían un número excesivo de cabezas de ganado que amenazan acabar con los pastos existentes. Hay que recordar que el aumento de la población y la conversión de los pastos aborígenes en explotaciones destinadas a la agricultura comercial según el modelo europeo han alterado drásticamente todo el ecosistema.

XVIII. VACAS SAGRADAS, CERDOS Y CABALLOS

La refutación de los argumentos de Lowie sobre el desaprovechamiento del ganado por fuerza tiene que incluir un análisis del papel del ganado en la India. El caso es demasiado complejo para que se preste a un tratamiento breve. Baste decir que puede demostrarse que la relación entre las vacas y la población humana en la India es simbiótica. Las vacas y los seres humanos obtienen sus raciones calóricas de esferas separadas del ecosistema. Las vacas son los principales basureros de la India, su estiércol es esencial como combustible y como fertilizante, y en las condiciones tecnoecológicas dominantes en la agricultura, los bueyes que de ellas nacen prestan una contribución indispensable como animales de tiro. Además, al ganado se le ordeña todo lo que permiten las necesidades del trabajo en el campo, y por otra parte los tabúes hinduistas contra el sacrificio y el consumo de carne de vaca no impiden ni que los rebaños se mantengan dentro de límites tolerables ni que las castas inferiores y los musulmanes coman esa carne. No hay pruebas de que en las condiciones tecnoecológicas actuales esos tabúes afecten adversamente el bienestar de las poblaciones rurales. Más bien lo que se da en la India es un agudo déficit de ganado, y en esa medida los tabúes a que hemos aludido pueden ser considerados como un mecanismo adaptativo que asegura la continuidad de la explotación del ganado, impidiendo que, especialmente en las épocas de hambre, se de muerte a los animales reproductores.

Análisis similares se han hecho del papel que en Melanesia y Nueva Guinea desempeñan los cerdos, otro de los ejemplos de Lowie (VAYDA, LEEDS y SMITH, 1961). Datos *emic*, impresionistas, sin profundidad temporal, han servido muchas veces para presentar esa cría de cerdos como un ejemplo sensacional de despilfarro de los recursos. Pocos etnógrafos se han preocupado hasta el momento de evaluar la importancia nutritiva que en las dietas que se componen básicamente de raíces adquieren las porciones relativamente pequeñas de grasas y proteínas animales (cf. RAPPAPORT, 1966). De forma parecida, los juicios que se han emitido sobre la naturaleza económica de la cría de cerdos y de otros animales, rara vez han sopesado adecuadamente la importancia de las necesidades a largo plazo ni tampoco han tomado en cuenta la ley de mínimo de Liebig, que afirma que las adaptaciones ecológicas tienen que ajustarse no a las condiciones medias, sino a las condiciones extremas.

En cuanto a nuestra omisión de ordeñar a las yeguas pertenece a otro conjunto de ejemplos mal entendidos al que podría sumarse la repugnancia que nos inspira la idea de comer insectos, perros y serpientes. Cuando existen fuentes alternativas de valores nutritivos, la teoría ecológica cultural sostiene que a largo plazo se utilizará la más eficiente. No sostiene en cambio que todas las posibilidades tecnoecológicas tengan que utilizarse en el mismo grado. ¿Por qué tendrían los agricultores de Europa occidental que ordeñar a las yeguas? Para que esto representara una diferencia sustancial en las raciones medias de calorías, proteínas y calcio, sería preciso que las yeguas remplazaran a las vacas. Y dadas las condiciones tecnoecológicas que dieron origen a la tradición agropecuaria europea, eso sí que sería trigo para el molino del caos de Lowie.

En éstos y en los restantes casos que Lowie aduce (por ejemplo, en el rechazo del cerdo entre los musulmanes), con la carga de la prueba pasa algo totalmente diferente de lo que Lowie dice. Tenemos las mejores razones, lógicas y empíricas, para suponer que la mayoría de las poblaciones humanas llegan a alcanzar un equilibrio adaptativo en su ecosistema. Cuando una práctica particular, culturalmente inculcada, parece contravenir esta generalización, la carga de la prueba recae inequívocamente sobre aquellos que quieren aducirla como ejemplo: son ellos los que tienen que cerciorarse de haber examinado los rasgos presuntamente caprichosos en el contexto funcional de la vida real. Lo que los boasianos echaron en cara a sus predecesores evolucionistas como su mayor defecto fue básicamente el haber dejado de hacer ese examen. Mas en la etnografía posboasiana ese criterio de considerar las prácticas culturales en un contexto funcional razonablemente completo de la vida real quedó completamente postergado a la preferencia por los datos *emic*, incluso en aquellas ocasiones (de todas maneras, pocas) en que se abordaron estudios completos de sistemas tecnoecológicos.

XIX. CONCLUSION

No quisiera dar la impresión de que la opinión de Lowie sobre el determinismo económico no sufriera cambios a lo largo de su carrera. Antes al contrario, en su obra más tardía hay claros indicios de una tendencia a dar cada vez más peso a los factores económicos. En el prefacio de *Social organization*, su último libro, Lowie declara:

> He resaltado la potencia de las fuerzas económicas, no en abstracto, que hoy no es necesario, sino mostrando cómo ciertos cambios específicos en la vida económica han llevado a modificaciones específicas en la vida social y han afectado incluso a las actitudes sentimentales [1948a, p. v].

Por supuesto, esas temerarias concesiones van cuidadosamente contrapesadas por toda clase de seguridades de que, pase lo que pase, él no admitirá nunca ninguna afinidad con las diabólicas propuestas hechas por Marx

y Engels. En vez de a ellos hay que volverse a figuras tal vez menos influyentes pero más sanas, por ejemplo a Henri Sée:

> Como ha señalado el eminente estudioso francés Henri Sée, es difícil «desenredar la maraña de causas y efectos» de la historia; pero «en el mar infinito de los acontecimientos históricos, el determinismo económico nos ha ayudado a encontrar un hilo conductor que nos ayuda a no perdernos» [*ibidem*, p. 24].

No menos patética resulta otra cita de Lowie en la que, como garante de la ortodoxia de las interpretaciones económicas, aduce a Henry Maine: «Como Maine reconoció hace décadas, cualquier alteración material en la vida aborigen puede producir cambios de gran alcance en la ideología» (LOWIE, 1942, p. 541). Sin embargo, hemos de concluir reconociendo que Lowie no llegó nunca a superar las limitaciones de su herencia boasiana que le impedían comprender claramente la opción materialista cultural. Nunca llegó a liberarse del prejuicio, históricamente comprensible, pero lógica y empíricamente indefendible, de que la carga de la prueba recaía sobre quienes ofrecían explicaciones «económicas». Inmediatamente después de haber insistido en la influencia que las minas de plata del Potosí tuvieron sobre las culturas de los Andes, o la industria lanera sobre la urbanización de Inglaterra, o la introducción del caballo sobre los bannock, o la del reno sobre los chuckchee, recae de nuevo en la glorificación de lo que, por lo que sabemos, no son más que cuentos de viejas Por ejemplo: los aborígenes de Sudamérica se ganan la vida de formas básicamente similares, pero sus reglas matrimoniales distan mucho de ser uniformes. O los chuckchee respetan a sus ancianos, mientras que la suerte de los ancianos lapones es lastimosa, siendo así que ambos, lapones y chuckchee, viven de la cría de renos. «La diferencia debe estar en las normas anteriores de los lapones y los chuckchee —declara Lowie—, normas que codeterminan los tratamientos que se han descrito de los ancianos» (1948a, p. 36). El «hilo conductor» parece romperse entre los dedos de Lowie, que sigue presto a dejarse ofuscar por la primera quimera. ¿Y por qué? Sin duda, no porque verdaderamente pueda decirse con seguridad que entre los grupos patrilineales y los grupos matrilineales de la selva tropical brasileña no haya realmente importantes diferencias tecnoecológicas, ni porque los lapones y los chuckchee sean idénticos en sus complejos materiales básicos. Entonces, ¿para qué? ¿Para demostrar que después de todo la cultura es realmente inescrutable? No hay duda de que lo es: en último extremo, la inteligencia humana siempre tiene que declararse vencida ante las infinitas cosas desconocidas que hay en la naturaleza. Mas para mantenerse fiel a Mach y a la perspectiva empirista, tal admisión debe quedar pospuesta hasta un futuro indefinido. Lo que Mach no previó, o lo que Lowie no captó, es que los residuos metafísicos pueden mantenerse de un modo tanto positivo como negativo. A un hombre se le conoce no sólo por lo que él declara ser verdadero, ni sólo por lo que declara falso, sino también por lo que deja de declarar verdadero o falso. Lowie cometió pocos errores positivos, y los que él denunció son legión. Pero hubo también muchas falsedades que toleró por la única razón de que estaban de moda.

14. DIFUSIONISMO

Al sucumbir a la tendencia ideográfica los estudiosos europeos y americanos, pasaron a primer plano en la antropología esquemas explicativos fundados en el antiprincipio de la «difusión». Ya hemos hablado del uso que la crítica boasiana del evolucionismo decimonónico hizo de este concepto, y nos hemos referido también a la falsedad de las dicotomías entre invención independiente y difusión y evolución paralela y convergente (cf. capítulo 6). Nos queda indicar brevemente de qué manera se usó la difusión como principio explicativo característico del período ideográfico.

En los Estados Unidos, el pensamiento difusionista culminó en la elaboración del concepto de áreas culturales, unidades geográficas relativamente pequeñas basadas en la distribución contigua de elementos culturales. En Europa, la misma tendencia dio origen a la noción de *Kulturkreise* o círculos culturales, complejos de rasgos culturales que han perdido su inicial unidad geográfica y se presentan dispersos por todo el mundo.

I. ORIGEN DEL CONCEPTO DE AREA CULTURAL

El concepto de área cultural tuvo su origen en las exigencias prácticas de la investigación etnográfica americana, que lo elaboró como un instrumento heurístico para clasificar y para representar cartográficamente los grupos tribales de Norteamérica y Sudamérica. El desarrollo de las colecciones etnográficas del American Museum of Natural History y el Chicago Field Museum, coincidiendo con la tendencia contra las tipologías evolucionistas, propició la aparición de categorías geográficas usadas como unidades de exposición para la ordenación de los materiales en secciones o en salas. Al hacer la historia de este concepto, Kroeber (1931, p. 250) menciona de pasada la contribución de Otis T. Mason, refiriéndose a sus artículos de 1907 en el *Handbook of the american indians north of Mexico*, en el que Mason da una lista de doce «entornos étnicos». Al parecer, Kroeber ignoraba que Mason había empleado realmente el término «área cultural» en un artículo titulado «Influence of environment upon human industries or arts», publicado en 1895 en el *Annual report of the smithsonian institution* (1895a, página 646). En él, Mason identifica dieciocho «entornos o áreas culturales» indio-americanas: ártico, atapasco, algonquino, iroqués, muskhogee, llanuras del oeste, costa norte del Pacífico, cuenca de Columbia, cuenca interior, California-Oregón, pueblo, Mesoamérica, Andes, vertiente atlántica de los Andes, este del Brasil, centro del Brasil, Argentina-Patagonia, fueguino. En 1899, Mason propuso una lista modificada: ártico, canadiense, Louisiana o

Golfo, llanuras, sudeste, Alaska, Columbia, cuenca interior, California, pueblo, Mesoamérica, Antillas, cordillera, alto Amazonas, este del Brasil, Matto Grosso, Argentina-Patagonia, fueguino. Las áreas de Mason fueron posteriormente elaboradas por G. Holmes (1914) y se convirtieron en la base de una exposición clásica de la etnología india americana, la de Clark Wissler (1917), así como de la del mismo Kroeber en su *Cultural and natural areas* (1939). Mas aunque la prioridad de Mason sea clara, no hay motivo para discutir la afirmación de Kroeber (1931, p. 250) de que el concepto de área cultural es «un producto comunitario de prácticamente toda la escuela de antropólogos americanos». Esto se sigue de la extrema simplicidad del concepto. Nada es tan obvio como la utilidad de un mapa etnográfico que agrupe a las entidades tribales en relación con algunos aspectos geográficos del entorno. Pero suponer que tal agrupación geográfica, en sí misma y por sí misma, contribuye a la explicación de las diferencias y de las semejanzas culturales, eso ya es algo totalmente distinto.

II. DEBILIDAD DEL CONCEPTO DE AREA CULTURAL

Como recurso explicativo, el concepto de área cultural está prendido en los cuernos de un dilema: si da demasiada importancia al sustrato geográfico natural, incurre en una forma ingenua de determinismo geográfico; si se limita a constatar la simple contigüidad, la «causa» de cada agregado se presenta como totalmente caprichosa y la cuestión de los límites resulta imposible de superar. La primera alternativa no es viable porque es obvio que entornos naturales similares en diferentes partes del mundo están habitados por pueblos de culturas marcadamente diferentes. Por ejemplo, las selvas húmedas tropicales del Nuevo Mundo estuvieron habitadas en diferentes momentos o en diferentes regiones por agricultores constructores de templos, por horticultores sedentarios y por cazadores, pescadores y recolectores seminómadas. El principal factor que priva de utilidad explicativa a una simple ordenación de las culturas por áreas naturales es que lo decisivo no es simplemente el entorno, sino la interacción tecnología-entorno. Este aspecto del dilema queda bien reflejado en el intento que Wissler hizo de basar sus áreas culturales en las «áreas de alimentos» (1917):

Areas de alimentos	*Areas culturales*
Caribú	Esquimal, Mackenzie (y parte norte de los bosques orientales).
Bisonte	Llanuras.
Salmón	Costa norte del Pacífico, Meseta.
Semillas silvestres	California.
Maíz oriental	Sudeste bosques orientales (excepto la porción norte, de no agricultores).
Agricultura intensiva	Sudoeste, Nahua-México, Chibcha, Inca-Perú.
Mandioca	Amazonas, Antillas.
Guanaco	Guanaco.

Hay que señalar que tres de estas áreas de alimentos —maíz oriental, agricultura intensiva y mandioca— remiten a especies domesticadas, mientras que todas las otras lo hacen a recursos naturales. De esta inclusión parcial del aspecto tecnológico en la ecuación tecnoecológica se sigue aún otra anomalía, a saber: que el área caracterizada como «agricultura intensiva» está dividida en tres subáreas discontinuas, cada una de las cuales está a varios miles de millas de las otras dos. A la vez, la existencia en América de esas dos o tres áreas de altas culturas nativas plantea la otra cuestión, es decir, la de en qué medida la mera contigüidad puede ser aducida como explicación de las semejanzas.

III. CENTROS, CLIMAX Y LA LEY DE LA DIFUSION

A pesar de estas evidentes anomalías, durante los años veinte y treinta las escuelas americanas continuaron desperdiciando una gran cantidad de esfuerzos en el intento de usar el concepto de área cultural para explicar las semejanzas y las diferencias culturales. Wissler trató de superar algunas de las dificultades atribuyendo los rasgos característicos de cada área a un «centro cultural» desde el cual ese agregado de rasgos se habría difundido hacia la periferia. Desde un principio, en este concepto de «centro cultural» se hicieron evidentes todos los efectos del dilema básico: cómo combinar los condicionantes ecológicos con la libertad aparentemente caprichosa de la cultura. Así hay que entender las vagas referencias de Wissler a «los factores étnicos y el accidente histórico».

> El origen de un centro cultural parece deberse más a factores étnicos que a factores geográficos. La situación de tales centros es en gran parte cuestión de accidente histórico, mas una vez situados y adaptados la estabilidad del entorno tiende indudablemente a hacer persistir cada tipo particular de cultura en su localidad inicial, por muchos que sean los cambios en la sangre y en el lenguaje [1926, p. 372].

Perfeccionando la noción de «centro cultural», Wissler (*ibidem*, p. 183) propone una «ley de difusión», que dice «que los rasgos antropológicos tienden a difundirse desde sus centros de origen en todas las direcciones». Esta ley constituye la base del «principio de la edad del área», que es un método para inferir la edad relativa de los rasgos culturales a partir de su distribución geográfica: si la dirección de la difusión va siempre del centro a la periferia, los rasgos que estén presentes a mayor distancia del centro serán los más antiguos. Es innecesario decir que esta «ley de difusión» es una guía muy poco fiable para la reconstrucción de los acontecimientos históricos reales y no puede aplicarse más que con la mayor precaución. Si la aplicáramos sin espíritu crítico, pronto nos veríamos sosteniendo que las plantas embotelladoras de Coca-Cola debieron funcionar mucho antes de que se inventara el hacha de piedra.

Durante los años veinte, y en gran parte por obra de Kroeber, se intentó definir las áreas culturales en términos de listas completas de rasgos, que se usaban para establecer coeficientes de similaridad. La lista de elementos

de la Universidad de California llega a las últimas consecuencias lógicas de esta tendencia al comparar a los grupos indios al oeste de las Rocosas sobre la base de unos cuestionarios que incluyen entre tres mil y seis mil rasgos (KROEBER y DRIVER, 1932). La extensión de este método a otras áreas, empero, se vio bloqueada por las dificultades existentes para definir las unidades. Pues incluso seis mil rasgos pueden resultar insuficientes para medir la similaridad si antes esos rasgos no han sido sistemáticamente identificados al mismo nivel de detalle: la poliginia puede contar como un único rasgo, y el arco y la flecha desglosarse en cuatro o cinco. Tras su experiencia, más bien fallida, con esas listas desmesuradas, Kroeber retornó cada vez más decididamente a la interpretación impresionista de los «centros culturales» o, como él prefería llamarlos, el «clímax cultural», con las consecuencias que más arriba discutimos.

IV. CRITICA DE STEWARD

Aunque la clasificación en áreas culturales puede considerarse esencial en los niveles iniciales de la etnografía, de recogida de datos y de ordenación de datos, el concepto de área cultural ha sido un impedimento para el desarrollo de la teoría nomotética. Steward (1955, p. 82) ha comentado las consecuencias que tendría el confiar demasiado en la tipología de áreas culturales con respecto a tres problemas concretos: 1) el centro y los límites del área cambian con el paso del tiempo: 2) la cultura dentro del área puede cambiar de tal forma que se asemeje a otras culturas en diferentes áreas y en diferentes momentos; 3) porciones de una misma área pueden contener culturas radicalmente diferentes pese a compartir muchos rasgos. Todos estos problemas están perfectamente ilustrados en el ejemplo de la que Kroeber llama gran área del sudoeste. En primer lugar, los estudios arqueológicos del sudeste no confirman la idea de que exista un único centro estable y ni siquiera un número reducido de clímax. Segundo, es sabido que hubo allí, como mínimo, dos secuencias de desarrollo principales: una, la secuencia Hohokam, que va desde los cochise cazadores y recolectores hasta los agricultores prehistóricos hohokam, y la otra, la secuencia Anasazi, que conecta los cesteros precerámicos con los modernos indios pueblo. En tercer lugar, el área, a pesar de las numerosas semejanzas en su contenido cultural, ha estado habitada en época histórica por pueblos que en su organización social presentan acusados contrastes: los sedentarios indios pueblo, los pastores navajo y los merodeadores apache.

V. ESTERILIDAD DEL CONCEPTO DE DIFUSION

Estas objeciones al concepto de área cultural sacan a la luz la básica esterilidad de cualquier intento de explicar las diferencias y las semejanzas culturales apelando al antiprincipio de la difusión. Aunque sea verdad que, como Driver (1966) ha demostrado, la proximidad geográfica e histórica

resulta con frecuencia más útil para predecir rasgos culturales que la causalidad psicofuncional, en ningún caso puede esa proximidad geográfico-histórica constituir una explicación válida de las semejanzas y de las diferencias culturales. Primero que nada: la difusión es manifiestamente incapaz de dar cuenta del origen de ningún rasgo cultural, salvo «pasando el muerto» en una regresión infinita: A ← B ← C ← ...? Tan pronto como admitimos, como la arqueología del Nuevo Mundo nos obliga a hacerlo hoy, que la invención independiente se ha producido en una escala masiva, la difusión es por definición más que superflua: es la encarnación misma de la anticiencia. Pero incluso si nos aferramos obstinadamente a la suposición de que la invención independiente es una rareza, nada más obvio que el hecho de que entre distancia y tipo cultural no hay una relación simple. De hecho, todos los evolucionistas estarían de acuerdo en que hay una receptividad diferencial a las influencias culturales que es independiente de la distancia. Si ello es así, entonces inevitablemente tenemos que embarcarnos en la consideración de todos los factores del medio, la tecnología, la economía, la organización social y la ideología, o sea, de todos los factores de que se ocupan quienes tratan de explicar las diferencias y las semejanzas socioculturales en términos de principios nomotéticos, principios que versan sobre las clases generales de condiciones bajo las que resultan más probables las diversas clases de instituciones. Desde luego, es verdad que la forma específica en que estas instituciones se manifiestan usualmente depende de si han sido introducidas por invención o lo han sido por difusión. Las innovaciones difundidas tienden a mostrar mayores semejanzas de detalle que las inventadas independientemente. Pero el interés de las explicaciones nomotéticas no se centra en la finura de detalles, sino en la categoría general, estructural y funcional, de la cual la institución particular es un ejemplo. La innovación difundida, lo mismo que la inventada con independencia, tiene que resistir las presiones selectivas del sistema social antes de convertirse en parte integrante del repertorio cultural. Desde esta perspectiva, el proceso de adopción de las innovaciones, difundidas o independientemente inventadas, es siempre el mismo. La esterilidad de la perspectiva exclusivamente histórica reside en último extremo en el hecho de que los principios nomotéticos sólo son adecuados en la medida en que pueden explicar ejemplos específicos de invención independiente y de difusión. La difusión, sin embargo, por definición no puede explicar la invención independiente.

Mas si pudiera demostrarse que la invención independiente ha sido un acontecimiento poco común y no muy significativo y que todas las invenciones importantes en la historia del mundo se han descubierto una vez y sólo una, entonces la necesidad de las explicaciones nomotéticas puede rechazarse de un modo que resultaría inadmisible para los boasianos. Y dadas las recompensas previstas para quien refutara la posición nomotética, no puede en absoluto sorprendernos que precisamente esta interpretación se desarrollara no una, sino dos veces, casi simultáneamente, en Alemania y en Inglaterra.

VI. DIFUSIONISMO EXTREMO

Los difusionistas alemanes, dominados por miembros del clero católico, fueron responsables de un último y grandioso intento de reconciliar la prehistoria antropológica y la evolución cultural con el libro del *Génesis*. La escuela inglesa, menor y menos influyente, se dedicó a probar que casi todos los rasgos socioculturales que interesaban a los antropólogos habían sido inventados una sola vez y precisamente en Egipto, desde donde se habían difundido al resto del mundo. Ambas escuelas estaban en clara decadencia a mediados de este siglo, y si hoy reclaman nuestra atención es sólo en la medida en que prueban el alcance internacional de la ofensiva contra los principios nomotéticos. Respecto de una de esas escuelas, la de los difusionistas británicos, los boasianos se mostraron abiertamente despectivos. Con los prosélitos de la otra, el *Kulturkreis* vienés o escuela de los círculos culturales, los boasianos fueron críticos, mas no hostiles. Sin embargo, puede demostrarse que unos y otros, ingleses y alemanes, rivalizaron en un mismo esfuerzo: el de convertir la ciencia de la historia en un estudio de accidentes y extravagancias.

De las dos escuelas se ha dicho convencionalmente que insistían en la difusión y que en consecuencia se oponían necesariamente a la evolución. El carácter enteramente artificial de esta dicotomía lo hemos denunciado ya al exponer las opiniones de los evolucionistas del siglo XIX. Fueron los ideógrafos ingleses los que incurrieron en el error de pensar que Morgan y Tylor no se habían dado cuenta de la importancia de los contactos y de las migraciones en la difusión de las innovaciones culturales (cf. LOWIE, 1938, p. 172). Y es a los propios ideógrafos, tanto alemanes como británicos, a quienes por sus repetidos ataques contra el evolucionismo hay que hacer responsables de la generalizada opinión que les identifica como antievolucionistas. Esta confusa situación ha hecho inútiles los esfuerzos de Lowie por llamar la atención sobre la distinción que los alemanes hacen entre evolución y evolucionismo. Y aun ni siquiera Lowie llegó a captar toda la medida en que la escuela del *Kulturkreis* dependía de teorías y de métodos evolucionistas, y ni él ni nadie se ha apercibido del componente evolucionista en los esquemas británicos. Sólo un modo hay de acabar con esta confusión: proclamar abiertamente y categóricamente que los ideógrafos alemanes, y lo mismo los británicos, eran evolucionistas. Su contribución distintiva, y esto Lowie nunca lo captó adecuadamente, fue la negación de las regularidades y las leyes en la historia.

VII. DIFUSIONISMO BRITANICO

Los «difusionistas» británicos más eminentes fueron W. H. R. Rivers, Grafton Elliot Smith y W. J. Perry. Rivers, el fundador de la tendencia, se convirtió al difusionismo mientras escribía *The history of melanesian society*. Fracasado en su intento de organizar la etnografía de Oceanía sobre la base

de principios nomotéticos, Rivers buscó la explicación de los contrastes entre las culturas melanesias y polinesias en términos de complejos originales que en su opinión se habían difundido por obra de sucesivas oleadas de inmigrantes. Para que los efectos de la difusión que postulaba pudieran explicar la distribución de los rasgos oceánicos tal y como era conocida, Rivers tuvo que suponer que los casos que no se ajustaban eran producto bien de desaparición accidental de rasgos característicos del complejo original, bien de la llegada de pequeños contingentes de inmigrantes cuya presencia física ya no podía detectarse. En la medida en que Rivers limitaba sus reconstrucciones históricas básicamente a Oceanía, estaba más cerca de los boasianos que los demás de la escuela británica. Pese a lo cual fue él mismo quien primero declaró la guerra contra el «evolucionismo», afirmando que la antropología estaba «totalmente dominada por una perspectiva toscamente evolucionista» (1911) y atribuyendo, falsamente, a los evolucionistas la idea de que «tras la dispersión original de la humanidad [...] grandes partes de la tierra quedaron privadas de contacto unas con otras, de forma que el proceso de la evolución se desarrolló en ellas independientemente» (RIVERS, citado en PERRY, 1923, p. 468).

G. Elliot Smith y un discípulo de Rivers, W. J. Perry, aplicaron a escala mundial esta estrategia de explicar las diferencias y las semejanzas culturales apelando a convenientes combinaciones de migraciones, adiciones, pérdidas y mezclas de complejos de rasgos. Smith desarrolló su *idée fixe* de que prácticamente todo el inventario cultural del mundo se había formado en Egipto. Perry y él creían que tal desarrollo había comenzado unos seis mil años atrás. Con anterioridad, la tierra había estado habitada por «el hombre natural», que no sólo no tenía animales domésticos, agricultura, casas, ni vestidos, sino tampoco religión, organización social, jefes hereditarios, ni leyes formales ni ceremonias matrimoniales o funerarias (SMITH, 1828, p. 22). Aproximadamente hacia el 4.000 a. C., los habitantes del valle del Nilo «advirtieron la afortunada oportunidad que les proporcionó» una «cosecha espontánea» de cebada y adoptaron un modo de vida sedentario (*ibidem*, p. 32). A partir de ahí, y en rápida sucesión, inventaron la cerámica, la cestería, las casas, cultivaron el lino, aprendieron a domesticar animales, construyeron ciudades, empezaron a enterrar a sus muertos en cementerios y desarrollaron la idea de Dios. A medida que progresaban en la civilización, los egipcios comenzaron a viajar a grandes distancias, por tierra y por mar, en busca de metales preciosos y de otras materias primas. Y de ese modo, a través de la difusión y de la colonización, se extendieron rápidamente variedades de la civilización arcaica original que había sido fundada a orillas del Nilo. Mientras que muchos de los nuevos centros de civilización arcaica sobrevivieron y prosperaron, otros, como los maya del Nuevo Mundo, declinaron y murieron. Muchas culturas de grupos primitivos contemporáneos representan así una decadencia de un status civilizado arcaico y no un avance desde la condición del «hombre natural»; otras culturas primitivas representan una mezcla del «hombre natural» y de culturas degeneradas, y finalmente otras culturas primitivas representan mezclas de diferentes variedades de culturas degeneradas. A pesar de la importancia que, como

se ve, concede a la degeneración, es evidente que los estadios que Smith distingue en la historia de la cultura egipcia son meras versiones localizadas de las secuencias evolucionistas convencionales de los autores de los siglos XVIII y XIX. Hasta las familiares teorías del tiempo libre y del excedente como orígenes de la civilización y de la estratificación social están presentes en la explicación que Smith encuentra a los acontecimientos egipcios:

> Fue el modo de vida agricultor el que puso las bases de las favorables condiciones de la existencia sedentaria, condiciones que trajeron consigo la necesidad de las cosas que representan los fundamentos materiales de la civilización [*ibidem*].

La explicación que Smith da de la evolución de la civilización arcaica en Egipto y de su subsiguiente difusión a otras partes del mundo se asemeja grandemente a la versión bíblica de la historia mundial, de la que nos ocupamos antes como el precedente folk de las doctrinas científicas de la evolución cultural. La cultura evoluciona en el esquema de Perry y Smith, como también evoluciona en el *Génesis*. El problema en los dos casos es que la explicación del curso que sigue esa evolución no puede formularse en términos de principios nomotéticos. Puesto que los rasgos esenciales de la secuencia egipcia se presume que ocurrieron una sola vez, no pueden hacerse análisis de correlaciones, ni menos aún asignarse prioridades causales. De hecho, todo el peso de las escuelas difusionistas británica y alemana se inclinaba a negar la posibilidad de que la secuencia esencial de acontecimientos en el centro original, o en los centros originales, pudiera repetirse en ningún lugar.

VIII. LA HISTORIA NUNCA SE REPITE

Ahora bien: Smith y Perry estaban convencidos de que la evolución de la cultura egipcia resultaba perfectamente inteligible una vez que se producía la adopción de la agricultura. Pero eso tenía que hacer todavía menos inteligible que secuencias similares no se hubieran producido por doquier. A esta objeción de que los acontecimientos que ellos atribuían exclusivamente al valle del Nilo eran lo bastante simples como para haberse repetido muchas veces en otros valles fluviales semejantes, Smith y Perry replicaban con su dogma de que el hombre era, por naturaleza, no inventivo:

> Los etnógrafos que han llegado a adquirir un conocimiento íntimo de pueblos relativamente incultos han llamado repetidamente la atención sobre la falta entre ellos de esa disposición para inventar que los teorizantes suelen dar por descontada; o tal vez sería mejor hablar de su incapacidad de apreciar la necesidad de inventar cosas que a nosotros nos parecen obvias y de carácter esencial [*ibidem*, p. 20].

Sólo una «falacia de moda» indujo a los antropólogos desde los tiempos de William Robertson («estudioso cartesiano», dicen de él) a asumir que los ingredientes de la civilización eran cosas obvias que el hombre inevitablemente tenía que inventar. «Si hubiera algo de verdad en tal opinión, ¿por qué esperó el hombre todos esos cientos de miles, tal vez millones

de años, antes de dar ese paso que se califica de obvio y de inevitable?» Y Smith no se limitaba a creer que las circunstancias que condujeron al desarrollo de la civilización eran «arbitrarias» (*ibidem*, p. 20); afirmaba además que «el hecho distintivo en la conducta humana es la imposibilidad de predecir la naturaleza de la respuesta a cualquier conjunto de circunstancias» (*ibidem*, p. 19). Todo lo cual equivale a la clásica *reductio ad absurdum* de la posición historicista extrema: la historia nunca se repite. Esta posición, ya lo hemos dicho antes, es inexpugnable. A nadie que deliberadamente trate de incrementar el caos aparente de los acontecimientos hay por qué regatearle el fruto de sus esfuerzos.

Desde la perspectiva de los difusionistas ingleses parecería casi como si la evolución de la cultura por encima de los niveles de la caza y la recolección fuera un puro milagro. Smith y Perry se abstuvieron de sacar esa conclusión; pero los difusionistas alemanes, bajo la égida del padre Wilhelm Schmidt, sí afirmaron que la antropología no llegaría a ninguna parte mientras se obstinara en privar a la historia de sus fundamentos milagrosos.

IX. ORIGEN DEL METODO HISTORICO-CULTURAL ALEMAN

La escuela del *Kulturkreis* pone el origen de su inspiración en Friedrich Ratzel, el fundador de la antropogeografía. Ratzel había criticado a sus contemporáneos, especialmente a Adolf Bastian, por conceder demasiado peso a las explicaciones en términos de unidad psíquica y de invención independiente. Insistía Ratzel en que en cada caso particular, antes de atribuir las semejanzas interculturales a invención independiente era preciso probar que no podían deberse a migraciones o a otros fenómenos de contacto. «Hemos de cuidarnos de pensar que ni siquiera las más simples invenciones puedan ser necesarias», advertía Ratzel (1896, p. 79). «Parece mucho más correcto atribuir al intelecto de las razas «naturales» la mayor esterilidad en todo lo que no afecta a los objetos más inmediatos de la vida.» A Ratzel le impresionó la frecuencia de las migraciones y de los otros procesos de difusión y no veía la forma de reducirlos a unos principios generales. Los contactos entre grupos eran en su opinión «totalmente caprichosos», e insistía en que «la voluntad humana interviene en el juego por el que, no sin capricho, se rechazan indolentemente muchas cosas y se aceptan otras con la mayor rapidez» (*ibidem*). Por grande que fuera el apoyo que en él encontraron los extremistas del difusionismo, en realidad a Ratzel sólo puede caracterizársele como un ecléctico. Lo cierto es que sus diferencias con Tylor no fueron tan grandes como para impedir que este último recomendara una traducción inglesa de Ratzel, *The history of mankind* (1896), como «una sólida introducción al estudio de la antropología».

Sobre la base de un estudio de las semejanzas de la sección transversal de los arcos, así como del material usado para la cuerda y de su modo de fijación, y del timón aplicado a las flechas, Ratzel había llegado a la conclusión de que los arcos y flechas de Indonesia y del Africa occidental estaban relacionados. Un discípulo de Ratzel, Leo Frobenius, fue más lejos y

llamó la atención sobre las semejanzas observables entre las máscaras, las casas, los tambores, la vestimenta y los escudos de Melanesia, de Indonesia y del Africa occidental. Según Wilhelm Schmidt, Frobenius

> probó así que existían semejanzas no sólo entre elementos aislados de la cultura, sino también entre complejos culturales e incluso entre círculos culturales completos, de manera que hemos de contar no sólo con migraciones de elementos culturales individuales aislados, sino también de círculos culturales completos [1939, p. 26].

Fue esta idea de los grandes complejos de elementos culturales la que en 1904 sirvió de estímulo a Fritz Graebner y a su ayudante en el Museo Etnológico de Berlín, B. Ankermann, a escribir el primero sobre los círculos culturales y los estratos culturales en Oceanía, y el segundo, sobre los círculos y los estratos culturales en Africa. En 1906, Graebner pasó a aplicar la idea de los círculos y los estratos culturales a escala mundial. Por aquella misma época, el padre Wilhelm Schmidt se declaró seguidor de Graebner, fundó la revista *Anthropos* y empezó a elaborar su propia versión de los *Kulturkreise*.

X. CRITERIOS DE FORMA Y CANTIDAD

La culminación de la carrera de Graebner coincide con la publicación de su *Die Methode der Ethnologie* (1911), notable en particular por el esfuerzo que hizo por establecer los criterios para identificar las afinidades y fijar las cronologías. Las dos reglas básicas eran muy simples y fueron aceptadas tanto por Graebner como por Schmidt. La primera, a la que Graebner llama «criterio de forma» y Schmidt «criterio de cualidad» sostiene que aquellas semejanzas observables entre dos elementos culturales que no sean producto de la naturaleza de esos objetos, ni del material de que están hechos, ni de la función que cumplen, deben tenerse por resultado de la difusión, sin que sea obstáculo la distancia que pueda separar a los dos casos. A su segundo criterio le llaman los dos «criterio de cantidad», y afirma que la probabilidad de una relación histórica entre dos elementos semejantes aumenta con el número de elementos adicionales entre los que pueden advertirse semejanzas; es decir, «varias semejanzas prueban más que una sola» (SCHMIDT, 1939, p. 150). Es interesante señalar que el criterio de forma, cuyo descubrimiento Schmidt (1939, p. 143) atribuye a Ratzel (cf. PENNIMAN, 1965, página 178), en realidad fue formulado por primera vez por William Robertson (véanse pp. 29-30), es decir, por aquel mismo evolucionista del siglo XVIII en quien G. Elliot Smith veía la fuente de todo el desvarío «cartesiano». Hecho que no puede sino reforzar la sospecha de que los dos criterios no pueden formar parte de un «método» coherente y que no son «criterios» mas que en un sentido puramente escolástico. ¿Cómo es posible distinguir los elementos culturales producto de la naturaleza del material, o de la función, de los elementos que son arbitrarios? ¿Qué es la patrilinealidad? ¿Un aspecto arbitrario o un aspecto inherente de la patrilocalidad? Para separar lo que es arbitrario de lo que es inherente en los elementos culturales, lo primero preciso es especificar las condiciones no-

motéticas bajo las que esos rasgos se presentan: y esto es justamente el trabajo que la *Kulturkreislehre* no quiso acometer. A este respecto debe notarse que hay varias semejanzas muy interesantes entre el criterio de forma y la doctrina boasiana conocida bajo el nombre de «principio de las posibilidades limitadas» (véase p. 540). Basándose en la suposición de que las semejanzas se producen simplemente porque no hay ninguna otra manera de hacer ciertas cosas (los remos de las canoas, por ejemplo, necesariamente han de tener superficies anchas), Boas, Lowie y Goldenweiser se esforzaron en vano por negar que numerosas semejanzas interculturales pudieran considerarse como pruebas ni de la difusión ni de la invención independiente.

XI. EL ESQUEMA DE SCHMIDT

Aplicando su falso método histórico cultural a la distribución contemporánea de los rasgos culturales, Graebner y Schmidt pretendían que eran capaces de reconstruir un número limitado de círculos culturales originales. Toda la historia del mundo podía desde ahí entenderse como la difusión de esos *Kreise* a partir de las regiones en que se suponía que habían evolucionado. Sin olvidar que entre los miembros de la escuela hubo numerosos puntos de desacuerdo, podemos tomar la lista de los *Kreise* del Padre Schmidt como ejemplo más influyente. Schmidt distingue cuatro fases o grados mayores de círculos culturales, a los que llama primitivo, primario, secundario y terciario. En cada uno de esos grados hay varios *Kreise*. Así, en el grado primitivo de cazadores recolectores tenemos: 1) el *Kreis* central o exógamo, correspondiente a los pueblos pigmeos de Africa y de Asia, con hordas exógamas y familias monógamas; 2) el *Kreis* ártico (samoyedos, esquimales, algonquinos, etc.), exógamo con igualdad sexual, y 3) el *Kreis* antártico (australianos del sudeste, bosquimanos, tasmanios, etc.), exógamo con tótems de sexos. En el siguiente grado, primario, también hay tres círculos culturales: 1) nómadas ganaderos, patriarcales; 2) cazadores superiores, exógamos, patrilineales y totémicos; 3) horticultores sedentarios, exógamos y matrilineales. Los otros grados y sus *Kreise* son éstos:

III. Grado secundario

Sistemas patrilineales libres (Polinesia, Sudán, India, Asia occidental, Europa meridional, etc.).	Sistemas matrilineales libres (China meridional, Indonesia, Melanesia, nordeste de América del Sur, etc.).

IV. Grado terciario

Altas civilizaciones arcaicas de Asia, Europa y América.

[SCHMIDT, 1939, p. 104]

El rasgo más sorprendente de este esquema es su evolucionismo. La sucesión de los «grados» no es ni más ni menos que la secuencia familiar de los «estadios» que llevan desde los tipos de sistemas socioculturales de los

cazadores recolectores, pasando por los tipos de horticultores y pastores hasta las civilizaciones complejas estratificadas. La significación evolucionista de los *Kreise* se ve todavía reforzada por el hecho de que Schmidt intentó asociar la secuencia de sus grados con las principales divisiones arqueológicas de la prehistoria europea:

> Con los numerosos paralelos en puntos de detalle entre las culturas prehistóricas y las esferas etnológicas de la cultura podemos establecer un doble paralelismo en la clasificación de estas dos series de resultados: 1) la división etnológica entre culturas primitivas y culturas primarias coincide casi completamente con la división prehistórica entre los períodos inferior y superior del paleolítico; 2) la división etnológica entre las culturas primitivas y primarias, por un lado, y, por el otro, las culturas secundarias y terciarias se corresponde con la división prehistórica entre los períodos paleolítico y neolítico [*ibidem*, p. 104].

El evolucionismo de Schmidt no se limitaba en absoluto a la simple secuencia de caza, recolección, etc. Su idea de un *Kreis* agricultor matrilineal venía en línea recta de la lógica evolucionista de Bachofen, Morgan y Eduard Hahn. Según Schmidt, durante el estadio de la caza y la recolección las mujeres se especializaron en la recolección de plantas silvestres. Esto las llevó a la invención de la agricultura y por esa vía se convirtieron en propietarias de los productos del suelo y en dueñas de la tierra. Con la fuerza de su preeminencia económica, las mujeres impusieron la residencia matrilocal y la filiación matrilineal. La deidad suprema recibió atributos femeninos, los ritos de la pubertad de las muchachas adquirieron importancia y se instituyó la covada. Una ginecocracia desarrollada se impuso. Schmidt llamaba a ésta «la fase clásica del matriarcado» (1935, p. 253). Como tal fase ya no se encuentra en ningún sitio, Schmidt tenía que explicar lo que había ocurrido con ella. En su opinión, gradualmente los hermanos de las mujeres gobernantes empezaron a ocuparse de «trabajos y funciones que los hombres podían desempeñar mejor que las mujeres» (*ibidem*, página 254). Con el tiempo, esta tendencia condujo a la usurpación de los derechos de las mujeres: los varones comenzaron a administrar la propiedad familiar y a transmitir su autoridad a los hijos de sus hermanas, en lo que Schmidt llamaba un «matriarcado masculinizado». De esta forma, sostenía Schmidt, a pesar de la falta de ejemplos de la «fase clásica» no hay razón para «la asombrosa conclusión de que el matriarcado no existe en ninguna parte» (*ibidem*, p. 255).

Es cierto que Schmidt no hizo ningún esfuerzo por disponer los tres *Kreise* del grado primario en un orden evolucionista; no sostuvo que el *Kreis* matrilineal hubiera evolucionado antes que los dos círculos patrilineales. Aparentemente, los tres *Kreise* del estadio primario coexisten y son resultado de sendas líneas separadas de evolución del estadio primitivo de cazadores y recolectores. Mas, a pesar de esto, la secuencia incluye una amplia serie de transformaciones. Los derechos de propiedad, por ejemplo, suponía que habían pasado de la igualdad en el estadio primitivo al dominio de la mujer en el matriarcado clásico y al del varón en el matriarcado masculinizado. El carácter totalmente especulativo de estas reconstrucciones no pasó desapercibido a Lowie, que se dio cuenta de su estrecha seme-

janza con las reconstrucciones que Morgan hacía de sistemas socioculturales que nadie había visto. De Schmidt dice Lowie: «Su tratamiento del *Kulturkreis* matrilineal [...] es totalmente evolucionista, esquemático y ahistórico y está lleno de psicologismos apriorísticos» (1933b, p. 290). De hecho, la única diferencia entre los esquemas evolucionistas de Morgan y de Schmidt reside en que Schmidt sostenía que su secuencia básica sólo se había desarrollado una vez, mientras que Morgan suponía que las suyas se habían repetido numerosas veces. Ahora bien, como Lowie vio enseguida, desde el momento en que Schmidt pensaba que entre la agricultura y el matriarcado había una relación «orgánica» (o sea, causal), su pretensión de que la secuencia sólo se había desarrollado una vez se hacía insostenible. Puesto que se suponía que la agricultura sólo se había inventado una única vez, su presencia tenía que ser un resultado de la difusión. Mas ¿qué ocurriría, se preguntaba Lowie, si esa difusión se hubiera producido antes de que el matriarcado hubiera tenido tiempo de desarrollarse?

> Supongamos que las mujeres inventaron la agricultura en la tribu A. ¿Qué podría impedir que de ellas se difundiera a las tribus B C y D antes de que en la tribu A llegaran a desarrollarse las instituciones matriarcales? Nada, evidentemente. Ahora bien, *ex hipothesi*, la ascendencia femenina es un resultado del cultivo femenino. Entonces la adopción de éste tiene que poner en marcha, en cada una de las tribus que lo reciben, una secuencia paralela de filiación materna, ritos de pubertad de las muchachas, deidades femeninas [...] Así la agricultura seguiría teniendo un origen único, pero sus correlatos sociales se desarrollarían una y otra vez independientemente en series paralelas [LOWIE, 1933b, p. 291].

Schmidt respondió a esta acusación con memorable ímpetu. Señalando que Lowie le había acusado de ser un evolucionista, lamentaba no poder dejar a sus críticos ese consuelo. Su secuencia del matriarcado no podía ser confundida con el evolucionismo, porque era «uno de los resultados más sólidamente establecidos de la moderna etnología histórica» (SCHMIDT, 1934, página 250). El evolucionismo es apriorístico y sus secuencias son antinaturales e ilógicas. En cambio, el método histórico cultural trata de secuencias que son «lógicas» y «naturales». La contestación de los varones contra el dominio de las hembras es «hasta tal punto natural y casi inevitable que disponerla en una determinada serie de fases de desarrollo, no es evolucionismo apriorístico, sino una deducción perfectamente lógica, vista la naturaleza misma de las cosas y de los hombres» (*ibidem*). Todo lo cual, por supuesto, coincidía exactamente con la defensa que los evolucionistas del siglo XIX habían aducido en apoyo de sus propias reconstrucciones de las secuencias evolucionistas.

XII. USO DEL METODO COMPARATIVO

Pero Lowie no llegó a captar todo el alcance de la importancia que para Schmidt tiene el esquema evolucionista. Aparentemente, Lowie consideraba que la secuencia del *Kreis* matrilineal constituía una especie de anomalía y que «en su tendencia general la posición del Padre Wilhelm Schmidt es indiscutiblemente antievolucionista» (LOWIE, 1933b, p. 290). Pero la verdad es

exactamente la contraria, ya que tanto Schmidt como Graebner compartían con el evolucionismo decimonónico un aspecto central para ambos, el método comparativo. La escuela «histórica» alemana no se apoyaba en los pregonados criterios de forma y de cantidad, sino en el método comparativo. Porque su empeño fue exactamente el mismo que movió a los evolucionistas: tratar de derivar de una inspección de los pueblos contemporáneos un conocimiento de los orígenes y de las sucesivas modificaciones que han experimentado sus culturas. Los *Kreise* no eran solamente «círculos», eran también «estratos», parte de un esquema cronológico universal basado enteramente en la suposición de que las culturas contemporáneas pueden ordenarse según su grado de primitividad. Schmidt no hizo nada por ocultar su adhesión al método comparativo. Al contrario, lo llamaba «coronación de la etnología» y atribuyó su descubrimiento al Padre Lafitau, con lo que indudablemente lo hizo todavía más atractivo para los fieles creyentes. Criticando la tendencia dominante entre los etnólogos y sociólogos británicos y americanos de limitarse a intereses exclusivamente sincrónicos, Schmidt (1933, pp. 9-10) escribía:

> Pienso que tales estudiosos despojarían a la etnología de lo que es su mayor logro, al no aceptar el axioma establecido ya por el padre Lafitau en su famosa obra *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps* (París, 1724), según el cual los pueblos primitivos son estadios, testimonios vivos del pasado de la humanidad. Si la etnología desesperara de establecer objetiva y fielmente la sucesión de esos estadios, en mi opinión abdicaría de su prerrogativa de guiarnos hasta esas primeras edades de la humanidad en las que están las más profundas raíces de todas sus instituciones, de la religión y de la ética, de la familia y el Estado.

Es evidente que el método histórico-cultural está tan alejado de las reformas metodológicas de los particularistas históricos como pudieran estarlo Lubbock y McLennan. Pese a lo cual, Lowie, olvidando por una vez su criticismo mordaz, no vacila en declarar que «en una definitiva revisión de cuentas» a los difusionistas alemanes les queda «un saldo a su favor muy considerable». Indudablemente, Lowie, para decir estas palabras de elogio, estaba dispuesto a pasarles por alto muchas más cosas a Graebner y a Schmidt que no por ejemplo a Morgan. Y, en consecuencia, afirmaba que los difusionistas no eran «en absoluto tan intransigentes» como pudiera parecer a la vista de algunos de sus escritos, y que «una reconciliación con las opiniones de muchos colegas contemporáneos y supuestamente hostiles no está en modo alguno excluida» (*ibidem*, p. 191).

XIII. LOS DEFENSORES AMERICANOS DE SCHMIDT

La escuela del *Kulturkreis* recibió todavía mayores elogios de Clyde Kluckhohn, que pasó algún tiempo estudiando con el Padre Schmidt. Kluckhohn alabó en Schmidt sus esfuerzos por abarcar los datos arqueológicos y etnológicos del mundo entero en un momento en el que, por influencia de Boas, los antropólogos americanos los «recogían y escogían» en áreas minúsculas.

Al menos los prosélitos de la *Kulturkreislehre* se han consagrado resueltamente a la que es verdadera tarea de los estudiosos. Se han esforzado por indagar y establecer relaciones no percibidas entre los hechos, y sería imprudente condenarlos demasiado severamente cuando los detalles de las relaciones que creen haber descubierto no merecen la aprobación de sus colegas [KLUCKHOHN, 1936, p. 196].

El aspecto más desconcertante de la relación entre la escuela histórica americana y su contrapartida alemana es la comprensiva aceptación por parte de la primera de lo que no puede llamarse sino doble compromiso del Padre Schmidt, leal a la vez a la antropología y a la religión. Permítaseme que comience por decir claramente que no se trata en absoluto de que la antropología se oponga a éste o aquel artículo de fe. No es competencia de las ciencias el inmiscuirse en las creencias privadas de los individuos que acepten una u otra ortodoxia religiosa. Pero, por otro lado, lo que no puede negarse es que existen ciertas doctrinas de inspiración política y religiosa que sí tratan de inmiscuirse en la integridad del proceso científico. Cuando se ve claramente que dogmas políticos o religiosos se han propuesto dominar la estrategia de investigación de cualquier disciplina concreta, los que creen en la ciencia no pueden permanecer indiferentes. Tanto Lowie como Kluckhohn opinaban que las teorías del Padre Schmidt no resultaban en modo alguno comprometidas y aun ni siquiera seriamente influidas por sus funciones sacerdotales. Esta amplia tolerancia de los objetivos ulteriores, extracientíficos del Padre Schmidt, es en sí misma reveladora de la tendencia de la época. Evidentemente, ni Lowie ni Kluckhohn creían en la posibilidad de que la ciencia del hombre estuviera amenazada por los esfuerzos que Schmidt hacía por replantear la discusión de la evolución cultural sobre premisas anteriores a la Ilustración. Kluckhohn (1936, p. 173) describía la herencia intelectual de Schmidt en estos términos: racionalista, lógico deductivo, «teólogo bien preparado», «familiarizado con las sutilezas dialécticas de Tomás de Aquino y de Alberto Magno», y, como sacerdote, «casi obligado a rechazar el evolucionismo [...] que se basa en la suposición de que los seres humanos están sujetos al mismo rígido determinismo que parece prevalecer en la naturaleza en general». Admitía también que «algunas de las observaciones de Schmidt en cuestiones antropológicas [...] parecen tener una ulterior relación directa con ciertos dogmas de la Iglesia Católica Romana», y que «con frecuencia da la sensación de que en su planteamiento de algunas cuestiones le falta imparcialidad» (*ibidem*, p. 173). Kluckhohn no vacilaba tampoco en aceptar que «los autores de la *Kulturkreislehre* rechazan la noción físico-matemática de causalidad como carente de sentido en el mundo de los fenómenos histórico-culturales» (*ibidem*, página 172). Pese a esta serie de preconcepciones, más bien decepcionante, Kluckhohn insistía en que no había razón para no conceder a la escuela del *Kulturkreis* el mismo respeto y la misma atención que se conceden a las otras escuelas de antropología:

Sin duda Kant tenía razón al sostener que el conocimiento es imposible sin la aplicación de principios interpretativos, y, en el estado actual de nuestros conocimientos sobre el hombre y sobre el universo, los principios interpretativos subyacentes en la

metafísica de la Iglesia Católica Romana son intelectualmente tan respetables como cualesquiera otros. Yo creo que debemos evitar rigurosamente cualquier tentación de descalificar a la *Kulturkreislehre* por estar basada en «prejuicios» [*ibidem*, p. 173].

Aunque Kluckhohn estaba en lo cierto al señalar que la observación siempre se realiza en un contexto de prejuicios teóricos, su defensa de los prejuicios de Schmidt resulta inadmisible. Pues un prejuicio concreto que declara que la causalidad físico-matemática «carece de sentido en el mundo de los fenómenos histórico-culturales» no puede ser tolerado por aquellos que se declaran interesados por una ciencia de la historia humana. Declarar de antemano que el modelo físico-matemático no puede aplicarse, y luego abstenerse de intentar aplicarlo, es proceder exactamente a la inversa de lo que cualquier estrategia científica honesta exigiría como condición inicial de la investigación. Ninguna otra circunstancia más que este prejuicio intolerable explica la insistencia de Schmidt en el carácter único e irrepetible de la evolución de cada *Kreis*. El componente ideográfico de estas ideas no podía por menos de atraer a Lowie, aunque él personalmente aceptara la posibilidad de «paralelismos limitados». Aquel lazo común tenía sin duda fuerza bastante para asegurar las simpatías de Lowie pese a las consecuencias adicionales que se seguían de los compromisos teológicos de Schmidt.

XIV. SOBRENATURALISMO DE SCHMIDT

Pues Schmidt se oponía sólo como Boas a una explicación nomotética de la historia: se oponía incluso a cualquier explicación naturalista. Su reconstrucción de la evolución cultural está dominada por la necesidad de conciliar los hallazgos de la antropología con los precedentes de la Sagrada Escritura. Las áreas en las que los dogmas teológicos ejercieron más perniciosa influencia fueron, como fácilmente puede imaginarse, las relacionadas con los orígenes de las creencias religiosas. En este tema, Schmidt fue un degeneracionista tan inflexible como el arzobispo Whately, De Bonald o De Maistre. Su gigantesco *Der Ursprung der Gottesidee* [*El origen de la idea de Dios*] estaba íntegramente dedicado a probar que las culturas que más se aproximaban a la condición del *Kreis* de cazadores y recolectores primitivos poseían una comprensión más pura y más ética de la naturaleza de Dios. Al evolucionar la cultura, el perfeccionamiento de la ciencia y la tecnología fue acompañado por una degeneración en la esfera religiosa. La fase más perfecta de la religión correspondió al inicio mismo de la prehistoria, porque la religión fue comunicada al hombre por Dios en una revelación primordial, cuyo recuerdo fue haciéndose con el paso del tiempo cada vez más deformado y confuso. Schmidt insistía en que esa revelación había que entenderla literalmente como estaba descrita en el *Génesis*: como una aparición personal. Negaba explícitamente que la revelación pudiera haber sido un «proceso meramente subjetivo» o «una experiencia impersonal, común»:

No; tiene que haber sido una personalidad tremenda, poderosa, que se presentó a los hombres capaz de cautivar su intelecto con verdades luminosas, de captar su voluntad con sus nobles y elevados mandamientos morales, de ganarse sus corazones con su arrebatadora belleza y bondad. Más aún tal personalidad no puede haber sido meramente una imagen interna producto de la mente y de la imaginación, porque una imagen así no podría en modo alguno haber tenido los efectos que notamos en esta religión más antigua. Más bien tiene que haber sido real y verdaderamente una personalidad que se presentó a los hombres desde fuera, y que precisamente por la fuerza de su realidad les convenció y les subyugó [SCHMIDT, 1939, p. 183].

Schmidt llevó todavía más lejos su anticientifismo y declaró abiertamente que para él era una cuestión de conciencia esencial apoyar las enseñanzas de su fe en esta cuestión:

Es la doctrina católica, vinculante en conciencia y fundada en la Escritura y en los Padres, así como en varias declaraciones de la Iglesia, que los primeros seres humanos no estaban en un estado simplemente natural, sino que poseían el don sobrenatural de la filiación divina y estaban destinados al fin sobrenatural de la visión inmediata de Dios. Así dotados los hombres entraron en una relación con Dios a la que puede darse el nombre de religión sobrenatural [*ibidem*].

Cuando Leslie White llamó a Boas y a los autores de la *Kulturkreislehre* antievolucionistas reaccionarios (véase p. 252), Lowie replicó afirmando que no sólo Boas, sino también el Padre Schmidt eran evolucionistas en el sentido en que White usaba la palabra. Yo estoy de acuerdo en que ni Boas ni Schmidt eran antievolucionistas, pero lo que ya no puede decirse es que Schmidt no estuviera influido por doctrinas que usualmente se califican de reaccionarias y que se remontan a la primera parte del siglo XIX. En la confusión de que le acusa Lowie en esta cita que sigue, Leslie White no está, pues, solo:

Leslie White confunde el planteamiento del problema. Es falso que haya hoy antropólogos respetados que profesen una filosofía antievolucionista como la que él presume. El «antievolucionismo» de los boasianos y de la *Kulturkreislehre* nada tiene que ver con las teorías degeneracionistas de De Maistre, por ejemplo [LOWIE, 1960, p. 423; original, 1946].

La falta de conexión entre Boas y De Maistre ciertamente está bien fundada; pero nada puede ser más erróneo que negar las afinidades de Schmidt con el degeneracionismo de De Maistre.

15. CULTURA Y PERSONALIDAD: LA FASE PREFREUDIANA

En el intervalo entre las dos guerras mundiales, la tendencia individualizadora del particularismo histórico coincidió e interactuó con las doctrinas de Sigmund Freud. A primera vista, el psicoanálisis y la antropología boasiana parecen tener muy poco en común. Freud era esencialmente decimonónico. Su teoría era un magno esquema a gran escala, evolucionista, materialista y determinista: o sea, justo de la clase que más condenó Boas en sus ataques contra el método comparativo. Mas en la perspectiva boasiana había una predisposición favorable que pasaba por encima de esto. Boas llevaba años defendiendo que la antropología cultural tenía que ser el estudio de la vida mental del hombre, y nadie podía negar que Freud había abierto más caminos para penetrar en la mente humana que todos sus predecesores juntos. Con el tiempo, la tendencia de la antropología al mentalismo y al estudio de lo individual le hizo pasar por encima del fisicalismo de Freud, aunque ello no ocurrió antes de que las dos escuelas sufrieran drásticos cambios: los freudianos renunciaron a su evolucionismo y sustituyeron sus complejos instintivos universales por el relativismo cultural, mientras que los boasianos por su parte dejaron a un lado su insistencia en la historia y en la difusión. El resultado podría llamarse la versión americana del funcionalismo sincrónico: cultura y personalidad.

I. FUNDAMENTOS EPISTEMOLOGICOS

Hay que tener cuidado en separar este movimiento, de inspiración específicamente freudiana y boasiana, de la etnología de orientación psicológica, que es mucho más antigua y cubre un campo más extenso. Los análisis psicoculturales hechos en términos de un lenguaje y de unos conceptos mentalistas e ideacionales anteceden en más de mil años al moderno movimiento de cultura y personalidad. Una breve digresión sobre algunas cuestiones epistemológicas de importancia bastará para demostrarlo.

Las entidades culturales son constructos lógico-empíricos basados en la observación de la conducta verbal y no verbal de los actores humanos individuales. Nuestro vocabulario científico para la descripción de tales entidades se halla todavía en un estado muy primitivo. Todavía no han llegado a elaborarse definiciones operacionalmente válidas ni siquiera para los términos más comúnmente empleados. Y todos los intentos de desarrollar un lenguaje para las descripciones culturales han seguido invariablemente el camino intuitivo de combinar las respuestas *etic* con sus concomitantes emocionales y cognitivos.

Muy generalmente se acepta que la descripción etnográfica tiene que incluir como mínimo el estudio y la formulación de los «objetivos» y las «motivaciones» psicológicamente significativas para las gentes estudiadas. Eso es manifiestamente lo que hacen todos los miembros del movimiento de cultura y personalidad. Hemos visto ya la importancia que el punto de vista mentalista o *emic* tuvo en la orientación que Boas impuso en su madurez a las perspectivas teóricas de la antropología cultural. Desde distintos puntos de partida, muchos otros autores convergieron con él en una similar elaboración de premisas mentalistas. Ralph Linton, una de las figuras clave del movimiento de cultura y personalidad en su fase neofreudiana, definió los rasgos culturales en un idioma mentalista. En su definición, que alcanzó gran influencia, un rasgo cultural es la asociación de una forma y una sustancia particulares con una función sociocultural y también con el sentido que una entidad así tiene para las gentes entre quienes se manifiesta o que la usan. Clyde Kluckhohn, otra figura central en la historia de los estudios de cultura y personalidad, compartía una parecida posición epistemológica (véase p. 517). En la antropología social británica, Malinowski, que contribuyó de forma importante a la introducción en la antropología de los conceptos freudianos y de otros conceptos psicológicos, era también explícito en lo relativo a la necesidad epistemológica y metodológica de las categorías *emic*.

Pero la mayoría de los antropólogos que, como el propio Boas, su discípulo Robert Lowie y el influyente teórico inglés S. F. Nadel, insisten en la importancia de una perspectiva *emic*, no pertenecen al movimiento de cultura y personalidad. Por esta razón, la significación histórica de la opción *emic/etic* la estudiaremos en un capítulo aparte, en conexión con la llamada nueva etnografía. Aunque debe quedar claro desde aquí que todos aquellos que operan con una preferencia, explícita o implícita, por la perspectiva *emic* comparten la misma tradición epistemológica que la escuela de cultura y personalidad.

II. OMNIPRESENCIA DE LAS CATEGORIAS «EMIC» Y DE LAS CATEGORIAS PSICOLOGICAS

El rasgo diagnóstico más perceptible de esta comunidad de tradición lo constituye la presencia, en casi cualquier monografía etnográfica, de numerosos términos y conceptos pertenecientes a los léxicos que en el lenguaje común o en el científico expresan la condición mental y emocional de los actores humanos individuales. En efecto, desde las más antiguas descripciones que de los fenómenos culturales se conservan hasta el advenimiento de la antropología moderna, la mayoría de las descripciones etnográficas han consistido en una mezcla de conceptos, con una parte extraída del idioma psicológico y otra de un idioma sociocultural. Tácito, que escribía en el siglo I d. C., describió las disposiciones matrimoniales, las reglas de castidad, las armas, los tipos de castigos, la organización militar, las prácticas adivinatorias y muchos otros rasgos socioculturales de las tribus germánicas. Pero se sirvió también de un idioma psicológico y atribuyó a los ger-

manos resistencia para el trabajo duro, poca capacidad para soportar el hambre y el frío y «gusto por la paz»; añadió además que eran «agradablemente corteses», «ni prudentes ni astutos» y que «pierden su autocontrol cuando beben».

Como ejemplo moderno del mismo proceder podemos tomar una de las monografías de Raymond Firth, cuya afinidad teórica más clara no es, desde luego, con el movimiento de cultura y personalidad, sino con la antropología social británica. Abriendo al azar *We, the tikopia* encontramos la siguiente descripción de las relaciones domésticas, que es típica:

> De una pareja casada espera la costumbre que compartan cosas tales como la nuez de areca y el tabaco, de forma que si uno rehúsa hacerlo puede seguirse una pelea. Claro que la conducta en estas cosas depende del temperamento de los individuos. El alimento también tiene que ser compartido, aunque se deja cierto margen a las diferencias de apetito. Los efectos de estas reglas se ven con más claridad fuera de la casa. Cuando un visitante llega a otra casa suele ofrecérsele alimento; a la hora de comer esa invitación no se omite nunca. Si el visitante es pariente próximo, comerá; en otro caso, sobre todo si es hombre casado, normalmente dirá «makona», «satisfecho», y no aceptará. Procederá así haya comido o no, por temor a la lengua de los chismosos que murmurarían a sus espaldas: «Ah, míralo ahí sentado y comiendo, mientras su mujer y sus hijos están hambrientos en su casa.» Una persona soltera puede comer sin temor, puesto que no tiene esas responsabilidades. La propiedad que no va específicamente asociada a un sexo, la comparten marido y mujer y la usan los dos indiferentemente. Yo regalé al Ariki Kafika un cordón de cuentas (las cuentas, muy estimadas, las llevan indistintamente los hombres y las mujeres). Su mujer se las apropió tranquilamente, con sólo cogerlas y decir: «Mías», sin que eso suscitara más que un comentario humorístico por parte del Ariki [FIRTH, 1963, p. 124].

Las categorías de procedencia psicológica presentes en este párrafo cubren un amplio espectro de fenómenos. El visitante casado actúa por *temor* de verse expuesto a los *chismosos*. La propiedad se usa *indiferentemente*. La mujer se apropia *tranquilamente* de las cuentas, muy *estimadas*, ante lo cual el marido se contenta con un comentario *humorístico*.

El más estructural de los funcionalistas estructurales británicos es Meyer Fortes: teóricamente, nadie podría estar más lejos que él del reduccionismo psicológico. Pero en su *The dynamic of clanship among the Tallensi* uno se encuentra casi en cada página con pasajes como este que sigue:

> El hombre que se case con una mujer que antes haya sido de otro, incluso si ese matrimonio anterior se deshizo por razones justas y aceptadas, incurrirá en la hostilidad de todo el linaje del que fue primer marido, hostilidad que no irá sólo contra él, sino también contra el grupo entero de sus compañeros de clan. Y en cuanto se presente la oportunidad, tendrá que sufrir las represalias. Cuando las partes implicadas pertenecen al mismo clan, los sentimientos que esto suscita pueden enconarse mucho, y tanto más cuanto más estrechos sean los lazos. Este tipo de matrimonios se contraen de vez en cuando, ocasionando conflictos y represalias, pero no interrupción de los lazos del clan [FORTES, 1945, p. 42].

Se advertirá cómo los *sentimientos* de los actores expresados en los términos *hostilidad, enconamiento* y *conflictos* resultan esenciales para mantener el hilo de la descripción etnográfica. Y si uno se esfuerza un poco por encontrar afirmaciones todavía más marcadamente mentalistas, no le resulta difícil dar con descripciones como la siguiente, incluso en *The dynamics of clanship*, que es el libro más abstracto y estructural de Fortes:

Los tallensi dicen que esto es sólo broma (*koohog*); mas aquí vemos de nuevo que esta broma aparentemente espontánea actúa como un medio de reconciliar y contrarrestar las tensiones de una relación social de doble filo. Cuando dos grupos corporativos están, a un nivel de la organización social, estructuralmente divididos hasta el punto de tener intereses potencialmente competitivos por los que pueden entrar en conflicto, pero al mismo tiempo, en los otros aspectos de sus relaciones sociales, están unidos por fuertes lazos de cooperación y buena voluntad obligatorias, las corrientes ocultas de hostilidad y suspicacia mutuas se descargan recurriendo al bromeo. Se bromea con la gente que en términos de toda una serie de lealtades está obligada a ser amable con uno, pero en términos de otra podría comportarse hostilmente, es decir, con la gente que comparte con uno derechos y deberes mutuos [*ibidem*, p. 95].

A este respecto tiene considerable interés señalar que Leslie White, uno de los antropólogos que más crítico se ha mostrado con la perspectiva de cultura y personalidad, hace uso en su propia etnografía de un léxico de términos cognitivos y emocionales típicamente psicológico:

En la sociedad como en la mecánica cuanto más cerca están unas de otras las partículas en movimiento, mayor es la fricción entre ellas. Y la distancia entre los individuos de un *pueblo* es muy pequeña. Un *pueblo* no es sitio para un individualista; y si es un arribista agresivo, todavía resulta más molesto, hasta hacerles la vida insoportable a sus convecinos. El estrecho contacto en el interior del *pueblo* tiende a suavizar los ángulos agudos, las aristas de la personalidad hasta hacerla plácida y suave, como un guijarro bruñido por las aguas. A los niños se les enseña que la amabilidad y el respeto son las mayores virtudes. Se hacen los mayores esfuerzos por lubricar la vida social, por reducir las fricciones a un mínimo, de tal modo que el *pueblo* funcione suavemente como una máquina bien construida. Las disputas son intolerables, la violencia física es rara y el asesinato, desconocido.

Aunque la vida social *pueblo* reprime si es que de hecho no penaliza, el individualismo agresivo, y aunque el íntimo tráfico social lima los ángulos y las aristas del ego individual, no dejan, sin embargo, de existir las diferencias entre los individuos que encuentran una expresión significativa en la vida de la comunidad. A ciertos hombres se les mira con más respeto del ordinario, a otros con menos; unos son influyentes y otros no [WHITE, 1942, p. 190].

Estos ejemplos deben bastar para establecer el hecho de que el psicologismo es un hábito profundamente arraigado entre los antropólogos culturales. Es interesante señalar que cuando Mead (1953, p. 642) escoge lo que para ella sería el paradigma de una proposición cultural para contraponerla a la correspondiente proposición psicológica, la primera incluye ya un concepto subrepticiamente mentalista: «En la cultura X, los hombres casados deben evitar a sus suegras» frente a «En la cultura X, la evitación de la suegra se inculca a través de un sentimiento de vergüenza». Aunque resulta obvio que la segunda afirmación usa más claramente un vocabulario psicológico, la palabra «debe» incluida en la primera contiene en sí misma un universo de presunciones psicológicas. Lo cual no hace sino confirmar el argumento de Mead de que en la práctica no existe una clara separación entre cultura y personalidad y la etnografía tradicional.

III. LAS RAICES DE «PATTERNS OF CULTURE», DE RUTH BENEDICT

Una de las características de la moderna escuela de cultura y personalidad es simplemente la intensificación y la expansión del uso de términos y de conceptos psicológicos. Durante los años veinte se cruzó una especie de

umbral descriptivo, y el lenguaje usual, que mezclaba los idiomas psicológico y sociocultural, dejó paso con los fundadores del movimiento de cultura y personalidad a una selección consciente en favor del lenguaje psicológico. La transición va asociada sobre todo a la obra de Ruth Benedict, que, por influencia de Edward Sapir y en interacción con Margaret Mead, propuso que la descripción de las culturas se integrara en torno a uno o a dos rasgos psicológicos principales. «Desde este punto de vista, las culturas son psicología individual proyectada en pantalla grande, psicología individual a la que se dota de proporciones gigantescas y de larga duración temporal» (BENEDICT, 1932, p. 24).

Para captar la continuidad entre el particularismo histórico de Boas y la perspectiva inicial de Benedict en *Patterns of culture* (1934), «configuracionalista», tiene considerable interés señalar que el específico idioma psicológico que ella utilizó debía poco, o tal vez nada en absoluto, a los conceptos freudianos. La misma Benedict declaraba que su principal herencia intelectual procedía de «la escuela alemana encabezada por Wilhelm Dilthey» (*ibidem*, p. 2), lo que constituye otra razón más para asociar a los boasianos con los neokantianos. La objeción de Mead en el sentido de que la alusión de Benedict a Dilthey la hizo sólo *pro forma* y para satisfacer las exigencias de Boas de enlazar con una tradición académica, no alcanza a modificar la situación. Benedict había leído a Dilthey y reconocía su deuda. La importancia de Dilthey, tal como Benedict la veía, estaba en que había abordado el estudio de la historia agrupando *Weltanschauungen* filosóficas que expresaban categorías psicológicas distintivas e incommensurables «que no podían transformarse las unas en las otras» (*ibidem*, p. 3). Tampoco nos hace falta el reconocimiento de Mead para afirmar que, leyendo a Dilthey o sin leerlo, ella también estaba influenciada por la misma escuela. En cuanto a la fuente del específico idioma configuracionalista que empleó en *Patterns of culture*, hay que buscarla, como la propia Benedict nos cuenta, en el estudio de Nietzsche sobre el drama griego, *El nacimiento de la tragedia*. De allí fue de donde Benedict sacó la idea del contraste entre los «tipos psicológicos» dionisíaco y apolíneo, los «inconmensurables» en torno a los cuales construyó sus *Patterns of culture* (BENEDICT, 1928, página 572).

IV. PRECEDENTES ANTERIORES

Dejando a un lado por el momento la especial historia de las categorías dionisíaca y apolínea, es evidente que existe una tradición mucho más antigua de expresivos retratos psicológicos que subyace no sólo al esquema de Benedict, sino también a los de Dilthey y Nietzsche. Porque a las etnografías más o menos mixtas, socioculturales y psicológicas que se escribieron desde la antigüedad hay que añadir los retratos psicológicos condensados, que se convierten imperceptiblemente en estereotipos y que desde siempre han sido un vicio de todos los observadores de los fenómenos cul-

turales, tanto de los cultos como de los menos cultos. En su descripción de la antropología de los siglos XVI y XVII, Margaret Hodgen (1964, p. 178) atribuye esa técnica de presentar epítomes, estereotipos y tipologías a la brevedad característica de las enciclopedias escolásticas medievales. Yo preferiría buscarle un origen más popular en la común tendencia de las tribus y de las naciones a estereotiparse las unas a las otras como una consecuencia de las varias formas de sus relaciones intergrupales. En cualquier caso, los prototipos de etnógrafos europeos, tales como Münster, Agrippa, Boemus o Mercator, todos recurrieron a la práctica de condensar descripciones etnográficas en expresivas fórmulas psicológicas. En el breviario de Münster, por ejemplo, los escoceses son fieles y vengadores, los suecos belicosos, los judíos prudentes pero envidiosos, los persas resueltos pero desleales, los egipcios constantes y astutos, los griegos prudentes pero falsos, los españoles borrachos, violentos y sofistas. Agrippa escribía en 1527:

> Los escitas siempre fueron infamados por su salvajismo y su crueldad. Los italianos siempre fueron eminentes por su magnanimidad. A los galos se les ha reprochado su estupidez. Los sicilianos siempre fueron sutiles; los asiáticos, lujuriosos; los españoles, celosos y grandes fanfarrones [...] ¿Quién, si ve a un hombre con más pompa que un gallo, con paso de esgrimidor, mirada confiada, tono profundo, habla grave, porte severo y vestido andrajoso, no adivinará en seguida que es un alemán? ¿No reconocemos a los franceses por su paso mesurado, su porte afeminado, su semblante sonriente, su voz agradable, su lenguaje cortés, su modesta conducta y su vestimenta descuidada? Los italianos observamos que son más lentos en su paso, graves en su porte, de semblante mudable, de pocas palabras, capciosos en su discurso, generosos en su conducta y aseados en su vestir. Cantando, los italianos balan, los españoles gimen, los alemanes ladran y los franceses gorjean [citado en HODGEN, 1964, p. 180].

En su *Omnium gentium mores* (edición de 1611), Boemus relaciona a Suevia con prostitutas, a Franconia con ladrones y mendigos, a Baviera con rateros y esclavos, a Helvecia con hombres sanguinarios y alcahuetes, a Sajonia con perjuros y a Renania con glotones. Para Mercator:

> Los francones son simples, estúpidos y furiosos; los bávaros, suntuosos, glotones y desvergonzados; los suecos, frívolos, charlatanes y fanfarrones; los turingios, desconfiados, sucios y pendencieros; los sajones, hipócritas, traicioneros y tercos; los belgas, buenos jinetes, compasivos, obedientes y delicados; los italianos, orgullosos, vengativos e ingeniosos; los españoles, desdeñosos, cautos y codiciosos; los galos, correctos, intemperantes y temerarios; los cimbrios, magnánimos, rebeldes y temibles; los sármatas, glotones, orgullosos y ladrones; los bohemios, crueles, amantes de novedades y rateros; los ilirios, variables, maliciosos y revoltosos; los panones, rudos y supersticiosos; los griegos, miserables [citado en HODGEN, 1964, p. 181].

V. ET TU, SPENCER

Una idea de la omnipresencia de este tipo de retratos psicológicos puede darla el hecho de que Herbert Spencer, cuya influencia era anatema para Boas y sus discípulos, incluyera en su gran *Descriptive sociology* todo un apartado con el título de «Emotional characters». Los breves retratos de Spencer son divertidos y ridículos:

Samoanos. No tan vivaces como los tahitianos. De buen humor, sociables, deseosos de complacer y muy aficionados a divertirse y a viajar. Indolentes volubles y engañosos.

Dyak. No muy impulsivos. Generalmente apacibles, educados y respetuosos. Sociables, amables, simpáticos y capaces de intensos afectos mutuos.

Isleños andamán. Vivaces y afectivos, impulsivos y terriblemente apasionados, vengativos, astutos e implacables. Suspicaces ante los extraños hasta un grado inconcebible. Una vez sometidos no manifiestan ferocidad.

[1873-1933, III.]

Iroqueses. Muestran poco gusto por el contacto social entre los dos sexos y se ha dicho que son incapaces de amor sexual. Los padres acarician pocas veces a sus hijos. Aficionados a las bromas, las agudezas y el ridículo; también a la excitación de la caza.

[*Ibidem*, VI.]

Antiguos peruanos. No impulsivos. Pacientes obedientes, industriosos, amables los unos con los otros, cariñosos con los animales. De buen humor y gentiles.

[*Ibidem*, II.]

VI. EL ATOLLADERO FUNCIONALISTA

Los presupuestos taxonómicos de *Patterns of culture* son por descontado considerablemente más sofisticados que todo lo que Spencer y sus predecesores medievales y antiguos habían sido capaces de lograr. Benedict basaba sus retratos de los apolíneos zuñi y de los dionisíacos kwakiutl en una comparación sostenida y sumamente detallada de instituciones y de ideologías que abarcaban toda la fábrica de la vida sociocultural, desde la familia hasta la guerra.

En contraste con los estereotipos vulgares, que frecuentemente incurren en patentes incoherencias y contradicciones (los indios son astutos, pero obtusos; los judíos tienen espíritu de clan, pero son cosmopolitas), las configuraciones de Benedict subrayan la tendencia de las culturas a la consistencia. De hecho, ésta es la principal pretensión teórica de la obra de Benedict: la integración y la coherencia funcional que se advierte en la vida cultural cuando se contempla desde una perspectiva configuracionista.

La preparación de Benedict con Boas había comenzado en 1921, poco después de la publicación de *Primitive society*, de Lowie, con su famosa conclusión de los «retazos y remiendos». Antes de que Benedict tuviera ocasión de desarrollar sus propias ideas, recibió hecho ya un modelo de la cultura como un batiburrillo difusionista. En su primera publicación, «The vision in plains culture» (1922), estaba dominada por la influencia de Lowie, con quien había seguido un curso en el Museum of Natural History. Margaret Mead narra haberle oído decir de ese artículo: «Esto lo escribí para el doctor Lowie» (1959a, p. 114). En el artículo adopta un punto de vista que no se parece en nada al de *Patterns of culture*. Hay incluso un claro eco de la declaración de los «retazos y remiendos» de Lowie, que Radcliffe-Brown iba a recoger y a incorporar a su espantajo de la escuela antifuncionalista americana:

Por lo que podemos ver, es un hecho fundamental de la naturaleza humana el que el hombre construya su cultura con elementos disparejos, combinándolos y recombinándolos; y hasta que no abandonemos la superstición de que el resultado es un organismo funcionalmente interrelacionado, seremos incapaces de contemplar nuestra vida cultural objetivamente, así como de controlar sus manifestaciones [BENEDICT, 1923, pp. 84 *s.*].

Pero Ruth Benedict, que era poetisa (bajo el seudónimo de Anne Singleton) en la misma medida en que era antropóloga, no pudo contentarse por mucho tiempo con el negativismo y con la pobreza emocional del discurso difusionista. Tal y como Margaret Mead lo describe, trabajaba «constantemente para encontrar un principio integrador que explicara simultáneamente los orígenes dispares de los elementos de que estaba construida la cultura y la totalidad que ella percibía, sentía en cada cultura» (MEAD, 1959a, p. 204). El resultado de esa búsqueda fueron las pautas y las configuraciones psicológicas.

VII. EL FIN DE LA EXPLICACION

El uso por Mead del término «explicación» en conjunción con el efecto integrativo de la «psicología individual proyectada en pantalla grande» puede inducir a error. La función histórica de *Patterns of culture* en la escuela boasiana fue su ingeniosa evocación de un sentimiento dilthiano de comprensión alcanzada en la más total ausencia de una explicación en cualquier sentido científico. Por útil que su perspectiva configuracionista pueda haberle parecido a Benedict como una vía por la que salirse del atolladero difusionista, lo cierto es que su contribución a la explicación de las diferencias y de las semejanzas culturales era minúscula. Tal resultado estaba prefigurado ya en las premisas básicas sobre las que ella procedió a emplear las categorías de Nietzsche: porque Ruth Benedict tuvo buen cuidado en insistir, en un adecuado estilo neokantiano, que la polaridad apolíneo-dionisíaco no se podría aplicar útilmente más que a un pequeño número de las culturas del mundo. Mas aún: Benedict insistió en que era improbable que la mayoría de las culturas que no encajaban en el esquema apolíneo-dionisíaco pudieran encajar en alguna otra configuración tan bien integrada como ésa. En *Patterns of culture* escribió: «No todas las culturas han modelado sus miles de rasgos de conducta de acuerdo con un patrón equilibrado y rítmico: la falta de integración parece ser tan característica de ciertas culturas como la extrema integración lo es de otras» (*ibidem*, p. 196).

Benedict fue posiblemente la discípula a quien, a su manera paternal, más admiró Boas en sus últimos años. En 1929, ella le escribía llamándole «Dear papa Franz», y quejándose cuando él estaba fuera: «Esto parece muy solitario sin usted» (MEAD, 1959a, p. 400). Al retirarse Boas en 1937, Benedict se convirtió en jefe (en funciones) del Departamento de Antropología de Columbia. El hecho de que fuera la protegida de Boas probablemente contribuyó a ocultar los fallos etnográficos de *Patterns of culture;* y la «Introducción» que Boas escribió facilitó indudablemente su aceptación por parte de la comunidad antropológica. Nada en las ideas configuracionistas

que ella profesaba resultaba contrario a las enseñanzas de Boas; antes al contrario, no cabe duda de que Boas pensaba que su viejo sueño de alcanzar un conocimiento más íntimo de la forma en que trabajaba la mente de los pueblos primitivos había hecho progresos gracias a los esfuerzos de Benedict. El cuidado que ella puso en disociar sus configuraciones de cualquier posible esquema global, la muestra estrictamente limitada con que trabajó y la ausencia de explicaciones causales; todo estaba plenamente de acuerdo con el credo del particularismo histórico.

El tema central de *Patterns of culture* es simplemente el de que cada cultura selecciona o escoge entre la infinita variedad de posibilidades de comportamiento un segmento limitado que unas veces se ajusta a una configuración y otras no. Sería posible resumirlo todo, de una forma desde luego poco halagüeña, en la simple observación de que unas culturas son diferentes y otras son similares. En vano se buscaría en *Patterns of culture* alguna explicación, aunque no fuera más que una de aquellas «explicaciones» difusionistas anteriores que pretendiera conectar las pautas apolíneas con una tribu en que hubieran tenido su origen (¿los griegos?). Toda la explicación que se nos da de las diferencias y de las semejanzas culturales es el mito de los indios digger (shoshone): «En un principio, Dios dio a cada pueblo una vasija, una vasija de barro, y en esa vasija bebían su vida [...] Todos bebían de la misma agua, pero sus vasijas eran diferentes» (BENEDICT, 1934, p. 33).

VIII. ARTE, CULTURA Y LIBERTAD

En cierto sentido, desde luego, es manifiestamente injusto juzgar la contribución de Ruth Benedict a la luz de los cánones y de las tradiciones de las ciencias sociales. Como Sapir, con quien intercambiaba poemas y con quien mantuvo una voluminosa y romántica correspondencia, Benedict se sentía intuitivamente incómoda con la noción misma del determinismo cultural. Tenía que conceder la importancia de las pautas de la cultura y del lenguaje, pues de otro modo mal podía justificar la existencia de la antropología o la lingüística como disciplinas separadas; mas siempre que le era posible concedía igual importancia a las extrañas condiciones en que esas pautas nacen y son adaptadas o desechadas.

Es así como mejor se entiende el tratamiento que Benedict hace de los casos de desviación individual que constituyen el tema del último capítulo de *Patterns of culture*. Las desviaciones se presentan en todas las culturas porque en ninguna los hombres son meras marionetas danzando en las cuerdas de sus destinos culturales:

> Con frecuencia se cree que la antropología es una doctrina de la desesperación que hace insostenible una benéfica ilusión humana. Mas ningún antropólogo con exeperiencia de otras culturas ha pensado nunca que los individuos sean autómatas que cumplen mecánicamente con los decretos de la civilización. Ninguna de las culturas hasta hoy observadas ha sido capaz de erradicar las diferencias en los temperamentos de las personas que la componen. Siempre hay un toma y daca [*ibidem*, p. 220].

Resulta evidente que la imagen que Benedict se hacía de la antropología cultural era la de una disciplina cuya función principal era la de describir artísticamente las variedades de las tradiciones culturales del hombre y no la de explicarlas. Como Kroeber, Benedict no era en absoluto contraria a la idea de cortar los lazos que unían a la antropología con las ciencias sociales: «En mi opinión, la naturaleza misma de los problemas que las humanidades se plantean y discuten, les acerca más punto por punto a los que investiga la antropología que a los que investigan la mayoría de las ciencias sociales» (BENEDICT, 1948, p. 585). La afinidad de Benedict con los estudios humanistas es todavía mayor que la de Kroeber. Sus «pautas», como el mismo Kroeber reconoció, son muy similares a las configuraciones de estilo a las que él se dedicó en sus últimos años. La diferencia mayor reside en las pulsaciones diacrónicas que Kroeber trataba de descubrir. Aunque en la controversia entre Kroeber y Sapir, Benedict, como hemos visto, se puso de parte de Sapir, lo que era de esperar dada la grande y mutua simpatía que Sapir y ella sentían por sus respectivas poesías. «El hombre es una criatura con tal libertad de acción y de imaginación que puede, por ejemplo, negándose a aceptar un rasgo dado, bloquear la ocurrencia de la difusión; lo mismo que puede, en cualquier estadio del desarrollo tecnológico, crear sus dioses bajo las más variadas formas» (*ibidem*, p. 589). En *Patterns of culture* encontramos también esta asombrosa afirmación: «Una cierta familiarización con otras convenciones y un cierto conocimiento de lo variadas que éstas pueden ser harían mucho por promover un orden social racional» (1934, p. 10).

IX. DIFICULTADES ETNOGRAFICAS

La limitada contribución teórica de *Patterns of culture* no justifica la importancia que Benedict concedió a un idioma apropiado para la psicología individual. Y la ulterior significación funcional de esta obra tampoco puede evaluarse sin hacer referencia al carácter dudoso de los hechos que Benedict tomó como fundamentos de sus retratos psicologizantes. El éxito de su libro no está en relación con su aportación teórica. Pero, además, desde un principio el libro fue objeto de una intensa crítica por parte de los antropólogos especializados en el estudio de las áreas que Benedict mencionaba. Algunas de las líneas maestras de esta crítica las he indicado al referirme al retrato que de los kwakiutl traza Benedict. La reacción de los especialistas del suroeste ante el tratamiento que Benedict dedica a los indios pueblo fue todavía más dura, quizá sólo por ser tantos los antropólogos que han centrado sus estudios en esa área. Victor Barnouw ha recopilado recientemente un excelente resumen de esa bibliografía crítica (1963). El hecho de que él mismo sea un seguidor del movimiento cultura y personalidad y el que haya estudiado con Benedict garantiza la moderación de su resumen.

Hoy se acepta generalmente que Benedict sólo logró dar al esbozo que traza del modo de vida apolíneo su bella simetría omitiendo los datos no

conformes o restándoles importancia. Por ejemplo, Li An-che (1937), uno de sus primeros comentadores, señaló que la forma en que Benedict pintaba a los zuñi, presuntamente retraídos y no competitivos, no reconocía adecuadamente los incidentes históricamente probados de luchas internas entre facciones: «[...] no solamente existen las formas ordinarias de lucha por la supremacía individual, sino que además de vez en cuando esas luchas adoptan formas violentas» (LI AN-CHE, 1937, p. 69). Una de las escisiones más profundas entre los zuñi se produjo a lo largo de la divisoria entre los misioneros rivales; Li An-che escribe que «entre los elementos católicos y protestantes se desarrolló una lucha de enormes proporciones» (*ibidem*). Ruth Bunzel (1952, p. XV) informa de que los zuñi se escindían frecuentemente en facciones rivales hasta por la cuestión de la cooperación o no cooperación con los antropólogos. Según Elsie Clew Parsons, ni Benedict ni otros estudiosos de los zuñi tuvieron oportunidad de presenciar aquellas ceremonias de sus sociedades secretas en que caminan sobre brasas y tragan espadas. Todo esto contribuyó a reforzar la tendencia a subestimar «la potencialidad orgiástica del carácter zuñi» (PARSONS, 1939, p. 879).

Si las prácticas de pubertad zuñi y sus pautas de crianza se asemejaban en algo a las de sus vecinos hopi (y Benedict sostenía que todos los indios pueblo eran apolíneos), hay que desechar ese estereotipo de gentes tranquilas y amantes de la paz. Benedict sabía que a los iniciados se les flagelaba; pero negaba que se derramara sangre y aún que se les levantaran ampollas. Mas otros testigos presenciales aseguran que la flagelación hopi era «muy dura» y se desarrollaba en medio de una «enorme algarabía» (H. R. ROTH, citado por BARNOUW, 1963, p. 46). En la autobiografía de un jefe hopi figura esta descripción de una iniciación, verdaderamente en nada apolínea:

> Yo me aguanté bastante bien, sin llorar, y pensé que mis sufrimientos habían terminado; pero entonces el Ho Katcina me golpeó cuatro veces más y me cortó en pedazos y yo me retorcí dando alaridos, y me oriné [...] La sangre corría por mi cuerpo [...] Cuando me soltaron, me apreté la manta en torno a mi cuerpo dolorido y me senté. Intenté dejar de sollozar, pero en mi corazón seguía llorando [...] Me llevaron a casa y me pusieron sobre una piel de oveja. Al despertar a la mañana siguiente, la piel se había pegado a mi cuerpo y cuando traté de levantarme la arrastré conmigo [SIMMONS, 1942, p. 83; citado en BARNOUW, 1963, p. 46].

Similar inepcia demuestra Benedict para trazar un retrato fiel de la conducta de los indios pueblo bajo la influencia del alcohol. Aunque desaprueban enérgicamente la bebida, su conducta real sigue frecuentemente un curso definitivamente dionisíaco. «La embriaguez les resulta repulsiva», escribe Benedict (1934, p. 82). Mas eso no es contar toda la historia:

> Después de leer eso nos sorprendemos al enterarnos en el reciente informe de Smith y de Roberts sobre la delincuencia entre los zuñi que los delitos más comunes entre ellos son la embriaguez y el conducir borrachos. «En 1949, en la primera noche del festival Shalako hubo 50 arrestos por embriaguez y se confiscaron 150 botellas de licor.» El antropólogo E. A. Hoebel nos informa de que «el trabajo de campo entre los indios pueblo centrales, desde 1945 a 1947, reveló que sus gobiernos resultaban impotentes ante la embriaguez y la violencia incontrolables». Y Edmund Wilson, al describir su visita a los zuñi en 1947, da cuenta de cómo, al llegar al pueblo en la época del festival de Sha-

lako, la policía le registró el coche en busca de licor. Y añade: «Luego me contaron que esos registros no sirvieron para nada, dado que los zuñi, por alguna vía que no fue posible averiguar, instruyeron a sus proveedores de Gallup para que acudieran por el otro lado de las colinas» [BARNOUW, 1963, p. 44].

X. CRITERIOS EN ENTREDICHO

Hay antropólogos para quienes las críticas al libro de Benedict *Patterns of culture* constituyen una especie de sacrilegio. Hay que admitir que la suya fue la obra pionera en el campo de la cultura y la personalidad y que tuvo el poco frecuente mérito de estimular por igual el interés de los profesionales y el de los profanos. Gracias a su gran popularidad, es el libro que más vocaciones ha despertado para la antropología profesional. Además, como Barnouw ha tratado de demostrar, Benedict era consciente de algunas de las inconsistencias en las dos configuraciones que trazó: la de los kwakiutl y la de los pueblo. Ella misma señaló el «lado amable» de la vida de los kwakiutl en el seno de sus familias e hizo notar que «no todas las situaciones de la existencia de los kwakiutl movilizan por igual los motivos que son más característicos de sus vidas» (BENEDICT, 1934, p. 122, citado en BARNOUW, 1957, p. 533). Tuvo además buen cuidado de afirmar que «la integración [...] puede alcanzarse aun existiendo conflictos fundamentales». Pero Barnouw trata también de demostrar que entre Boas y Benedict no hubo sustanciales diferencias de opinión, ni en la cuestión de las configuraciones ni concretamente en lo referente a la configuración kwakiutl. Es esta continuidad entre Boas, Benedict, Mead y los otros antropólogos configuracionistas y de orientación psicológica la que nos lleva al problema central que tenemos que plantearnos. Es el problema del método, de los criterios científicos, así como de la significación funcional de la reforma del particularismo histórico. No es posible pasar por alto, como pecadillos sin importancia, las extravagantes afirmaciones de Benedict, por el estilo de ésta: «Los indios pueblo no tienen idea de lo que podría ser el suicidio: es un acto demasiado violento [...] para que ellos contemplen su posibilidad» (BENEDICT, 1934, p. 117). Ni, si recordamos la forma negativa y capciosa en que los boasianos atacaron el uso del método comparativo, vamos a menospreciar como «fácil refutación» la crítica que le hizo Hoebel aduciendo tres casos documentados de suicidio de indios pueblo. No es cuestión de venganza, sino de principio: simplemente, no es posible conciliar la imagen que los boasianos se hacían de sí mismos como el *summum* del rigor metodológico con los procedimientos impresionistas, científicamente irresponsables, que caracterizan a las primeras fases del movimiento de cultura y personalidad.

XI. LA PRIMERA MEAD

El configuracionalismo, la identificación de las características culturales más relevantes y su presentación en un idioma psicológico familiar fueron los precursores de la aproximación del particularismo histórico al psicoanáli-

sis. Esto se ve con toda claridad en el caso de Margaret Mead, discípula a la vez de Benedict y de Boas, que durante el período de su formación hizo extenso uso de las coordenadas configuracionistas. De hecho, sin tratar de aminorar la contribución de Benedict, Mead asegura haber tenido una participación activa en todos los acontecimientos que llevaron a la publicación de *Patterns of culture* y se atribuye a sí misma la primera exposición publicada de la idea configuracionista:

> Históricamente, la primera aplicación escrita de sus [de Benedict] ideas fue mi capítulo sobre «Dominant cultural attitudes», en *Social organization of Manu'a*, escrito en el invierno de 1927-1928 antes de que ella misma publicara en «Psychological types in the cultures of the southwest» su propia formulación inicial. Mi capítulo no incluía ninguna de sus frases teóricas, pero todos los detalles de la expresión los discutimos entre las dos. La claridad de sus conceptos, que tanto debía a la ausencia de una pantalla sensorial entre el etnógrafo y la pauta, y a su búsqueda de un sentido en los fragmentos, la sometí yo a la prueba del trabajo de campo vivo con un grupo de niños samoanos [MEAD, 1959a, p. 207].

Coming of age in Samoa (1928), el primero en el prodigioso torrente de libros y monografías de campo que Mead iba a escribir, llevaba como subtítulo *A psychological study of primitive youth for western civilization*. Aunque era un libro mucho más rico en expresiones psicologizantes que los informes etnográficos usuales, no puede decirse de él que reflejara el interés de Benedict por resumir una cultura completa en términos de unas pocas categorías dominantes. La misión que Boas había escogido para Mead era la de resaltar la existencia en las cosas humanas de una plasticidad biopsicológica suficiente para permitir el condicionamiento cultural de las pautas de conducta de los adolescentes según líneas que contrastan con el estereotipo de la adolescencia en la cultura de la clase media euroamericana. El uso en el subtítulo de los términos *for western civilization* y la inclusión de dos capítulos dedicados a la comparación de la muchacha adolescente samoana con su contrapartida en los Estados Unidos delata la importancia que Boas y Mead concedían a la simple demostración de la fuerza del condicionamiento cultural en esa área de la vida. El hecho de que las pautas sexuales samoanas resultaran ser considerablemente menos inhibidas que sus análogas occidentales era algo que se hubiera podido predecir de antemano. El que la adolescencia no fuera necesariamente, biológicamente, una época tormentosa y difícil significaba una corroboración adicional de la tesis de Boas de la influencia de la cultura sobre la biología. Y por otra parte, iba bien con el interés contemporáneo por la psicología freudiana y por el papel del sexo en las personalidades patológicas. La relativa inexistencia entre los samoanos de frustraciones de origen sexual se incorporó rápidamente a los fundamentos científicos de la «revolución sexual» por la que estaba pasando la clase media americana. Había además en *Coming of age in Samoa* un componente feminista muy acusado, como lo revela la descripción de la libertad sexual prematrimonial de las muchachas adolescentes. Pero la más importante conclusión moral defendida por Mead se asemejaba mucho a la que Benedict iba a defender seis años más tarde en *Patterns of culture*: el conocimiento del amplio espectro de posibilidades de encultura-

ción debería contribuir a nuestro propio proceso de cambio sociocultural. Como Benedict, Mead encontró un antídoto contra el determinismo cultural en la perspectiva de que, en el momento en que se generalizara el conocimiento de pautas alternativas, necesariamente se seguirían cambios de importancia en la forma de vida euroamericana.

[...] resulta impensable que el reconocimiento final del gran número de vías por las que, tanto a lo largo de la historia como en el momento presente, ha resuelto el hombre los problemas de la vida no traiga consigo el derrumbamiento de nuestra creencia en la norma única [*ibidem*, p. 162].

La artística presentación de las diferencias culturales a un amplio público, profesional y profano, debe situarse entre los acontecimientos importantes en la historia del pensamiento intelectual americano. Pero la importancia de las contribuciones de Mead y de Benedict en lo que concierne a la teoría cultural no puede considerarse que alcance similar magnitud. La propia Mead lo dice claramente en el prefacio de una de las reediciones de su libro, aunque ciertamente ella no estaría de acuerdo con la forma en que nosotros lo hemos expresado: «En los años veinte organizábamos nuestros materiales en torno a un único punto, un punto muy simple: sólo queríamos documentar una y otra vez el hecho de que la naturaleza humana no es rígida ni inflexible.»

XII. PROBLEMAS METODOLOGICOS

Coming of age in Samoa no intentó llegar a una síntesis configuracionalista del estilo de aquellas en que trabajaba Ruth Benedict. Pero en los primeros escritos de Mead y de Benedict hay muchos puntos de semejanza, especialmente en la perspectiva metodológica, y con el paso del tiempo esas semejanzas se acrecentaron. Tanto Mead como Benedict sucumbieron a la tentación de exagerar la claridad con que pueden identificarse y contrastarse los tipos de personalidad individual y cultural. Aunque el propósito de averiguar lo que ocurre «dentro de las cabezas de la gente», de saber cómo piensan y cómo sienten, sea perfectamente respetable, hay que admitir que otras formas de investigación cultural son decididamente menos arriesgadas. Nadie niega que incluso una cuestión tan simple como la de contar los miembros de una unidad doméstica presente sus dificultades metodológicas; mas los problemas que plantea el formular afirmaciones verificables sobre lo que un hombre siente por su mujer o por su madre son mucho más numerosos y están mucho más expuestos a la idiosincrasia y al talante del observador.

Mead ha sostenido recientemente (1962a, p. 134) que para la antropología la adhesión a un modelo fisicalista de la ciencia resulta prematura, y ha subrayado «la necesidad de esperar hasta que se hayan elaborado teorías y métodos apropiados para encajar nuestros materiales excesivamente complejos en un esquema de desarrollo». Pero de su propia entrada en el domi-

nio de la cultura y la personalidad tampoco cabe decir que no fuera precipitada. Vista la ausencia de técnicas de investigación operacionalmente aceptables, puede argüirse perfectamente que toda la perspectiva configuracionalista fue prematura y que el intento de esbozar los sentimientos y las emociones de una muchacha samoana típica durante la transición de la pubertad hasta el matrimonio fue en su totalidad una empresa demasiado ambiciosa.

A este respecto es necesario señalar que la etnografía corre fácilmente el riesgo de hacerse excesivamente cauta y de obsesionarse con la pasión por las minucias verificables. Esto constituye también una grave amenaza contra los procedimientos científicos, y yo, desde luego, no querría que se me identificara con un punto de vista que desprecie la importancia de los datos impresionistas, no estadísticos, en la antropología cultural. Pero la consideración más importante que ha de hacerse en relación con la adecuación de esos métodos de investigación, que son relativamente «blandos» en términos de su verificabilidad, es la de la naturaleza de la articulación entre los datos y el *corpus* de teoría que los orienta. Si el proceso de recogida de datos está orientado de tal modo que eleve al máximo las oportunidades de corrección continua en relación con un conjunto de hipótesis de alcance transcultural, se puede tolerar una proporción importante de conjeturas y de generalizaciones no cuantitativas en la confianza de que unos pocos datos son mejores que ninguno y de que los errores se revelarán por sí mismos en el proceso de la comparación intercultural. Mas es justamente ese desarrollo corrector de las comparaciones interculturales sistemáticas lo que Mead cree que sería prematuro para los estudios de cultura y personalidad y que implicaría «una violación de la complejidad real de los materiales» (*ibidem*).

Consideremos lo que esto significa tomando como ejemplo una de esas generalizaciones etnográficas de Mead que dejan a muchos de sus colegas en un estado de atónito desconcierto. Según Mead, las muchachas samoanas pasan por la pubertad y por la adolescencia sin sufrir conflictos psicológicos de importancia, y esto es particularmente cierto en el área de su desarrollo sexual. El resultado es que «los espíritus de esas muchachas no se ven atormentados por conflictos, ni turbados por inquietudes filosóficas, ni poseídos por ambiciones remotas» (MEAD, 1949c, p. 107). Para tratarse de una generalización que depende tan absolutamente de lo que ocurre «dentro de la cabeza de las gentes», hay que decir que el grado de convicción sugerido por el estilo en que escribe Mead resulta exasperante. Cierto, Mead se ocupa de varios casos de muchachas «conflictivas». Mas los trata como desviaciones anómalas que no hacen precisa ninguna modificación de su tesis principal. No abre ni deja ninguna posibilidad de poner en conexión su descripción de esa entrada en la madurez serena e incluso apática, con un *corpus* de hipótesis interrelacionadas y verificables de alcance intercultural y causal. De otras sociedades oceánicas hay algunas evidencias que, por lo menos, sugieren que Mead exageró sus hallazgos samoanos. Como Barnouw señala, los estudios de Gladwin en Sarason y Spiro en Truk y en

Ifaluk indican que ni la libertad sexual prematrimonial ni una vida aparentemente plácida y libre de cuidados garantizan que no se den profundas frustraciones íntimas y graves ansiedades.

XIII. MEAD DEFIENDE SU METODO

Sería cometer grave injusticia con una de las personalidades más brillantes y creativas que tiene la antropología el sugerir que Mead no haya prestado suficiente atención a los especiales problemas metodológicos vinculados a su perspectiva psicocultural. Antes al contrario, Mead se ha mostrado siempre agudamente consciente de la necesidad de describir explícitamente sus técnicas de campo y sus presupuestos metodológicos (aunque no puede decirse que lo haya sido en el mismo grado por lo que hace a los presupuestos filosóficos y epistemológicos). Y en ciertas tareas de investigación a las que nos referiremos enseguida, realmente no hay quien la iguale. En *Coming of age in Samoa* hay un apéndice sobre el método en el que Mead anticipa las líneas maestras de las críticas que tanto ella como Benedict iban a provocar. Arguyendo contra la relevancia de la estadística para un tipo de estudio que requiere informes situacionales y emocionales muy complejos, Mead comparaba su papel con el del médico que formulaba un diagnóstico:

> Así como el médico y el psiquiatra han visto que necesitan describir cada caso separadamente y usar sus casos como ilustraciones de sus tesis en vez de, como hacen las ciencias físicas, aducirlos como pruebas irrefutables, así también el estudioso de los aspectos psicológicos más intangibles de la conducta humana se ve obligado a ilustrar sus tesis en vez de demostrarlas [1949c, p. 169].

Esta actitud, de la que Mead no se ha separado en ningún momento a lo largo de toda su voluminosa producción, se ha convertido en el centro de los reiterados ataques y contraataques en torno a la metodología de la etnografía psicocultural. Aquí vuelve a presentársenos otra ocasión de hacer notar cómo una de las más famosas discípulas de Boas rechaza ese modelo fisicalista que en opinión de Kroeber ejerció una influencia central sobre Franz Boas. Unos treinta y seis años más tarde, en sus escritos retrospectivos, Mead seguía sin estar dispuesta a renunciar a las prerrogativas intuitivas del diagnóstico médico y manifestaba aún su pertinaz falta de simpatía por los intentos de construir desde el principio una ciencia del hombre que «se ajuste al modelo de la ciencia ideal, la física», así como su simpatía por «todos aquellos que han insistido en la complejidad y unicidad de todos los acontecimientos significativos de la vida de un pájaro o de la vida de un ser humano» (MEAD, 1962a, p. 135).

XIV. LOS HUECOS DE LA DEFENSA

La nula base de tal comparación entre el antropólogo de orientación psicológica y el médico o el psicoanalista que emiten un diagnóstico se hace patente en cuanto consideramos las diferencias que hay entre las ciencias

puras y las ciencias aplicadas. Aunque deploremos el fuerte componente de intuición y de conjetura en la práctica clínica de nuestro médico, le abonamos agradecidos sus honorarios, sabedores de que no existe otra alternativa. Mas éste jamás ha sido el caso en lo referente a las exploraciones que Mead ha hecho de la psique cultural. No trataré de evaluar la posible contribución que Mead pueda haber aportado al perfeccionamiento de la terapia psiquiátrica. Hay ocasiones en que escribe con un tono tal de urgencia que parece profetizar castigos catastróficos si no acertamos a medir todo el alcance de los sutiles y variados matices del espíritu humano en sus mil contextos culturales. Pero este salto a las esencias intuidas de la personalidad no era un requerimiento impuesto por la profesión que ella había elegido. Nadie negará que fuera urgente hacer un estudio etnográfico de los samoanos (o de los otros polinesios) antes de que acabaran de borrarse todas las huellas de las pautas aborígenes. Mas pensando en el propósito del experimento, no se advierte ninguna razón especial por la que las teorías de Boas sobre la fuerza de la cultura no pudieran haber sido puestas a prueba en un número plural de contextos diferentes, lo que habría permitido el uso de controles estadísticos.

Debe recordarse que el estilo de los psicologismos que Mead usó en su descripción de la adolescencia samoana tiene sus análogos en los intentos que en la vida cotidiana hacen las gentes, también por lo demás las que son notablemente maduras e inteligentes, por sintetizar sus mutuos conocimientos encajándolos en algunos de los miles de casilleros de que dispone la caracterología vulgar. Cuando decimos que María es lista, Juan tonto, Enrique crédulo, Federico celoso y Linda coqueta, es una experiencia común que alguien que haya visto a esas mismas personas en circunstancias diferentes discuta nuestra opinión y exprese una interpretación enteramente distinta. La vida sería sin duda menos complicada si hubiera una mayor medida de acuerdo en torno a lo que se necesita para ser una persona bella, inteligente, afectuosa, digna de confianza, generosa, encantadora. Mas es justamente en este tipo de juicios en el que Mead se ve obligada a incurrir en su intento de trazar un retrato psicológico de la juventud samoana. He aquí una empresa que manifiestamente exige de quien la acomete que tenga el valor de sus propias convicciones, una virtud de la que Mead está generosamente dotada. Así, en *Coming of age* escribió que Lita era «lista y expeditiva»; Sona, «soberbia en sus modales, arbitraria, tiránica e insolente»; Manita, «altiva y agresiva»; Ana, «apacible y tranquila»; Lola, «pendenciera, insubordinada, impertinente»; Sami, «dulce y gentil, con una cierta corriente subterránea de resentimiento»; Nito, «magnánimo»; Siva, «apasionada, fácil de provocar»; Pusa, «firme»; Fuativa, «cauta, calculadora»; Mala, «traicionera», y el pobre Tino, «un niño bueno y tonto». Hay que señalar que a las dificultades con que tropezaríamos para aceptar que tales viñetas puedan considerarse como afirmaciones verificables incluso si se hicieran dentro de nuestro contexto cultural usual, hay que sumar como problemas adicionales: primero, el que Mead tuviera sólo veintitrés años cuando partió para Samoa; segundo, que sus impresiones sobre esas diferencias de personalidad tuvo que formarlas a través de una segunda lengua imper-

fectamente aprendida, con el consiguiente efecto distorsionador, y tercero, que no puede asumirse *a priori* que los gestos, la expresión facial, las modalidades de comportamiento que en la cultura occidental van más o menos asociadas a ciertos rasgos de la personalidad, en Oceanía se correspondan de análogo modo.

XV. INTERPRETACION DE LA NIÑEZ DE LOS MANUS

El siguiente libro de Mead, *Growing up in New Guinea* (1930a), fue esencialmente una repetición, en un nuevo escenario, de su estudio samoano. Estaba dedicado al tipo de procesos de enculturación con los que los manus introducían a sus hijos en la edad adulta. Según sus observaciones introductorias, Mead no hizo «este estudio de la educación manus para probar ninguna tesis ni para apoyar ninguna teoría preconcebida». Mas en el apéndice y en algunos artículos retrospectivos describe cómo originalmente se propuso someter a prueba la tesis sostenida por Lévi-Bruhl de que los ingredientes animistas de la mentalidad primitiva eran similares a las formas de pensamiento infantiles, por lo que en consecuencia se encontrarían más acusados en los niños primitivos que en sus padres. La hipótesis es interesante por su relación con los ataques boasianos contra el determinismo biológico. Los niños manus resultaron ser menos animistas que sus padres, e incluso menos animistas que los niños americanos. Abandonados en gran parte a sí mismos, los niños manus desarrollaban pocas iniciativas y llevaban «una vida de juegos poco imaginativa», hecho que le sirvió a Mead para concluir, no muy originalmente, que el movimiento de los educadores americanos para dar mayor libertad a los niños no produciría los efectos deseados a menos de que se les diera «algo sobre lo que ejercitar su imaginación» (*ibidem*, p. 152).

XVI. DIFICILES RETRATOS

En el tercero de sus grandes estudios psicoculturales, *Sex and temperament in three primitive societies*, Mead se plantea la cuestión del grado de maleabilidad de los sexos con respecto al comportamiento que les está culturalmente asignado (1935a). En este libro, el paralelismo de métodos entre Mead y Benedict resulta claramente visible y ya ha sido señalado por la propia Mead (1962a, p. 126). Quizá la diferencia mayor resida en el hecho de que los materiales de Mead proceden en gran parte de su propio trabajo de campo. Como Benedict, Mead comparó tres culturas diferentes para comprobar el grado de variación de las pautas culturales. Mas en lugar de trazar un retrato psicologista de la cultura entera, Mead se restringió fundamentalmente al problema de tipificar las variedades de comportamiento en función de los sexos. Pese a esto, incluye algunos exasperantes ejemplos de un tipo de descripciones más general. Indudablemente, esos ejemplos

no han provocado tantas críticas (véanse THURNWALD, 1936; BERNARD, 1945; MEAD, 1937a) como la descripción que Benedict hizo de los pueblo, pero sólo porque del área seleccionada por Mead no hay tantos especialistas expertos. Júzguese, por ejemplo:

> Así como los arapesh hacen del cultivo de los alimentos y de los hijos la principal aventura de sus vidas y los mundugumor obtienen sus mayores satisfacciones de luchar y de competir en la adquisición de mujeres, de los tchambuli puede decirse que viven principalmente para el arte [MEAD, 1950, p. 170].

Siguiendo su hilo conductor, Mead parece haber tenido una extraordinaria buena suerte al haber seleccionado para su trabajo de campo las culturas de los arapesh, mundugumor y tchambuli. Porque, como dice en el prefacio de la edición de 1950, «a muchos lectores les ha parecido que mi análisis resulta demasiado bonito» y que «yo he debido encontrar nada más que lo que iba buscando».

> Aquí, y admitido que lo que buscaba era luz en el tema de las diferencias entre los sexos, encontré tres tribus, las tres en un área muy conveniente de un centenar de millas. En una, tanto los hombres como las mujeres se comportan de la forma que nosotros esperamos que lo hagan las mujeres, de una forma dulce y maternal; en la segunda, hombres y mujeres actúan como nosotros esperamos que actúen los hombres, violenta e impetuosamente; y en la tercera, los hombres actúan como corresponde a nuestro estereotipo de las mujeres, son chismosos, se rizan el pelo y van de compras, mientras que las mujeres son enérgicas, toman iniciativas y no llevan adornos [*ibidem*].

Mead continua insistiendo en que, aunque parezca «demasiado bueno para ser verdad», ella informó de lo que realmente había visto y no de lo que hubiera querido encontrar. Mas es obvio que estas protestas de buena fe no vienen al caso, porque lo que está en cuestión no es la buena fe, sino la posibilidad de demostración, la verificabilidad y la intersubjetividad.

XVII. CRITICA A LA HOMOGENEIDAD CONFIGURACIONAL

Este problema no afecta por supuesto sólo a la obra de Mead, sino que es una cuestión que se plantea a toda investigación etnográfica. Y sin embargo parece verdad que los estudiosos psicoculturales son especialmente vulnerables a esas críticas que ponen en duda las evidencias en que se fundan. La dificultad crece en proporción directa al tamaño y a la complejidad sociocultural de la población en la que se obtienen las típicas viñetas impresionistas que hemos visto. El rechazo que Mead hace de las técnicas de validación estadística no puede justificarse en cuanto dejamos el mundo de los arapesh, con una población de varios centenares, para pasar a Bali, con los números de población en varias centenas de millar, o a Rusia, o al Japón, o a los Estados Unidos, con poblaciones de muchas decenas de millones. Ni la intuición, ni la empatía, ni la experiencia cotidiana, ni el entrenamiento en la observación, por muy desarrolladas que esas habilidades lleguen a estar, proporcionan una base adecuada para hacer afirmaciones que se propongan describir algún aspecto típico de la personalidad de mi-

llones de seres humanos. De hecho, la evidencia acumulada prueba que incluso en poblaciones relativamente pequeñas el alcance de la variabilidad emocional y cognitiva supera sobradamente los límites de lo que los analistas psicoculturales pueden manejar sin introducir métodos cuantitativos.

Una primera indicación de esto está ya implícita en los datos de la propia Mead. El hecho mismo de que la personalidad de los sexos difiera acusadamente en algunas sociedades —como se ve en la descripción que Mead hace de los tchambuli y Bateson de los iatmul (1936)— le hace a uno esperar que otras diferencias de status puedan también ir asociadas a pautas psíquicas totalmente diferentes. En las sociedades estratificadas es obvio que esto ocurre con las diferencias de clase y de casta, y hay toda clase de razones para pensar que muchas de los miles de especialidades ocupacionales características de las sociedades de organización estatal pueden ir asociadas a importantes diferencias de personalidad.

En realidad, el peso principal de la crítica metodológica que se ha hecho a Mead, a Benedict y a otros pioneros de cultura y personalidad viene del interior de su propio campo. La segunda generación de los antropólogos estudiosos de la cultura y la personalidad se ha aproximado a su tema desde una actitud considerablemente menos excitante, pero más modesta, más sobria y con más respeto por las complejidades metodológicas. Uno de los resultados más claros del creciente uso de los tests psicológicos estándar y de los análisis estadísticos ha sido probar que incluso en las poblaciones pequeñas la variabilidad es demasiado grande para ser ignorada. Por ejemplo, Anthony Wallace (1952) en su análisis de la personalidad iroquesa usó el test de Rorschach para establecer las expresiones estadísticamente significativas de la personalidad modal. Trabajando con veintiuna variables y poniendo límites arbitrarios a la desviación de cada moda contó el número de individuos cuya puntuación en todas las variables quedaba dentro del rango modal. Desde esta perspectiva, sólo del 37 por 100 de los tuscarora puede decirse que manifiestan la personalidad modal de su grupo (aunque hay que subrayar que nadie podría decir qué desviación de la moda sigue constituyendo una definición aceptable de rasgos «compartidos»). B. Kaplan comparó en catorce de sus variables las respuestas Rorschach obtenidas en cuatro culturas: zuñi, navajo, hispanoamericanos y mormones. Las diferencias entre los grupos resultaron mucho más pequeñas de lo esperado: sólo en cinco de las catorce variables se presentaron diferencias interculturales estadísticamente válidas. Por otra parte, el rango de variabilidad dentro de cada una de las culturas fue comparable al que Wallace había comprobado entre los tuscarora. Como Kaplan señala:

> El que exista gran variabilidad no es argumento contra la influencia de la cultura sobre la personalidad: lo único que significa es que la influencia cultural no llega a crear necesariamente la uniformidad del grupo. Todos los individuos interactúan con sus culturas. Pero los seres humanos no son receptores pasivos de su cultura. Pueden aceptar las fuerzas culturales que les orientan; pero también pueden rechazarlas, o rebelarse contra ellas. En muchas culturas, incluida la nuestra, existe una pauta de conformidad externa y rebelión y desviación internas. Así es probablemente correcto decir que en buena medida los individuos parecen más similares de lo que en realidad son [1954, página 32].

En esta misma línea, aunque con diferentes métodos, C. W. M. Hart ha trazado las descripciones de la personalidad de cinco hermanos tiwi, entre todos los cuales se dan acusadas diferencias en pautas tales como la agresividad, el humor, la sexualidad y otras dimensiones de la personalidad. Irónicamente, Hart recuerda la insistencia de Boas en que no hay una mentalidad uniforme que pueda asociarse a las culturas primitivas:

Si la literatura sobre cultura y personalidad hace que los antropólogos principiantes acudan a su trabajo de campo esperando encontrar en las culturas más simples «personalidades estereotipadas», está condenándolos a una decepción segura [1954, p. 259].

Wallace, hablando del que él llama nuevo movimiento de cultura y personalidad, opina que ya se ha producido un cambio fundamental que ha alejado a los estudiosos de la búsqueda de la homogeneidad configuracional a escala tribal o nacional.

La magnitud de las diferencias psicológicas individuales dentro de los límites culturales resulta tan grande que nuestro problema analítico parece ser la elucidación de los procesos que organizan la diversidad más que la de los mecanismos que inducen una supuesta uniformidad [WALLACE, 1962, pp. 6-7].

XVIII. MEAD Y EL USO DE LA FOTOGRAFIA

La respuesta de Mead a las críticas contra su metodología ha sido extremadamente compleja. Para 1936 ya se había convencido ella misma de que el método que había estado usando para describir el *ethos* de los samoanos y de los neoguineanos era insatisfactorio desde varios puntos de vista:

Este método tiene muchas serias limitaciones: vulnera los cánones de la exposición precisa y operacional propia de la ciencia; depende demasiado de factores idiosincrásicos de estilo y de habilidad literaria; es difícil de enseñar; y es difícil de evaluar [BATESON y MEAD, 1942, p. XI].

Una de las vías por las que Mead ha intentado superar esta dificultad es estrictamente metodológica. Ha tratado de mejorar la fuerza demostrativa de sus observaciones empleando cámaras fotográficas y magnetófonos para captar los acontecimientos caracterológicamente significativos en su contexto situacional, publicando luego sus fotografías acompañadas de descripciones verbales que revelan su extraordinaria facilidad para tomar notas.

Este recurso de Mead a la fotografía, en su doble modalidad de foto fija y de cine, fue una respuesta directa a las críticas que se hicieron a sus tres primeros libros configuracionales. Preparando su trabajo de campo en Bali en 1936, juntamente con Gregory Bateson, Mead llevó consigo un equipo fotográfico sin precedentes. A lo largo del período de trabajo de campo se tomaron unas 25.000 fotografías y se rodaron más de 7.000 metros de película de 16 mm. Estos experimentos pioneros en el uso de medios mecánicos para dotar a la etnografía de un fundamento documental inatacable pueden muy bien constituir la contribución más definitiva que Mead haya hecho al desarrollo de la antropología como disciplina. La capacidad de

registrar directamente secuencias continuas de especímenes de la conducta humana, que es la verdadera materia prima de la historia y de la evolución sociocultural, hace pasar las perspectivas científicas de la etnografía mucho más allá de sus horizontes prototécnicos. Hay que señalar que hoy tales perspectivas nos parecen mucho más obvias de lo que eran hace tan sólo unos pocos años. Cuando a Mead se le ocurrió que una parte de la respuesta a sus críticos podía darla con la ayuda de los productos de la industria de comunicaciones, tenía pocos precedentes en que inspirarse. Hoy, dentro ya de la siguiente década, estamos en condiciones de predecir que cuando los avances técnicos asociados a la miniaturización dejen de ser considerados secretos y se pongan al alcance del personal no militar, la etnografía entrará todavía en otros niveles enteramente nuevos de uso de máquinas (y, por supuesto, también podemos predecir que se dará una concomitante intensificación de los dilemas morales y éticos del etnógrafo, cuyo entrometimiento se ha comparado siempre, en los mejores casos, con el chismorreo, y, en los peores, con el espionaje). Pero Mead estaba indudablemente en este aspecto a años de distancia de sus colegas, y por eso tenía toda la razón al fustigar a sus críticos observando que «los defensores de la cuantificación y de la exactitud "científica" han hecho muy poco uso de los nuevos instrumentos que ponen la mayor exactitud al alcance de todos nosotros» (1962a, p. 135).

Pese a la promesa que esos nuevos instrumentos representaban a largo término, no puede decirse que la utilización que de la fotografía hicieron Mead y Bateson resolviera su problema metodológico inmediato, que era el de documentar las diferencias de personalidad intuidas en la numerosa, estratificada y especializada población balinesa. Entre el desarrollo real de la conducta de los balineses durante la estancia de Mead y de Bateson y la toma de fotografías o el rodaje de películas que quieren dar la prueba, si no de la representatividad, sí al menos de la realidad de esos acontecimientos, intervienen inevitablemente varios procesos selectivos. Dado que Bateson y Mead fueron a la vez los etnógrafos y los fotógrafos, apenas parece posible que salgan a la luz divergencias de importancia entre las observaciones escritas y los registros fotográficos. Las cámaras tenían que ser enfocadas y los obturadores accionados de acuerdo con los intereses, con las hipótesis, con las inclinaciones dramáticas y estéticas de los propios etnógrafos fotógrafos. El resultado es que las fotografías tienen un extraordinario valor como ilustraciones. En cambio, por lo que hace a su valor como demostraciones, no puede decirse que sean mucho menos subjetivas que un informe verbal directo. Con otras palabras: el uso de fotografías no resolvió las dificultades de Mead con el problema de la intersubjetividad. En conexión con esto, el que se nos pida que aceptemos la representación visual de los movimientos corporales como una clave de los acontecimientos emocionales que se producen dentro de las cabezas de la gente hace recaer una carga adicional más sobre las interpretaciones verbales con que Mead y Bateson acompañaron cada una de las fotografías. Así, tanto los problemas de la representatividad como los de la verificabilidad resultaron esencialmente rebeldes a las innovaciones fotográficas de Mead.

XIX. LA REPRESENTATIVIDAD DE LOS INFORMANTES Y EL CARACTER NACIONAL

Otra de las respuestas de Mead a sus críticos siguió un camino enteramente diferente, que resulta del mayor interés por su relación con el desarrollo de una estrategia similar por ciertos defensores de la «nueva etnografía», del «modelo lingüístico» y de la antropología francesa influida por Claude Lévi-Strauss.

Aun reconociendo la necesidad de mejores procedimientos de verificación, Mead y sus discípulos y colaboradores se embarcaron en un cierto número de ambiciosos proyectos psicoculturales, ninguno de los cuales resulta mucho más convincente que sus análisis de la adolescencia samoana, y en los que no aplicaron las innovaciones fotográficas de su experimento balinés. Son los estudios del carácter nacional de los Estados Unidos, Rusia e Inglaterra por Geoffrey Gorer (1948, 1949, 1955); del Japón por Ruth Benedict (1946), y de los Estados Unidos por la propia Mead (1942, 1949a). Todos ellos han sido atacados por su metodología poco ortodoxa. Su aspecto más conflictivo y problemático es el uso de un pequeño número de informantes como base para la generalización sobre las más íntimas constelaciones psíquicas de grandes masas de gentes. Mead ha respondido a esas críticas insistiendo en que, siempre que se especifique cuidadosamente su posición social y cultural, un único informante puede constituir una fuente de información satisfactoria sobre pautas sumamente extendidas.

> Siempre que su posición dentro del grupo se especifique con toda exactitud, cualquier miembro de un grupo constituye una muestra perfecta de aquella pauta del grupo para la que lo estamos tomando como informante. Así un muchacho de veintiún años, hijo de padres chinoamericanos, nacido en un pueblo del Estado de Nueva York y que acabe de graduarse en Harvard con *summa cum laude*, y un sordomudo descendiente de diez generaciones de bostonianos de prosapia inglesa son ejemplos igualmente perfectos del carácter nacional americano siempre y cuando sus posiciones individuales y sus características individuales se tomen plenamente en cuenta [MEAD, 1953, p. 648].

Aunque Mead las presenta con su energía y su convicción características, tales manifestaciones no afectan en nada esencial a las principales críticas que se han hecho a su posición. Mead parte de suponer que los rasgos atípicos del chinoamericano o del sordomudo pueden superarse especificando plenamente su atipicidad: mas para poder hacer eso es obvio que antes tenemos que saber ya qué pautas son las típicas. Aunque sin duda es seguro que los muchachos de Harvard y los bostonianos sordomudos tienen rasgos psicológicos especiales, ¿qué otras variedades de tipos requerirán similar identificación especial en los Estados Unidos? Los capitanes de los remolcadores y los oficinistas de las compañías de seguros ¿serán similares o serán diferentes en su comportamiento sexual? En efecto, Mead pretende escapar a la exigencia metodológica del muestreo sólo para volver a caer en ella con más fuerza todavía. Porque si hemos de tomar plenamente en cuenta las posiciones y las características individuales, entonces ¿o tendremos que contentarnos con 200 millones de caracteres nacionales diferentes

o tendremos que disponer de técnicas de muestreo que nos permitan identificar a nuestros informantes en su relación con el resto de la población americana.

XX. LA ANALOGIA LINGÜISTICA

Como muchos otros antropólogos, y entre ellos más de uno que son hostiles a la perspectiva de cultura y personalidad, Mead piensa que las pautas culturales son algo que está por encima de la necesidad de muestras estadísticamente estructuradas. A este respecto se da una convergencia fascinante entre la invocación por Mead del modelo lingüístico como precedente metodológico y el similar uso que del mismo modelo hacen los practicantes de la «nueva etnografía». A diferencia del sociólogo o del psicólogo social, arguye Mead, el antropólogo no se interesa primariamente por la distribución o la incidencia de una pauta tal como la «resistencia a la autoridad paterna», sino sólo por la existencia de esa pauta y por la forma en que se manifiesta en las relaciones con los padres, los abuelos, los hermanos, etc. Si uno quiere conocer la estructura gramatical de un lenguaje, «le basta con usar muy pocos informantes». Y lo mismo es cierto del resto de la cultura.

> Al estudiar la cultura, el antropólogo parte de las mismas suposiciones de que parte el lingüista al estudiar el lenguaje: que está estudiando un sistema que puede ser delineado a través del análisis de un pequeño número de muestras muy especificadas [*ibidem*, p. 655].

Mead atribuye a los lingüistas la creencia de que la afirmación «*to be* es un verbo auxiliar inglés» no ganaría nada por que se recogieran muestras cada vez más numerosas del habla inglesa. Del mismo modo, arguye ella, nuestras afirmaciones sobre las pautas culturales no ganarían nada con nuevas muestras adicionales. La distinción que hace Mead es precisamente la misma que Lévi-Strauss trata de introducir entre lo que él llama modelos mecánicos y modelos estadísticos (véase capítulo 18). En todos esos esfuerzos por eludir el trabajo de contar y medir la respuesta humana suenan los ecos del idealismo y del intuicionismo de Vico, de Kant, de Hegel y de Dilthey. El argumento más fuerte en favor de la tesis de Mead es ciertamente el que proporcionan el lenguaje y los otros sistemas de comunicación. Mas hay importantes razones por las que no parece ventajoso contemplar la cultura en su conjunto como un sistema de comunicación. Y ni siquiera en la lingüística es tan seguro que el buscar más variaciones de la conducta verbal no mejore la formulación de las normas gramaticales. Si los lingüistas no buscaran algunos ejemplos adicionales del uso de los sonidos *to be* serían víctimas del mismo idealismo filosófico a que sucumben sus colegas de la antropología cultural. Descubrir que *to be* no se presenta sólo como verbo auxiliar, sino además como tres o más verbos intransitivos de sentidos equivalentes a *to exist, to remain* y *to happen*: ése justamente es el tipo de perfeccionamiento que cabe esperar de seguir buscando más muestras del habla inglesa.

Como veremos, hay muchos casos en que la invocación de la lingüística como modelo de las regularidades intuidas resulta más adecuada que en el caso de los estudios de cultura y personalidad. Ciertos dominios de la cultura están más fuertemente pautados que otros. Obviamente, los libros de texto de inglés se sitúan en un extremo de un largo continuo de regularidades interpersonales. Hacia el centro de ese continuo están cuestiones tales como las de cuándo plantar el maíz, dónde vivir después del matrimonio o cómo saludar a un jefe. En el otro extremo se sitúan cosas tales como los sentimientos y los pensamientos con que uno reacciona ante las recriminaciones de la madre, o ante una insinuación sexual, o ante la muerte del padre. Mead ha dedicado su vida profesional al estudio de estas áreas del comportamiento humano, que son justamente las más desconcertantes de todas. Y es precisamente en estas áreas donde con más urgencia se requiere un más estricto control estadístico y una metodología de investigación más cuidadosamente aplicada.

16. CULTURA Y PERSONALIDAD: FASE FREUDIANA

La cantidad de investigaciones que se han dedicado al tema de cultura y personalidad prueba la atracción que los temas mentalistas e individualistas ejercen sobre la ciencia social americana. La extraordinaria influencia de la psicología freudiana y de otras psicologías profundas guarda posiblemente relación con el agravamiento de las tensiones sociales, políticas y económicas vinculadas a las dos guerras mundiales y con el aparente empeoramiento de las perspectivas de alcanzar la felicidad humana a través de la evolución sociocultural. A mí no me parece que para el desarrollo de las teorías de la cultura carezca de significación el hecho de que la generalización entre los antropólogos del interés por los análisis psicoculturales, históricamente coincida con el desplazamiento de la atención de los psicólogos profundos hacia la familia y el individuo como responsables de sus propias frustraciones y ansiedades, con el consecuente descuido de las condiciones tecnoecológicas, tecnoeconómicas, sociales y políticas que controlan el destino de la una y del otro, de la familia y del individuo.

I. PARADIGMAS FUNCIONALISTAS

Además de constituir una ampliación de los intereses descriptivos de la etnografía, el movimiento de cultura y personalidad ha tratado de hacer un cierto número de contribuciones teóricas a la explicación de las diferencias y de las semejanzas culturales. En su mayor parte, esas contribuciones se han concretado en paradigmas funcionalistas imprecisamente formulados: determinados tipos de configuraciones de la personalidad se presentan como de alguna manera apropiados a, o consistentes con, ciertos tipos de instituciones u otros aspectos de la personalidad típica o modal del grupo. En este sentido, las configuraciones de Benedict son manifiestamente una forma de análisis funcional en todo análogo a los intentos que hacen Radcliffe-Brown y Malinowski de demostrar la interdependencia y el «ajuste» funcional de elementos no tan conspicuamente psicológicos. Aún hay otra semejanza más, a saber: que el funcionalismo psicológico, la mayor parte de las veces, opera sobre una sección transversal, intemporal o sincrónica del acontecer, sin pronunciarse en lo que respecta a la permanencia relativa de la concatenación institucional y psicológica observada. La observación de Milton Singer (1961, p. 28) sobre la atemporalidad de las pautas en la perspectiva configuracional se aplica en realidad a todo el movimiento de cultura y personalidad en su conjunto.

La impresión dominante que dan las obras de este período es que las configuraciones son entidades intemporales, sin antecedentes ni consecuentes conocidos, pero que, una vez establecidas en un determinado territorio, automáticamente se convierten en omnipotentes conformadoras de acontecimientos y de personalidades.

En el capítulo sobre la antropología social británica haremos una crítica general del funcionalismo sincrónico. Allí demostraremos que su estrategia no constituye una alternativa viable al determinismo histórico. Por el momento remitimos a la demostración que el filósofo Ernest Nagel (1953) ha hecho de que cualquier proposición funcional que tenga sentido lógica y empíricamente, debe poder ser reformulada en un paradigma de causa y efecto. La inversa es también verdadera: cualquier proposición de causa y efecto puede igualmente ser reformulada como una proposición funcional. El análisis funcional implica que en un conjunto de variables puede identificarse alguna forma de covariación durante un período temporal de mayor o menor duración.

II. EL MODELO HOMEOSTATICO

Paul Collins (1965) ha formulado recientemente los principios lógicos en que se apoya el análisis funcional de corta duración y ha propuesto la analogía del control homeostático por realimentación negativa como base de la concatenación funcional entre las variables que mantienen el sistema. Desde la perspectiva de Collins, los elementos del sistema cambian dentro de un rango limitado de valores mantenido por servomecanismos socioculturales. A este paradigma se ajustan los análisis que se han hecho de la evolución de las piaras de cerdos en Melanesia y en Nueva Guinea (VAYDA, LEEDS y SMITH, 1961c; RAPPAPORT, 1966). La homeostasis viene asegurada por la matanza periódica, ritualmente coordinada, de las piaras que, habiéndose multiplicado en exceso, llegan a exigir demasiado trabajo y demasiadas tierras cultivadas. Otra modalidad de covariación a corto término es la que opera según el principio de la válvula de seguridad. Aquí la hipótesis acepta la existencia de una «interferencia» o un «ruido» en el sistema y atribuye a ciertos elementos culturales la función de librar al sistema de sus ingredientes potencialmente disruptivos. En los análisis psicoculturales, todas aquellas proposiciones analíticas que sobrepasan el nivel de la mera ambigüedad parecen implicar alguna combinación de estos dos paradigmas funcionales de corta duración. Tal es, por ejemplo, el tipo de covariación implicado cuando se habla de las funciones «proyectivas» de los elementos mágico-religiosos. Frecuentemente se piensa que el ceremonial religioso cumple la función psicológica de mitigar la ansiedad, a la vez que es un mecanismo coordinador para potenciar la cooperación. Traducido al lenguaje normal de causa y efecto, lo que esto significa es que los rituales en cuestión ofrecen una vía de escape a las ansiedades individuales cuando éstas se acercan a niveles que destruirían el sistema. Igualmente significa que cuando se desarrollan esas ceremonias, los niveles de cooperación que han descendido hasta el punto de tomar la dirección de los valores destructores del sistema vuelven a subir hasta límites tolerables.

III. MODELO EVOLUCIONISTA

Los paradigmas funcionales homeostáticos no deben confundirse con la formulación de las condiciones en las que el sistema desarrolla nuevas concatenaciones, funcionales o disfuncionales; dicho de otro modo, las condiciones en que se produce la evolución cultural. Cuando el sistema evoluciona, se acumulan los cambios en el valor de los elementos en un sector determinado, y esa acumulación es causa de cambios en los otros sectores. La secuencia de causas y efectos puede poner en marcha una realimentación positiva, lo que hace extremadamente difícil la separación analítica de las variables dependientes e independientes. Pero los factores responsables de la evolución cultural están relacionados al mismo tiempo funcional y causalmente. Nada podría ser más inútil que oponer el funcionalismo al determinismo histórico. La comprensión de la evolución cultural requiere el estudio de los dos tipos de fenómenos, los que mantienen el sistema y los que lo cambian, y en ambos casos hemos de basarnos en versiones probabilistas de la causalidad. Cuando de una proposición funcional no puede extraerse una predicción de los cambios de estado de las variables dependientes e independientes, no puede llamarse con propiedad una proposición funcional, sino más bien una equivocación funcional.

Esto nos devuelve al tema que da título al capítulo. Pues cualquier intento de evaluar la contribución que los estudios de cultura y personalidad han hecho a la teoría de la cultura tiene que enfrentarse con la naturaleza extremadamente equívoca de las proposiciones relacionales dominantes en ese campo. Esas proposiciones están frecuentemente formuladas de tal manera que desafían todos los esfuerzos por situarlas en cualquiera de las dos variedades viables del funcionalismo. Pese a lo cual, es evidente la intención de sus autores de que el análisis psicocultural no se quede en una mera descripción desprovista de hipótesis verificables.

IV. EL EVOLUCIONISMO DE FREUD

El sistema básico de coordenadas psicológicas de la moderna escuela de cultura y personalidad procede directa o indirectamente de Sigmund Freud. Paradójicamente, en los pronunciamientos psicoculturales de Freud no hay asomo de ambigüedad en lo que respecta a la categoría de funcionalismo a que Freud quiso que se ajustaran. Cuando Freud desplazó su atención del análisis de la psique individual a los fenómenos psicoculturales, lo hizo para identificar los procesos causales en la evolución cultural. Ese fue el objetivo expreso de *Tótem y tabú* (1913), su primera incursión de importancia en el dominio de la cultura. *Tótem y tabú* resulta en todos los aspectos representativo de lo que los boasianos consideraban como la peor forma de la especulación evolucionista. En la desmesura de su propósito, la endeblez de sus pruebas y la generalidad de sus conclusiones superaba con creces a

cualquier cosa que Morgan hubiera podido concebir. El enfrentamiento directo entre Freud y los boasianos era, pues, inevitable.

Según Freud, el hombre comenzó su carrera cultural bajo la forma de una organización social en la que un único patriarca detentaba privilegios sexuales exclusivos sobre todas sus hermanas y sus hijas. En algún momento no especificado, sus hijos sexualmente reprimidos planearon el asesinato de su padre, lo mataron y se lo comieron. Mas inmediatamente a continuación les abrumó la conciencia de su culpa y en consecuencia reprimieron su deseo de tener relaciones sexuales con sus madres, sus hermanas y sus hijas. Al mismo tiempo, y como expiación de su acto criminal y de su orgía canfbal, crearon el mito del tótem, el animal símbolo de su padre, que desde ese momento pasó a ser un alimento tabú, prohibido salvo en ocasiones rituales. De esa manera, aquel parricidio primordial, las huellas de cuyo recuerdo laten en el «inconsciente racial», dio origen al complejo de Edipo, al tabú del incesto en la familia nuclear, a la exogamia de grupo, al totemismo y a muchos otros rasgos de la civilización primitiva.

Con este anacrónico armazón trató Freud de enfrentarse con el problema de la diversidad de culturas. Comparó la personalidad del salvaje con la personalidad infantil. Todos los individuos modernos recapitulan en cierto sentido la evolución de la cultura, pasando a través de los varios estadios de progreso hasta la madurez; y algunas culturas, como algunos individuos, se detienen en su desarrollo en algún punto antes de la «civilización» (madurez). Como se ve, son doctrinas que de poco servían a los freudianos ortodoxos para enfrentarse con la gran variedad de estructuras de la personalidad culturalmente determinadas que los datos recogidos por Malinowski, Mead, Benedict y otros etnógrafos de orientación psicológica parecían demostrar.

V. LA CRITICA ANTROPOLOGICA DE FREUD

La reacción de los boasianos ante *Tótem y tabú* está bien representada por la recensión que de la edición inglesa publicó Kroeber en 1920. Aunque califica a Freud de «valiente y estimulante aventurero en la etnología», hace irrisión de aquellas teorías suyas que pretenden explicar los orígenes sociales y las fases evolucionistas. Toda la dimensión histórica la asocia con la era de la desacreditada antropología especulativa. Los boasianos, y esto es fácil de entender, no estaban dispuestos a sustituir el estudio de los acontecimientos históricos reales por las fantasías de los pacientes neuróticos. Boas por su parte fue considerablemente menos caritativo que Kroeber:

> Mientras que, desde luego, debemos celebrar la aplicación de cualquier adelanto en el método de la investigación psicológica, no podemos considerar como adelanto la mera transferencia de un método nuevo y unilateral de investigación de la psicología individual al estudio de fenómenos sociales cuyo origen puede demostrarse que está históricamente determinado, y que están sometidos a influencias que en modo alguno resultan comparables a las que controlan la psicología de los individuos [Boas, 1948, p. 289; original, 1920a].

La crítica antropológica de las teorías freudianas gravita en torno a las pruebas que Malinowski (1923a, 1927a) adujo contra la universalidad del complejo de Edipo. Habiendo centrado su atención, por consejo de C. G. Seligman, que comprendió su valor estratégico, en los isleños trobriand, matrilineales y avunculocales, Malinowski puso en entredicho toda la construcción freudiana con su descripción de cómo en la familia trobriand la figura que encarnaba la autoridad no era el padre, sino el hermano de la madre. Esto significaba que la disciplina represiva no tenía su origen en el mismo hombre que monopolizaba sexualmente a la madre de ego, con lo cual la relación padre-hijo quedaba privada de la ambivalencia amor-odio que Freud había observado en sus pacientes europeos.

En gran medida, los tres primeros estudios de campo de Margaret Mead pueden considerarse como parte de la crítica antropológica de Freud. No se trata de que la crítica a Freud constituyera un objetivo específico de su trabajo de campo, sino más bien de que su principal preocupación era demostrar la falsedad de la extendida creencia, entre cuyos defensores Freud era uno de los más eminentes, de que en la naturaleza humana había componentes biopsicológicos, tales como la libido y sus complejos, que se expresaban en estadios de comportamiento definidos, independientemente de su específico entorno sociocultural. Con otras palabras: en la controversia *natura-nutritura*, Freud se inclinaba decisivamente del lado de los fisiólogos, los biólogos, los psicólogos del instinto y los antropólogos spencerianos. Boas y sus discípulos estaban dedicados a probar que la cultura tenía el poder de hacer a todos los seres humanos diferentes de lo que la naturaleza había decretado, mientras que Freud y los suyos estaban convencidos de que las diferencias culturales eran superficiales y que en el sentido psicológico más profundo todos los seres humanos seguían vías de desarrollo similares por sus características hereditarias comunes.

Todo el esquema de Freud, desde la morfología del id, el ego y el superego hasta la interpretación de los sueños y el origen de la civilización, dependía de instintos humanos universales bien definidos y de un proceso ontogenético universal a través de estadios de maduración igualmente definidos (oral, anal, genital). Freud dio originalmente el nombre de libido a la fuente instintiva del comportamiento humano. Luego, con la publicación de *Civilization and its discontents*, habló de «eros» y opuso esta fuerza de vida a un instinto de muerte, del que pensaba se derivaban fenómenos tales como el masoquismo, el suicidio y la guerra. Todo en la perspectiva de Mead tenía que hacerle oponerse a ese lastre psíquico compulsivo. Su misión, la misión que Boas le había encomendado, era deshacer la noción de una naturaleza humana estrictamente fijada, racial o panhumana, hereditaria. Y para eso tenía que subrayar, como lo hizo incansablemente, la inexistencia de regularidades en el proceso de maduración; la adolescencia no siempre es un período de tensiones, ni los niños son necesariamente más imaginativos que los adultos, ni las mujeres son necesariamente más pasivas que los hombres (MEAD, 1939, pp. X-XI).

VI. LA PUREZA FREUDIANA DE ROHEIM

En el período de que estamos hablando hubo un antropólogo de talla y con experiencia de trabajo de campo que defendió la doctrina freudiana en su totalidad: Géza Róheim, húngaro de nacimiento. En opinión del propio Róheim, aún hubo otra figura con credenciales posiblemente comparables, incluida la práctica clínica, a saber: Bruno Bettelheim.

Róheim es una de las figuras más pintorescas de la historia del movimiento de cultura y personalidad. Aunque su método de llegar a conclusiones psicoanalíticas abusa inaceptablemente de su autoridad clínica, sus *einschnappen* didácticos no son más molestos que aquellos en los que incurre el eje Mead-Bateson-Gorer. Por otro lado, Róheim tiene la virtud de la claridad y de la franqueza, partiendo siempre de la base de que la secuencia causal fundamental es la que enlaza la experiencia infantil con la conducta adulta. Todo lo demás es superficial. En la raíz de todos los acontecimientos socioculturales psicológicamente significativos está siempre el complejo de Edipo; y desde la perspectiva de Róheim, quienquiera que niegue esto está sufriendo él mismo un complejo de Edipo reprimido y lo que ha de hacer es psicoanalizarse cuanto antes. Aunque la impresión popular sea la contraria, en la polémica entre Róheim y Malinowski en torno a los efectos de la organización matrilineal trobriand sobre la situación edípica, el que tuvo las mejores cartas fue Róheim. Como Malinowski admite, el niño trobriand crece bajo el control de la habitual pareja nuclear. El hermano de la madre no aparece en su universo hasta que el niño tiene siete u ocho años, una edad en la que la constelación edípica ya está definitivamente formada.

La larga pelea de Róheim contra los miembros de las escuelas antropológicas particularistas y sincrónicas de ambos lados del Atlántico se desarrolló con debates muy agrios. Su rechazo de la insistencia boasiana en la presunta unicidad de cada cultura, producto de su desarrollo histórico separado, tiene muchos puntos comunes con la crítica neoevolucionista del particularismo histórico. Mas el estilo de Róheim estaba tan concienzudamente calculado para insultar a la mayoría de sus pares antropológicos que se ganó muy pocos conversos; y hasta los mismos que sufrieron su influencia preferían no reconocerla. Especialmente dura resulta la acusación de Róheim de que en último término los relativistas boasianos eran simplemente nacionalistas reprimidos. La razón por la que rechazaban la teoría evolucionista de Freud y seguían esforzándose por probar que los factores culturales podían impedir la aparición de los sentimientos edípicos era que ellos mismos sufrían un complejo de Edipo no resuelto. Sus audaces acusaciones resultan un revelador ejemplo de la fuerza y la debilidad de sus doctrinas.

> Pero lo que nos interesa subrayar es que esta impresión de la completa diversidad de los varios grupos humanos es ella misma creación del complejo de Edipo, es decir, del complejo de Edipo del antropólogo, o del psiquiatra, o del psicólogo. El no sabe qué hacer con su propio complejo de Edipo y en consecuencia escotomiza las claras pruebas de la existencia del complejo de Edipo, aunque su entrenamiento debería capacitarle para verlas [RÓHEIM, 1950, p. 362].

Aunque este golpe ya parece bajo, los que siguen lo son todavía más. Róheim tiene que haber disfrutado a conciencia con el rechinar de dientes con que los círculos profesionales acogieron su descabellada insinuación de que los boasianos rechazaban a Freud porque en realidad eran criptorracistas:

> Esta represión del complejo de Edipo tiene su paralelo en otra tendencia preconsciente, la del nacionalismo. La idea de que todas las naciones son completamente diferentes unas de otras y de que el objetivo de la antropología es simplemente mostrar lo diferentes que son es una apenas velada manifestación de nacionalismo, la contrapartida democrática de la doctrina racial nazi, o de la doctrina comunista de las clases. Por supuesto, estoy seguro de que todos aquellos que abogan por el estudio de las diferencias son gentes de buena intención que conscientemente están en favor de la hermandad de la humanidad. Exactamente eso es lo que se supone que quiere decir el eslogan de la «relatividad cultural». Mas yo soy un psicoanalista. Yo sé que todas las actitudes humanas son resultado de una formación de compromiso entre dos tendencias opuestas, y conozco la formación de reacción de esa relatividad cultural: se resume en «usted es completamente diferente, pero yo le perdono». La antropología está en peligro de dejarse llevar a un callejón sin salida al estar sujeta a una de las tendencias más antiguas de la humanidad: la del propio grupo contra el grupo exterior [*ibidem*].

Las audaces ironías en que Róheim se complace no están enteramente desprovistas de sustancia racional. Uno de los requerimientos básicos de una teoría de la continuidad y del cambio cultural es una descripción de lo que deba ser llamado naturaleza humana. Todos los rasgos culturales son en parte producto de un conjunto de constantes biofísicas compartidas por la mayoría, si no por todos los especímenes del *homo sapiens*. Aunque sea cierto que la explicación de las diferencias y de las semejanzas no puede lograrse invocando simplemente esas constantes, no es menos cierto que las explicaciones tampoco pueden lograrse sin tenerlas en cuenta. Esas constantes interactúan con las variables de los entornos naturales y culturales específicos y forman una parte necesaria de la ecuación por la que tratamos de explicar clases específicas de fenómenos de ocurrencia no universal. Como mínimo, las exigencias del metabolismo de la especie, las condiciones y las fases de la sexualidad humana, los universales de la salud y la enfermedad somáticas y psíquicas, todo esto tiene que ser incluido en la ecuación por la que han de entenderse tanto las diferencias como las semejanzas. A este respecto, y pese a que esa búsqueda a que se entrega Róheim de tabúes de Edipo, ceremonias edípicas y organización edípica, tenga un carácter obsesivo, hemos de mantenernos alerta ante la posibilidad de que gran parte del simbolismo recurrente en los sueños y en los mitos refleje efectivamente un origen común subyacente en las tensiones edípicas.

En sus últimos años, los argumentos de Róheim en favor de la primacía de la situación edípica ganaron mucho con su abandono de la idea de Freud de una memoria filogenética del parricidio primordial. En lugar de a ella, Róheim recurrió a ciertas características propias de la especie del *homo sapiens*, que por sí mismas pueden perfectamente dar cuenta de un complejo sexual universal. En primer lugar, la universal afección de la madre por el hijo («la situación libidinal madre-hijo»); en segundo lugar, una sexualidad precoz que se despierta antes de que se alcance la madurez física o mental, y en tercero, la combinación de una sexualidad precoz con la ma-

duración de los procesos mentales, que llena al niño humano de imágenes libidinales. Róheim concluye que el psicoanálisis no está ligado a una cultura determinada y que sus métodos tienen validez universal: «Puede haber muchos tipos de personalidad, pero sólo hay un inconsciente» (1950, p. 491).

Róheim reconocía que su defensa de un único inconsciente equivalía a una reafirmación de la doctrina de la unidad psíquica, que él atribuía a Bastian. Pero señalaba también que, además de los gérmenes de pensamiento universales, Bastian era consciente de los desarrollos específicos que esos gérmenes de pensamiento recibían en las culturas específicas. Róheim estaba también dispuesto a reconocer que la elaboración cultural individual tenía importancia, mas negaba que pudiera entenderse separándola de sus ingredientes universales. Esto le llevó a hacer un tipo de análisis psicocultural que representa un claro antecedente de todo el movimiento neofreudiano de cultura y personalidad. Aunque insistiera en centrar toda su descripción en torno al complejo de Edipo, los fenómenos culturales específicos los explicaba habitualmente en términos de la modificación de las experiencias de la niñez por las costumbres culturalmente establecidas. Afirmaba, por ejemplo, que, entre los arunta, la madre dormía encima del hijo, como copulando con él, ella en la posición del varón. Esto induce en el hijo una cierta confusión, cuya expresión institucional es el famoso rito de la subincisión, un corte longitudinal que se practica en la cara inferior del pene, dejándolo abierto hasta la uretra. Róheim interpretaba esa alteración anatómica como un intento de poseer simultáneamente una vagina y un pene. A similares fenómenos proyectivos recurría para explicar las muestras circulares que los hombres adultos graban en sus piedras fálicas sagradas o churingas. Como se ve, no puede decirse que Róheim fuera indiferente a los desarrollos culturales específicos, ni que intentara reducirlos a una situación edípica uniforme. Aunque, por otra parte, la naturaleza especulativa de su interpretación tampoco parece exigir más comentario.

VII. LA IRRESISTIBLE ATRACCION DE FREUD

Pese al aislamiento en que Róheim se encontró (no sin considerable satisfacción por su parte, cabe sospechar), la resistencia a Freud no era tan grande como él parecía pensar. Las doctrinas de Freud ejercían una gran atracción sobre los intelectuales del intervalo entre las dos guerras mundiales. Incluso en la polémica sobre la universalidad del complejo de Edipo, la doctrina freudiana gozó en realidad de una acogida relativamente favorable. Si bien se mira, los argumentos de Malinowski, más que impugnar, apoyan la perspectiva freudiana. El propio Malinowski pensaba que él no destruía, sino defendía lo esencial de las contribuciones de Freud.

Con mi análisis he demostrado que las teorías de Freud no sólo corresponden en líneas generales a la psicología humana, sino que se ajustan estrechamente a las modificaciones que en la naturaleza humana han introducido las varias constituciones de la sociedad. Con otras palabras, he demostrado la profunda correlación existente entre el tipo de sociedad y el complejo nuclear que se encuentra en ella. Esto, que en sí mismo cons-

tituye una notable confirmación del dogma principal de la psicología freudiana, puede obligarnos a modificar algunos de sus detalles, o más bien a hacer más elásticas algunas de sus fórmulas [MALINOWSKI, 1923, p. 331].

Como en su reconsideración de *Tótem y tabú* señaló Kroeber (1952, página 309; original, 1939), el movimiento psicoanalítico ortodoxo constituía «en parte una religión, un sistema de misticismo», y cada desviación se consideraba como una herejía; así no es de extrañar que se exagerara groseramente la resistencia de los antropólogos a los principios psicológicos freudianos.

En la década de los años veinte, los antropólogos y los psicoanalistas eran aliados naturales en la revuelta contra las represiones del provincianismo sexual y de otras formas de provincianismo. Los antropólogos gozaban de una reputación de bohemios: se la habían ganado defendiendo la relatividad de la moral; luchando junto a las feministas en la ruptura de tabúes, o practicando costumbres exóticas adquiridas en los poblados de la selva o en los atolones del Pacífico. La denuncia que Freud hizo de los resultados patológicos de los tabúes sexuales y de la organización familiar euroamericana armonizaba bien con el programa boasiano. La crítica del evolucionismo decimonónico tuvo un importante efecto secundario: el relativismo moral. La demostración de que la cultura euroamericana no era superior ni en el ámbito de la religión, ni en el de la organización social, ni en el de la vida familiar, se llevó tan lejos que algunos de los boasianos, por ejemplo Melville Herskovits, empezaron a pensar que la palabra misma «primitivos» resultaba inadmisiblemente denigrante y peyorativa.

Uno de los temas más importantes que aparecen en *Patterns of culture* es el relativo a las formas alternativas en que las diversas culturas tratan los casos de desviación individual, con una crítica explícitamente psicoanalítica de los fallos de la nuestra a este respecto. La atracción del psicoanálisis queda todavía mejor ilustrada por el hecho de que, más o menos en la época en que escribió su dura crítica de *Tótem y tabú*, el propio Kroeber se estaba sometiendo a psicoanálisis. Durante dos años, Kroeber tuvo incluso abierto en San Francisco un despacho en el que actuó como psicoanalista no profesional (STEWARD, 1961, p. 1050). Por otra parte, la inclinación a llegar a versiones todavía más individualizadas del particularismo histórico, como la defendían y aplicaban Sapir, Radin y Boas, dotaba del máximo interés a la consecución de un sistema teórico para la descripción de la vida interior, cognitiva y emocional, de los informantes. En resumen, la atracción de las teorías psicológicas de Freud, no la de sus teorías evolucionistas y psicoculturales, era tan grande que los antropólogos no estaban dispuestos a abandonar el círculo freudiano por causa sólo de unos pocos crímenes contra la historia. Lo que ellos necesitaban era un Freud desmitificado, liberado de su evolucionismo; en suma, un Freud no europeo.

Sapir, contestando a las tempranas críticas de W. H. R. Rivers, fue uno de los primeros en darse cuenta de que con el tiempo esa transfiguración se produciría realmente, y que la influencia de Freud sobreviviría a las llamas de la cruzada antropológica. En la primera guerra mundial, Rivers ha-

bía observado que la histeria inducida por el combate y las neurosis de ansiedad parecían presentarse entre los soldados británicos con independencia de sus frustraciones sexuales. Su libro, *Instinct and the unconscious* (1920a), refutaba la teoría de la libido de Freud. En su recensión, Sapir, pasando por alto defectos específicos, presentaba una visión sorprendentemente profética del movimiento neofreudiano:

> Casi todo lo que en la teoría freudiana es específico, por ejemplo el complejo de Edipo como imagen normativa, o la interpretación definida de ciertos símbolos, o la naturaleza distintivamente sexual de ciertas reacciones infantiles, puede muy bien resultar mal fundado, o contemplado desde una perspectiva distorsionada. Mas de lo que puede caber poca duda es del inmenso servicio que con su revelación del mecanismo psíquico típico ha hecho el doctor Freud a la psicología. Ideas relacionales tales como el complejo emocionalmente integrado, la tendencia a la represión bajo la tensión de un conflicto, la expresión sintomática de un impulso reprimido, la transferencia de emociones y la canalización de impulsos, la tendencia a la regresión, son otras tantas claves para entender cómo trabaja el «alma» del hombre. La psicología no abandonará ni esos ni otros conceptos freudianos, sino que seguirá construyendo a partir de ellos y gradualmente irá descubriendo su significación más amplia [SAPIR, 1949, p. 529; original, 1921].

VIII. LA RECONCILIACION DE LA ANTROPOLOGIA CON FREUD

Sólo tras purgar al esquema de Freud de su determinismo histórico (y con esto no quiero minimizar la importancia de las otras modificaciones introducidas para ajustarlo a los datos conocidos de la etnografía) adoptó el movimiento de cultura y personalidad las tesis freudianas. Antes de que esa transformación tuviera lugar, lo único que se advierte es una vaga influencia transmitida por Sapir a Benedict y a Mead, que se manifiesta en el tratamiento de los casos de desviación individual, de las pautas de la primera infancia y de la sexología comparativa. Después de la transformación, la influencia de Freud se reconoció abiertamente. Mas en el intervalo algo se había perdido, a saber: la claridad de la posición de Freud en lo relativo a la causalidad. A partir de entonces, el modelo fue el del funcionalismo sincrónico. Hay que señalar que esta transformación se ajustaba al tratamiento boasiano de todos los otros esquemas evolucionistas. El desacreditado aspecto evolucionista de la síntesis freudiana quedó eliminado sin que se hiciera ningún intento de, sobre la base de la información etnográfica revisada, reformular las regularidades diacrónicas. Aunque desde entonces fueron muchos los antropólogos que consagraron su energía y su talento a la tarea de ayudar a los psicoanalistas y a los psicólogos a reformar las teorías psicológicas de Freud, las opiniones evolucionistas freudianas fueron a parar a la misma papelera que las de Morgan y Spencer. Y, sin embargo, pese a todos sus errores, la hipótesis evolucionista de Freud estaba presentada en términos de una variedad del funcionalismo diacrónico, con causas y con efectos recognoscibles, mientras que el movimiento neofreudiano en antropología, mucho mejor fundamentado en datos etnográficos, opera con una versión sumamente equívoca del funcionalismo sincrónico. Esa circunstancia ha dado origen a un tipo de análisis psicocultural cuyas

proposiciones relacionales escapan a los criterios comúnmente aceptados de verificación científica.

Se necesitaría un libro aparte para analizar el papel que en el origen de las nuevas perspectivas del psicoanálisis desempeñó la crítica antropológica de Freud. Aquí sólo podemos decir que Karen Horney, Erich Fromm, Abram Kardiner, Erik Erikson y otros neofreudianos mantuvieron un activo intercambio con los antropólogos que insistían en abrir el sistema freudiano a los efectos de las variables culturales. El sistema neofreudiano resultante se aproximaba mucho a la imagen de la profecía de Sapir. Subrayaba la importancia de las experiencias de la primera infancia, especialmente en cuestiones tales como la inculcación de normas de limpieza, el amamantamiento, la rivalidad entre hermanos, las pautas de la conducta sexual y del contacto corporal, que contribuyen al proceso de la enculturación humana. La insistencia de Freud en las fases oral, anal y genital de la sexualidad quedaba incluida en un espectro más amplio de variables condicionantes, de todas las cuales puede suponerse que están relacionadas con la personalidad adulta en los diferentes contextos culturales. A la vez, se adoptaba una postura ecléctica frente a la aplicación de los principios psicodinámicos básicos de Freud, tales como la represión, la formación de los complejos de culpa y de ansiedad, la relación entre frustración y agresión, la sublimación, la resistencia y la simbolización, que se utilizaban como hiciera falta para establecer una conexión entre las experiencias de la niñez y la personalidad del adulto.

IX. LA APROXIMACION DE MEAD A FREUD

Mead ha puesto una fecha, la de 1934 (que es la de la celebración en Hannover de una reunión interdisciplinar), al comienzo de su propia utilización de los principios freudianos.

> A partir del seminario de Hannover, aprendí a manejar los problemas de la formación del carácter de un modo que hoy pienso que debería llamar neofreudiano. Mi comprensión de este problema fue estimulada por las largas discusiones en el seminario y por las que durante el invierno siguiente mantuve con John Dollard cuya perspectiva estaba influida por la obra de Karen Horney y de Erich Fromm (Dollard, 1935). Las discusiones se centraron en la relación entre la formación del carácter y la forma en que el individuo en desarrollo aprende a manejar, por un lado, su estructura de impulsos y, por otro, las instituciones de su sociedad [MEAD, 1962a, pp. 127-128].

Sin embargo, como antes dijimos, la influencia de Freud se notaba en todo. Mucho antes del seminario de Hannover, Mead había adoptado ciertas premisas freudianas, como lo revela su tratamiento de la ambivalencia ante los muertos en un artículo de la *Psychoanalytic Review* (1930b). Confirmando la esencial corrección del uso que Freud hacía del concepto de ambivalencia, Mead se limitaba a añadir la nota relativista acostumbrada, en el sentido de que el condicionamiento cultural tiene fuerza bastante como para encontrar modos de creencia y de expresión que eliminan la necesidad que uno puede sentir de reprimir sea su pena, sea su alegría, a la muer-

te de un pariente. Sin embargo, la primera ocasión en que el armazón básico de su investigación se inspiró en principios freudianos fue aquel trabajo de campo en Bali, que ya hemos comentado por sus innovaciones metodológicas. El propio Róheim se refirió más tarde a ese estudio balinés como un ejemplo de excelente técnica freudiana. En efecto, *Balinese character* está saturado de términos, de conceptos y de matices psicoanalíticos. Todo, desde la forma en que los hombres tratan a sus gallos de pelea hasta la forma en que los niños cruzan los espacios abiertos, pasando por la manera en que las mujeres llevan a sus bebés, todo está repleto de resonancias freudianas, aunque muy pocas de esas insinuaciones se contemplan desde una perspectiva de causa y efecto.

Mead nunca ha presentado ningún modelo que explique cómo las partes de la cultura que a ella le interesan se articulan, bien para conseguir la homeostasis, bien para producir transformaciones predecibles. Cada uno de sus repetidos intentos de análisis psicocultural implica propuestas de conectar un conjunto de instituciones con otro, o bien con rasgos típicos de carácter. Pero en cada uno de esos casos los rasgos escogidos y sus consecuencias funcionales han sido diferentes. En Bali, por ejemplo, la hipótesis es que la conducta durante el trance convencional está relacionada con los intentos frustrados de los niños balineses de llevar a sus padres a estallidos de afecto o de ira (GORER y MEAD, 1942, p. 168). En ninguno de sus otros estudios vuelve Mead a plantear un tema parecido, y aunque el análisis resulta plausible no sabemos si en algún otro lugar del mundo puede esperarse encontrar algo similar. Mead sugiere que el trance balinés es un «retorno a pautas reprimidas de conducta», pero no se plantea el problema de conectar esos dos rasgos en términos o de variación homeostática o de transformación diacrónica. Como veremos enseguida en el caso de las hipótesis del fajado, Mead se desvinculó explícitamente de cualquier intento de establecer conexiones causales directas entre una experiencia infantil dada y las formas culturales desarrolladas (véase MEAD, 1954, p. 398).

X. SINTESIS DE KARDINER

La perspectiva neofreudiana que más cerca estuvo de convertirse en una teoría del análisis psicocultural fue la de Abram Kardiner. En 1936, Kardiner, que era un psicoanalista profesional, organizó en el New York Psychoanalytic Institute un seminario en el que participaron Sapir, Benedict y Bunzel. En 1937, el seminario continuó en la Universidad de Columbia, y allí se le adhirieron Ralph Linton, Cora DuBois y Carl Whiters; todos ellos facilitaban a Kardiner datos etnográficos para sus análisis psicoculturales. Kardiner aplicaba un esquema que del Freud original no conservaba más que mínimos residuos. Había abandonado el complejo de Edipo con su parricidio primordial y su memoria filogenética; había abandonado los tres estadios de desarrollo de la sexualidad; había abandonado la insistencia exclusiva en el aspecto sexual de las tendencias humanas. Eliminada esa superestructura, lo que le quedaba era «un método para identificar la reac-

ción de los hombres a las realidades de la vida» (KARDINER, 1939, p. 407). Kardiner captó el hecho de que el origen de las diferencias de personalidad hay que buscarlo en un espectro de factores condicionantes mucho más amplio que el contemplado por Freud. En cierto sentido, el esquema analítico de Freud se había centrado sólo en aquellos aspectos de la experiencia infantil que le permitían identificar los procesos de gratificación, frustración y disciplina, relevantes para entender la personalidad típica del hombre euroamericano. En otras culturas, otras variedades de la frustración, la gratificación y la disciplina, que Freud no conoció, tendrían que producir personalidades con muy pocas cosas en común con aquellas que los psicoanalistas conocían por su práctica clínica. Todo esto resultaba evidente para los antropólogos de orientación psicológica con que Kardiner había entrado en contacto. Pero Kardiner no se conformó con documentar la plasticidad de las instituciones y las personalidades e intentó crear una teoría que incorporara hipótesis verificables concernientes a la relación entre la matriz institucional y la personalidad.

Postulando la existencia de una «estructura de la personalidad básica» típica de los miembros de una sociedad dada, dividió los aspectos institucionales de la cultura en dos categorías: primaria y secundaria. Las instituciones primarias eran las responsables de la formación de la estructura de la personalidad básica. En analogía con la doctrina freudiana, Kardiner consideraba primarias las instituciones más directamente relacionadas con la disciplina, la gratificación y la inhibición de los niños. Sin embargo, no elaboró ninguna lista fija de instituciones primarias, ya que pensaba que esa disciplina adoptaba diferentes formas institucionales en las diversas culturas. En general, en este punto centró su investigación en la organización de la familia, la formación del grupo interno, la alimentación, el destete, la solicitud con o el descuido de los niños, el entrenamiento sexual y las pautas de subsistencia. «Es primaria una institución que es más antigua y más estable y resulta más resistente a la interferencia de las vicisitudes del clima o de la economía» (*ibidem*, p. 471).

Son secundarias las instituciones que «satisfacen las necesidades y mitigan las tensiones creadas por las instituciones primarias o fijas» (*ibidem*, página 476). Entre las instituciones secundarias, Kardiner dio la mayor importancia a los «sistemas de tabú, la religión, los rituales, los cuentos populares y las técnicas de pensamiento» (*ibidem*, p. 471). Entre las instituciones primarias y secundarias se interponía la estructura de la personalidad básica, que, modelada por las disciplinas de la infancia, se expresaba en la ideología del grupo y en la orientación emocional y cognitiva ante la vida y la muerte.

En opinión de Kardiner era en Freud, en *El futuro de una ilusión* (1928), donde se hallaban las sugerencias más fecundas para adaptar la teoría psicoanalítica al análisis psicocultural. Al considerar las ilusiones que constituyen el núcleo de los fenómenos religiosos, Freud detectó una correspondencia entre los métodos que los hombres usan para abordar a sus dioses, comunicarse con ellos y controlarlos y la experiencia que viven con sus padres. El dios judeo-cristiano era así simplemente la imagen proyectada del

padre occidental, severo y patriarcal. Según Kardiner, Freud llegaba así al umbral de una nueva técnica:

> Por primera vez, Freud describe aquí el origen de lo que puede llamarse un sistema proyectivo, es decir, un sistema para estructurar el mundo exterior y la relación de uno mismo con él de acuerdo con las pautas fijadas en una experiencia anterior durante la ontogénesis. Esta es una idea llena de fuerza y con muchas posibilidades de uso [KARDINER y PREBLE, 1961, p. 236].

Hay que recordar, sin embargo, que Róheim ya había sugerido algo similar en su estudio del totemismo australiano (1925) y que en todo lo esencial la crítica de Malinowski al complejo de Edipo contemplaba justamente el mismo papel que Kardiner trataba de asignar a las variables culturales. Según Malinowski:

> En esta versión completa de mis resultados psicoanalíticos tendría que ser capaz de demostrar que en la vida social, al igual que en el folklore de estos nativos, se manifiestan inconfundiblemente sus específicas represiones. Siempre que las pasiones, normalmente contenidas por los rígidos tabúes, por las costumbres y por las sanciones legales, rompen los lazos tradicionales y llegan al crimen, a la perversión o a la aberración, o se manifiestan en cualquier otro de los acontecimientos dramáticos que de vez en cuando sacuden la vida rutinaria de una comunidad salvaje, siempre esas pasiones revelan el odio matriarcal al tío materno o los deseos incestuosos respecto de la hermana. El folklore de los melanesios refleja igualmente el complejo matrilineal. El examen del mito, los cuentos de hadas y leyendas, e igualmente el de la magia muestra [...] el odio reprimido contra el tío materno, ordinariamente enmascarado bajo una actitud convencional de reverencia [MALINOWSKI, 1923, p. 331].

La aportación de Kardiner consistió en liberar aún más las teorías de Freud de su matriz vienesa, culturalmente etnocéntrica, y ampliar el alcance de las experiencias básicas que tienen consecuencias proyectivas. Valiéndose de los mecanismos freudianos de la represión, la sustitución y la simbolización, se propuso seguir las huellas de las reacciones infantiles tanto en la psique individual como en una ancha pantalla proyectiva que incluía leyendas, mitos, ceremonias y doctrina religiosa.

XI. IMPORTANCIA DE LA CONTRIBUCION DE KARDINER

La gran esperanza con los esquemas neofreudianos como el de Kardiner es que representan una de las pocas sugerencias que hasta el momento se han hecho para someter las sutilezas de las prácticas y las creencias mágico-religiosas a la ley de las explicaciones deterministas. Detengámonos para señalar que semejante tarea ha desafiado el ingenio de algunas de las más grandes figuras de las ciencias sociales. Dar una explicación causal de los detalles aparentemente fortuitos de las creencias y las prácticas mágico-religiosas era algo que los particularistas históricos consideraban irrealizable, salvo recurriendo a la cadena sin fin de la difusión. Aunque todavía esté en sus fases más incipientes, hay que reconocer que el análisis neofreudiano tiene la potencialidad de hacer avanzar considerablemente al programa determinista histórico hacia su perfección. Promete llegar mucho más

lejos en áreas cerradas a la teoría marxista tradicional, y sin la menor duda deja anticuados a los esfuerzos que Durkheim, Kroeber, Radcliffe-Brown y White han hecho por superar el «reduccionismo psicológico».

En la práctica real, por supuesto, ni los culturólogos ni los superorganicistas han sido capaces de mantener una perspectiva enteramente «superorgánica» o «culturológica». Pero los principios psicológicos de los que han dependido han entrado, por decirlo así, por la puerta trasera y han estado pobremente elaborados. Marx y Engels, por ejemplo, atribuían a los fenómenos mágico-religiosos un papel psicofuncional homeostático dentro del sistema social, como lo indica la frase: «La religión es el opio de las masas.» Pero tenían poca idea de cómo las características distintivas de los ritos de pubertad, los dibujos totémicos o el mito de la serpiente alada se podían poner en relación con las condiciones materiales de la vida social. En cuanto a Morgan, desesperaba de encontrarles una explicación científica. Como los psicólogos predecesores de Freud, Morgan no se sentía preparado para ocuparse más que de ideas «sanas». Los sueños y la religión eran irracionales y, en consecuencia, el intelecto racional no podía aspirar a entenderlos.

> La religión se ocupa en tan gran medida de la naturaleza imaginativa e irracional, y en consecuencia de elementos de conocimiento tan incierto, que todas las religiones primitivas son grotescas y hasta cierto punto ininteligibles [MORGAN, 1877, p. 5].

Cierto que muchos de los contemporáneos de Morgan, incluidos Spencer, Tylor, Lang y Bastian, estaban preparados para dar explicaciones de los fenómenos religiosos recurrentes sobre la base de las «ideas elementales» y de la común experiencia de los fenómenos naturales recurrentes, tales como lo sueños, la muerte o el reflejo especular. Pero ninguno de ellos hizo progresos dignos de mención en la explicación de los contenidos mágico-religiosos variables. Lo mismo puede decirse de Frazer, de Durkheim y de los funcionalistas estructurales británicos, todos los cuales hicieron sugerencias para explicar las generalidades de los sistemas mágico-religiosos, mas se mostraron impotentes ante los problemas que plantean los ejemplos concretos.

Con ayuda de sus colaboradores antropólogos, Kardiner se esforzó por aclarar cuestiones tales como la de por qué entre los tanala los espíritus femeninos carecen de importancia o por qué los isleños de las Marquesas creen que ciertas mujeres son capaces de conjurar a los espíritus de los hombres muertos, llamados *fanana*, para que ataquen a otras mujeres, pero no para que ataquen a hombres, y por qué los alor hacen descuidadas imágenes de los espíritus, a las que tratan de un modo rutinario y después tiran. Las respuestas a esos enigmas las encuentra en las respectivas pautas de disciplina infantil que forman parte de sus instituciones primarias. Por ejemplo, el hecho de que los alor no hayan sido capaces de desarrollar un arte religioso lo ponía Kardiner en relación con su bajo nivel de expectación de recompensas de origen sobrenatural; y esa actitud apática ante lo sobrenatural la conectaba a su vez con la relación de los niños alor con

sus madres. El tratamiento de los niños en Alor se caracteriza por la negligencia y la inconstancia, una pauta básica impuesta por la forma en que las madres alor dejan a sus hijos en el poblado mientras ellas pasan largas horas trabajando en sus huertos.

XII. HOMEOSTASIS Y EVOLUCIONISMO EN EL MODELO DE KARDINER

La naturaleza lógica de las proposiciones formuladas por Kardiner y por sus colaboradores representa un adelanto sobre la ambigüedad de la escuela Gorer-Mead-Bateson. El esquema de Kardiner introduce relaciones de causa y efecto tanto para la homeostasis como para la evolución. Por una parte, como acabamos de ver, las instituciones primarias se presentan como más antiguas y más estables que las secundarias. Esto significa que en un contexto evolucionista la presencia de ciertas instituciones primarias hace más probable la existencia de ciertas instituciones secundarias. La razón funcional de esto se halla en un concepto implícito de homeostasis, según el cual los mecanismos de la proyección son necesarios para mantener a la personalidad individual típica en condiciones de relativo bienestar mental. Kardiner rechaza explícitamente la idea de «los relativistas extremos que sostienen que en el condicionamiento social todo vale». El «mal condicionamiento social» lleva aparejado su castigo y antes o después acaba por poner en peligro a toda la cultura (KARDINER y PREBLE, 1961, p. 245). Ciertas instituciones promueven la cooperación, mientras que otras estimulan la violencia y la ansiedad. «El éxito o el fracaso de una sociedad depende de un equilibrio en favor de las primeras» (*ibidem*). Ya antes había escrito Kardiner que «las instituciones secundarias deben satisfacer las necesidades y mitigar las tensiones creadas por las primarias o fijas» (1939, p. 476). Si éste es el caso, entonces debería ser posible demostrar cómo, en cualquier cultura dada, las necesidades y las tensiones fluctúan dentro de los límites de tolerancia fijados por los circuitos de realimentación y por las válvulas de seguridad de las instituciones secundarias.

XIII. PROBLEMAS METODOLOGICOS

Kardiner y sus colaboradores se esforzaron por mejorar la intersubjetividad de sus análisis psicoculturales. Eran agudamente conscientes de las lagunas existentes en las descripciones etnográficas de los antropólogos que en su trabajo de campo no se habían propuesto obtener la información pertinente para el esquema psicodinámico. Para vencer esta dificultad, Kardiner obtuvo la cooperación de Cora DuBois, que en 1937 partió para las Indias Orientales Holandesas para reunir entre los alor un *corpus* del material adecuado. DuBois regresó en 1939 con una colección de protocolos del Rorschach y de dibujos infantiles y, lo que tenía más importancia, ocho extensas biografías que trataban con particular detenimiento las experiencias de la niñez, los efectos emocionales y los sueños. Kardiner usó las biogra-

fías para trazar un cuadro de la personalidad básica alor y entregó los Rorschach y los dibujos a un especialista, que hizo un análisis independiente. Las conclusiones de DuBois, Kardiner y Emil Oberholzer resultaron sorprendentemente coincidentes en lo relativo a los principales rasgos de la personalidad alor. Cada analista habló independientemente de la superficialidad de la vida emocional alor, de la inseguridad dominante, de la suspicacia, la indiferencia y la apatía. Aunque es obvio que este procedimiento representó un adelanto metodológico en lo referente a la descripción de la personalidad alor (siempre y cuando los informantes de DuBois fueran representativos), lo que no puede decirse es que acrecentara apreciablemente la credibilidad del análisis psicodinámico, que tenía que haber sido la coronación de la obra de Kardiner.

Kardiner concluyó que el factor principal en la etiología de la estructura de la personalidad básica observada era el descuido materno en que vivían los niños alor. (Aunque ese descuido materno correspondiera a su definición anterior de una institución primaria, el hecho de que los alor no reconocieran formalmente la existencia de esa pauta le pareció a Kardiner suficiente para negarle el status institucional). Mas como en todos los otros análisis psicoculturales neofreudianos, también en éste la conexión entre las pautas de la niñez y el carácter adulto y las formas culturales puede establecerse por varias vías alternativas. La apatía, como la misma DuBois señaló, puede venir producida por la enfermedad. En otros ejemplos, síndromes similares se han puesto en conexión con la suspensión de la guerra y con otros efectos del contacto con los europeos. Por otra parte, son muchas las culturas en las que rige el mismo tipo de división del trabajo por sexos que está en la base de la negligencia de las madres alor. Y es evidente que el dejar a los niños al cuidado de los parientes no produce uniformemente en todos esos casos la misma constelación psicológica atribuida a los alor. En consecuencia, hay que concluir que en el caso de los alor nos hallamos una vez más ante un *tour de force* psicoanalítico muy ingenioso, pero totalmente especulativo.

La demostración de la validez de las dos variedades de modelos funcionalistas con que Kardiner operaba requiere cierto tipo de datos que ni él ni su grupo quisieron o pudieron tomar en consideración. Por lo que hace a los efectos homeostáticos de esas válvulas de seguridad que son sus instituciones secundarias, tendrían que haber establecido una relación entre las fluctuaciones a corto término en las tensiones del grupo y las fluctuaciones en la intensidad o la frecuencia de las constelaciones proyectivas. Y por lo que se refiere a las relaciones causales evolucionistas a largo término entre instituciones primarias e instituciones secundarias, tendrían que haber buscado casos paralelos y haberlos sometido a un control estadístico de forma que pudiera demostrarse la correlación entre las unas y las otras. Mas aunque el seminario de Kardiner se ocupó de varias culturas diferentes, no abordó el estudio comparativo de casos paralelos. Como en los estudios de Mead, cada caso implicaba un conjunto diferente de instituciones primarias y secundarias.

XIV. EL PRINCIPAL DEFECTO DEL ESQUEMA DE KARDINER

La aceptación por Kardiner de la necesidad de proposiciones etiológicas claramente formuladas le sitúa en el centro del movimiento de cultura y personalidad. Mas lo que no podemos es atribuir a su grupo una única contribución satisfactoria a la teoría de cultura y personalidad. Cuando Mead (1959c, p. 1514) señaló que «las principales líneas teóricas para el estudio de personalidad y cultura ya habían sido elaboradas» antes de que el seminario de Kardiner empezara a reunirse, se apoyaba en una sólida base histórica. La ira que en Kardiner despertó esta afirmación no está justificada por la lista de logros que él atribuía a su grupo y sólo a su propio grupo.

> En cualquier caso yo exijo que Mead me denuncie no por decreto ni con insinuaciones, sino con documentación. Ello requerirá que encuentre una técnica (y no quiero decir una ideología, ni el propósito de buscar un procedimiento: quiero decir un procedimiento basado en principios demostrables) que existiera ya antes de 1938 y con la que se pueda hacer lo siguiente: derivar la formación de personalidad específica de cada cultura sin la ayuda de la teoría de la *libido;* demostrar la relación de esa personalidad con los problemas adaptativos de la comunidad como un todo; demostrar la relación de los productos de la fantasía con esa personalidad; demostrar la relación de las prácticas de la crianza con el desarrollo de la afectividad; demostrar la relación de este último desarrollo con los recursos que la sociedad tiene para mantener el equilibrio social [KARDINER, 1959, p. 1728].

Si realmente Kardiner hubiera logrado con éxito todo lo que aquí presenta como *fait accompli,* sería preciso darle la razón. Pero el hecho es que sus logros reales fueron considerablemente menos impresionantes.

Al evaluar la contribución de Kardiner hemos de señalar el principal defecto que su esquema compartía con todos los otros sistemas psicoculturales de causalidad. El mismo Kardiner, y esto habla muy a su favor, era perfectamente consciente del problema y no intentó nunca minimizarlo. La cuestión es que su esquema no puede explicar la existencia de las instituciones primarias. Estas son simplemente los datos a partir de los cuales puede predecirse cuál será la personalidad básica, pero su propio origen resulta inaccesible a las técnicas psicodinámicas.

> Sin la ayuda de la historia, la psicología no puede arrojar ninguna luz sobre el proceso por el que esas instituciones primarias toman su forma final. Hasta el momento, por lo que sabemos, no se ha dado nunca una explicación satisfactoria de las instituciones primarias [KARDINER, 1939, p. 471].

Esta admisión delata la influencia que el particularismo histórico ejerció sobre Kardiner a través de los antropólogos colaboradores suyos. Hay una inmensa ironía en la forma en que la hostilidad dominante contra la teoría diacrónica impidió que Kardiner se apercibiese de la posibilidad de relacionar sus formulaciones con las del materialismo cultural y el determinismo histórico. El dominio de fenómenos culturales para el que él estaba dispuesto a ofrecer explicaciones causales era precisamente el más difícil desde el punto de vista de la teoría diacrónica de larga duración. Y

contra su impresión, de la que eran responsables los antropólogos que se dedicaban al estudio de la cultura y personalidad como sustituto de sus intereses diacrónicos, existían excelentes hipótesis para explicar los orígenes de los principales rasgos de los sistemas relativamente estables, tecnoecológicos, tecnoeconómicos y sociales, que él incluía bajo su concepto de «instituciones primarias». De hecho, la estrategia de los análisis psicoculturales hubiera debido dar prioridad al examen de los efectos que sobre la personalidad tenían aquellas categorías de orden tecnoecológico y tecnoeconómico para las que ya existían hipótesis diacrónicas razonables. Desgraciadamente, Kardiner no pudo salvar las barreras que el negativismo del período había levantado entre él y un programa óptimo como ése. Mas tampoco hay que achacar toda la culpa a los miembros de la escuela de cultura y personalidad. La unión entre la teoría psicodinámica y el determinismo histórico se vio también dificultada por la sobrerreacción de los neoveolucionistas contra todo aquello que oliera a análisis psicocultural. Es probable que pase mucho tiempo antes de que los partidarios de una y otra tendencia puedan aceptar que sus perspectivas son mutuamente complementarias.

XV. El sistema neofreudiano de Erik Erikson

La adaptación que Kardiner hizo de la teoría psicoanalítica para las necesidades del análisis psicocultural resulta ser solamente la mejor formulada de las varias perspectivas neofreudianas que se estaban poniendo a prueba en los años treinta y cuarenta. La obra del psicoanalista Erik Erikson se mantenía algo más cerca del modelo freudiano.

Partiendo de la ontogenia freudiana de los tres estadios, Erikson desarrolló una teoría de la sexualidad infantil en la que introduce varios «modos» que modifican el progreso del niño a través de los «estadios» oral, anal y genital. Son esos modos el «incorporativo» (con dos fases), el «retentivo», el «eliminativo» y el «intrusivo». De esa manera Erikson trató de utilizar un espectro mucho más amplio de experiencias de la niñez que el que abría el esquema freudiano de los tres estadios. Así, la «retención» que Freud asociaba a la fijación anal, en el esquema de Erikson puede aparecer relacionada con las funciones oral, anal y genital. En general, la psicodinámica de Erikson era menos formal que la de Kardiner, aunque entre las dos había mucho en común.

> Así, una cultura primitiva parece hacer tres cosas: da sentidos específicos a las experiencias corporales e interpersonales precoces, de forma que crean la combinación correcta de modos orgánicos y el adecuado énfasis en las modalidades sociales; canaliza cuidadosa y sistemáticamente a través de las intrincadas pautas de su vida diaria las energías así provocadas y desviadas; y da un sentido sobrenatural coherente a las ansiedades infantiles que ha explotado con esa provocación [Erikson, 1950, p. 160].

Aplicada a los siux y yurok, esta perspectiva psicocultural produjo muchas conexiones ingeniosas entre estadios de desarrollo, tipos de «modos orgánicos», personalidad de los adultos e instituciones culturales. Los yurok,

por ejemplo, son avaros, suspicaces y se dedican compulsivamente a acumular riquezas. Sus plegarias y sus ilusiones, acompañadas por súplicas llorosas, se centran en lo mismo: hacerse ricos. Erikson relaciona esos rasgos con el modo retentivo del estadio oral. Los yurok no parecen tener ninguna fijación especial en las heces, pero sí sufren un abrupto destete en la fase oral de la «mordedura». Las interpretaciones que de los siux y los yurok hizo Erikson no llegaron a convencer a los psicoanalistas de las distintas tendencias. Kardiner opina que «su interpretación de los siux es poco convincente, y la de los yurok, nada en absoluto» (KARDINER y PREBLE, 1961, página 243). Aquí podemos limitarnos a llamar la atención sobre la imprecisión de su esquema funcionalista y a su típica incapacidad para ocuparse del origen de las variaciones observadas en las pautas de adiestramiento.

XVI. EL CASO DEL ESFINTER JAPONES

Entre otras aproximaciones neofreudianas igualmente sincrónicas y amorfas, hemos de mencionar ahora dos intentos, que se han hecho famosos, de relacionar las instituciones de la crianza de los niños con la personalidad de los adultos y con las instituciones culturales. Los dos tuvieron origen en el grupo centrado en torno a Mead, Benedict y Geoffrey Gorer, y los dos fueron producto de las presiones de la segunda guerra mundial y de la guerra fría y tuvieron como objetivo el mejorar el conocimiento que los combatientes tenían de sí mismos y de sus enemigos.

El primero se ocupaba de la relación entre el adiestramiento en los hábitos de limpieza y la personalidad supuestamente compulsiva de los japoneses, que determinaba su carácter nacional y sus instituciones culturales. En lo más duro de la segunda guerra mundial, Geoffrey Gorer expuso su hipótesis sobre el adiestramiento en los hábitos de la limpieza para explicar «el contraste entre la general gentileza y amabilidad de los japoneses y de la vida japonesa, que de siempre ha encantado a prácticamente todos sus visitantes, y la brutalidad y el sadismo de los japoneses en la guerra (GORER, 1943, citado en BARNOUW, 1963, p. 121). Según Gorer, esa brutalidad iba asociada a una «severa y temprana inculcación de la limpieza», que daba origen en los niños japoneses a una ira reprimida, al verse obligados a controlar sus esfínteres antes de haber adquirido el desarrollo muscular e intelectual necesario. Weston la Barre (1945) había llegado independientemente a esa misma conclusión: llamaba a los japoneses «el pueblo más compulsivo del museo etnográfico del mundo» (citado en BARNOUW, 1963, página 122) y, como Gorer, subrayaba la severidad de su adiestramiento en los hábitos de limpieza. En *The chrysanthemum and the sword* (1946, página 259), de Ruth Benedict, se hacen afirmaciones parecidas sobre el rigor de la inculcación de la limpieza, pero sus efectos no se interpretan en términos psicoanalíticos: la pauta se presenta simplemente como una faceta de la preocupación de los japoneses por el orden y la limpieza.

Todas estas teorías sobre el carácter nacional japonés y el adiestramiento en los hábitos de la limpieza se formularon sin el menor apoyo en un

previo trabajo de campo. Después de la guerra, cuando pudo acometerse ese trabajo, enseguida se vio que se había cometido un serio error respecto a la naturaleza de los hábitos de limpieza japoneses. Los estudios de Edward y Margaret Norbeck (1956), B. Lanham (1956) y Douglas Haring (1956) coincidieron en señalar que los niños japoneses no sufrían ni amenazas ni castigos particularmente severos. Por otra parte, la prontitud con que los japoneses se adaptaron a su derrota, aceptaron la influencia americana, cambiaron muchas de sus pautas básicas de conducta y tomaron la iniciativa en el movimiento por la paz en Oriente, no parecen confirmar las descripciones que de ellos se hicieron en tiempo de guerra, resaltando su frustración y su brutalidad.

XVII. EL CASO DE LOS RUSOS FAJADOS

El estudio por Gorer y Rickman (1949) del carácter nacional ruso representa otro notable intento de hacer con categorías neofreudianas un análisis psicocultural de una moderna nación-estado. Gorer reconoció que estaba en deuda con Margaret Mead por la sugerencia que ésta le hizo en el sentido de que la mejor manera que había de entender el carácter nacional ruso era poniéndolo en relación con la costumbre que se atribuye a los grandes rusos de fajar a sus bebés fuertemente, restringiendo sus movimientos durante largo tiempo (*ibidem*, p. 221). El ejemplo resulta muy ilustrativo porque revela el tipo de proposiciones funcionales que pueden esperarse cuando se prescinde de las conexiones de causa y efecto. Según Gorer, el fajado se presenta asociado a un tipo de personalidad maníaco-depresiva que corresponde a la alternancia de represión y libertad que experimenta el niño ruso, su ira impotente mientras está fajado, su súbita liberación cuando le quitan la faja. Su ira va dirigida contra un objeto difuso, puesto que al niño se le trata de un modo muy impersonal y así nunca llega a desarrollar una fijación en sus atormentadores. Esa ira da origen a un sentimiento de culpa, pero tampoco esta emoción queda fijada en ningún conjunto específico de personas. Gorer trató de demostrar que fenómenos tales como la revolución bolchevique, las purgas de Stalin, las confesiones de culpabilidad que se producían en los juicios de esas purgas y muchos otros acontecimientos de la reciente historia soviética guardaban relación con los generalizados sentimientos de ira y de culpa asociados al fajado. Llegó incluso hasta el extremo de sugerir que el interés ruso por la expresividad de los ojos (piénsese en la canción «Ojos negros», que evoca un sentimiento ruso característico) venía de que la represión de las otras partes de su cuerpo obligaba a los niños rusos a depender de su vista como su forma principal de contacto con el mundo.

Desgraciadamente, Gorer no tenía ninguna prueba sólida de la extensión ni de la frecuencia del fajado. De hecho es probable que a los intelectuales que confesaban su culpabilidad en los juicios de las purgas estalinistas nadie les fajara nunca. El ambiente opresivo y aterrorizado del período de Stalin se encuentra asociado a todas las dictaduras, desde Ghana a Guatemala,

y contra la presunta compatibilidad entre el carácter nacional ruso y el despotismo del período estalinista se alza la prueba definitiva de la propia revolución rusa. Atribuir el levantamiento contra el despotismo zarista a la ira inducida por las fajas equivale a desconocer toda la historia europea más reciente. La tiranía de Stalin se erigía sobre los cadáveres de sus enemigos. Sólo llenando los campos de Siberia con millones de inconformistas y aniquilando incansablemente los menores vestigios de oposición política pudo Stalin imponer su voluntad a sus compatriotas. La idea de que las masas de rusos se sentían más o menos de alguna forma psicológicamente realizados gracias al terror del período estalinista no tiene en absoluto la menor base en los hechos.

Los siguientes estudios sobre el carácter de los exiliados rusos —grupos comparables a los entrevistados por Gorer— llegaron a conclusiones enteramente opuestas a las que se obtenían partiendo de la hipótesis de las fajas. Se ha demostrado que entre los modos de personalidad central de los campesinos y los obreros y la conducta política de la élite gobernante se da un alto grado de inconsistencia (INKELES *et al.*, 1961). Por otra parte, el análisis de Gorer no nos ayuda en lo más mínimo a explicar todo el proceso de desestalinización ni la rapidez con que la estructura monolítica del aparato estalinista, que para el argumento de Gorer es esencial, dejó paso de golpe a un sistema más flexible, si es que no «abierto».

Como aplicación de las ideas freudianas a los procesos políticos, el ensayo de Gorer resulta inaceptable. Nada, por ejemplo, podía resultar menos profético de la orientación que había de adoptar la política exterior soviética que sus comentarios sobre el futuro del imperio que Stalin había construido en Europa oriental:

> Cualesquiera que sean sus intenciones conscientes, a las élites soviéticas les resultará imposible permitir que sus satélites alcancen una relativa independencia, pues ése es un estado que no pueden tolerar. En el instante mismo en que la balanza se inclina, aunque sea en un mínimo grado, hacia una más completa igualdad, parecen empezar a temer que van a quedar completamente subordinados [GORER y RICKMAN, 1949, p. 179].

XVIII. GORER RECHAZA LA CAUSALIDAD

Mientras estudiaba concienzudamente la relación entre las fajas y el carácter nacional ruso, hasta el punto de escribir un apéndice histórico de veinticinco páginas con el título de «Nota sobre el desarrollo de la hipótesis de las fajas», Gorer trataba de protegerse de las consecuencias de su análisis insistiendo en que él no atribuía ninguna eficacia causal a las fajas.

> El argumento de este estudio es que la situación delineada en los párrafos precedentes es *uno* de los principales determinantes del carácter de los grandes rusos adultos.
>
> No es, en cambio, argumento de este estudio que la manera rusa de fajar a los niños produzca el carácter ruso ni tampoco pretende implicar que si se adoptara alguna otra técnica alternativa de crianza el carácter ruso tuviera que resultar cambiado o modificado [*ibidem*, p. 128].

Una más cuidadosa lectura de esta abjuración de la causalidad no la hace ciertamente más inteligible. En una frase se nos dice que el fajado es uno de los principales determinantes del carácter de los grandes rusos, para en la siguiente decirnos que no es modo alguno un determinante. Gorer sigue insistiendo en lo que puede llamarse valor heurístico de la hipótesis del fajado y la compara con un «hilo que nos guía por el laberinto de las aparentes contradicciones de la conducta de los rusos adultos». Mas resulta difícil entender la naturaleza epistemológica de este «hilo». ¿Qué tipo de hipótesis es una hipótesis que no implica una correlación de cierto grado de cantidad o cualidad?

XIX. MEAD EN DEFENSA DE GORER

En defensa de Gorer, Mead se ha ocupado largamente de su abjuración de la causalidad, negando que nadie hubiera sugerido jamás que el carácter nacional ruso pudiera atribuirse a la práctica del fajado. Más que afirmar que el fajado hiciera a los rusos, Gorer quería en realidad decir algo distinto:

> A partir del análisis de la forma en que los rusos fajan a los niños resulta posible construir un modelo de la formación del carácter ruso que nos permite relacionar lo que sabemos de la conducta humana con lo que sabemos de la cultura rusa, de tal manera que la conducta rusa se nos haga más comprensible [MEAD, 1954, pp. 401 *s.*].

Según Mead, este tipo de análisis debe distinguirse claramente del tipo de relaciones psicodinámicas que Kardiner trataba de establecer entre las disciplinas de la niñez y el carácter adulto. La extrapolación psicoanalítica tal como Kardiner la hacía, insiste Mead, fue rechazada por la mayor parte de los antropólogos. Gorer no decía que, «por sí mismo, el fajado por miembros de cualquier cultura deba tener efectos predecibles definidos, de la misma clase en todos los niños, independientemente de su cultura» (*ibidem*, página 398). Tampoco pretendía que el fajado «sea esencial para las pautas de la cultura rusa» (*ibidem*, p. 403). Dados los hechos de la cultura rusa y del carácter ruso, puede demostrarse que el fajado es una de las técnicas por la que «los rusos se hacen rusos». Mead admite que hay muchas otras técnicas por las que las diferentes culturas pueden obtener los mismos resultados. Los mismos rusos pueden dejar de practicar el fajado y seguir conservando la misma personalidad.

Todo esto parece reducirse a una forma de proposición científica que carece de precedentes. La relación entre el fajado y el carácter ruso es crucial para la comprensión de este carácter, pero sin que haya razón para suponer que estén causalmente relacionados en el sentido de que la presencia del uno haga más probable la existencia del otro. La vaguedad de una afirmación así, en la que una variable principal no se presenta ni como dependiente ni como independiente, ni como causa ni como efecto, ni como suficiente ni como necesaria, se revela más claramente en el comentario que añade Mead, recayendo en una forma de expresión más familiar:

Es la combinación de una versión desusadamente severa de una práctica muy extendida, con la edad del niño tan severamente confinado y con la insistencia de los adultos en la necesidad de proteger al niño de sí mismo, la duración y el tipo de fajado, lo que se *supone* que tiene efectos distintivos en la formación del carácter ruso [*ibidem*, p. 402].

Con esta afirmación todo el argumento vuelve a su forma inicial, y la falta de pruebas de los supuestos «efectos» deja de nuevo maravillado al lector.

XX. LOS ANTROPOLOGOS NO SON PSICOANALISTAS

El encuentro de la antropología y el psicoanálisis ha producido una rica cosecha de ingeniosas hipótesis funcionales en las que los mecanismos psicológicos se presentan como intermediarios que ponen en conexión partes separadas de la cultura. Pero el psicoanálisis tiene poco que ofrecer a la antropología cultural en lo que se refiere a la metodología científica. A este respecto, el encuentro de las dos disciplinas más bien ha tendido a reforzar la tendencia a las generalizaciones incontroladas, especulativas e histriónicas que cada una de ellas ha cultivado en su propia esfera como parte inherente de lo que podría llamarse su licencia profesional. El antropólogo que lleva a cabo un análisis psicocultural se asemeja al psicoanalista, cuyos intentos de identificar la estructura de la personalidad básica de sus pacientes son en gran medida interpretativos y escapan a los procedimientos normales de verificación. En cierto sentido, lo que las grandes figuras de las fases formativas del movimiento de cultura y personalidad nos piden es que confiemos en ellas como confiaríamos en un psicoanalista, no por la verdad demostrada de ningún rasgo concreto, sino por la evidencia acumulativa de la coherencia de una pauta. Mas aunque esa fe resulta imprescindible en la terapia psicoanalista, en la que apenas importa que determinados acontecimientos de la niñez hayan ocurrido realmente o no, siempre y cuando el psicoanalista y el paciente estén convencidos de que ocurrieron, en las disciplinas que se ocupan de la historia humana, por el contrario, el objetivo más alto es el de separar lo que es mito de lo que es acontecimiento real.

17. CULTURA Y PERSONALIDAD: NUEVAS TENDENCIAS

Poco después de terminar la segunda guerra mundial, el movimiento de cultura y personalidad se vio afectado por un tipo de influencia psicológica enteramente nuevo, procedente del desarrollo en el seno de la psicología experimental de las teorías neobehavioristas del aprendizaje de Clark Hull y, en menor medida, de B. F. Skinner. En el contexto que a nosotros nos interesa, el rasgo más importante de la teoría del aprendizaje es que implica una vasta reforma epistemológica y metodológica, producto de un intento deliberado por parte de los psicólogos de aplicar criterios más rigurosos de intersubjetividad y verificabilidad. Por mediación de los estudios de cultura y personalidad, este nuevo cientifismo de la psicología está hoy extendiéndose a todos los dominios de la antropología cultural. De esa forma, en una inversión inesperada, la adopción por los psicólogos sociales y por los antropólogos culturales de la premisa científica básica del neobehaviorismo ha tenido por consecuencia que los estudios de cultura y personalidad, representativos antes de los métodos más claramente humanistas de la antropología, se hayan convertido en la última década en modelos de pureza metodológica. De hecho, es en esta área en la que actualmente se están desarrollando muchas de las investigaciones antropológicas más sofisticadas. En la década de los años sesenta, las reformas metodológicas y epistemológicas del movimiento de cultura y personalidad, al extenderse a todos los dominios de la antropología cultural estuvieron a punto de provocar una ruptura definitiva entre las tradiciones humanista y científica.

I. JOHN WHITING

El mayor impulso para la revolución metodológica del movimiento de cultura y personalidad procede de la obra de John Whiting y sus colaboradores. Convergen en este grupo varias líneas de desarrollo, entre las que son principales la neofreudiana, transmitida por Kardiner; la teoría del aprendizaje, por influencia de Hull, y la versión estadística del método comparativo, bosquejada por Tylor y perfeccionada luego por la elaboración de las Human Relations Area Files bajo la dirección de George Murdock. En lo esencial, la obra de Whiting representa la reelaboración comparativa del seminario de Kardiner y aporta las primeras pruebas estadísticamente válidas de la posibilidad de explicar los detalles de las pautas ideológicas con una versión modificada de la cadena causal de Kardiner. La versión de Whiting y de Child es así:

Sistemas de mantenimiento → Prácticas de educación de los niños → Variables de la personalidad → Sistemas proyectivos.

Los «sistemas de mantenimiento» abarcan toda la organización económica, política y social. Esto no puede decirse que represente un verdadero adelanto respecto del abigarrado paquete de las «instituciones primarias» de Kardiner. Sin embargo, sí que es importante que las prácticas específicas de crianza de los niños se separen del resto de las instituciones primarias, porque así se abre la vía a la exploración sistemática de las condiciones que gobiernan la aparición de varios tipos de procedimientos de educación, un problema que Kardiner había dejado por insoluble. Usando la muestra etnográfica mundial de George Murdock, u otras recopiladas para sus propósitos específicos, Whiting exploró sistemáticamente la premisa básica de los antropólogos neofreudianos, a saber: la de que la personalidad es la mediadora entre los sistemas de mantenimiento y los sistemas proyectivos. En 1961, Whiting publicó un resumen que representa una impresionante recopilación de las hipótesis que con más éxito se han sometido a la prueba de la validación comparativa.

Uno de los logros más notables del grupo de Whiting es su demostración de la productividad teórica del concepto de personalidad. Aunque algunas de las correlaciones que establecen sugieren cadenas funcionales bastante obvias, en las que probablemente se podría saltar directamente de la educación de los niños a la práctica de los adultos, otras requieren complicadas secuencias causales en el interior de la matriz de la personalidad para que la lógica de la relación resulte clara. Un ejemplo de las primeras es la correlación entre la severidad del trato que los padres dispensan a los hijos y la creencia en un mundo de los espíritus duro y agresivo. Una correlación así resulta fácil de establecer sin más ayuda que la de algunas generalizaciones behavioristas muy simples: sometidos a un trato severo, niños y adultos ven el mundo en general, espíritus incluidos, como un duro sitio en que vivir.

El otro extremo lo ejemplifica la correlación entre la duración del período en que el niño duerme con su madre y la existencia de ritos de iniciación de los varones (WHITING, KLUCKHOHN y ANTHONY, 1958). Tal relación sólo puede establecerse partiendo de un *corpus* de teoría vinculado específicamente a la psicología neofreudiana. En términos de principios psicológicos, la conexión, evidentemente esotérica, moviliza varias hipótesis diferentes. Una es que el que el hijo duerma con la madre intensifica la rivalidad edípica entre el padre y el hijo, con lo que los ritos de pubertad son un medio de asegurar el control social frente a la hostilidad del hijo. Otra es que esa forma de dormir lleva a una intensa identificación entre el hijo y la madre, identificación que es necesario romper para que aquél alcance su virilidad. Una hipótesis más culturológica vería en los ritos de pubertad el antídoto necesario contra la sobreprotección de la madre.

El hecho de que la relación negativa entre la covada y los ritos de iniciación de los varones resulte estar gobernada por un conjunto similar de factores constituye un triunfo de la teoría psicológica. Las sociedades en

las que el hijo duerme con la madre y la residencia es patrilocal tienen ritos de iniciación, mientras que aquellas en las que la forma de dormir es la misma pero la residencia es matrilocal, tienden a practicar la covada. Esto a su vez parece estar relacionado con la inhibición de la expresión de la identificación heterosexual.

Siguiendo líneas similares se ha establecido una correlación entre la prolongación de los tabúes sexuales después del parto y los ritos de iniciación de los varones. La explicación aquí es que en esas condiciones el hijo varón está más expuesto a una seducción incestuosa que tiene que ser controlada en la pubertad. Otros estudios, inspirados como éstos en hipótesis psicodinámicas y en la teoría del aprendizaje, han relacionado el mimo de los niños con la ausencia de espíritus temibles durante los funerales; el destete precoz con la creencia en que cada persona es responsable de sus propias enfermedades; una disciplina oral severa con la creencia en que las enfermedades se pueden curar comiendo y bebiendo, y una disciplina sexual severa con la creencia en la brujería

Victor Barnouw ha señalado que «la complejidad de las demostraciones de Whiting y Child toma a veces las dimensiones de una máquina de Rube Goldberg» (1963, p. 356). Mas es justamente esa complejidad la que permite que su perspectiva llegue más lejos que las perspectivas culturológicas corrientes.

II. DEFENSA DE LA PERSPECTIVA ESTADISTICA

Los logros de este grupo resultan algo menos impresionantes cuando se toma en consideración el hecho de que muchas de sus hipótesis parecen ser hipótesis *post hoc*. La perspectiva estadística se presta a la búsqueda ciega de las correlaciones. Una vez que se ha dado con ellas, se construye una elaborada cadena causal que se presenta como explicación. Y no es infrecuente que se presenten simultáneamente varias de esas «explicaciones Rube Goldberg», sin que el mismo que las propone se sienta capaz de discernir cuál de ellas es la correcta. Otra cosa que es preciso recordar es que muchas hipótesis bien ajustadas a los principios psicológicos en discusión no han tenido confirmación estadística. Mas como habitualmente sólo se publican aquellas que sí la obtienen, la perspectiva tiene lo que se podría llamar buena prensa. Pero, a pesar de éstas y de otras limitaciones, el procedimiento comparativo representa un avance de la mayor importancia en la metodología del movimiento de cultura y personalidad. Aunque los datos en que se basan las correlaciones no están libres de los defectos etnográficos usuales, hay razones metodológicas de peso para pensar que esos errores pueden superarse si se trabaja con muestras suficientemente amplias.

Donald Campbell (1961, p. 346), un psicólogo social que cree que el movimiento encabezado por Whiting representa «uno de los mayores éxitos de las ciencias sociales en los últimos veinte años», defiende el uso de instrumentos tales como las Human Relations Area Files, aun admitiendo que

son imperfectos. Los errores que pueden resultar del uso de etnografías inadecuadas o de otras fuentes no sistemáticas no pueden utilizarse para invalidar las correlaciones, pues esos errores, en vez de elevar el nivel de asociación, lo reducen.

Seguir la defensa sólidamente razonada que Campbell hace de la perspectiva de Whiting constituye una fascinante lección sobre el carácter efímero de los estilos científicos. La principal línea de oposición a los métodos de Whiting es precisamente la misma de los boasianos contra Spencer, Frazer, Tylor, Morgan y los demás. Se asegura que el tipo de comparación de Whiting no se ocupa más que de fragmentos, que arranca de sus contextos pedazos de cultura, que compara cosas en sí no comparables, que fuerza situaciones únicas hasta encajarlas en casilleros inadecuados, que destroza la unidad de los casos individuales, que sacrifica la exactitud en aras de generalizaciones especiosas. Pero hoy las objeciones de este tipo ya no pueden hacerse en el nombre de un superior cientifismo. Hoy se reconoce que el método estadístico, con todas sus limitaciones, es el único sustituto viable del control del laboratorio. Los errores son inevitables sea cual sea el procedimiento de investigación; las leyes son simplemente aproximaciones; las excepciones no confirman la regla ni tampoco la invalidan, y todas las generalizaciones dependen de la cláusula *ceteris paribus*, «siempre que las otras cosas sean iguales».

La saludable infancia de las ciencias que han alcanzado el éxito parece haberse desarrollado gracias al estimulante alimento de leyes groseras pero efectivas fundadas en el *ceteris paribus*. Por ejemplo, los campos de fuerzas de los núcleos atómicos se extienden hasta una distancia infinita en todas direcciones. Sin embargo, decaen tan rápidamente en función de la distancia que para la formulación de muchas leyes groseras, como las incorporadas a la mecánica de Arquímedes, pueden despreciarse. Si no fuera así, si Arquímedes hubiera tenido que limitarse a afirmaciones sobre cada caso particular, la física no habría llegado a desarrollarse nunca. Los críticos de los científicos sociales generalizadores tienen razón en la medida en que les previenen contra la pretensión de formular leyes objetivas sobre la base del *ceteris paribus* sin haber llegado realmente a ellas; pero no cuando insisten en la idiosincrasia de cada persona, de cada tribu o de cada candelabro: esa idiosincrasia es obvia, pero no constituye una base a priori para negar la licitud de la empresa [*ibidem*, p. 347].

Parece, pues, completamente claro que la tradición nomotética ha recobrado su plena iniciativa metodológica. La edad de las computadoras no se dejará detener por el manojo de excepciones que los boasianos usaron para paralizar la maquinaria de la ciencia social. Para Lowie, un caso negativo entre cien significaba el triunfo del caos; para las hipótesis comparativas a la manera de Whiting, una docena de casos negativos entre un centenar no le quita nada al triunfo del orden:

El científico social que busca la abstracción y la generalización sabe que tratándose de grupos naturales *ceteris* no serán de hecho *paribus*, y, en consecuencia, espera las excepciones, que no representan sino la actuación de muchas otras leyes de las que él todavía no sabe nada. Excepciones como ésas se encuentran con frecuencia en los diagramas que confirman las leyes de los biólogos y de los psicólogos. Si la relación significativa persiste aún cuando se corrigen los errores específicos y se representan los nuevos casos, entonces las excepciones no la invalidan [*ibidem*].

III. PRECISIONES

Hemos rendido hasta aquí el homenaje debido al concienzudo trabajo y al ingenio que están en la base de los importantes avances que se han hecho en los últimos estudios de cultura y personalidad. Ahora debemos dar un paso más y preguntarnos qué es exactamente lo que todo ello añade a la teoría de la cultura. Advertimos enseguida que el cuadro que hemos estado estudiando es drásticamente incompleto. Todas las formulaciones neofreudianas asumen la existencia previa de variedades particulares de tecnología, economía y organización social. Tal limitación no resultaba especialmente sensible en el contexto de la ciencia social de los años cincuenta, puesto que la tendencia entonces dominante era a mantener permanentemente anestesiada la cuestión de la causalidad cultural. La era de la teoría de rango medio se había acostumbrado a las versiones truncadas, sin orígenes, sin significación, sin destino. Muchos de los colaboradores del movimiento de cultura y personalidad son plenamente conscientes del fracaso de su especialidad para dar respuesta a las cuestiones fundamentales que la antropología se planteaba en el siglo XVIII. Otros son más o menos como aquel emperador del cuento, sin sus vestidos: víctimas de la falta de controversia. Ningún determinista cultural puede poner en duda ni por un momento que las instituciones primarias de Kardiner o los «sistemas de subsistencia» de Whiting y de Child no estén asociados a personalidades modales específicas. Desde una concepción behaviorista y operacionista de la personalidad, la forma en que la gente asegura su subsistencia, o el número de mujeres que conviven con un hombre, o el tipo de controles políticos a que uno se ve sujeto, todo eso tiene que tener una incidencia distintiva sobre la expectación de que se emitan determinadas frecuencias de respuestas específicas que no sean meras consecuencias tautológicas de la descripción inicial. Si la personalidad es una medida de la probabilidad de respuestas verbales y no verbales, entonces es obvio que todas las diferencias culturales de importancia, y no sólo las asociadas a las disciplinas freudianas, llevarán aparejadas diferencias en la personalidad.

Mas esas correlaciones, inclusive las que están basadas en los más sofisticados mecanismos «Rube Goldberg-freudianos» y las que son predecibles por hipótesis *ad hoc*, eluden la principal de las confrontaciones teóricas. Dado un conjunto concreto de instituciones «de subsistencia» o «primarias» junto con sus concomitantes psicoculturales predecibles, ¿qué es lo que sabemos sobre las probabilidades de transformación de los sistemas de subsistencia y de sus proyecciones caracterológicas? Por decirlo con el lenguaje de la cibernética: dada la realimentación entre las instituciones básicas y la personalidad básica, ¿en que medida es posible pensar que este segmento de una red cultural mayor que él constituye un circuito independiente y autosostenido? Dado que la evolución es tan característica del dominio de los fenómenos socioculturales como lo es del ámbito biológico, no podemos limitarnos a postular un régimen permanente y a ignorar la cuestión de cuándo y cómo se rompe el lazo de la realimentación. La cuestión

resulta todavía más amenazadora para la euforia de los entusiastas psicoculturales desde el instante en que éstos aceptan firmemente que la realimentación entre cultura básica y personalidad básica no implica la erradicación de los individuos que no se ajustan a ésta, ni tampoco la de los complejos psicológicos. Fundamental entre los postulados del movimiento de cultura y personalidad es uno sólidamente probado por los hechos, a saber: que en toda cultura se dan personalidades anómalas, desviadas. Que éstas sean más o menos numerosas, ha de suponerse que dependerá (hay que suponerlo porque el tema nunca ha sido realmente estudiado) de las particulares constelaciones de los parámetros condicionantes básicos. Pero independientemente de la frecuencia relativa de la desviación, todo lo que hemos aprendido de las sociedades «más simples» y todo lo que siempre hemos sabido de la nuestra, nos indica que el espectro de tipos disponibles es extremadamente grande. Y otra cosa que sabemos perfectamente por las mismas fuentes de conocimiento es que cada individuo contiene en sí mismo recursos, potencialidades, inhibiciones y ansiedades en multitud y en variedad que van mucho más allá del contenido manifiesto de su existencia actual y momentánea.

Esto nos plantea la cuestión fundamental, la más patentemente ignorada a lo largo de toda la historia del movimiento de cultura y personalidad: la de en qué medida la existencia de una particular realimentación momentánea entre instituciones básicas y personalidad básica limita el ritmo y la dirección de la evolución cultural. Porque aquí nos aguarda, como caso límite, el espectro de aquella respuesta que declara que «todo cambio cultural básico encuentra sus propios agentes individuales». Es decir, cuando las fuerzas culturológicas, que la escuela de cultura y personalidad ignora sistemáticamente, inciden sobre las instituciones básicas, entonces aquellos individuos que en los más escondidos repliegues de su personalidad alimentaban los odios y los amores adecuados pasan a primer plano, o las personalidades desviadas, desterradas a los límites del sistema —el «ruido» hasta entonces carente de utilidad— se conectan en un nuevo circuito en el que su conducta pasa a ser considerada por el antropólogo de orientación funcional, como la mismísima música de las esferas.

Sin duda, sería erróneo suponer que todos los tipos de personalidad modal son igualmente vulnerables a todos los vientos de cambio. Por otra parte, quienes sostienen, aunque sea por implicación, que una concreta configuración momentánea se alza en todo instante como limitación de las posibilidades de evolución institucional básica, manifiestamente se equivocan: hay una ingente cantidad de pruebas en contra, a saber: las que dan los procesos de convergencia de culturas extremadamente diferentes en evolución hacia formas nuevas y similares. Cualquiera que sea el tipo de personalidad necesaria para inventar y conservar las terminologías bifurcadas del parentesco, o los grupos de filiación unilineal, o los grados de edad, o la agricultura de rozas, o la organización de la banda, o la estratificación social, o las clases, o las castas, o el feudalismo, o el ingenio yanqui, o el capitalismo y el colonialismo, o el partido único, una cosa es clara: que las personalida-

des precisas se han dado reiteradamente en los tiempos y en los lugares más distantes.

Y no son sólo estos acontecimientos evolucionistas generalizados los que nos llevan a minimizar el supuesto efecto paralizador de la personalidad básica. Otra forma de enfocar el mismo tema sería contemplando los análisis psicoculturales con perspectiva temporal. Enseguida advertiríamos la extraordinaria mutabilidad del carácter nacional en relación con la evolución de los sistemas sociopolíticos. Contemplaríamos el espectáculo de enemigos que se hacen amigos y amigos que se hacen enemigos, veríamos a los alemanes amantes de Mozart transfigurarse en las bestias de Buchenwald, a los autoritarios japoneses convertirse en los demócratas de Asia, a los apacibles muchachos balineses alistarse en las escuadras de la muerte, a los soldados americanos torturar al Vietcong, a los estirados británicos vestirse con pantalón corto, a los portugueses que respetan la democracia racial aliarse con los sudafricanos del *apartheid*, a los promiscuos isleños de los Mares del Sur transformarse en protestantes mojigatos, y a los indios pueblo dejar de ser apolíneos y convertirse en borrachos. Todo lo cual fue dicho hace mucho tiempo y con gran autoridad:

> Nada es en general más falso y ridículo que los retratos trazados para reflejar los caracteres de las diferentes naciones. Los hay que pintan a su propia nación según la sociedad particular que ellos frecuentan y, en consecuencia, representan a sus gentes ya tristes, ya alegres, ya torpes, ya ingeniosas [...] Otros copian lo que antes de ellos han dicho un millar de escritores, sin molestarse en examinar los cambios que necesariamente han tenido que producirse en el carácter de las gentes en respuesta a los cambios que se han dado en la administración y a la alteración de las costumbres. Se ha dicho que los franceses son alegres y esto se repetirá eternamente, sin advertir que como las desdichas de los tiempos han obligado a los príncipes a imponer considerables tributos a las gentes de campo, la nación francesa no puede ser alegre, puesto que los campesinos, que por sí solos representan las dos terceras partes de la nación, viven en la miseria y la miseria jamás es alegre. O incluso, por lo que se refiere a las ciudades, que la necesidad en que se ve la policía de París de sufragar una parte de los gastos de las mascaradas que en ciertos días de fiesta se celebran en la puerta de San Antonio, no constituye una prueba de alegría de los artistas ni de los ciudadanos. Igualmente, los espías puede que contribuyan a la seguridad de París. Pero el exceso de ellos y el mal uso que de sus actividades puede hacerse infunde en los espíritus de las gentes una desconfianza generalizada que es absolutamente incompatible con la alegría [HELVETIUS, 1810, p. 357; original, 1751].

IV. LA PERSONALIDAD Y LA HISTORIA

Los hechos de la convergencia y del paralelismo sociocultural sólo servirían como prueba de la importancia y eficacia causal de la personalidad básica si se mantuviera que el origen de esas regularidades reside en las configuraciones de la personalidad. Pero eso nos llevaría a la hipótesis de que un determinado tipo de personalidad es la condición necesaria y suficiente de la presencia de los grupos de filiación unilineal, o del cultivo de rozas, o del colonialismo, o del comunismo. Y pocos especialistas en cultura y personalidad suscribirían una proposición tan vulnerable. Porque en el otro extremo de este quimérico arco iris flota una nube de puro idealismo. Puede en-

tenderse perfectamente cómo cuando se producen transformaciones institucionales básicas han de predominar o han de pasar a primer plano tipos apropiados de personalidad; mas lo que resulta imposible de entender es cómo los cambios en la personalidad bastarían por sí solos para provocar esas transformaciones. Las personalidades humanas, como las ideas humanas, presentan una variedad potencialmente infinita. Si se quisiera iniciar la cadena causal en el tipo de personalidad y remontarse desde él hasta las instituciones básicas, nunca se encontraría una explicación de por qué las culturas concretas manifiestan semejanzas y diferencias regulares.

V. FREUD Y EL MATERIALISMO

El movimiento de cultura y personalidad no puede, si reconoce la grandeza de Freud, sostener al mismo tiempo inequívocamente que las configuraciones de la personalidad constituyen la clave para la intelección de la historia. La razón por la que la influencia de Freud puede compararse con la de Darwin y con la de Marx es porque nadie hizo tanto como él por poner los fenómenos del espíritu humano al alcance del determinismo histórico. Fue su genio el que abrió la vía a nuestra comprensión del hecho de que hasta los más íntimos detalles de nuestros sueños y deseos —e incluso de los sueños y los deseos de los locos— tienen sus raíces en las necesidades materiales y en los procesos inteligibles de la niñez humana. Esas condiciones de la niñez él las derivaba a su vez de los componentes materiales distintivos del equipo biofísico específicamente humano. Todo el lenguaje de la síntesis freudiana con sus tendencias instintivas, su recapitulación ontogenética, sus liberaciones y bloqueos de energía y sus síntomas y subterfugios epifenoménicos constituye un *tour de force* fisicalista y materialista. Pero el sistema de Freud no se ocupaba más que de los universales de la cultura y de unos pocos groseros estadios de una evolución unilineal. Las diferencias y semejanzas culturales específicas quedaban fuera de su alcance y de su interés.

Como hemos visto, es cierto que lo neofreudianos despojaron a Freud de su determinismo histórico. Mas, a pesar de esas modificaciones, es imposible seguir siendo freudiano y adoptar a la vez una posición inequívocamente idealista. Porque si hay un aspecto de Freud del que no se puede prescindir es el hecho de que la personalidad humana no puede modelarse libremente con cualquier forma o sustancia que el individuo quiera imaginar. Una definición mínima de la teoría freudiana nos remite ineludiblemente a las condiciones determinantes de la niñez.

El neofreudiano puede, a pesar de todo, tratar de eludir la opción materialista; puede atribuir el origen de las disciplinas de la niñez a la fantasía arbitraria de una generación de adultos. Para preservarse incontaminado de todo determinismo sin incurrir, por otra parte, en un regreso *ad infinitum* puede incluso detenerse arbitrariamente en algún lugar de la ruta explorada por las *Kulturwissenschaften.* Puede así convertirse en un particu-

larista histórico afectado de la misma incapacidad para enfrentarse con las regularidades de la evolución cultural.

Resumiendo: con la fantasía arbitraria del destete más temprano o más tardío de los tabúes puerperales, uno no puede construir una teoría de la historia. No se trata de minimizar la posible importancia histórica del fajado o de la inculcación de hábitos de limpieza; mas en la medida en que éstas puedan ser dimensiones significativas del proceso histórico han de estar en conexión con otros rasgos regulares de los sistemas socioculturales. Si esa conexión falta, si aquellas dimensiones no resultan estar articuladas con las condiciones tecnoeconómicas y tecnoecológicas de la vida sociocultural, nos veríamos ante la *reductio ad absurdum* de tener que aceptar que la personalidad genera personalidad de acuerdo con sus disposiciones idiosincrásicas. Si los sistemas culturales humanos fueran infinitamente divergentes, tal opinión podría ser aceptable. Mas la infinita divergencia es equivalente al caos ininteligible, y toda la experiencia anterior de la humanidad niega que el caos resulte una descripción adecuada del hombre, o de la cultura, o de cualquier otro segmento del universo.

VI. DETERMINANTES CRUCIALES DE LA PERSONALIDAD

Al conceder la importancia de las técnicas de enculturación tradicionalmente freudianas o inspiradas en las freudianas —las disciplinas anal, oral y genital— como variables en la evolución cultural y en el mantenimiento de circuitos de régimen constante, hemos de evitar cualquier implicación de que éstos tengan que ser los factores psicológicos más importantes para el análisis evolucionista o para el homeostático. Y ésta es una reserva que se tendría que mantener incluso si se probara que los factores condicionantes freudianos tienen una importancia crucial para la comprensión de la salud y de la enfermedad individual. Pues podría darse perfectamente que para la comprensión de la evolución cultural hubiera que tomar en consideración un conjunto enteramente diferente de factores condicionantes. Por ejemplo, el papel que los dibujos animados de televisión, las rutinas de la guardería y los juguetes desempeñan en la formación de la estructura de la personalidad básica americana puede resultar de más trascendencia para la homeostasis del sistema sociopolítico estadounidense, a la vez que más revelador de los procesos históricos, que la edad del destete o la enculturación en la limpieza. El hecho mismo de que las realimentaciones exploradas por Whiting y sus prosélitos requieran circuitos tan complicados, tal vez indique que se están descuidando las relaciones funcionales más importantes entre la personalidad y las instituciones primarias. La correlación de Max Weber entre la ética protestante y el capitalismo, o la de David McClelland (1961) entre la «necesidad de realización» y el desarrollo industrial, si se reajustan adecuadamente las flechas causales, no necesitan movilizar mecanismos psicoanalíticos. Y es obvio que muchas otras características de la personalidad en la sociedad capitalista, industrial y de masas se explican más fácilmente por la teoría del aprendizaje que por la psicolo-

gía profunda. A los niños americanos se les enseña, por un sistema de premios y castigos que moviliza un aparato sociocultural mucho más amplio que la familia nuclear, a ser agresivamente competitivos, a buscar solaz en el consumo de bienes, a ignorar la muerte y a temer la vejez. Es enteramente posible que las experiencias de la escuela primaria y de la enseñanza media de la suerte de las descritas por Jules Henry (1963) tengan más peso en la determinación de la personalidad culturalmente significativa que todos los factores freudianos juntos. Lo mismo puede ser cierto del tipo de factores de la personalidad escogidos por David Riesman (1950), Vance Packard y los otros estudiosos no freudianos que se han ocupado de la correlación existente entre las ansiedades y los valores americanos y las instituciones básicas económicas y sociales de la sociedad capitalista de masas. La General Motors, el Pentágono y Madison Avenue pueden tener sobre los circuitos vitales de la personalidad americana histórica y culturalmente significativa, efectos de mayor importancia que los de la familia nuclear con todos sus procedimientos formales e informales de educación de los hijos. La significación del concepto de la «cultura de la pobreza» elaborado por Oscar Lewis (1966a) puede residir también en una observación similar: la pobreza genera una variedad particular de configuración de la personalidad independiente de la cultura en que se dé (punto de vista que no se debe confundir con aquel según el cual la pobreza no es más que un estado de espíritu). Como Aberle ha señalado (1961, p. 395):

> Gran parte del trabajo sobre realización y afiliación, así como sobre otros rasgos de la educación de los niños americanos por clases y por períodos temporales, probablemente pueda relacionarse en último extremo con la naturaleza del sistema de mercado en el mundo moderno.

La extensión a los estudios comparativos interculturales de idéntica insistencia en la psicología del ego descubre la posibilidad de que se den mayor número de correlaciones, y correlaciones de más alcance, por un lado, entre los sedentarios habitantes en poblados y, por otro, entre los componentes de bandas migratorias; por un lado, entre los horticultores de rozas y, por otro, entre los campesinos que cultivan tierras permanentes; por un lado, en los sistemas redistributivos y, por otro, en los sistemas recíprocos, y, por un lado, en las sociedades igualitarias y, por otro, en las estratificadas.

VII. RETORNO AL MATERIALISMO CULTURAL

No es que estas fuentes fundamentales de diferencias de personalidad hayan sido completamente olvidadas. El contraste que en 1937 estableció Ralph Linton entre los tanala cultivadores de arroz de secano y los tanala cultivadores de arroz de regadío proporcionó a Kardiner las claves básicas para su análisis de la estructura de la personalidad tanala. De forma parecida se estudiaron las exigencias de la subsistencia entre los alor como el factor que controlaba la atención dispensada a los niños. Mas en ambos casos lo que

se tenía por decisivo eran los efectos en la experiencia infantil, y no toda la serie de presiones y de expectaciones a lo largo de la vida entera a que habría que atender si se estudiaran por ejemplo las configuraciones de la personalidad inducidas por la economía de mercado.

Una observación similar ha de hacerse al comentar los estudios llevados a cabo por Barry, Bacon y Child (1959) que aplicando el método de comparación intercultural de Whiting demuestran que, allí donde se produce un excedente estable de cosechas, el proceso de socialización se inclina a estimular el cumplimiento pasivo en oposición a la afirmación de la individualidad. En cambio, las artes de subsistencia basadas en la caza favorecen más bien esta última. La conclusión de que «la educación de los niños tiende a ser una conveniente adaptación a la economía de subsistencia» constituye una oportuna confirmación de un aspecto en cierto modo periférico, mas no por ello menos importante, del determinismo económico. Pero no debe pasarnos desapercibido el sesgo peculiar de la conclusión que se nos propone. El estudio sigue estando centrado en la cuestión de la educación de los niños, siendo así que es con la personalidad de los adultos, producto final del proceso de socialización, con la que debe enfrentarse la teoría psicocultural. Es verdad que los autores del estudio afirman que su investigación no es trivial, en la medida en que también indica algo sobre el carácter del adulto:

> Las presiones en favor de la obediencia y de la responsabilidad tienden a convertir a los niños en los adultos obedientes y responsables que mejor pueden asegurar la perduración del bienestar de una sociedad con una economía de acumulación, cuya provisión de alimentos debe ser protegida y desarrollada gradualmente a lo largo del año. La presión en favor de la confianza en uno mismo y de la autorrealización tiende a hacer de los niños adultos aventureros e independientes, capaces de tomar iniciativas en la lucha por arrancarle el alimento a la naturaleza, asegurando así la supervivencia en sociedades con una economía de escasa acumulación [*ibidem*].

Mas es cuestión de considerable interés el preguntarse por qué la estrategia de investigación no incluye ningún intento de correlacionar directamente la personalidad de los adultos con las prácticas de subsistencia, para luego buscar datos adicionales del mismo tenor en las disciplinas de enculturación de la niñez. Lo cual nos lleva al centro mismo del papel histórico que los estudios de cultura y personalidad han desempeñado en la antropología cultural. Hoy parece como si, lentamente, los cultivadores de esta especialidad hubieran ido deslizándose hacia una posición que podrían haber ocupado con mayor provecho desde el primer momento.

VIII. WHITING DESCUBRE EL MATERIALISMO CULTURAL

Otro ejemplo del enfoque de Whiting nos ayudará a entender esto. Como resultado de varios estudios independientes se ha establecido un conjunto impresionante de correlaciones que ponen en conexión los siguientes rasgos: el hijo duerme en el lecho de la madre; después del parto se observan tabúes sexuales que se prolongan largo tiempo; existe la poliginia; la residencia es patrilocal, y a los niños varones se les somete a ritos de pubertad muy

duros. Tratando de encontrar una hipótesis general adecuada, Whiting tropieza literalmente con la posibilidad de que pueda operar una realimentación tecnoecológica lo bastante potente como para generar todo ese complejo. Primero explora una posible conexión con el clima. Esto le lleva al descubrimiento de una correlación entre el complejo en cuestión y el clima tropical. Luego añade una última conexión al correlacionar el clima tropical con el kwashiorkor, una enfermedad causada por las deficiencias proteínicas en la alimentación de los niños. La cadena completa se lee ahora así: las dietas tropicales, pobres en proteínas, hacen que resulte ventajosa la prolongación de la lactancia para asegurar una ingestión suficiente de proteínas durante el período crítico de la infancia. Para impedir la interrupción de la lactancia, que tendría que producirse si naciera un segundo hijo, se prolongan los tabúes sexuales mientras la madre da el pecho al primero. Ese tabú sexual propicia la adopción de la poliginia. En la unidad doméstica polígnica, el marido duerme separado de la mujer, y eso facilita el que el niño duerma en el lecho de la madre. La poliginia, por otra parte, hace más probable la adopción de la residencia patrilocal como la vía más fácil para constituir una unidad doméstica compuesta. La patrilocalidad, a su vez, está correlacionada con la patrilinealidad. La preponderancia de este componente patrilineal y patrilocal hace que los niños que han pasado un largo período en íntimo contacto con sus madres se vean sujetos a intensas presiones, bajo la forma de severos ritos de pubertad, para que adopten su identidad y su rol de varones (cf. WHITING, 1964).

Creo justificado señalar, a modo de crítica constructiva, que la estrategia de investigación de Whiting está por debajo de su táctica. ¿Por qué empezar el estudio de las correlaciones de la personalidad por la costumbre de que el niño duerma con su madre, que a la postre no es sino un mero apéndice de la cadena causal central? ¿Por qué no empezar por el kwashiorkor, la malaria, la tuberculosis, la tripanosomiasis y otros estados patógenos de los que es lógico pensar que llevarán aparejados rasgos característicos tanto de la personalidad como de las instituciones? Como ha señalado A. F. C. Wallace (1961, p. 291) en un brillante artículo en que estudia la conexión de la histeria ártica (*pibloktoq*) con la hipocalcemia: «La importancia de los factores orgánicos para la psicopatología ha sido en general ignorada por la teoría antropológica, que se ha centrado casi exclusivamente en los factores psicológicos». Pero no es simplemente la psicopatología antropológica la que se ha hecho culpable de esta omisión del estudio de los factores orgánicos: es el movimiento todo de cultura y personalidad. Ni por otra parte es sólo del mero descuido de los factores nutricionales o epidemiológicos de lo que hay que acusarle, sino del total descuido del parámetro completo de los factores condicionantes que relacionan la personalidad con el ecosistema humano: las condiciones de la producción, los principios del metabolismo, los vectores de la enfermedad, el clima, la densidad de población, los competidores y parásitos humanos y subhumanos. Dicho de otro modo, las condiciones tecnoecológicas y tecnoeconómicas bajo las que las gentes adquieren las pautas de su conducta adulta.

IX. PRIORIDADES CLINICAS «VERSUS» PRIORIDADES ANTROPOLOGICAS

El de la personalidad y la cultura debería haber sido un estudio ancilar del funcionalismo diacrónico, esto es, del estudio de la evolución y la causalidad cultural. En lugar de serlo, a lo largo de toda su historia se ha dedicado a cuestiones relacionadas con la etiología de los complejos psicológicos individuales. El «debería haber sido» de más arriba quiere ser más que una insinuación moralista. La falta de interés por las conexiones causales directas, que operan a lo largo de toda la vida y no sólo durante la infancia, entre los principales modos de subsistencia y los tipos de personalidad, es una consecuencia de la pobreza de la teoría cultural en el período boasiano. Los miembros del movimiento de cultura y personalidad han crecido en un medio hostil a la teoría diacrónica, que o les ha inducido a creer que la imposibilidad de desarrollar una tal teoría ya estaba demostrada o, al menos, les ha impedido reconocer la obligación que tenían de considerar la posible importancia de su propia obra para esas cuestiones. Mas la obligación existe, hasta el punto de que se hace preciso distinguir entre los estudios de cultura y personalidad orientados por los intereses de la psicología y aquellos otros que lo están por los intereses de la antropología cultural. Para servir a los intereses de la psicología operamos con las hipótesis sugeridas por la versión sincrónica del psicoanálisis neofreudiano. Llegamos así a comprender cómo en el individuo típico llegan a desarrollarse complejos clínicamente significativos. Para servir a los intereses de la antropología cultural debemos partir de las hipótesis sugeridas por una teoría de la evolución cultural y esclarecer las consecuencias de esas hipótesis para la formación de los circuitos de realimentación entre la personalidad básica por un lado y por otro los parámetros considerados vitales para la comprensión de la conducta no de los individuos, sino de los sistemas socioculturales. Ese «debemos» imperativo resulta justificado tan pronto como tomamos seriamente en cuenta la posibilidad muy verosímil de que los principios que gobiernan la formación de síndromes clínicamente significativos carezcan totalmente de importancia en lo que se refiere a la determinación de los principales rasgos de la evolución sociocultural. Lo cual nos deja ante la conclusión inevitable de que en éste, como en los otros capítulos de la historia más reciente de la antropología cultural, se ha seguido una estrategia de investigación que es casi exactamente la menos adecuada para la solución de las principales cuestiones que tenemos planteadas.

18. ESTRUCTURALISMO FRANCES

Emile Durkheim llevó a la ciencia social francesa a su emancipación del reduccionismo biológico. Como Boas en los Estados Unidos, Durkheim fundó una escuela de antropología de la que proceden todavía la gran mayoría de los antropólogos franceses. Mas la rigidez y el conservadurismo propios de la estructura de la enseñanza universitaria francesa retrasaron hasta los años veinte la aparición de programas y planes de estudio académicos semejantes a las reformulaciones inglesa y americana de la antropología. Hoy todavía, los franceses cultos entienden por antropología sólo antropología física. Pero la escuela «sociológica» de Durkheim desde un principio se interesó tanto por los datos de la etnografía primitiva como por los de la sociología euroamericana. Más todavía: a medida que los intereses de Durkheim maduraron, creció su dedicación al estudio de los datos etnográficos.

El rechazo del spencerismo no fue en Francia consecuencia de ninguna expansión notable del trabajo de campo. De hecho, el comienzo de los estudios intensivos de campo por parte de los antropólogos franceses no data sino de los años treinta, cuando empezaron a salir los discípulos de Marcel Mauss, a su vez discípulo de Durkheim (véanse BENDER, 1965; MERCIER, 1966, páginas 104 *ss.*). Pese a ello, las trayectorias de las escuelas francesa y americana tienen mucho en común. Ambas se alejan incesantemente de la perspectiva evolucionista, ambas tienden a estimular los enfoques *emic* según el modelo de los análisis lingüísticos y ambas hacen cuanto pueden por socavar la estrategia que trata de hallar los principios nomotéticos de los fenómenos socioculturales en las condiciones materiales de la vida humana. Para Durkheim, los hechos sociales eran entidades *sui generis*, aunque desde un principio más semejantes al espíritu que a la materia. Veremos cómo Durkheim fue adoptando progresivamente una forma hegeliana de idealismo y cómo a mediados de siglo esta tendencia ha vuelto, con la obra de Claude Lévi-Strauss, casi al racionalismo de Descartes.

La influencia de Durkheim fuera de Francia ha sido tal vez más importante que la que tuvo en su patria. Entre 1893 y 1897 publicó en rápida sucesión *La división del trabajo en la sociedad*, *Las reglas del método sociológico* y *El suicidio*. Con el tiempo, estas obras iban a marcar la orientación básica de la escuela británica del funcionalismo estructural, el movimiento central de la antropología social británica. Los logros de esta escuela encabezada por A. R. Radcliffe-Brown serán el tema del capítulo siguiente.

I. IMPORTANCIA DE LA HERENCIA POSITIVISTA DE DURKHEIM

Durkheim presenta una gran variedad de facetas en las que los esfuerzos interpretativos (véase GEHLKE, 1915) encuentran toda clase de ángulos inesperados. Se le ha llamado de todo, desde materialista hasta místico. De hecho, su perspectiva sufrió profundas modificaciones, pero, además, no parece que se esforzara demasiado por evitar la ambigüedad.

El sociólogo Talcott Parsons (1949, p. 307) insistió acertadamente en lo mucho que Durkheim le debía a Auguste Comte: «Durkheim es el heredero espiritual de Comte, y todos los principales elementos de su pensamiento inicial están ya prefigurados en los escritos de Comte.» Mas Parsons entiende a Comte de un modo radicalmente distinto al que se ha expuesto en el capítulo 3 de este libro. Para Parsons, el positivismo de Comte es lo opuesto al idealismo hegeliano. Y de ese modo presenta a Durkheim como un positivista que gradualmente deriva a una posición intermedia entre Hegel y Max Weber. En cuanto a sí mismo, Parsons se sitúa muy acertadamente en el extremo final de esa secuencia. Hemos visto, sin embargo, que para Comte, como para Hegel, «las ideas gobiernan el mundo o lo transforman». Con otras palabras: el árbol genealógico de Parsons está mucho menos injertado de lo que a él le gustaría que pensáramos, y la ciencia social francesa es mucho más provinciana de lo que usualmente se admite. Nunca, y dentro de ese nunca está este hoy, ha seguido otra estrategia que la del idealismo cultural. Realmente hay similitud y correspondencia en el peso respectivo que a los factores ideacionales y materiales atribuyeron Durkheim y Comte en estadios equivalentes de sus respectivas carreras. Los dos, a medida que se hicieron viejos, dieron una importancia cada vez mayor a los factores morales y religiosos.

En el mismo contexto ha de situarse la sugerencia hecha por el sociólogo Alvin Gouldner (1962, p. 10) en el sentido de que a quien Durkheim debía más no era a Comte, sino a Saint-Simon. Pues en la cuestión crucial, a saber, la relación entre ideología y cambio sociocultural, Comte y Saint-Simon eran dos almas gemelas. Del propio Durkheim (1962, p. 127) es esta cita decisiva:

> De hecho, la idea de la que parte [Saint-Simon], y que domina toda su doctrina, es que un sistema social es solamente la explicación de un sistema de ideas. Los sistemas de religión, de política general, de moralidad, de instrucción pública, dice, no son otra cosa que aplicaciones de un sistema de ideas, o, si se prefiere, son el sistema del pensamiento considerado bajo diferentes aspectos.

La sugerencia de Gouldner se apoya en el primer libro de Durkheim, *La división del trabajo*, que puede ser considerado como un ataque polémico contra Comte. Por sus efectos divisivos sobre el consenso moral de la comunidad, Comte veía en la especialización una amenaza subversiva contra el progreso ordenado. Durkheim, por su parte, se propuso demostrar que la división del trabajo tenía un efecto diferente, a saber: un incremento de una forma nueva y más elevada de cohesión social, a la que él llamó «solidaridad orgánica». Según Durkheim, este nuevo ingrediente cohesionador

crece y con el tiempo eclipsa a la más arcaica «solidaridad mecánica», basada en la cohesión de los individuos a través de la semejanza de sus «*consciences*» (DURKHEIM, 1933, p. 226). Mas Durkheim comparte plenamente los temores de Comte relativos a la posible ruptura de la cohesión social. De hecho, los tres, Saint-Simon, Comte y Durkheim, son igualmente conscientes de los efectos potenciales, tanto cohesivos como divisivos, del incremento de la división del trabajo.

Donde Comte hablaba de orden y progreso, Durkheim subrayaba la «solidaridad social». Este idioma es la principal contribución positivista: con él se expresa una concepción de la evolución social que niega la necesidad del cambio estructural desordenado. De ese modo, el positivismo francés actuó como un muelle amortiguador entre la ciencia de la sociedad y la agitación revolucionaria política e industrial característica de todo aquel siglo de la historia de Francia que precedió a la publicación de *La división del trabajo.*

II. SOLIDARIDAD SOCIAL CONTRA LUCHA DE CLASES

El uso del concepto de solidaridad social por Saint-Simon, Comte y Durkheim se inserta en una línea ininterrumpida de teorías políticamente conservadoras que enlaza directamente con las principales variedades del funcionalismo entre los antropólogos sociales contemporáneos, británicos, franceses y americanos. Mientras la ciencia social radical seguía a Marx en el estudio de lo que se necesitaba para que el organismo social se disgregara, los conservadores como Spencer, Durkheim, Radcliffe-Brown y Malinowski se ocupaban de calcular las razones de que mantuviera su cohesión. Admitamos que ambos intereses son legítimos. En sus estadios finales de formulación teórica no hay duda de que los dos enfoques son útiles. La incidencia de Marx en el desarrollo de la antropología se muestra en este caso, como en la mayoría de los demás, indirectamente, por reacción, en la exploración, dificultosamente realizada y sólo en parte coronada por el éxito, de los modelos autorregulados de equilibrio sociocultural. Sin contemplar la preocupación de Durkheim por la solidaridad social en su contexto, que es el de las predicciones marxistas de la inminente explosión del sistema capitalista, los orígenes de una gran parte de la teoría cultural más reciente resultarían incomprensibles.

Afortunadamente contamos con el testimonio de Marcel Mauss (1962) y con el estudio del propio Durkheim sobre Saint-Simon y el socialismo (1962; original, 1896) que prueban más allá de toda duda la importancia central de la cuestión política. Mauss nos informa de que el deseo de Durkheim de construir una nueva ciencia de la sociedad, tras el desastre que significó el desenlace papal de Comte, tenía sus raíces en su interés juvenil por «la relación entre el individualismo y el socialismo». Según Mauss, aunque ese interés pasó temporalmente a segundo plano, no dejó de acompañarle a lo largo de toda su vida y coincidió con ciertos acontecimientos biográficos críticos que tienen importancia para la forma en que las teorías de Durkheim se presentan al mundo.

Chocó con los moralistas susceptibles y con los economistas clásicos o cristianos por las objeciones que éstos hacían al colectivismo con que se encontraban a cada paso en su *División del trabajo*. Conflictos de este tipo le impidieron ser profesor en París. Algunos de sus más brillantes discípulos se convirtieron al socialismo, especialmente marxista. En un círculo de «estudio social», unos examinaban *El capital* como otros estudiaban a Spinoza. Durkheim se daba cuenta de esta oposición al liberalismo y al individualismo burgués. En 1893, en una conferencia organizada por aquel círculo y por el Partido de los Trabajadores en Burdeos, Jaurès exaltó la obra de Durkheim. Pues si había sido Lucien Herr quien desde 1886 a 1888 había convertido a Jaurès al socialismo, fue Durkheim quien de 1889 a 1896 le hizo abandonar el formalismo político y la filosofía superficial de los radicales [MAUSS, 1962, p. 34].

III. DURKHEIM, SPENCER, MARX

Entre los tipos spencerianos de sociedades militares e industriales (véase página 182) hay una transición que parece asemejarse a la transición entre los tipos mecánico y orgánico del propio Durkheim. Durkheim sostenía que la semejanza era sólo superficial. Spencer había incurrido en un error fundamental en lo concerniente a la importancia relativa de los factores sociales como opuestos a los individuales en la fase industrial. Según él, la esfera de las relaciones contractuales estaba destinada a extenderse hasta un punto en el que toda la organización social no consistiría en otra cosa que en una red de acuerdos individuales de conveniencia. Los individuos dependerían del grupo en grado decreciente, inversamente proporcional al número de convenciones privadas.

La solidaridad social no sería entonces nada más que el acuerdo espontáneo de los intereses individuales, acuerdo del que los contratos son la expresión natural. La relación social típica sería la económica, despojada de toda regulación y resultante de la iniciativa enteramente libre de las partes. En pocas palabras: la sociedad sería solamente el escenario en el que los individuos cambiarían los productos de su trabajo, sin intervención de ninguna acción propiamente social que regulara ese cambio [DURKHEIM, 1933, p. 202].

Nótese la curiosa semejanza entre esta fase industrial final de Spencer y la nebulosa utopía sin Estado ni clases sociales que Marx había prometido para después de la victoria proletaria. Los dos, Marx como Spencer, seguían esperando el triunfo del individuo sobre la sociedad, igual que en los sueños de Rousseau. Para los dos, Marx y Spencer, la desaparición del Estado equivalía a la desaparición no sólo del aparato político, sino de todos los nexos restrictivos, supraindividuales y socioculturales.

Durkheim se opuso a esta presunta disminución del factor social en los términos más enérgicos, y, como veremos, ésta fue la única contribución original que consiguió introducir en la teoría cultural.

IV. EL ESTADO NO DESAPARECERA

Según Durkheim, el desarrollo de la división del trabajo y, en consecuencia, el de la solidaridad orgánica no lleva aparejado ningún decrecimiento

del poder del organismo social sobre los individuos; más bien lo que ocurre es que se intensifica la dependencia mutua entre el individuo y el grupo social. Mucho de lo que escribió en *La división del trabajo* tiene por objeto demostrar que la evolución de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica va acompañada de una expansión «normal» o «saludable» del aparato legal y administrativo de la sociabilidad y del conjunto apropiado de las reglas morales y éticas.

> Los economistas han creído que las sociedades humanas podrían disolverse en y quedar reducidas a asociaciones exclusivamente económicas. Mas ésa es una concepción totalmente inadecuada de los hechos. La división del trabajo no afecta a los individuos, sino a las funciones sociales. Y la sociedad está interesada en el juego de estas últimas; la medida en que ellas concurran regularmente dará la medida de la salud o de la enfermedad de la sociedad. La existencia de la sociedad depende de la existencia de tales funciones, y cuanto más divididas estén mayor será su dependencia [...] Por eso mismo no puede dejarlas en un estado de libre indeterminación. Y así es como se forman esas reglas cuyo número crece en proporción a la división del trabajo y cuya ausencia hace imposible o imperfecta la solidaridad orgánica [DURKHEIM, 1933, p. 407].

V. NECESIDAD DE UNA CIENCIA DE LO SOCIAL

Esta refutación de los efectos individualizadores de la división del trabajo es la que justifica para Durkheim la necesidad de una disciplina que se ocupe de las funciones «sociales» como distintas de las «individuales». En su siguiente trabajo, y quizá el más influyente, *Las reglas del método sociológico* (1938; original, 1895), Durkheim procedió a enunciar los principios epistemológicos y metodológicos de esa disciplina. Al hacerlo, reafirmó la posición superorgánica que ya estaba explícita en la tradición marxista, pero que por esa misma razón resultaba inaceptable fuera de ella. En este aspecto, Durkheim llegó mucho más lejos que Spencer. A lo superorgánico de Spencer le estorbaba su decidida oposición a la ampliación de las funciones del gobierno, con lo que en último extremo, pese a su negación del libre albedrío y a su uso de un modelo organísmico, resultaba perfectamente reducible a motivaciones individuales y a la fuerza y debilidad de los individuos en la «lucha por la supervivencia».

Lo superorgánico de Durkheim representa en todos los aspectos una anticipación de la famosa exposición que Kroeber hacía de la autonomía del nivel cultural y también de la «culturología de White». Mas desgraciadamente estaba marcado por una tendencia idealista y mentalista que con el tiempo acabaría imponiéndose a todas sus virtudes y dejando a la antropología francesa la herencia de su preocupación por las propiedades místicas del alma de los grupos.

VI. RECHAZO DEL RACISMO

Entre los requerimientos que Durkheim consideraba básicos para una ciencia de las funciones sociales estaba el supuesto de que los fenómenos so-

cioculturales no podían ser entendidos como la expresión ni de los instintos psicobiológicos ni de la elección voluntaria y consciente de los individuos. De ningún fenómeno social, sostenía Durkheim, puede decirse que dependa exclusivamente de la raza, puesto que «en sociedades de la misma raza se encuentran las más diversas formas de organización social, y a la inversa, entre sociedades de razas diferentes se advierten las más sorprendentes semejanzas» (1938, p. 108). A diferencia de Boas, Durkheim rechazaba el recurso a los factores raciales en gran parte por razones metodológicas. El determinismo racial le parecía una evasión de los problemas sociológicos cuya solución sólo era posible aplicando una metodología sociológica:

> En pocas palabras, cuando el carácter artístico de la civilización ateniense se relaciona tan fácilmente con facultades estéticas hereditarias, mostramos tan poca penetración como aquellos estudiosos de la Edad Media que explicaban el fuego por el flogisto y los efectos del opio por su propiedad dormitiva [*ibidem*, p. 109].

VII. RECHAZO DE LOS FACTORES PSICOLOGICOS INDIVIDUALES

Para defender la autonomía del dominio social, Durkheim invirtió la relación aceptada entre la conciencia y las condiciones socioculturales de una manera que superficialmente recuerda a la forma en que Marx puso a Hegel sobre sus pies. Una de sus reglas metodológicas cardinales establece que «la causa determinante de un hecho social ha de buscarse entre los hechos sociales precedentes y no entre los estados de conciencia individuales» (*ibidem*, p. 110). La aparente congruencia con Marx viene reforzada por la descripción que Durkheim hace de la relación entre la población de actores humanos, sus capacidades biopsicológicas y la materialización de las fuerzas sociales que actúan a través de ellos y sobre ellos:

> Las representaciones, las emociones y las tendencias colectivas son causadas no por ciertos estados de las conciencias de los individuos, sino por las condiciones en que se encuentra el grupo social en su totalidad. Por supuesto, tales acciones sólo pueden materializarse si las naturalezas individuales son meramente el material indeterminado que el factor social moldea y transforma. Su contribución consiste en actitudes muy generales, en predisposiciones vagas y consecuentemente plásticas, que por sí mismas, si no intervinieran otros agentes, no tomarían las formas definidas y complejas que caracterizan a los fenómenos sociales [*ibidem*, p. 106].

Mas en realidad es muy pequeña la semejanza entre las ideas de Durkheim sobre la causalidad sociocultural y el materialismo de Marx. Como hemos visto, Durkheim contrapuso a la conciencia individual la totalidad de las condiciones sociales. Pero, según Marx, no es la totalidad de las condiciones sociales lo que cuenta, sino más bien los aspectos tecnoecológicos y tecnoeconómicos de esas condiciones. Es cierto que Durkheim, como Marx, pensaba que los estados individuales de conciencia venían moldeados por condiciones sociales de las que los individuos no se percataban. Mas ¿cuál era la naturaleza de esas condiciones sociales?

VIII. LA NATURALEZA DE LOS HECHOS SOCIALES

Lo que impresionó más a Durkheim fue el que las cosas sociales parecieran ejercer un «efecto coercitivo» sobre la conducta individual. De hecho, la prueba definidora de una «cosa social» era el que pudiera demostrarse que tenía poder coercitivo. En consecuencia, y de un modo que Durkheim admitía que no podía ser plenamente comprendido por la ciencia, tales cosas debían tener «existencia por sí mismas».

El status fenomenológico que Durkheim atribuyó a las cosas sociales resulta operativamente inaceptable. Aunque la ciencia social no puede funcionar sin defender vigorosamente la realidad de los rasgos, las instituciones, las pautas y las fuerzas socioculturales, se enfrenta con un grave riesgo si separa operativamente esa realidad de la observación de la conducta de los individuos concretos. La solución a este problema reside en basar la jerarquía de las cosas sociales en una serie de constructos o de abstracciones lógico-empíricas. Aunque los niveles de abstracción se aparten del sustrato del contenido histórico del flujo de la conducta, no dejan de conservar una realidad «material» concreta definida por los procesos lógico-empíricos (véanse pp. 288 *s.*, 340 *s.*).

Hay que mostrarse completamente de acuerdo con Durkheim cuando insiste en que las manifestaciones individuales de una entidad sociocultural (tales como un caso particular de pronunciación de un fonema o un acto determinado de evitación de la suegra) no pueden considerarse como cosas sociales (culturales). Desde un punto de vista operativo, el ejemplo idiosincrásico o histórico es simplemente la materia prima de la observación a partir de la cual la comunidad de los observadores construye las categorías del discurso sociocultural. Pero para Durkheim, esta separación entre la realización individual concreta y la cosa social viene dada por una postura epistemológica drásticamente diferente. Para él, la conducta individual es más bien una «reencarnación» o un reflejo de entidades sociales (1938, página 7) dotadas de una existencia que es independiente no sólo de su expresión concreta en un individuo dado, sino también de los procedimientos lógico-empíricos del observador. De esa forma, cuando Durkheim afirma que «los fenómenos sociológicos no pueden definirse por su universalidad» y que «un movimiento repetido por todos los individuos no se convierte por ello en un hecho social», establece una dicotomía para la que no es posible encontrar ninguna justificación operacional.

El exceso metafísico de las «cosas sociales» de Durkheim se hace patente en su disposición a conceder que existen hábitos muy difundidos y adquiridos por aprendizaje que no reflejan ni «encarnan» fenómenos sociales. En la lógica de Durkheim esto resulta posible porque la generalidad y la fuerza coercitiva de tales hábitos debe su existencia a fuerzas «internas» a nosotros mismos, mientras que la generalidad y la fuerza coercitiva de los verdaderos hechos sociales brota de la «conciencia» exterior y colectiva.

La presión ejercida por uno o varios cuerpos sobre otros cuerpos o incluso sobre la voluntad humana no puede confundirse con la que la conciencia de un grupo ejerce sobre las conciencias de sus miembros [...] Es verdad que los hábitos, sean físicos o sociales, tienen en algunos aspectos estos mismos rasgos: nos dominan y nos imponen prácticas y creencias. Pero nos gobiernan desde dentro, porque son en todos los casos parte integrante de nosotros mismos. Por el contrario, las creencias y las prácticas sociales actúan sobre nosotros desde fuera. Así, la influencia ejercida por ellas difiere fundamentalmente del efecto de los hábitos [DURKHEIM, 1938, p. LV].

IX. EL ORIGEN DE LA IDEA DE ALMA COLECTIVA

Vemos, pues, que la realidad independiente que Durkheim postula para las cosas sociales deriva su status *sui generis* de la presunta existencia de un alma colectiva. El alma colectiva de Durkheim es en todos los aspectos la herencia de una mezcla de los idealismos de Hegel y Comte.

Como hemos visto, los intentos de restringir la influencia hegeliana a las últimas fases de la carrera de Durkheim se basan en una falsa dicotomía entre el positivismo francés y el idealismo alemán. Pero hay que recordar que Durkheim pasó en Alemania, y estudiando filosofía alemana, una buena parte de su período de formación (véase PARSONS, 1949, p. 307). Es verdad que el idealismo de Durkheim es enteramente secular, sin el menor rastro de dioses o de espíritus del mundo, pero es que éstos son rasgos de los que el idealismo puede prescindir fácilmente, sin alterar en nada lo fundamental de su estrategia cultural.

Quizá deberíamos tomar en cuenta las protestas del propio Durkheim contra quienes le consideraban idealista. En el prefacio a la primera edición de las *Reglas*, Durkheim asegura que su «razonamiento no es en absoluto revolucionario», y que si él es determinista, su determinismo es menos peligroso que el de aquellos que ven «en los fenómenos sociales sólo el resultado de una manipulación ilimitada que en un instante y por un simple artificio dialéctico puede invertirse totalmente» (DURKHEIM, 1938, páginas XXXVIII *s.*). Expresa asimismo el temor de que su intento de estudiar los fenómenos sociales objetivamente «se juzgue tosco y probablemente se califique de materialista», aunque él asegura al lector que «más justa sería la designación contraria», si bien en último análisis ni la apelación idealista ni la materialista son correctas: «La única designación que podemos aceptar es la de racionalista» (*ibidem*).

Los intelectuales franceses han tratado siempre de evadirse del dilema idealista-materialista con exhibiciones parecidas de culta ambigüedad. Se recordará que para Comte el positivismo había de ocupar un terreno neutral entre el materialismo asociado a la revolución y al idealismo asociado a la contrarrevolución. Para diversión de quienes están en el secreto y desconcierto de quienes no lo conocen, Durkheim y sus sucesores siguen incurriendo en similares exaltaciones de culta ambigüedad.

Mas era inútil que Durkheim pretendiera haber encontrado alguna clase de terreno neutral, como inútil había sido la pretensión de Comte en el mismo sentido. La entidad social superorgánica que él postula está explíci-

tamente modelada de acuerdo con el concepto del «alma» individual subjetivamente percibida. Los hechos sociales son «representaciones colectivas», es decir, ideas experimentadas por el alma colectiva y expresadas o «encarnadas» en las mentes y en la conducta de los miembros individuales del grupo social. La «conciencia colectiva» representa un juego deliberado con la ambigüedad de la distinción entre la conciencia como fuerza moral subjetivamente experimentada y la experiencia del conocimiento consciente: las dos quedan incorporadas al concepto del alma colectiva. Todos los poros de la teoría de Durkheim están repletos de imágenes y de predilecciones mentalistas e idealistas. Si logra trascender el nivel psicológico individual, lo hace a costa de una serie de suposiciones psicológicas que impregnan a las cosas sociales de un contenido idealista indeleble:

> Nada colectivo puede llegar a ser si no se dan las conciencias individuales; mas esta condición necesaria no es por sí misma suficiente. Esas conciencias deben combinarse de un modo determinado; la vida social es el resultado de esa combinación y, en consecuencia, se explica por ella. Las almas individuales, formando grupos, mezclándose y fundiéndose, dan nacimiento a un ser, psicológico si se quiere, pero que constituye una individualidad psíquica de una clase nueva [*ibidem*, p. 103].

Pese a toda esta imaginería, los críticos de Durkheim le seguían acusando de materialismo. Eso le movió a comenzar su prefacio a la segunda edición de las *Reglas* con la más vigorosa negación de cualquier inclinación materialista:

> Siendo así que repetidamente declaramos que la conciencia individual no era para nosotros nada material, sino sólo un agregado más o menos sistematizado de fenómenos, se nos acusó a pesar de todo de realismo y de ontologismo. Siendo así que habíamos afirmado expresamente y habíamos reiterado que la vida social está constituida enteramente por «representaciones» colectivas, se nos acusó a pesar de todo de eliminar de la sociología el elemento espiritual [*ibidem*, p. XLI].
>
> Los fenómenos sociales, aunque inmateriales, son, no obstante, cosas reales [*ibidem*, página LVII].

Resulta así claro que no hay un ápice de verdad en la afirmación de Parsons de que «las tendencias idealistas en el pensamiento de Durkheim no aparecen [...] hasta el estadio final de su desarrollo» (PARSONS, 1949, p. 307). En el desarrollo ulterior de la carrera de Durkheim, éste adoptó con más firmeza una posición idealista que de todos modos ya estaba clara en sus primeras monografías.

X. ¿QUE ES LO QUE CAUSA LA DIVISION DEL TRABAJO?

Lo más importante para entender el desarrollo de las escuelas funcionalistas francesa e inglesa, así como la poderosa atracción que el enfoque de Durkheim sigue ejerciendo entre los antropólogos culturales, es la respuesta que Durkheim dio a esta pregunta.

Desde Adam Smith, la explicación del desarrollo de la división del trabajo se había basado en la idea de sentido común de que una mayor especialización facilitaba medios más eficientes y más baratos para la produc-

ción de los bienes económicos de que los hombres dependían para su subsistencia y su placer. Aunque la solidez de esta explicación esencialmente económica parecía inquebrantable, el propósito central de la primera monografía de Durkheim fue el de negar su validez y sustituirla por otra explicación que subraya sobre todo la importancia funcional y causal de la solidaridad social.

Para deshacer la opinión establecida, Durkheim empieza por atacar la idea de que la división del trabajo lleve aparejado un aumento general de la «felicidad». Dada la situación de las masas europeas a finales del siglo XIX, no le resulta difícil demostrar que el simple principio utilitario del aumento del placer y la disminución del dolor no resulta suficiente. A este respecto, vemos que no fue por accidente por lo que el segundo de los estudios mayores de Durkheim estuviera dedicado al suicidio (1892): es un resultado directo de su sombrío rechazo de la doctrina utilitarista.

La polémica concreta va dirigida una vez más contra Spencer, que, en efecto, había sostenido «que la felicidad aumenta con la capacidad productiva del trabajo» (1933, p. 265). Por eso a Spencer le parece imposible que el hombre deje de utilizar todos los métodos nuevos de dividir el trabajo y aumentar la producción. Mas nosotros sabemos que las cosas no ocurren así, dice Durkheim. La dificultad estriba en que nada permite suponer que el hombre primitivo, que vive unido por los lazos de la solidaridad mecánica, sienta el deseo de conseguir la abundancia material. Esta sorprendente afirmación resulta crucial para todo lo que sigue. La encontramos ya en el intento boasiano de destruir la explicación económica de la evolución cultural. A Durkheim le induce a pensar que la productividad es un epifenómeno y el deseo de abundancia material una consecuencia y no una causa de la división del trabajo:

> La división del trabajo toma para nosotros una apariencia distinta de la que tiene para los economistas. Para ellos se traduce esencialmente en una mayor producción. Para nosotros, esta superior productividad es solamente una consecuencia necesaria, una repercusión del fenómeno. Si nos especializamos, no es para producir más, sino para poder vivir en nuevas condiciones de existencia que han sido hechas para nosotros [*ibidem*, página 275].

Tan pronto como pasamos a la absurda explicación que Durkheim propuso para sustituir a la que había satisfecho a sus predecesores, se nos hace evidente que gran parte de la fuerza académica y del prestigio intelectual de la escuela de Durkheim no tiene más base que su rechazo del determinismo económico. Apelando en primer término a la autoridad de Darwin, Durkheim señala que la competencia en el mundo biológico es más dura entre miembros de la misma especie o de especies similares: «Darwin observó acertadamente que la lucha entre dos organismos es tanto más activa cuanto más análogos son ellos. Como tienen las mismas necesidades y persiguen los mismos objetivos, son rivales en todos los aspectos» (*ibidem*, página 266). En la población humana esa rivalidad tiende a crecer en proporción directa al crecimiento de lo que Durkheim llama «condensación social» —un efecto relacionado de un modo no excesivamente claro con los

incrementos de población y densidad. Pero a medida que progresa la condensación, la cohesión mecánica, que es propia de masas sociales pequeñas e indiferenciadas, deja su sitio al principio orgánico, y la tendencia del organismo social a disgregarse o a consumirse en una fatal lucha interna queda contrarrestada por el desarrollo de la solidaridad orgánica. Cada nueva ruptura en el equilibrio de la masa social se resuelve por la división del trabajo más desarrollada. De este modo, la división del trabajo resulta ser un dispositivo social no para acrecentar la productividad, sino para reducir la competencia. Su efecto principal es el de aumentar la heterogeneidad entre las partes del organismo social, con lo que multiplica e intensifica su dependencia mutua. Con otras palabras: la *función* de la división del trabajo es preservar la solidaridad social.

XI. Y NO HABRA REVOLUCION

Parece evidente que la función histórica de la explicación de Durkheim no puede entenderse sin recordar que Marx había concedido similar importancia central a la rivalidad interna. Los dos, Marx y Durkheim, asignan un importante papel a la lucha, mas con esta diferencia: que para Marx la rivalidad social no se resolverá con la división del trabajo. Al contrario, eso llevará a una intensificación y no a una disminución del conflicto social. En las teorías de Marx, la cohesión social sólo crecerá en el seno del proletariado, el estrato social destinado a verse ligado cada vez más estrechamente por una creciente «solidaridad mecánica». Entre el proletariado y la burguesía, es decir, entre los segmentos más diferenciados del organismo social, en lugar de solidaridad orgánica lo que habrá será guerra.

La tosquedad de las formulaciones, tanto de Marx como de Durkheim, no tiene por qué detenernos. Es evidente que la una es la inversa de la otra y que a las dos les sobra convicción y les falta sensibilidad ante la cantidad, el refinamiento de conceptos y, sobre todo, los datos. Entre la subestimación y la sobrestimación de la lucha de clases hay poco que elegir. El que fueran las ideas de Durkheim y no las de Marx las que proporcionaron las bases del funcionalismo británico y francés resulta lamentable, pero por razones totalmente diferentes, a saber: porque el rechazo durkheimiano de la lucha de clases llevaba asociado el rechazo de las explicaciones económicas, asociación cuya principal razón de ser residía en el hecho de que Marx había unido las dos cosas. Así la contribución específica de Durkheim fue la fundación de una ciencia de la cultura que podía explicar los fenómenos socioculturales sin recurrir a la causación tecnoeconómica. A partir de entonces bastó investigar simplemente la forma en que un rasgo o una institución dada contribuía al mantenimiento de la solidaridad entre los miembros del organismo social.

XII. ABANDONO DE MALTHUS, SPENCER Y DARWIN

La adopción durkheimiana de una estrategia idealista en *La división del trabajo* resulta oscurecida por las ambigüedades inherentes al proceso de «condensación social». Puesto que la «condensación social» es el producto de un aumento de la densidad de población, resulta obvio que para mejor estudiar las condiciones responsables de la división del trabajo haría falta dar una explicación de los cambios demográficos. O sea: si aceptamos el argumento de Durkheim de que la división del trabajo no deriva su importancia funcional del incremento de la producción, no podemos admitir la importancia de la «condensación social» sin, al hacerlo, readmitir de tapadillo a los factores responsables de la producción a un nivel todavía más fundamental. A esta cuestión de qué es lo que causa la «condensación social» que produce esas crisis de solidaridad que la división del trabajo tiene la función de resolver, Durkheim no le dedica prácticamente ninguna atención. Con el tiempo, a medida que sus posiciones fueron asentándose, se olvidó de los procesos de «condensación social», y en sus explicaciones tendió cada vez más a asumir como datos la gran variedad de sistemas tecnoeconómicos y tecnoecológicos. Manteniendo constantes los factores económicos llevó a nuevos extremos sus análisis de la ideología y de la estructura social y dio a su concepto de la conciencia colectiva un papel cada vez más autónomo. Así, en *Las reglas del método sociológico*, el crecimiento del volumen y la densidad dinámica de las sociedades sólo se menciona de pasada en una discusión en la que se ve clara su cada vez menor preocupación por la causalidad última en el sentido fisicalista (DURKHEIM, 1938, páginas 115 *ss.*). En *El suicidio*, como Parsons (1949, p. 327) señala, la cuestión de la densidad y de la competencia darwinista desaparece enteramente y ya no se vuelve a oír hablar de ella. En vez de eso, lo que tenemos en *El suicidio* es una serie de explicaciones que correlacionan los diferentes índices de suicidio con las varias intensidades de los componentes mecánicos y orgánicos de la conciencia colectiva. Por ejemplo, allí donde la conciencia colectiva va asociada a la solidaridad mecánica predominan los suicidios altruistas. En cambio, allí donde es más importante la solidaridad orgánica pasan a primer plano los suicidios anómicos, resultado de la ausencia de «representaciones colectivas» (es decir, reglas de conducta) bien definidas.

Con la ulterior maduración de la posición de Durkheim, el medio social, que después de todo no es nada más que un sistema de ideas en el alma del grupo, alcanza una autonomía cada vez más patente con respecto a las condiciones materiales de la vida individual y colectiva. El pensamiento de Durkheim sigue progresando a lo largo de esta línea hasta que en la última de sus obras mayores, *Las formas elementales de la vida religiosa*, llega a una afirmación del poder de las representaciones colectivas que, en términos que no dejan posibilidad de confusión, nos transporta a un idealismo que no tiene nada que envidiar a los peores *Geister* de Hegel.

XIII. EL ORIGEN DE LAS EXPLICACIONES FUNCIONALISTAS

Las formas elementales de la vida religiosa, última de las obras mayores de Durkheim, es un intento de descubrir los «orígenes» de la religión. Por «orígenes», Durkheim no entiende simplemente «primer principio», sino más bien «las causas siempre presentes de que dependen las formas más esenciales del pensamiento y de la práctica religiosa» (1915, p. 8). Las conclusiones fundamentales a que llega son que todos los conceptos básicos asociados a la religión, conceptos tales como los de Dios, alma, espíritu y tótem, se originan en la experiencia recurrente por la que los seres humanos sienten la fuerza y la majestad del grupo social. Los hombres inventan colectivamente las categorías básicas de la religión para explicar la fuerza, que no han visto pero sí sienten, de la conciencia colectiva. Otras varias ideas fundamentales, como las clases lógicas, la fuerza física, el espacio y el tiempo, deben también su origen a una similar apoteosis o concretización del alma colectiva. No vamos a tratar de evaluar el status empírico de estas sugerencias: nos limitaremos a dejar abierta la posibilidad de que merezcan más seria consideración desde el punto de vista de la psicología social. Lo que para nosotros tiene más interés, e interés más duradero, es el tipo de explicación que representan. Señalaremos antes que nada la ausencia de preocupación por la explicación de las variaciones específicas de los sistemas religiosos: una vez que se ha demostrado que el tótem o el rito mágico es funcionalmente compatible con, o ilustrativo de, ciertas «estructuras» colectivas «elementales» y universales, la búsqueda de una explicación se da por terminada.

En las subsiguientes elaboraciones del método funcional, entre los antropólogos sociales tanto franceses como británicos, se siguió una estrategia esencialmente idéntica con respecto a principios «elementales» tales como la «unidad del grupo de hermanos» y otras llamadas «leyes» universales estructurales-funcionales. En el caso de Lévi-Strauss la semejanza es todavía más profunda por cuanto los seguidores franceses de Durkheim no han vacilado en proponer principios «elementales» universales formulados en un idioma abiertamente psicológico. Además, los estructuralistas franceses, en mayor medida que sus colegas ingleses, se han permitido el lujo de construir secuencias evolucionistas ambiguas y metafóricas en las que pasan de las formas primitivas a las formas derivadas como en un juego de *double entendre,* del que el mejor ejemplo, aparte de en Durkheim, se encuentra en las discusiones ilustradas del origen de la sociedad y del contrato social.

XIV. TRIUNFO DEL ESPIRITU SOBRE LA MATERIA

En esta fase final de la carrera de Durkheim, la consideración de las condiciones materiales, que en *La división del trabajo* estaba al menos implícita, queda inequívocamente abandonada. Nos enfrentamos al fin con el poder autónomo que las «representaciones colectivas» poseen para adoptar

por sí mismas miles de formas específicas. Tales formas sólo son inteligibles, cuando lo son, en la medida en que siguen representando principios universales de la psicología colectiva. Lo que no son es ni predecibles ni retrodecibles. No es simplemente que la sociedad tenga la capacidad de construir ideologías en el proceso de construirse a sí misma (1915, p. 423), sino que, como es por derecho propio la manifestación más alta de una idea, la sociedad puede construirse a sí misma según cualquier imagen que se le antoje adoptar.

Paradójicamente, mientras dice estas cosas, Durkheim sigue defendiéndose contra las posibles acusaciones de materialismo, que, a lo que parece, sólo se le hacían por la escasa autonomía que dejaba al individuo. Parece casi como si Durkheim temiera que sus colegas no se hubieran enterado de que entre Hegel y Marx había diferencias:

> Por eso es necesario no incurrir en el error de ver en esta teoría de la religión una simple reafirmación del materialismo histórico: esto equivaldría a confundir hasta un grado extremo nuestro pensamiento. Al demostrar que la religión es algo esencialmente social, no queremos decir que se limite a traspasar a otro lenguaje las formas materiales de la sociedad y sus necesidades vitales inmediatas. Cierto que aceptamos como evidente que la vida social depende de sus fundamentos materiales y lleva la marca de ellos, exactamente como la vida espiritual de un individuo depende de su sistema nervioso y aun de hecho de todo su organismo. Pero la conciencia colectiva es algo más que un mero epifenómeno de su base morfológica [...] Para que pueda aparecer, se requiere una síntesis *sui generis* de las conciencias particulares. Ahora bien, esta síntesis tiene el efecto de desencadenar todo un mundo de sentimientos ideas e imágenes que, una vez nacido, obedece a leyes propias. Se atraen o se repelen los unos a los otros, se unen, se dividen, se multiplican, aunque esas combinaciones no vengan exigidas ni se hagan necesarias por las condiciones de la realidad subyacente. La vida que así llega a ser goza de una independencia tan grande que a veces se permite manifestaciones sin ninguna clase de propósito ni utilidad, por el mero placer de afirmarse a sí misma. Hemos demostrado que éste es justamente el caso de la actividad ritual y del pensamiento mitológico [*ibidem*, pp. 423-424].

Otra manera de expresar este triunfo del espíritu sobre la materia es afirmando la prioridad causal de la ideología. Es lo que Durkheim hace con su proclamación (que no se apoya en nada más que en la tautología que se deriva de su definición de la conciencia colectiva) de que las más grandes instituciones sociales son los productos causales de las ideas religiosas:

> Resumiendo, pues, puede decirse que casi todas las grandes instituciones sociales han nacido de la religión. Ahora bien, para que estos aspectos principales de la vida colectiva puedan haber comenzado por ser sólo aspectos principales de la vida religiosa, evidentemente es necesario que la vida religiosa sea la forma eminente y, por decirlo así, la expresión concentrada de toda la vida colectiva. Si la religión ha dado nacimiento a todo lo que es esencial en la sociedad, es porque la idea de la sociedad es el alma de la religión [*ibidem*, pp. 418 *s.*].

En una nota a pie de página a este pasaje el propio Durkheim confiesa abiertamente no haber examinado sistemáticamente todavía la forma en que la actividad económica está gobernada por las ideas religiosas, si bien se muestra convencido de que las conexiones no son pocas: la magia interviene en los procesos económicos, el valor económico es una especie de fuerza o de eficacia, la riqueza confiere mana. Vemos así que la concepción que

Durkheim se hacía de la economía estaba, como la de Lowie, contaminada por el sentido *emic* de las reglas y de los ideales. Cuando su discípulo Mauss y el discípulo de Mauss, Lévi-Strauss, han centrado su atención en fenómenos que tienen una relación manifiesta con las condiciones materiales del hábitat y de la tecnología, lo han hecho, como dentro de un instante vamos a ver, de tal modo que han conservado su compromiso antieconómico y antimaterialista con no disminuido ardor, y el resultado han sido nuevos vuelos de la fantasía y exhibiciones de un ilustrado oscurantismo.

XV. LA CONCIENCIA DE LA CONCIENCIA

Hemos de señalar todavía en relación con el destino de la ciencia de la sociedad de Durkheim que en el último capítulo de *Las formas elementales* la influencia de la versión hegeliana del idealismo resulta transparente en todas las líneas. Los escépticos tendrían que revisar las pruebas que publicó Talcott Parsons, que, a diferencia del autor de estas líneas, se felicita por esa influencia que hace a Durkheim converger con su propia (de Parsons) concepción de la ciencia social. Mas vista la herencia hegeliana que se ha reconocido en Lévi-Strauss, adquiere especial importancia el dejar claramente establecida la continuidad de ese enfoque en Durkheim y a través de Durkheim. Esto resulta todavía más imperativo dado que la mayor parte de los antropólogos sociales británicos no han conseguido comprender hasta qué punto su propia posición sigue estando basada en una variedad del idealismo, sin duda atenuada, pero no por ello menos activa ni teóricamente menos decisiva.

A este respecto conviene recordar que para Hegel la historia consiste en el espíritu del mundo que se abre paso hasta llegar a la conciencia de sí mismo. Durkheim remplaza al espíritu del mundo por la conciencia colectiva, mas la huella de los residuos animistas resulta inconfundible:

> La conciencia colectiva es la forma más alta de la vida psíquica, dado que es la conciencia de la conciencia. Como está situada fuera y por encima de las contingencias individuales y locales, ve las cosas sólo bajo sus aspectos permanentes y esenciales, que ella hace cristalizar en ideas comunicables. A la vez que ve desde arriba, ve también hasta más lejos; en cada instante abarca toda la realidad conocida; por esto es por lo que ella, y sólo ella, puede dotar al espíritu de moldes que son aplicables a la totalidad de las cosas y que le hacen posible el pensar en ellas. No es que la conciencia cree esos moldes artificialmente: los encuentra en sí misma, y no hace otra cosa que hacerse consciente de ellos.

La influencia de la perspectiva hegeliana resulta también evidente en la forma en que Durkheim enfoca el problema de las tipologías comparativas interculturales. En esta cuestión Durkheim no hizo prácticamente ningún progreso porque no pudo librarse de la idea romántica de que cada país tenía un alma que le mantenía aparte, como una «especie» social separada a través de todas las vicisitudes de su experiencia histórica. Al respecto parece singularmente importante que la identificación de la «especie» social deba evitar depender de contrastes taxonómicos derivados de diferencias materiales.

Desde sus orígenes, Francia ha pasado por muy diferentes formas de civilización; empezó por ser agricultora, pasó luego a la industria artesana y al pequeño comercio, luego a las manufacturas y finalmente a la industria en gran escala. Ahora bien, resulta imposible admitir que la misma individualidad colectiva pueda cambiar su especie tres o cuatro veces. Una especie tiene que definirse por características más constantes. El estado económico, el estado tecnológico, etc., son fenómenos demasiado inestables y complejos para tomarlos como base de una clasificación. Es incluso muy probable que la misma civilización industrial, científica y artística pueda encontrarse en sociedades cuya constitución hereditaria sea muy diferente. Japón puede imitar en el futuro nuestras artes, nuestra industria e incluso nuestra organización política; mas no dejará de pertenecer a una especie social diferente de Francia y de Alemania [DURKHEIM, 1938, p. 88n].

Todo en este pasaje está al revés o con la cabeza abajo. Francia, una «individualidad colectiva», es declarada única sin que antes se hayan formulado los procedimientos lógico-empíricos que han de usarse para identificar y clasificar las entidades en el dominio de los fenómenos socioculturales. Su base tecnoeconómica sigue cambiando, afirma Durkheim, pero Francia permanece; así pues, la esencia de Francia debe residir en otra cosa. Es decir, Durkheim empieza con una entidad operacionalmente indefinida e indefinible y sistemáticamente rechaza todos los conceptos operacionalmente definibles que contradicen a su postura básicamente idealista. ¿Y en qué basa esa idea de Francia más que en la convicción *emic* de los franceses de que ellos son diferentes de todos los demás y que Francia es eterna? De ese modo terminamos con una Francia que es, como Japón, en todo sólo espíritu, con un *Geist* nacional que sigue siendo el mismo por muchos cambios que sufra. La antropología francesa sigue pagando un alto precio por esta confusa forma de pensar.

XVI. MARCEL MAUSS

Mauss fue el más eminente en el pequeño y estrechamente unido grupo de estudiosos que colaboraron con Durkheim hacia el cambio de siglo, especialmente en la publicación de *L'Année Sociologique*, desde 1898 hasta 1912. El grupo incluía además a Henri Hubert, Henri Beuchat, Maxime David y Robert Hertz. Tras la muerte de Durkheim en 1917, y como resultado del duro tributo que la primera guerra mundial se cobró en sus colegas más jóvenes, fue Mauss quien asumió el liderazgo. En 1924 reinició la publicación de *L'Année Sociologique*, y en 1926, con Lucien Lévy-Bruhl y Paul Rivet, fundó el Instituto de Etnología de la Universidad de París. Como ha escrito Seth Leacock (1954, p. 59), «durante toda su vida Mauss se consideró discípulo de Durkheim y jamás violó a sabiendas ninguna de las enseñanzas de su maestro». A este respecto tiene especial interés la importancia que Mauss concedió a las explicaciones de amplios dominios de los fenómenos socioculturales a través de la identificación de las «representaciones colectivas» arquetípicas.

XVII. FORMAS ELEMENTALES

Mauss atribuyó la manifestación universal de fenómenos sacrificiales a la idea colectiva de un dominio sagrado. La víctima sacrificial es el intermediario a través del cual se logra la comunicación con ese dominio (MAUSS y HUBERT, 1899). Más tarde buscó la explicación de la magia en la idea de *mana*, la creencia colectiva en una fuerza impersonal que da cuenta de la eficacia que se atribuye a la conducta mágica, opuesta a la conducta religiosa (MAUSS y HUBERT, 1904). En su obra más influyente, *L'essai sur le don*, sobre la que enseguida volveremos, Mauss se valió de la idea de reciprocidad para explicar fenómenos aparentemente tan diversos como el potlach y el kula.

Lévi-Strauss ha señalado la semejanza existente entre el *modus operandi* de Mauss y el método de Durkheim de reducir los fenómenos complejos a sus elementos subyacentes: los lazos sociales, a la solidaridad orgánica y mecánica; el suicidio, a sus variedades egoísta, altruista y anómica, y Dios y la fuerza, a la apoteosis del grupo social. Para los críticos no tan favorables, tal procedimiento es, en el mejor de los casos, un intento de clasificar una mezcla de ideas y de prácticas sobre la base de lo que tal vez sean sus semejanzas más triviales. Pero para Lévi-Strauss esas ideas llegan más allá de las diferencias y semejanzas superficiales hasta «los elementos ocultos fundamentales, que son los verdaderos componentes de los fenómenos» (LÉVI-STRAUSS, 1945a, p. 524). «Este trabajo analítico que trata de reducir la complejidad concreta de los datos a estructuras más simples y elementales sigue siendo todavía la tarea fundamental de la sociología» (*ibidem*, página 525).

XVIII. FULGURANTE INTUICION

Los elogios que Lévi-Strauss prodiga a Marcel Mauss resultan instructivos por lo que revelan del tipo ideal de profesional en que aspiran a convertirse los miembros de la escuela francesa. De Mauss se nos dice que poseía «una imaginación audaz», «un sentido genial de la materia social» y «conocimientos ilimitados».

> En su obra, y en su enseñanza todavía más, brillan las comparaciones imprevistas. Si con frecuencia es oscuro por el constante uso de antítesis y de aparentes paradojas que luego resultan ser la consecuencia de una penetración más profunda, de pronto regala a su lector con intuiciones fulgurantes que le proporcionan sustancia para meses de pensamiento fructífero. En ocasiones así, uno siente que ha llegado al fondo del fenómeno social, que, como el propio Mauss dice en algún lugar, ha «tocado el lecho de roca» [*ibidem*, p. 527].

Las intuiciones fulgurantes son, por supuesto, la marca distintiva de los descubrimientos deslumbrantes del propio Lévi-Strauss en el tema de las ocultas estructuras elementales. Pero ni en uno ni en otro caso el «lecho de roca» está hecho de esa materia pétrea que puede descalabrar o que puede ser usada para construir pirámides.

XIX. EL DON DE MAUSS A LEVI-STRAUSS

El *opus magnum* de Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, revela en su título la influencia de Mauss y de Durkheim, a la vez que recuerda la búsqueda durkheimiana de las formas elementales de la religión. Pero el propio Lévi-Strauss ha manifestado que la inspiración más fuerte fue la que recibió de Mauss:

> Pocas personas habrán sido capaces de leer el *Essai sur le don* sin experimentar la mezcla de emociones que a Malebranche le produjo su primera lectura de Descartes: la palpitación del corazón, el hervor de la cabeza, el espíritu vencido por la certeza, todavía indefinible pero sobrecogedora, de estar asistiendo a un acontecimiento decisivo en la evolución de la ciencia [LÉVI-STRAUSS, 1950, p. XXXII].

¿Cuál es ese gran acontecimiento? Lévi-Strauss tiene al *Essai* en tan alta estima porque en él Marcel Mauss trata las manifestaciones del don como «hechos sociales totales» en los que «todos los tipos de instituciones, religiosas, legales, morales y económicas, encuentran expresión simultánea».

> En la sociedad todo, incluso las cosas más especiales, todo es en primer término función, y funciona. Nada puede ser entendido salvo en su relación con todo lo demás, con la colectividad completa y no simplemente con sus partes particulares. No hay fenómeno social que no sea una parte integrante del todo social [*ibidem*, p. 139].

Según Lévi-Strauss, esta perogrullada aparentemente inútil introduce una forma nueva y superior de análisis funcional, afirmación que tal vez se basa en la conexión que Lévi-Strauss establece entre el «hecho social total» y la creciente aproximación de Mauss a la psicología. Antes de publicar el ensayo, Mauss (1924) había expresado ya su interés por llegar a una aproximación de los estudios psicológicos y los estudios sociológicos, una aproximación mayor de lo que a Durkheim le había parecido aconsejable. Aunque es difícil aislar aquellas partes del *Ensayo* que dependen explícitamente de esta nueva perspectiva, sí que hay en él muchos pasajes que pueden interpretarse en función de los sentidos conscientes e inconscientes que el don tiene para los actores sociales que intervienen en él. Con su insistencia en una clara separación entre el espíritu colectivo y el espíritu individual, Durkheim no había dado la debida importancia a la posibilidad de comprender los fenómenos sociales desde dentro, es decir, desde el espíritu de los individuos participantes. Es éste, escribe Lévi-Strauss, un efecto general de la ciencia, que deja las propiedades subjetivas a un lado y busca explicaciones en términos exclusivamente objetivos:

> Cuando Mauss habla de hechos sociales totales está implicando que, por el contrario, a la sociología esta dicotomía fácil y conveniente le resulta inadmisible [...] Para entender un hecho social es necesario aprehenderlo totalmente, esto es, desde fuera, como una cosa, pero como una cosa de la que es parte integrante el conocimiento subjetivo, tanto consciente como inconsciente, que nosotros tenemos de ella; como si, puesto que somos irremediablemente humanos, tuviéramos que vivir el hecho como lo vive el nativo, en lugar de reducirnos simplemente a observarlo como lo observa el etnógrafo [LÉVI-STRAUSS, 1950, p. XXVIII].

En un idioma más moderno, que ya he usado antes en varias ocasiones y al que dedicaré un capítulo separado: Durkheim no era lo bastante «*emic*» para Lévi-Strauss.

XX. LA TELEOLOGIA INCONSCIENTE DEL ESPIRITU

Así pues, Mauss estaba abriendo el camino hacia las «estructuras elementales» que Durkheim no había llegado a captar por excluir demasiado rígidamente los sentidos psicológicos de los hechos sociales. Mas en realidad no parece que sea posible atribuir a Mauss el dudoso logro de haber vuelto a poner a la antropología social francesa en su ruta subjetiva. Lo que en realidad hay es una convergencia de los dos, Mauss y Durkheim, en las categorizaciones esencialmente psicológicas, como lo demuestran sus colaboraciones en el estudio de la religión, muy anteriores a la publicación de *Las formas elementales de la vida religiosa*. Mauss reforzó esa tendencia, pero no la inició.

En otros pasajes, Lévi-Strauss es más explícito en lo que se refiere al tipo particular de intensificación *emic* por la que él alaba a Mauss; por supuesto, es del mismo tipo que la que Lévi-Strauss toma como base de su propia postura analítica. No se trata simplemente de que Mauss sea más consciente que Durkheim de la relación entre los fenómenos sociológicos y los fenómenos psicológicos. Se trata más bien de que Mauss afirma que, aunque la sociología sea un tipo de psicología específicamente distinto de la psicología individual, «no por ello es menos verdad que uno puede pasar de los hechos de la conciencia individual a las representaciones colectivas a través de una serie continua de intermediarios» (MAUSS, 1924, citado en LÉVI-STRAUSS, 1945a, p. 529). Lo que, como ya tendremos ocasión de ver, equivale a decir que Mauss merece ser admirado por haberse dado cuenta de que en el espíritu humano pueden existir estructuras internas profundas y ocultas, causalmente anteriores a las representaciones colectivas como hechos sociales objetivos. Según Lévi-Strauss, frente a tal posibilidad Durkheim adoptó una postura negativa que a primera vista parece extrañamente intransigente. Pero es que cuando él formuló por primera vez el concepto de conciencia colectiva era enteramente natural que le resultara imposible entender cómo los hechos sociales podían escapar al control de las mentes individuales y ser a la vez, en una medida considerable, proyecciones de la conciencia individual. La razón de esto está en que todavía no se habían desarrollado enteramente ni la psicología profunda ni la lingüística estructural.

> Los sociólogos y los psicólogos modernos resuelven estos problemas apelando a la actividad inconsciente del espíritu, mas en el tiempo en que Durkheim escribía aún no se habían alcanzado los principales resultados de la psicología ni de la lingüística modernas. Ello explica que Durkheim se debatiera ante lo que le parecía —y ya esto constituye un progreso considerable respecto al pensamiento de finales del siglo XIX tal y como lo representa, por ejemplo, Spencer— una antinomia irreductible: la ceguera de la historia y el finalismo de la conciencia. Entre los dos interviene, por supuesto, la teleología inconsciente del espíritu [*ibidem*, p. 518].

El específico logro del *Ensayo sobre el don* reside en esta reorientación del funcionalismo hacia la «teleología inconsciente del espíritu». Lo que realmente hizo palpitar el corazón y puso a hervir la cabeza de Lévi-Strauss al leer el ensayo fue el ver cómo Mauss había llegado al umbral del descubrimiento de la «teleología inconsciente del espíritu», que iba a servir de base a *Las estructuras elementales del parentesco* y de pauta a toda la antropología estructural francesa.

XXI. DAR, RECIBIR Y DEVOLVER

Como ya he dicho, Mauss se había propuesto reducir todas las variedades existentes en el mundo de prácticas relacionadas con el don, incluidos el potlach, el kula y los festivales y banquetes melanesios e indios, a su «forma elemental». Aplicando la pauta estándar de la escuela de Durkheim, Mauss consigue discernir en esos fenómenos, aparentemente dispares, un principio subyacente que se supone que los hace, de golpe, inteligibles. Todos esos fenómenos son ejemplos de una forma «arcaica» de cambio en la que se da una «circulación de los objetos junto a una circulación de las personas y los derechos» (MAUSS, 1954, p. 45). Tal circulación no se mantiene ni por regateo, ni por compra, ni por utilidad económica, sino por la triple obligación profundamente impresa en el espíritu humano de dar, recibir y devolver (*ibidem*, pp. 37 *s.*).

> Todas estas instituciones revelan el mismo tipo de pautas sociales y psicológicas. El alimento, las mujeres, los hijos, las propiedades, la magia, la tierra, el trabajo, los servicios, las dignidades religiosas, los rangos, todo es materia de don y contradón. En un perpetuo intercambio de lo que puede llamarse su materia espiritual, que tienen los hombres y las cosas, esos elementos pasan y vuelven a pasar entre los clanes y los individuos, los rangos, los sexos y las generaciones [*ibidem*, pp. 11 *s.*].

En resumen: todas éstas son expresiones del principio de reciprocidad del que en tan gran medida dependen las relaciones solidarias entre los individuos y entre los grupos.

Señalaremos de paso que *El ensayo sobre el don* se convierte así en un ejemplo excelente de cómo la presión ideológica o mentalista puede aprovechar para su uso los tan conocidos ejemplos etnográficos de despilfarro aparentemente irracional de los recursos o del trabajo. A pesar de lo que Mauss dice de contemplar los hechos sociales en su contexto funcional total, y a pesar de la importancia que de palabra otorga a la función «económica», el ensayo sólo resulta posible gracias a algunas lagunas fundamentales y a una suma tolerancia a la hora de arrancar la conducta económica de su contexto estructural y dinámico. Especialmente significativa resulta su dependencia de los análisis antieconómicos del kula y del potlach. Respecto al kula, la interpretación de Mauss acepta sin discutir la desdichada decisión de Malinowski de no contemplar al kula en el contexto del «comercio ordinario», pese a admitir que era en él en donde residía su principal importancia «sociológica». Mas éste es tema que requiere un tratamiento más detenido y sobre el que volveremos en el capítulo 19.

Lo que ya puede resultar obvio, vista nuestra anterior discusión de la reevaluación de ese material, es el desafortunado uso que Mauss hizo del potlach. Su observación de que «han sido sólo nuestras sociedades occidentales las que muy recientemente han convertido al hombre en un animal económico» (*ibidem*, p. 74) es típica de su enfoque *emic* de los fenómenos tecnoecológicos y tecnoeconómicos.

XXII. LA PERSPECTIVA «EMIC» Y LA ECONOMIA

Por anticipar lo que vendrá luego, no carece de interés mencionar aquí que Lévi-Strauss, que de palabra también otorga la mayor importancia a las funciones económicas, incurre, como Mauss, en una completa incomprensión de la diferencia entre los motivos que impulsan a los individuos a comportarse de un modo determinado durante los procesos de producción, distribución y consumo y las razones sistemáticas, causales y funcionales de esa conducta. En *Las estructuras elementales del parentesco*, Lévi-Strauss elabora la sugerencia de Mauss de que el intercambio de regalos navideños es una prueba moderna de la fuerza del principio de reciprocidad. Con divertidas alusiones a sus propias experiencias de francés en Nueva York, Lévi-Strauss compara el frenesí, la competitividad y la ansiedad de las Navidades americanas con los más fieros potlach kwakiutl.

La comparación es, por supuesto, absolutamente válida al nivel psicológico. Pero no hace falta ser marxista para darse cuenta de que la locura navideña tiene otra dimensión. ¿Por qué una inteligencia tan sutil en otros aspectos se muestra incapaz de penetrar en las funciones, no tan escondidas, de las compras navideñas en el contexto de una economía cuya capacidad productiva ha llegado a superar a su capacidad de compra y de consumo? Puede ser irracional que los americanos hagan cola ante los mostradores en que en los grandes almacenes se empaquetan los regalos que han comprado; pero esos regalos representan el 25 por 100 del total de ventas al detall en los Estados Unidos, y eso tiene consecuencias económicas más serias que unos meros pies cansados.

Esta crítica no significa que desde una perspectiva humanista no demos valor a la penetración que puede lograrse en los sentimientos de los kwakiutl que cambian regalos, al compararlos con los de los americanos cuando hacen lo mismo. Es decir, no nos oponemos a la comparación del potlach con los regalos navideños, ni a la comparación del potlach con el cambio de vinos en los *bistrots* franceses, siempre que quede claro que esas comparaciones no pretenden más que facilitar un mayor grado de penetración en el punto de vista del nativo. Replicando a las críticas que J. F. Revel hace a su método, Lévi-Strauss se apoya justamente en esta defensa:

> Cuando, para mayor disgusto de Revel, yo interpreto el intercambio de vinos en los restaurantes del sur de Francia en términos de prestaciones sociales, mi finalidad primera no es explicar costumbres contemporáneas por medio de instituciones arcaicas, sino ayudar al lector, que es miembro de una sociedad contemporánea, a redescubrir en su propia experiencia y sobre la base de prácticas ya vestigiales, ya embrionarias,

instituciones que de otro modo resultarían ininteligibles para él. La cuestión no es, pues, si el intercambio de vinos es un *survival* del potlach, sino la de si, por medio de esa comparación, conseguimos captar mejor los sentimientos, las intenciones y las actitudes del nativo que se halla inmerso en un ciclo de prestaciones [1963a, p. 338].

Ahora bien, las teorías de Lévi-Strauss concernientes a las expresiones del principio de reciprocidad se han presentado, por él mismo y por otros, como relevantes para la explicación de las diferencias y de las semejanzas socioculturales. Y eso es cosa que no puede lograrse con «viajes» psicodélicos que nos proporcionen la experiencia de pensar y sentir como «nativos». Aunque de hecho la comunión psíquica pueda constituir el mejor resultado de la escuela estructural francesa, el programa que ésta anuncia es más ambicioso.

XXIII. EL PROFETA DEL PROFETA

Para Lévi-Strauss, el gran logro del *Essai sur le don* era el de haber abierto el camino a la comprensión de la vida social de términos de ciclos de reciprocidad que implicaban el intercambio de bienes. Resulta muy difícil saber cuánto de lo que Lévi-Strauss ha sido capaz de desarrollar sobre los fundamentos puestos por Mauss está realmente prefigurado en el pensamiento de Mauss. El *Ensayo* es un libro extraordinariamente desorganizado, como el propio Lévi-Strauss admite. El atribuye a Mauss un papel más que nada de profeta: «Se detuvo al borde de aquellas vastas posibilidades, igual que Moisés conduciendo a su pueblo hasta el umbral mismo de una tierra prometida cuyo esplendor él no contemplaría ya» (*ibidem*, p. XXXVII). Porque en el instante decisivo de su viaje, nos dice, Mauss se dejó distraer por la explicación que de la reciprocidad dan los maori neozelandeses utilizando el concepto de *hau*. En opinión de los maori, el don está dotado de *hau*, una especie de espíritu transferible que debe ser devuelto a su primer dueño por mediación de un contradón si el receptor del primer regalo no quiere sufrir daño. Mauss trató de usar el *hau* para explicar la reciprocidad, igual que había usado el *mana* para explicar la magia, y lo sagrado para explicar el sacrificio. Pero, dice Lévi-Strauss, el *hau* no es más que una teoría indígena que refleja la verdad sin ser la verdad. La reciprocidad es el concepto que puede conducirnos hasta la estructura mental subyacente. Y a esta tarea es a la que se entrega Lévi-Strauss en la principal de sus obras.

Las estructuras elementales del parentesco representan indiscutiblemente el logro supremo de la antropología francesa. Ni Durkheim ni Mauss pudieron usar toda la literatura etnográfica que se había acumulado en el instante en que Lévi-Strauss se puso en marcha para completar el viaje hasta la tierra prometida. En las ciencias sociales francesas nadie antes que él pudo igualarle en su combinación de erudición bibliográfica y conocimiento directo, de primera mano, de grupos tribales primitivos (conocimiento basado en su trabajo de campo en Brasil a finales de los años treinta).

La efectividad de la antropología cultural, medida en términos de una

influencia intelectual que no guarda proporción con el reducido número de antropólogos profesionales, reside indudablemente en la yuxtaposición de la torre de marfil con la choza de hierba. Siempre y en todas partes ésta ha sido una combinación formidablemente eficaz. Ahora bien, en Francia el arte de la especulación sociológica había florecido hasta bien entrados los años treinta. Como uno de los primeros antropólogos franceses que sabía lo que era reunir datos de primera mano conviviendo con los primitivos, Lévi-Strauss hablaba con una autoridad que pocos en Francia podían discutir. Y, por el otro lado, cuando se enfrentaba con los funcionalistas ingleses y con los boasianos de América, era su erudición típicamente francesa la que con frecuencia le concedía ventaja.

XXIV. EL DON DE LAS MUJERES

La contribución específica de *Las estructuras elementales del parentesco* reside en la aplicación de las sugerencias de Mauss referentes a la circulación de un tipo particular de bien, a la explicación de la prohibición del incesto, de los matrimonios preferenciales y de las principales variedades de los grupos de parentesco. El bien en cuestión que Mauss se limita a enumerar junto a los brazaletes, las plumas y los ñames es el más precioso don que un grupo puede dar a otro, a saber: las mujeres. El fenómeno fundamental subyacente a todos los sistemas matrimoniales es un resultado de la prohibición del incesto, y en todos los casos actúa del mismo modo: «A partir del momento en que me prohíbo a mí mismo el uso de una mujer, que así se convierte en disponible para otro hombre, hay en algún sitio un hombre que renuncia a una mujer, que de ese modo resulta disponible para mí» (LÉVI-STRAUSS, 1949, p. 65). La función de la prohibición del incesto consiste así en impulsar el intercambio recíproco de mujeres. A partir de aquí, el estudio del parentesco consiste esencialmente en el análisis y en la clasificación de los diversos sistemas de intercambio de mujeres, que están más o menos implícitos en la gama de dispositivos institucionales que regulan la filiación, el matrimonio y las relaciones entre grupos. Conocida la ascendencia intelectual de Lévi-Strauss, no resulta sorprendente que en varios puntos críticos su explicación, con frecuencia brillante y siempre ingeniosa, se torne equívoca y ambigua. En el principio mismo, por ejemplo, está la cuestión de la función de la reciprocidad. Por un lado, siguiendo la estrategia de Durkheim y las sugerencias concretas de Mauss, se nos dice que la reciprocidad es la antigua y continua condición de la solidaridad social en los grupos mayores que la familia nuclear. Pero ¿cuáles son las razones para que existan unidades socialmente solidarias mayores que la familia nuclear? Evidentemente, si el don de las mujeres hace más solidarias a las gentes, también los padres y los hijos podrían beneficiarse de un intercambio así.

XXV. RENUNCIA A LA TEORIA DEL VALOR PARA LA SUPERVIVENCIA

Aunque Lévi-Strauss cita el famoso aforismo de E. B. Tylor referente a la elección entre casarse con extrañas o matarse con extraños (*ibidem*, p. 53), a lo largo de todo su libro ignora o subvalora la importancia del factor de la competencia entre grupos y de las ventajas de la exogamia para la supervivencia.

Difícil resulta compartir el entusiasmo que a Homans y a Schneider (1955, p. 17) les produce esta desdichada decisión: «Lévi-Strauss no recurre, y pensamos que en eso demuestra sabia prudencia, a ninguna teoría de valor para la supervivencia.» Mas es justamente por causa de este error estratégico por lo que la teoría de Lévi-Strauss termina por ser incapaz de explicar las semejanzas y las diferencias culturales concretas. En lugar de consideraciones del valor para la supervivencia lo que hace son sugerencias vagas sobre ventajas de orden secundario o terciario: solidaridad social, la ventaja que para el grupo se sigue de su capacidad de controlar la distribución de las mujeres (LÉVI-STRAUSS, 1949, pp. 55-56) y la ventaja sexual que representa para el individuo el disponer de un círculo más amplio de mujeres para escoger entre ellas (*ibidem*, p. 52). Al no ocuparse de los efectos diferenciales para la supervivencia, Lévi-Strauss puede permitirse el ignorar las relaciones entre estructura social, productividad, demografía y guerra en el logro de adaptaciones culturales.

XXVI. EL RECURSO A LA ESTRUCTURA DEL ESPIRITU

Coherente en esto con su elogio de los «hechos sociales totales» de Mauss, nuestro autor postula, al lado de las ventajas socioculturales de la reciprocidad, una necesidad psicológica fundamental y universal de hacer regalos y recibir regalos. En su opinión, los estudios histórico-geográficos no contribuirían a la explicación de las formas básicas de la reciprocidad que se encuentran incorporadas a la constelación nuclear de las categorías del incesto y a su expresión en una simple organización de mitades: para entender esos fenómenos, «uno tiene que apelar a ciertas estructuras fundamentales del espíritu humano» (*ibidem*, p. 108). Las «estructuras» fundamentales en cuestión se basan en la dialéctica entre «yo y otros». Es esta oposición la que se resuelve con la idea de reciprocidad. Para dejar establecida la universalidad de la oposición y de su modo de resolución, Lévi-Strauss dedica un capítulo entero a estudios psicológicos de los niños y concluye que la aptitud para la reciprocidad es un componente básico de la búsqueda de seguridad psicológica por parte del niño.

Carecería de sentido que evaluáramos aquí sus pruebas psicológicas y el uso que hace de ellas. Bástenos decir que no hay mejor ejemplo de la futilidad del reduccionismo psicológico. Esta búsqueda de la «estructura» mental elemental no es más que un retorno a la práctica de explicar los fenómenos socioculturales recurriendo a instintos convenientemente pos-

tulados. En vez de una tendencia instintiva universal a acostarse con la propia madre, Lévi-Strauss propone la dualidad mental universal de «yo y los otros». Hay un mismo error metodológico. Si los fenómenos exogámicos son el resultado de un instinto, ¿cómo es que son tan diversos? Y si la reciprocidad resulta tan fundamental para la psique humana, ¿cómo explicar la situación, antigua y contemporánea, de los opulentos y poderosos que lo tienen todo (incluyendo, junto a los otros bienes, una parte de mujeres mayor de la que les corresponde) y de los miserables que no tienen nada? ¿Hasta qué punto el concepto de reciprocidad representa un progreso respecto a la convicción rousseauniana de que el hombre en estado salvaje es una criatura buena por naturaleza?

XXVII. CARTESIANISMO

Tendría que ser obvio que para analizar las variantes del matrimonio y de la filiación como sistemas de intercambio resulta enteramente superfluo postular una «estructura» mental panhumana subconsciente que gobierne la reciprocidad. La importancia atribuida a la subestructura mental de la reciprocidad sólo resulta inteligible cuando se pone en relación con la historia de la escuela francesa. Mirando hacia atrás, hacia Mauss y hacia Durkheim, revela la adhesión a un método que depende del hallazgo de arquetipos colectivos o denominadores comunes espirituales. Mirando hacia adelante resulta ser la manifestación inicial de algo que irá haciéndose cada vez más importante en los desarrollos ulteriores de Lévi-Strauss. Porque, como veremos, se da en él una entrega cada vez más intensa al descubrimiento del sustrato mental del que la vida social es la encarnación material. A este respecto, uno de los rasgos especiales más interesantes de la tradición francesa es la prolongada influencia de un tipo de racionalismo cartesiano. Las estructuras mentales cartesianas difieren de aquellas que Freud, Jung y otros psicólogos profundos estaban convencidos de haber encontrado en el fondo de la conducta social. Sus componentes relevantes son las estructuras de pensamiento y no las de sentimiento. Cuando toman en consideración las emociones, las reducen a cualidades matematizables, expresables en más y en menos. La pintura que Lévi-Strauss traza del paisaje psicológico humano resulta así notable porque no incluye ni los instintos ni las tendencias biopsicológicas, emocionales y afectivas. El hambre, el sexo, el temor, el amor, están presentes, pero en la periferia. Para el programa estructuralista francés tiene más importancia la propensión básica de la mente humana a construir categorías lógicas basándose en contrastes binarios. Para Lévi-Strauss esas oposiciones y dualidades están en el fondo de una gran parte de los fenómenos socioculturales, si es que no de su totalidad.

En este punto se da una fascinante confluencia de las fuentes. Por un lado están las oposiciones binarias sugeridas en los procesos dialécticos formulados por Hegel y recogidos por Marx. La obra de Lévi-Strauss está de hecho impregnada toda ella por una forma de exposición dialéctica: prime-

ro, los hechos superficiales; luego, la negación oculta, y finalmente, la visión deslumbrante de una realidad nueva y más fundamental. Lévi-Strauss ha tratado sutilmente de conseguir cierta forma de identificación con Marx y ha presentado constantemente a su propia obra como compatible con la tradición marxista. Esta pretensión, que yo trataré de refutar, la examinaremos en otro momento. Fijémonos primero en el otro mundo metodológico que se une a éste con el concepto de oposición binaria. Por propia admisión, lo que más ha influido sobre el método de Lévi-Strauss ha sido el desarrollo de la lingüística y la convergencia de la lingüística y la cibernética en una ciencia general de la comunicación. Así, donde están las raíces de la principal inspiración de las ideas de Lévi-Strauss sobre los contrastes binarios es en la obra del círculo lingüístico de Praga, fundado por N. Trubetzkoy y dado a conocer a Lévi-Strauss por R. Jakobson cuando los dos coincidieron como profesores de la New School.

XXVIII. EL MODELO LINGÜISTICO

El recurso a un modelo lingüístico para el análisis sociocultural general no está en modo alguno restringido a Lévi-Strauss. La notable convergencia entre el estructuralismo francés y el desarrollo del enfoque etnosemántico de los Estados Unidos tiene importancia suficiente como para merecer un capítulo aparte. Por el momento centraremos nuestra atención en el profundo impacto que a Lévi-Strauss le causó el éxito alcanzado por la escuela de Praga usando el principio de contraste de rasgos distintivos. Una cierta familiarización con los principios generales bastará para que se entienda el impacto de la escuela sobre el pensamiento de Lévi-Strauss. El gran logro de Trubetzkoy, Jakobson y sus seguidores fue la demostración de la naturaleza sistemática del conjunto de contrastes fonológicos empleados por cada lenguaje al construir su repertorio de sonidos significativos. La estructura de un sistema así no puede describirse con un simple catálogo lineal de los sonidos significativos, sino que consiste más bien en una matriz o red de oposiciones en la que las agrupaciones binarias de diferencias de sonido ocupan su posición en un espacio multidimensional. Contemplando los repertorios fonológicos desde esta perspectiva, la variedad aparentemente infinita de sonidos únicos que caracteriza a los lenguajes del mundo queda reducida a un pequeño número de sistemas de contraste en los que las categorías generales de contraste sustituyen a los sonidos específicos (por ejemplo, consonantes frente a vocales o mudas frente a sonoras). Este descubrimiento de la estructura profunda bajo las apariencias superficiales es el modelo de logro científico que Lévi-Strauss se esforzaba ya por emular mientras preparaba su estudio sobre el parentesco. Porque el advenimiento de la lingüística estructural constituye para Lévi-Strauss una revolución científica comparable a la revolución copernicana o al desarrollo de la física nuclear.

La revolución implica tres cambios básicos de prioridad. El estudio de los fenómenos conscientes debe dejar paso al estudio de su estructura in-

consciente. En segundo lugar, los términos o los rasgos no deberán tratarse como entidades independientes, sino que es la relación entre ellos la que debe convertirse en base del análisis. En tercer lugar deben formularse leyes generales bajo la forma de relaciones invariantes necesarias o interculturalmente válidas y no contentarse con suponer concatenaciones arbitrarias al azar. Un cuarto cambio de prioridad, en la paráfrasis que de Trubetzkoy hace Lévi-Strauss, sería la demostración de sistemas concretos en términos de casos específicos, que se opone a la mera teorización abstracta sobre la naturaleza sistemática de los fenómenos fonológicos (LÉVI-STRAUSS, 1963a, página 33). Este último aspecto de la revolución parece ser o trivial o redundante con respecto a los otros, al menos en lo que se refiere a sus aplicaciones al análisis extralingüístico.

Da la impresión de que la importancia del modelo lingüístico estructural para el estudio del parentesco fue comprendida por Lévi-Strauss en algún momento durante su preparación de *Las estructuras elementales del parentesco*. Hasta su último capítulo no procede a una discusión detallada de las semejanzas entre la búsqueda de las estructuras mentales subyacentes a los sistemas del parentesco y los progresos por la lingüística en esa misma dirección (pp. 611 *ss.*). El libro constituye un puente entre un período en el que la fuente característica de la estructura se encontraba en la solidaridad social y otro en el que la estructura está dominada por los contrastes de rasgos distintivos propios del modelo lingüístico. Por lo menos, una hipótesis como ésta nos ayudaría a comprender algunas de las ambigüedades de la exposición.

XXIX. EL HERMANO DE LA MADRE Y EL HIJO DE LA HERMANA

La más clara exposición de la relevancia de la lingüística estructural para el estudio del parentesco está contenida en un artículo publicado en *Word* (1945b). En él Lévi-Strauss ataca el famoso problema de la relación entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana para demostrar las características del análisis estructural como contrapuesto a otros tipos de análisis sociocultural. La interpretación dominante (de la que en el próximo capítulo nos ocuparemos con detalle) era la de Radcliffe Brown: en las sociedades patrilineales, la madre es una figura indulgente, y su hermano se identifica con ella; y el padre es una figura autoritaria, y su hermana se identifica con él. La dificultad con este análisis, observa Lévi-Strauss, es que «aísla arbitrariamente los elementos particulares de una estructura global, que debe ser tratada como un todo» (LÉVI-STRAUSS, 1963a, p. 41; original, 1945b). Ese sistema mayor (por analogía con el sistema completo de contrastes fonológicos de un lenguaje) no debería incluir solamente la relación hermano de la madre/hijo de la hermana, sino también las relaciones padre/hijo, hermano/hermana y marido/mujer. La razón de esta ampliación, expuesta con detalle en *Las estructuras elementales del parentesco*, es que la relación en cuestión constituye la «unidad de parentesco» fundamental que resulta de la prohibición del incesto y del intercambio de mujeres.

El carácter primitivo e irreductible de la unidad básica de parentesco, tal y como la hemos definido, es en realidad un resultado directo de la presencia universal de un tabú del incesto. Esto equivale a decir que en la sociedad humana un hombre tiene que obtener mujer de otro hombre, que le entrega a una hermana o a una hija. Por eso no necesitamos explicar cómo es que el tío materno se introduce en la estructura del parentesco. No se introduce, sino que está presente en ella desde su principio. De hecho, la presencia del tío materno es una precondición necesaria para que la estructura exista. El error de la antropología tradicional, como el de la lingüística tradicional, era el de considerar los términos y no las relaciones entre los términos [1949, p. 46].

XXX. LA LEY DE LAS RELACIONES DE PARENTESCO POSITIVAS Y NEGATIVAS

Para entender el avunculado uno tiene que penetrar en las relaciones sistemáticas que asocian orgánicamente los pares hermano/hermana, marido/mujer, padre/hijo y hermano de la madre/hijo de la hermana. Tal penetración resulta facilitada si las relaciones libres, de confianza y familiaridad se agrupan bajo una rúbrica (+) y las relaciones de hostilidad, antagonismo, reserva, bajo la opuesta (−). Según Lévi-Strauss, hay una ley que limita las posibles combinaciones de relaciones negativas y positivas, y es la que sigue:

La relación entre el tío materno y el sobrino es a la relación entre el hermano y la hermana como la relación entre el padre y el hijo es a la relación entre el marido y la mujer. De este modo, si conocemos un par de esas relaciones, siempre es posible inferir el otro [*ibidem*, p. 42].

Sahlins (1966, p. 134) señala que esto no equivale, como cabría esperar aceptando demasiado literalmente el término de «ley», a una decisiva restricción de las posibilidades, conocida una relación entre esas cuatro. De hecho, tenemos que conocer dos relaciones para poder predecir las otras dos. Por ejemplo, si padre/hijo es positiva, marido/mujer puede ser positiva o negativa, y a la vez, hermano/hermana puede ser también positiva o negativa. Sólo conociendo los signos de padre/hijo y de marido/mujer o bien los de tío/sobrino y hermano/hermana podemos completar el paradigma. Las posibilidades y los ejemplos que da Lévi-Strauss son los siguientes:

	Trobriand	*Siuai*	*Cherkess*	*Tonga*
Tío/sobrino	−	−	+	+
Hermano/hermana	−	+	+	−
Padre/hijo	+	+	−	−
Marido/mujer	+	−	−	+

No tendría objeto que en este momento planteáramos el problema de si las relaciones en cuestión pueden de hecho reducirse a simples contrastes negativos y positivos. Una mínima familiaridad con los fenómenos de ambivalencia sugeriría que todas las personas incluidas en las fórmulas tenderán a abrigar, como suele decirse, una mezcla de sentimientos las unas respecto de las otras. Mas por ahora ésta es una consideración secundaria (a su debido tiempo, en el capítulo 20, daremos toda la importancia que tiene esta incapacidad del modelo lingüístico para enfrentarse con la ambigüedad estructural). Mas incluso si uno acepta la esquematización en con-

trastes binarios persiste un dilema que es característico de la perspectiva estructural, tal y como está ésta expuesta no sólo en el artículo que estamos considerando, sino en todo el resto de la obra de Lévi-Strauss, inclusive en el tratamiento que de los sistemas de parentesco hace en *Las estructuras elementales del parentesco*: las estructuras mentales reveladas no pueden explicar más que las semejanzas, y no éstas y las diferencias. «Decir que una sociedad presenta cierta combinación de características contrastantes y otra sociedad otra combinación determinada, no resulta demasiado satisfactorio» (SAHLINS, 1966, p. 134). Lo que nosotros queremos es saber por qué los trobriand tienen menos, menos, más, más y no alguna otra combinación; por qué son matrilineales y avunculocales; por qué tienen clanes exógamos y no tienen secciones, etc. Ahora bien, Lévi-Strauss no deja de darse cuenta de esta dificultad y, de hecho, intenta atacarla directamente, pero con resultados que no están a la altura de su inteligencia. Si el hermano de la madre es parte del «átomo» del parentesco, se pregunta: ¿cómo es que no encontramos el avunculado en todos los tiempos y en todos los lugares? Su respuesta es que intervienen otros factores, factores cuya relación con la teoría en cuestión no puede definirse:

> Señalemos primeramente que el sistema de parentesco no tiene la misma importancia en todas las culturas. En algunas culturas constituye el principio activo que regula todas las relaciones sociales, o la mayor parte de ellas. En otros grupos, como en nuestra propia sociedad, esta función o está totalmente ausente o está grandemente reducida. Y en otros aún, sólo se cumple parcialmente. El sistema de parentesco es un lenguaje, y una sociedad puede preferir otros modos de expresión y de acción. Desde nuestro punto de vista antropológico esto significa que al enfrentarnos a una cultura específica debemos siempre plantearnos una cuestión preliminar: ¿es sistemático el sistema? Una cuestión así, que a lo primero parece absurda, sólo es absurda en relación con el lenguaje. Porque el lenguaje es el sistema semántico por excelencia; no puede dejar de significar y sólo existe en la significación. En cambio, esta cuestión tiene que ser rigurosamente examinada en cuanto pasamos del estudio del lenguaje a la consideración de otros sistemas que también pretenden tener funciones semánticas pero las cumplen de un modo parcial, fragmentario o subjetivo, como, por ejemplo, la organización social, el arte y otros [1963a, pp. 47-48].

Es manifiesta la inmensa libertad de interpretación que este conjunto de precisiones otorga a aquellos que traten de confirmar la validez de la «ley» de las relaciones negativas y positivas. Aquí tenemos el perfecto análogo metodológico de aquella «profecía que se cumple a sí misma» de que hablaba Merton: sólo los casos corroborativos pueden ser aceptados como prueba. Una vez que se otorga este privilegio, ¿qué sutilezas estructurales no podrán hacerse para salvar una hipótesis conveniente?

XXXI. LA NUEVA LAMPARA DE ALADINO

El hecho de que las entidades que a Lévi-Strauss le interesan son en último análisis estructuras mentales —lo mismo que para Durkheim eran representaciones colectivas y lo que en realidad sería mejor llamar simplemente ideas— infunde al conjunto de su obra una parálisis de realidad cuyas consecuencias últimas ya tendremos ocasión de ver con detalle. De

acuerdo con su interpretación del modelo lingüístico, la superficie de lo que acontece siempre induce a error. La realidad estructural se esconde debajo de ella y nunca resulta accesible a una medición directa. Como lo dice Sahlins: «Lo que es aparente es falso y lo que se oculta a la percepción y la contradice es verdadero» (SAHLINS, 1966, p. 134). Ahora bien, ésta es una suposición perfectamente respetable y, de hecho, incluso vital, siempre y cuando existan expresiones concretas, materiales, directas o indirectas, en las que la estructura subyacente adquiera alguna clase de materialidad. Por usar una analogía: si en una lámpara hay un genio, pero un genio que nunca sale de ella ni hace nada de lo que su dueño le pide, ¿existe ese genio? Sí, contesta nuestro Aladino. Pues si la esencia de lo que está en la botella no es otra cosa que una «estructura mental», ¿qué derecho tiene nadie a esperar que frotar la lámpara pueda producir resultados concretos?

Para una teoría como la nuestra que hace de ciertas estructuras lógicas la base fundamental para entender las costumbres matrimoniales, no es indiferente que esta estructura resulte con frecuencia visible en sistemas en los que no se ha materializado concretamente [LÉVI-STRAUSS, 1949, p. 184].

XXXII. MODELOS ESTADISTICOS Y MECANICOS

La distinción entre modelos estadísticos y modelos mecánicos está relacionada con un inmenso debate en torno a la realidad de ciertos fenómenos que tienen una importancia central para *Las estructuras elementales del parentesco*. Según Hugo Nutini (1965, p. 716), «la contribución más distintiva y más importante de Lévi-Strauss a la teoría de la estructura social ha sido su división de los modelos en mecánicos y estadísticos». Lo que no obsta para que Nutini admita que la exposición de Lévi-Strauss «no resulta enteramente clara». La definición que de los dos tipos de modelos da Lévi-Strauss dice así:

Un modelo cuyos elementos son de la misma escala que los fenómenos se llamará un «modelo mecánico»; cuando los elementos del modelo sean de una escala diferente hablaremos de un «modelo estadístico» [1963, p. 283].

Como Nutini demuestra analizando los ejemplos dados por Lévi-Strauss, la distinción propuesta es en realidad muy simple: los modelos estadísticos deben reflejar la frecuencia de los acontecimientos, mientras que los modelos mecánicos pueden ignorar esas frecuencias. La mejor ilustración la proporcionan los sistemas matrimoniales. Seguiremos el hipotético ejemplo de Nutini; en dos sociedades, X e Y, la frecuencia de matrimonios polígínicos es del 10 por 100. Pero en X la norma cultural ideal es la monogamia, mientras que en Y la norma cultural ideal es la poliginia. ¿Qué hacer?

Primero tenemos que construir un modelo mecánico de poliginia para la sociedad X y un modelo mecánico de monogamia para la sociedad Y. Luego subordinamos un modelo estadístico de monogamia al modelo mecánico de poliginia en la sociedad X, y un modelo estadístico de poliginia al modelo mecánico de monogamia en la sociedad Y [NUTINI, 1965, p. 722].

Puede que al lector le asombre que Nutini acepte una frecuencia del 10 por 100 y sostenga que se puede construir un modelo científico que no tome en cuenta el 90 por 100 de los casos. Porque, habiendo llegado hasta aquí, ¿qué objeción podría oponerse a un modelo mecánico que no se cumple más que en un 5 por 100 de los casos, o en un 1 por 100, o en menos casos todavía? Mas entonces, ¿qué decir de un modelo mecánico que nunca se cumpla en la práctica real? Como veremos enseguida, durante diez años se ha discutido fieramente en torno a un caso así, a saber: el modelo de Lévi-Strauss de los matrimonios de primos cruzados patrilaterales y matrilaterales. Pero terminemos primero con el argumento de Nutini. ¿Por qué se muestra él tan convencido de que el modelo estadístico tiene siempre que estar subordinado al modelo mecánico?

> En la sociedad X, el modelo mecánico daría cuenta de sólo una fracción del número total de matrimonios, mientras que el modelo estadístico serviría para la gran mayoría. Pero yo seguiría manteniendo que el modelo estadístico debe subordinarse al modelo mecánico, porque si se dieran las condiciones culturales adecuadas, el solapamiento de la conducta ideal y la conducta real tendería al límite ideal. Lo que estoy diciendo es [...] el hecho de la máxima importancia de que los modelos mecánicos tienen siempre un valor heurístico mayor que los modelos estadísticos [...] [*ibidem*, p. 723].

Nutini no expone el conjunto de pruebas que le hacen llegar a la conclusión de que «la conducta real tiende al límite ideal». En el capítulo 20 hablaremos de las abrumadoras pruebas que se han acumulado en sentido contrario. Aquí nos basta con decir que los dos tipos de modelos, tanto el mecánico como el estadístico, pueden usarse tanto para la cultura real como para la ideal. En la medida en que en todas las ciencias humanas se ha demostrado que el maridaje de la ciencia con la cuantificación siempre resulta manifiestamente beneficioso, parece un error sostener en antropología la superioridad de los modelos sin base estadística. Esto no quiere decir que la ciencia y la cuantificación sean sinónimos, sino sólo que si en la etnografía procedemos a formular modelos sin base estadística, lo hacemos con la esperanza de llegar a contar algún día con unas condiciones de investigación que nos permitan corregir nuestra falta de datos.

Pero volvamos ahora a *Las estructuras elementales del parentesco* y ocupémonos de las consecuencias del privilegiado desinterés que Lévi-Strauss siente por la materialización de las posibilidades estructurales de los sistemas de parentesco.

XXXIII. INTERCAMBIO RESTRINGIDO Y GENERALIZADO

El aspecto del libro de Lévi-Strauss que ha suscitado una más voluminosa exégesis es el relativo a su descubrimiento de que los sistemas de matrimonio pueden clasificarse en dos tipos principales: los que producen intercambios restringidos de mujeres y los que producen intercambios generalizados de mujeres. Por intercambio restringido de mujeres Lévi-Strauss entiende aquel en el que la obligación de reciprocidad se cumple por un intercambio directo de mujeres entre dos grupos. El caso más simple es el de una

situación de mitades en la que los hombres de los grupos A y B entregan hermanas y reciben esposas. En un sistema de intercambio generalizado la reciprocidad se completa de una forma retardada: A da mujeres a B, B da mujeres a C y C da mujeres a A. Hemos de conceder a Lévi-Strauss el mérito de haber descubierto que cada uno de esos tipos de intercambio va lógicamente asociado a una forma diferente de matrimonio entre primos. El intercambio restringido es un resultado automático del matrimonio entre primos cruzados, siempre que se practique tanto el matrimonio con la hija del hermano de la madre como el matrimonio con la hija de la hermana del padre. Esta es la forma llamada simétrica de matrimonio con los primos cruzados. El intercambio generalizado, por su parte, está lógicamente asociado con el matrimonio asimétrico de primos cruzados, y en la práctica más frecuentemente con el matrimonio con la hija del hermano de la madre, es decir, con la variedad a la que se llama matrimonio matrilateral de primos cruzados. Ahora bien, cuando ego se casa con la hija del hermano de la madre, y no puede casarse con la hija de la hermana del padre, resulta lógicamente una forma de connubio circulatorio que desarrolla el ciclo A-B-C-A. Otro importante descubrimiento que se ha de atribuir a Lévi-Strauss es el de que la variedad patrilateral del matrimonio asimétrico de primos cruzados no constituye la imagen especular de la variedad matrilateral, por cuanto en aquélla se produce un efecto de inversión que hace que en las generaciones sucesivas el ciclo A-B-C alterne con el ciclo C-B-A.

Aunque por parte de Lévi-Strauss se advierte una marcada resistencia a situar el estudio de estos sistemas en un contexto evolucionista (véase 1949, p. 277), los sistemas de intercambio generalizado parecen más modernos. Esto es sin duda lo que cabe deducir de su insistencia en que el intercambio generalizado consigue un mayor grado de solidaridad social que el alcanzado por el intercambio restringido.

> En efecto, el intercambio generalizado permite que, al permanecer el grupo invariable en extensión y en composición, en el seno de ese grupo mecánicamente estable se alcance una mayor solidaridad orgánica [*ibidem*, p. 548].

Por consideraciones de este mismo tipo, Lévi-Strauss se siente inclinado a afirmar que el peculiar efecto de inversión de la forma asimétrica patrilateral debe llevar aparejado un menor grado de solidaridad:

> En lugar de constituir un sistema global, como hacen, cada uno en su propia esfera, los matrimonios de primos cruzados bilateral y matrilateral, el matrimonio con la hija de la hermana del padre no es capaz de alcanzar otra forma que la de una multitud de pequeños sistemas cerrados yuxtapuestos los unos a los otros, sin llegar nunca a realizar una estructura global [*ibidem*, p. 563].

Advirtiendo que la variedad patrilateral tiene una difusión mucho menor que la variedad matrilateral, Lévi-Strauss propone esta solución durkheimiana:

> Si, pues, en último análisis, el matrimonio con la hija de la hermana del padre es menos frecuente que el matrimonio con la hija del hermano de la madre, la razón es que este último no sólo permite, sino también favorece una mejor integración del grupo,

mientras que el primero nunca consigue levantar más que edificios precarios, hechos con materiales simplemente yuxtapuestos, sin plan de conjunto: y su textura padece de la misma fragilidad de que están afectadas cada una de las pequeñas estructuras locales que lo componen [*ibidem*, p. 558].

La primera evaluación detenida de *Las estructuras elementales del parentesco* la escribió Josselin de Jong (1952). Limitando sus comentarios críticos a meras cuestiones de detalle de los sistemas australianos, Josselin de Jong reprendió a sus colegas por su falta de respuesta «a una de las contribuciones más importantes que se han hecho a la teoría antropológica del presente siglo» (*ibidem*, p. 59). Pero, en 1955, George Homans y David Schneider hicieron pública una reacción decididamente negativa. Su crítica se centró en la explicación del problema de los primos cruzados matrilaterales y patrilaterales, tal y como lo acabamos de enfocar, y desencadenó un agrio debate que tiene una importancia central en la historia reciente de la antropología.

XXXIV. LA CRITICA DE HOMANS Y SCHNEIDER

Homans y Schneider rechazan la relación postulada entre frecuencia del matrimonio de primos cruzados matrilaterales y patrilaterales y grado de solidaridad social derivada de los ciclos de intercambio. Aunque respetan la erudición y la competencia etnográfica de Lévi-Strauss, expresan la sospecha de que la invocación de la solidaridad social como causa final sea mera retórica. Para explicar la dispar incidencia de las dos formas asimétricas de matrimonios con los primos cruzados, lo que hace falta es una teoría que dé las causas eficientes. Es decir, la teoría tiene que especificar cómo es que los intereses personales inmediatos de los actores humanos, resultan mejor servidos adoptando una forma y no la otra. Tal teoría, afirman, está ya presente en la solución que Radcliffe-Brown dio al problema del avunculado. Radcliffe-Brown pensaba que la existencia de grupos de filiación patrilineal tiende a producir una situación en la que la autoridad y la coerción están en manos del padre y de todos los miembros, varones y hembras, de su grupo de filiación. Por el contrario, las relaciones con la madre y con todos los miembros, varones y hembras, del grupo de filiación de la madre se caracterizan por la informalidad y por la indulgencia. El hermano de la madre es así una especie de madre varón, mientras que la hermana del padre es una suerte de padre hembra. Partiendo de esto, Homans y Schneider plantean la cuestión de qué importancia puede tener tal complejo patrilineal en el tratamiento diferencial de que sean objeto las dos primas cruzadas, matrilateral y patrilateral. Puesto que las relaciones con el hermano de la madre están marcadas por una libertad indulgente, ¿no es probable que sea su hija la preferida para matrimoniar? La teoría podría resumirse en esta regla: «Allí donde un hombre encuentre amor en una generación, allí lo buscará en la siguiente» (HOMANS y SCHNEIDER, 1955, p. 38). La otra prima cruzada, asociada al padre severo y distante, es menos probable que despierte sentimientos que puedan convertirse en causas eficientes del matrimonio.

Homans y Schneider dan luego un paso más postulando que allí donde la regla de filiación no sea patrilineal, sino matrilineal, existirá el tipo opuesto de complejo sentimental. El hermano de la madre se convierte en ese caso en la figura severa y autoritaria, mientras que el padre, la hermana del padre y la hija de la hermana del padre son libres de expresar sentimientos cálidos e indulgentes. Esto sugiere la hipótesis de que los matrimonios asimétricos con las primas cruzadas matrilateral y patrilateral van asociados, respectivamente, a la filiación patrilineal y a la filiación matrilineal. Esta es una posibilidad que Lévi-Strauss, que se limita a afirmar que la estructura del intercambio no depende de la filiación, no tomó en cuenta. Pero si pudiera demostrarse tal correlación, se explicaría a la vez por qué la frecuencia del matrimonio con la prima cruzada matrilateral es mucho mayor que la del otro: la razón es simplemente que la filiación matrilineal se da muchas menos veces que la filiación patrilineal.

Con creciente confianza, Homans y Schneider proceden luego a someter sus hipótesis a una prueba estadística. Con ayuda de las Human Relations Area Files reunieron todos los casos disponibles de matrimonio preferencial asimétrico de primos cruzados y demostraron una clara correlación estadística favorable a su hipótesis. De las veintiséis sociedades en las que el matrimonio preferido es aquel con la hija del hermano de la madre, veintidós tienen filiación patrilineal, y de las siete sociedades que prefieren a la hija de la hermana del padre, cinco tienen filiación matrilineal. Homans y Schneider concluyen que la teoría de Lévi-Strauss no es necesariamente errónea (la solidaridad puede seguir actuando de alguna manera), pero resulta ya innecesaria. Pues su propia teoría «predice qué sociedades adoptarán qué forma, y la de Lévi-Strauss no predice nada» (*ibidem*, p. 59).

XXXV. REPLICA A HOMANS Y A SCHNEIDER

En 1958, Lévi-Strauss respondió a esta crítica en una larga nota a pie de página en la reedición de su artículo sobre «Estructura social» (1963a; original, 1958). Las correlaciones estadísticas de Homans y Schneider «no prueban nada», asegura allí. Primero, por el propio problema estadístico. Como ambas cosas, la filiación patrilineal y el matrimonio matrilateral, se presentan con mucha más frecuencia que sus opuestas, una mera distribución de azar tendría por resultado el mismo tipo de correlación que Homans y Schneider aducían en favor de su hipótesis:

> Las sociedades con filiación patrilineal son mucho más numerosas que las sociedades con filiación matrilineal. Por otro lado, el matrimonio matrilateral es más frecuente que el matrimonio patrilateral. Así, si la distribución se produjera al azar, tendríamos que esperar que la incidencia de sociedades caracterizadas por la asociación entre la filiación patrilineal y el matrimonio matrilateral fuera más alta, con lo que la correlación aducida por mis críticos pierde su sentido [*ibidem*].

Digamos brevemente que, como André Köbben (1966, p. 148) hace notar, tal afirmación resulta «sencillamente contraria a la teoría estadística». (Homans y Schneider recurrieron al método de correlación para descartar la

posibilidad de los efectos de azar.) La embarazosa necesidad de este comentario no ha quedado atenuada después de la respuesta de J. Pouwer (1965, p. 155) en el sentido de que Lévi-Strauss no dijo abiertamente que la correlación fuera inválida por el efecto del azar (que precisamente Homans y Schneider eliminaban), sino sólo que podía ser inválida por el efecto del azar. Traducción: el gran hombre puede haberse equivocado, pero ustedes no pueden probarlo.

Debe decirse, sin embargo, que Lévi-Strauss sí que se apuntó un tanto en esta cuestión estadística. En 1957, Murdock puso a prueba las correlaciones de Homans y Schneider con una muestra más amplia, y Lévi-Strauss pudo aducir sus conclusiones: en una muestra de 564 sociedades, la preferencia patrilateral se da con tan poca frecuencia que la correlación, aunque sigue siendo evidente, no resulta fiable.

Continuando con su refutación de Homans y Schneider, Lévi-Strauss se muestra dispuesto a conceder, por mor del argumento, que las reglas de matrimonio matrilateral y patrilateral están estadísticamente asociadas a las filiaciones patrilineal y matrilineal, respectivamente. Si así fuera, él podría dar una explicación acorde con su teoría. Dado que los sistemas matrilineales son (esto se admite por todos) inherentemente menos estables que los patrilineales, el largo ciclo del intercambio matrilateral no podría ser mantenido por las sociedades matrilineales, «mientras que los ciclos extremadamente cortos del matrimonio patrilateral se verían menos afectados por los conflictos que siempre se dan en las sociedades matrilineales». A continuación de lo cual, Lévi-Strauss hace una afirmación destinada a tener graves consecuencias: «Si ése fuera el caso, el matrimonio matrilateral sería más frecuente, pero no tendría que estar *proscrito*» (LÉVI-STRAUSS, 1963a, p. 322).

XXXVI. PRESCRIPCION Y PREFERENCIA

Es en este momento cuando entra en escena Rodney Needham, un antropólogo británico devoto de la antropología estructural. Ese «prescrito» en cursivas en la última cita de Lévi-Strauss parecía enlazar con ciertas insinuaciones en *Las estructuras elementales del parentesco*, que se resumen en la distinción crucial entre matrimonio prescriptivo y matrimonio preferencial. «Prescripción» significa exigencia absoluta y exclusiva de que se contraiga un cierto tipo de alianza, mientras que «preferencia» sólo implica sugestión y exhortación. Partiendo de aquí, Needham se precipita a concluir que Homans y Schneider se han ocupado de reunir una gran cantidad de datos que resultan completamente impertinentes para la tesis principal de Lévi-Strauss. Porque en su test comparativo Homans y Schneider no han prestado atención a la diferencia entre mera preferencia y absoluta prescripción.

Inmediatamente, Needham (1962) pasó al ataque de Homans y de Schneider en lo que debe ser el más agrio, si es que no el más sádico, de todos los asaltos que se han hecho en los anales de las publicaciones científicas.

Con palabras rebosantes de desprecio, Needham arroja a sus adversarios al imaginario abismo que parecen haberse ganado con su incapacidad de distinguir entre preferencia y prescripción. Tras examinar las treinta y tres sociedades de la muestra de Homans y Schneider, Needham desecha veinticuatro de ellas porque lo que practican no puede considerarse como un matrimonio prescriptivo de primos cruzados. Los nueve casos admisibles presentan todos la forma matrilateral y en uno de ellos la matrilateralidad va asociada a la matrilinealidad.

Ahora bien, Homans y Schneider pretenden explicar los dos tipos de matrimonio unilateral de primos cruzados. Su argumento gira en torno a las prescripciones, y su teoría se aplica en parte (y esto específicamente, y no sólo por el hecho de que polemicen con Lévi-Strauss) a las prescripciones. Mas cuando examinamos sus ejemplos vemos que no cuentan ni con un solo caso de matrimonio patrilateral prescriptivo. Sus propias pruebas se relacionan así sólo con *una* forma de matrimonio prescriptivo y, en consecuencia, no pueden prestar apoyo alguno a su pretensión de explicar la diferente incidencia de los *dos* tipos [*ibidem*, p. 57].

En cuanto a la proporción, que subsiste, de ocho sociedades patrilineales contra sólo una matrilineal con la prescripción matrilateral, lo único que hay que ver en ella es una completa confirmación de la tesis de Lévi-Strauss de que no existe ninguna relación necesaria entre regla de filiación y tipo de prescripción.

El no se ocupa de, ni dice nada sobre las frecuencias estadísticas. Si se diera el caso de que todas las sociedades que practicaran el intercambio generalizado fueran patrilineales y patrilocales, salvo una que fuera matrilineal y matrilocal, su proposición quedaría confirmada. E incluso si esa única sociedad dispar no existiera, la proposición seguiría siendo válida en un sentido formal: las sociedades matrilineales y matrilocales existen y constituyen sistemas viables y no hay ninguna razón estructural clara para negar ni para dudar que esas sociedades puedan practicar también un matrimonio prescriptivo de primos cruzados matrilaterales [*ibidem*].

Debo confesar mi total falta de compasión ante el vapuleo que Homans y Schneider recibieron por no saber distinguir entre preferencia y prescripción. En realidad, estaban buscándoselo deliberadamente desde el instante en que decidieron limitarse ellos también a los modelos mecánicos. Quiero decir que por sus propias predilecciones *emic* e idealistas decidieron criticar a Lévi-Strauss en su propio terreno. Los ejemplos que reunieron se refieren a las normas ideológicas de las reglas de matrimonio. En ningún caso plantean el tema de cuál es la operación que puede servir para medir la cantidad de solidaridad de un grupo social. En realidad, rechazan esa estrategia desde el principio (HOMANS y SCHNEIDER, 1955, p. 13). Y, lo que es más importante, tampoco objetan nada contra la ausencia de una discusión de las manifestaciones materiales mensurables de las reglas en cuestión, en términos de números reales de matrimonios reales, históricos, contraídos por hombres y mujeres concretos de grupos de parentesco concretos, en tiempos y lugares definidos. En vez de todo ello se contentan con ocuparse con los fantasmas de normas ideales y de matrimonios ideales, de los que resultan ciclos de intercambio idealizados y hermosamente lógicos. Mas los inocentes no advierten que, aunque estén preparados para habérselas

con fantasmas, no lo están para tratar con fantasmas *elementales*. No se dan cuenta de que los idealistas aficionados americanos, que se han rozado con el positivismo lógico y con el behaviorismo durante demasiado tiempo y han perdido la facultad de votar, no pueden contender con los idealistas profesionales, para los que una regla que se manifiesta en un centenar de casos no es mejor que otra que no se manifiesta en ninguno.

XXXVII. LA BUSQUEDA DEL UNICORNIO

La derrota de Homans y Schneider parecía completa, pero Needham no estaba dispuesto a aceptar nada que no fuera una rendición incondicional. Las correlaciones estadísticas no son, después de todo, muy informativas, decía su argumento. Lo que buscamos es un conocimiento de la estructura, y lo que necesitamos, «un análisis estructural total de todos los hechos registrados de una sociedad» (NEEDHAM, 1962, p. 73). La cuestión real que sigue planteada es la del valor de la aplicación por Lévi-Strauss del principio de reciprocidad a la explicación de los sistemas matrimoniales. Lo que tenemos que hacer es tomar un caso específico de prescripción matrilateral y comprobar si nuestra comprensión de ese caso resulta enriquecida con la teoría de Lévi-Strauss sobre el intercambio generalizado.

La idea suena a muy razonable siempre y cuando uno ignore el hecho de que Needham sólo fue capaz de encontrar nueve casos de prescripción matrilateral en el mundo entero, nueve casos en que apoyar empíricamente la existencia material del sistema de intercambio generalizado de ciclo largo, que se supone ser el más orgánicamente solidario de los dos únicos sistemas elementales de intercambio viables que han existido. Si todos los miles de casos conocidos que restan representan sistemas «complejos», ¿no tendremos la obligación de insistir en los principios interpretativos que son primero y ante todo responsables de las condiciones del universo en el que acontece que estamos viviendo? A este respecto nunca se insistirá lo bastante en que en todo el grueso tomo de Lévi-Strauss no se da la más mínima pista de por qué se encuentran tan pocos sistemas de intercambio generalizado, ni hay tampoco, salvo unas pocas insinuaciones evolucionistas, la menor sugerencia sobre cuáles puedan ser las condiciones que lleven a la aparición de la forma restringida en vez de a la forma generalizada. Pero sigamos a Needham en su aplicación de la teoría del ciclo de intercambio a un caso concreto, porque nos esperan más sorpresas.

XXXVIII. ENTRAN LOS PURUM

La sociedad escogida para ese estudio intensivo es la de los purum de Manipur, descrita por T. C. Das (1945). Needham hace un lúcido resumen de las reglas del matrimonio y del sistema de intercambio, regido por una firme prescripción de la prima cruzada matrilateral. Describe varios ciclos de alianza, algunos de los cuales implican a no menos de siete patrilinajes en la cadena de prestaciones matrimoniales que es del tipo A-B-C-D-

E-F-G-A. Luego Needham pasa a demostrar cómo muchos aspectos simbólicos de la vida ritual purum, que abarcan desde cuestiones de la vida cotidiana, tales como la disposición de las plazas para dormir, hasta la arquitectura de la casa, resultan inteligibles cuando se interpretan como expresión de la distinción «estructural» fundamental entre grupos dadores de mujeres y grupos receptores de mujeres. La confirmación simbólica de la importancia del principio de Lévi-Strauss abarca incluso la diferencia ritual entre izquierda y derecha, hembra y macho, sol y cielo, muerte y vida y abajo y arriba (NEEDHAM, 1962, p. 96). Rebosante de satisfacción, Needham atormenta a sus víctimas con estas palabras:

> Todo esto hemos sido capaces de verlo gracias en último extremo a la noción asombrosamente fértil de «intercambio», un concepto analítico que Mauss elaboró para nosotros y que Lévi-Strauss ha desarrollado en el campo del matrimonio. Es verdad que se trata sólo de un concepto mediador y que por sí solo no habría podido llevar a nuestro análisis hasta el extremo de comprensión radical que creo hemos alcanzado aquí; pero es una noción esencial y ha hecho por nosotros lo que una verdadera visión científica tendría que hacer: mostrarnos las cosas claras. ¿Desean Homans y Schneider afirmar otro tanto de su propia teoría? ¿Podría realmente todo esto quedar «explicado», como ellos dicen, por «el complejo de Edipo»? [*ibidem*, p. 99].

Ahora bien, la *raison d'être* del caso purum es que se supone que confirma a Lévi-Strauss al demostrar: 1) los resultados distintivos del intercambio generalizado frente al intercambio restringido; 2) la conveniencia analítica de estudiar el parentesco en términos de ciclos de intercambio; 3) la importancia de la diferencia entre prescripción y preferencia. Hasta al más escéptico lector, después de haber sido testigo de la destrucción implacable de los enemigos de Needham, le costará trabajo crer que los purum puedan no cumplir la tarea que se les ha confiado. Después de todo, ha sido el propio Needham el que ha sugerido la necesidad de un ejemplo para la exposición y el que ha escogido (hay que suponer que el mejor) entre los varios disponibles. Mas ningún estudioso de la antropología que se mantenga razonablemente alerta dejará de sentir la oleada de desconfianza que la forma en que Needham presenta la etnografía purum pone en el acto en movimiento.

XXXIX. LOS PURUM NO CUMPLEN CON SU PRESCRIPCION MATRILATERAL

Needham describe connubios circulares de dadores de mujeres y receptores de mujeres que abarcan a siete linajes. Enumera veinte de estos ciclos y admite que hay muchos más. Ahora bien, Das no facilita información más que de 141 matrimonios reales. Evidentemente, muchos de esos ciclos, unos en su totalidad y otros en varios de sus eslabones, no reflejan la cultura real, sino la cultura ideal. De aquí que empecemos a preguntarnos qué relación puede haber entre los dadores de mujeres y los receptores de mujeres ideales y los dadores de mujeres y los receptores de mujeres reales.

Esta cuestión ha sido estudiada por Charles Ackerman (1964). Los 141 matrimonios registrados se celebraron entre 39 pares de linajes; pero 12 (el 30 por 100) de los miembros de esos pares eran a la vez dadores de mujeres

y receptores de mujeres, *violando así la condición fundamental del intercambio generalizado.*

Además, entre 15 pares de linajes de ese total de 39, los matrimonios se celebraron sin que estuviera definido el status normativo de los que tenían que ser dadores ni de los que tenían que ser receptores de mujeres. Y, en cambio, de los 48 pares de linajes que sí tenían definido su status y hubieran debido entregar y/o recibir mujeres, sólo 23 pares estaban demostrablemente asociados sobre la base de matrimonios registrados.

Pasando a la cuestión de si las alianzas contraídas en virtud de los matrimonios reales podrían ser resultado del simple azar, Ackerman confronta las formas potenciales con las formas reales de alianza y concluye que «la probabilidad de que la distribución sea un producto del azar y no de ninguna evitación del intercambio directo es de más de tres sobre diez» (*ibidem*, p. 60). Y a continuación demuestra que si las pautas observadas se mantuvieran durante un número suficientemente amplio de matrimonios, terminarían por realizarse todas las alianzas posibles. Dicho esto de otro modo: las alianzas observadas pueden ser presentadas como producto de una regla prescriptiva, pero también pueden ser presentadas como función del número de matrimonios contraído por un linaje dado.

Ahora bien, es que además la regla en sí misma resulta ser algo distinta de lo que Needham dice que es. En cuanto se presta cuidadosa atención a las pruebas empieza a esfumarse la rigurosa distinción entre prescripción y preferencia. Das no especifica los procedimientos que empleó para llegar a su formulación de la regla del matrimonio. Es decir, no hizo encuestas ni sondeos formales (y Needham no explica lo que haría él con las opiniones minoritarias —véase el capítulo 20—). Los purum parecen insistir en el matrimonio con la hija del hermano de la madre o con alguna otra mujer del linaje del hermano de la madre, pero el 48 por 100 de los matrimonios registrados se contrajeron con mujeres que estaban fuera de esa categoría descriptiva (*ibidem*, p. 56).

De este modo, el empleo de los purum no demuestra nada de lo que tendría que demostrar. Pues se practica entre ellos tanto el intercambio generalizado como el restringido; la reciprocidad es fragmentaria y no está demostrada; la diferencia entre prescripción y preferencia no es estructural, sino simplemente cuestión de grado. Como dice Ackerman:

> En la distribución de los matrimonios reales no existe ninguna tendencia a evitar el intercambio directo de mujeres. Antes al contrario, una serie de pruebas ha corroborado la hipótesis nula: la distribución de las alianzas reales está en función de la distribución marginal entre los linajes de la población total de actos matrimoniales. Allí donde no se usan las células de intercambio directo, la situación dominante puede describirse como una de pocos actos matrimoniales y una baja expectación de uso *a priori;* pero no es que esas células sean «evitadas», es que no se usan, simplemente. Las elecciones matrimoniales de los purum no están ordenadas por un connubio matrilateral [*ibidem*, página 64].

La distinción básica de Lévi-Strauss entre intercambio restringido e intercambio generalizado queda así devuelta al mismo ejercicio lógico del que brotó.

En esta situación, los seguidores de Lévi-Strauss tienen todavía una vía de escape y se han apresurado a tomarla: como no pueden enseñar el genio, enseñan la botella. (Y al propio Lévi-Strauss le queda aún otra opción, como enseguida veremos.) Así, saliendo en defensa de Needham, David Maybury-Lewis (1965, p. 221) insiste:

> Cuando hablamos del matrimonio unilateral de primos cruzados como de un sistema asimétrico, nos estamos refiriendo a la asimetría de la regla, no a la de sus consecuencias sociales. Las consecuencias es probable que también sean asimétricas. Mas no necesitan serlo. Y a la inversa, es posible que una sociedad tenga una regla de matrimonio simétrica y que la aplicación social de esa regla resulte asimétrica.

Y refiriéndose específicamente al «erróneo análisis del material purum» de Ackerman:

> Ahora puede verse por qué es preciso mantener una distinción entre sistemas de matrimonio prescriptivos y preferenciales. Una regla de matrimonio prescriptivo conlleva [...] la división del universo conceptual de ego de una determinada manera, sin que importe el porcentaje de gente que se casa realmente con la hija del hermano de su madre o con otra mujer del grupo de filiación del hermano de la madre. Esos porcentajes pueden tener considerable interés para el manejo de ciertos problemas. Pero no afectan a la prescripción como aquí se ha definido o a sus mínimas vinculaciones sociales [*ibidem*, p. 225].

XL. EL VIEJO TRUCO DE LA CUERDA

No hay nada que deba extrañarnos en esta propuesta de que la existencia de los sistemas prescriptivos se haga depender de que los portadores de la cultura en cuestión hagan o no la distinción conceptual apropiada. Dejando a un lado por el momento las apremiantes cuestiones operacionales, de las que vamos a ocuparnos en el capítulo sobre las perspectivas *emic* y *etic*, concedamos que pueda distinguirse claramente un universo conceptual prescriptivo de otro preferencial. Mas entonces, ¿qué hacemos con el argumento de la solidaridad social? Si no importa el que haya o deje de haber manifestaciones materiales, o sea, el que haya o no disposiciones concretas, históricas, de personas y de grupos y de formas de conducta real, entonces tampoco hay base ninguna para suponer que el sistema matrilateral se da con más frecuencia que el patrilateral porque las consecuencias del uno estimulan más la solidaridad que las consecuencias del otro. ¡A menos, claro está, que esos efectos solidarios estén hechos de la misma materia etérea que las reglas! Digamos entonces que, de esta manera, los estructuralistas hacen como el mago de la cuerda: la hacen subir, y cuando la tienen bien alta, trepan por ella y desaparecen.

Una de las más impresionantes exhibiciones de este truco puede verse en la defensa que J. Pouwer hizo de Lévi-Strauss contra las críticas formuladas por A. J. F. Köbben. Este último apoya las estadísticas de Homans y Schneider señalando que sus oponentes «no pueden sencillamente despreciar sus resultados», so pena de situarse «fuera de la esfera de la ciencia» (KÖBBEN, 1966, p. 147). A lo cual Pouwer (1966, p. 155) replica que Lévi-Strauss

no puede ser atacado porque sus teorías no resulten corroboradas por los datos empíricos. Las reglas del matrimonio no pueden ser explicadas por los matrimonios reales. ¡Entre la lógica subyacente a las representaciones culturales y la realidad empírica no hay una conexión necesaria! Al escribir su obra maestra, Lévi-Strauss era perfectamente consciente de que «entre las actividades estructurantes del espíritu humano y la realidad empírica en que esas actividades se manifiestan puede haber discrepancias y discontinuidad»; «[...] los datos empíricos dan, todo lo más, una indicación de la dirección en la que tendríamos que buscar la explicación de la presencia de un fenómeno» (POUWER, 1966, p. 155). Colocando esta observación en su contexto real, lo único que se puede concluir es que o bien Pouwer se sitúa fuera de la esfera de la ciencia, o bien desea que la ciencia sea definida como el estudio de los fenómenos no empíricos.

XLI. LA VOZ DE LOS CIELOS

La disputa de Needham con Homans y con Schneider dio origen a una controversia en la que participaron docenas de antropólogos y durante la que se publicaron en las revistas profesionales montones de artículos eruditos. Al escribir la versión preliminar de este capítulo, yo desesperaba de poder hacer justicia a las contrapuestas opiniones de un enjambre tan numeroso de exegetas en batalla. Pero en último instante se ha producido un nuevo acontecimiento que simplifica mi problema. Este acontecimiento ha consistido en la publicación de la segunda edición de *Las estructuras elementales del parentesco*, con un prefacio que contiene los comentarios de Lévi-Strauss al intento de Needham de reivindicarle contra las críticas de Homans y Schneider. Para asombro de toda su audiencia profesional, y desde luego no en último término del propio Needham, Lévi-Strauss ha negado la validez del principal argumento de Needham. He aquí cómo se ha expresado:

> Confundidos por Needham, varios autores afirman hoy que mi libro se refiere sólo a los sistemas prescriptivos, o más exactamente (puesto que basta echarle una ojeada para convencerse de lo contrario) que ése tendría que ser el caso si yo no hubiera confundido las dos formas [es decir, las reglas matrimoniales prescriptivas y preferenciales]. Ahora bien, como, según los que defienden esta distinción, los sistemas prescriptivos son muy raros, si ellos tuvieran razón se seguiría esta curiosa consecuencia: que yo habría escrito un libro muy voluminoso [...] dedicado a unos hechos tan poco frecuentes y que se aplican a un dominio tan limitado que no se entiende ya qué importancia podrían tener para una teoría general del parentesco.

Lévi-Strauss sigue diciendo que si éste hubiera sido el caso, le resultaría difícil comprender la razón por la que Needham cargó con el trabajo de preparar su traducción inglesa, o la de por qué sus editores le pagaron por su obra con un espléndido cheque. El hecho es que la distinción entre sistemas prescriptivos y preferenciales no constituye una cuestión importante ni para él ni para los grupos que practican el matrimonio asimétrico de primos cruzados.

Si he empleado indiferentemente las nociones de preferencia y de obligación, e incluso a veces, como se me reprocha, las he asociado en la misma frase, es porque a mis ojos no connotan realidades sociales diferentes, sino que más bien corresponden a dos formas ligeramente diferentes que la gente tiene de pensar una misma realidad [*ibidem*].

El lector no simpatizante no puede por menos de pensar que si Rodney Needham y sus seguidores no han sido capaces de entender lo que estaba pasando dentro de la cabeza de Lévi-Strauss, no parece muy probable que sean capaces de entender lo que pasa dentro de la cabeza de los purum. Aunque todavía hay otra posibilidad más alarmante: la de que el propio Lévi-Strauss no entienda lo que pasa dentro de su cabeza. Pues al exponer los problemas a que tuvo que enfrentarse al sacar la segunda edición de *Las estructuras elementales del parentesco* confiesa que una vez que ha terminado un libro éste se convierte para él en un cuerpo extraño incapaz de despertar su interés y que «algunas veces sólo con dificultad llego a entenderlo». Todo lo cual podría ser gracioso si no fuera por la gran inversión de horas de investigación y de páginas de revista que se han desperdiciado en esta cuestión [1].

XLII. LEVI-STRAUSS Y MARX

Una última aberración exige todavía comentario. A pesar de la prueba en contra que da su conducta real, Lévi-Strauss ha hecho repetidas protestas de fidelidad a las enseñanzas de Marx. Por ejemplo, en su réplica a las críticas que M. Rodinson hace de su uso mentalista del concepto de estructura, escribe: «Rodinson no cree provechoso informarse acerca de mis esfuerzos por reintegrar a la tradición marxista los conocimientos antropológicos adquiridos durante los últimos cincuenta años» (LÉVI-STRAUSS, 1963a, página 343).

Pero exactamente ¿qué es lo que Lévi-Strauss y Marx tienen en común? Ciertas semejanzas sí acuden a la mente, pero todas ellas son superficiales. Podemos señalar, primero que nada, que los dos comparten una misma suspicacia ante los dispositivos con los que los sistemas sociales tratan conscientemente de explicarse a sí mismos. Lévi-Strauss se muestra constante-

[1] Cuando corregía las pruebas de este capítulo, han llegado a mis manos las galeradas de la Introducción de Rodney Needham a la traducción inglesa de la segunda edición de *Les structures élémentaires de la parenté*. Esta traducción, en la que Needham y sus dos colaboradores han trabajado más de seis años, incluye ya la desconcertante Introducción de Lévi-Strauss a que me refería más arriba. Pero Lévi-Strauss no ha dado a conocer esas opiniones hasta después de que el infortunado Needham le informara de que la traducción y las correcciones estaban listas. De hecho, según Needham, Lévi-Strauss se negó firmemente a examinar la traducción antes de que ésta estuviera impresa. Needham se ha visto así obligado a añadir un *post-scriptum* a su propia Nota del editor, en el que admite que su ídolo le acusa de «una confusión fundamental del mismo título y del tema del libro». Lo que no le deja más posibilidad que «explicar que si esas opiniones se hubieran hecho públicas antes, en una fecha más oportuna, nunca habría consentido en cuidarse de la edición inglesa de la obra (como tenía entendido que era el deseo de su autor) ni en participar en su traducción». (En la publicación final, esta frase de Needham ha sido suprimida, lo que nos deja en un estado de incertidumbre acerca de cuáles sean los verdaderos sentimientos de Needham.)

mente preocupado por el descubrimiento de la verdadera estructura social, opuesta a los reflejos superficiales y a los epifenómenos. Mas ésta es una actitud que es propia de la postura intelectual básica de todos los filósofos y de todos los científicos sociales modernos y serios. Si fuera peculiar de Marx, entonces tendríamos que concluir que Freud, Durkheim y un centenar más de figuras igualmente inverosímiles, trabajaban también dentro de la tradición marxista. En segundo lugar está el evidente deslumbramiento de Lévi-Strauss por el modo de pensamiento dialéctico. Tal vez pudiera definirse como una aversión a las simples dualidades, como en su estudio de las mitades bororo:

> El estudio de las llamadas organizaciones duales descubre tantas anomalías y tantas contradicciones en la teoría existente que tal vez sería un acuerdo prudente el de rechazar la teoría y tratar las aparentes manifestaciones de dualismo como distorsiones superficiales de estructuras cuya naturaleza real es totalmente diferente y mucho más compleja [*ibidem*, p. 161].

Si la fascinación por el número tres le convierte a uno en marxista, entonces quizá tendríamos que incluir a Pitágoras. ¿O tendríamos que decir que la afectación de un estilo dialéctico es por sí sola suficiente? ¿Tendremos que ver en Hegel la tesis, en Marx la antítesis y en Lévi-Strauss la síntesis? Robert Murphy (1963, p. 117) demuestra sucintamente cómo poniendo a Marx cabeza abajo se obtiene «marxismo zen». Yo preferiría, sin embargo, llamarlo hegelianismo francés. Aunque la denominación no tiene la brillantez que Murphy ha dado a la suya, por lo menos no mezcla a Marx para nada. Porque Lévi-Strauss no representa en absoluto la síntesis de materialismo e idealismo, como tampoco Comte lo hizo. Todos sus informes, todas sus hipótesis, todos sus análisis, desde sus investigaciones sobre los nambikwara hasta sus estudios sobre el mito, sacan su principal sustento de la corriente del idealismo francés y alemán. Afirmar que Marx también estaba interesado en la ideología, que Marx también se daba cuenta de que las expresiones ideológicas de la estructura social estaban dialéctica y no mecánicamente relacionadas y que Marx, al igual que Lévi-Strauss, asignaba un papel creativo y determinativo a las ideas humanas es rendir tributo a Marx y no a Lévi-Strauss. Pero creer que sus principales contribuciones fueron la dialéctica y las advertencias en contra de una exclusión rígida de la ideología, eso es no entender en absoluto el papel de Marx en el desarrollo de las ciencias sociales. Lévi-Strauss tuvo una gran oportunidad que, a diferencia de Marx, no aprovechó. Se encontró a Comte, a Durkheim y a Mauss sobre sus cabezas, y en lugar de ponerlos sobre sus pies, se puso él cabeza abajo junto a ellos.

19. ANTROPOLOGIA SOCIAL BRITANICA

En Inglaterra, el desafío al evolucionismo decimonónico partió de dos grupos de estudiosos de desiguales características. Por un lado estaban W. H. R. Rivers, E. J. Perry y E. G. Smith, que se asemejaban a muchos miembros de la escuela boasiana en su énfasis ideográfico y difusionista. Pero más o menos por aquel mismo tiempo se estaban poniendo los cimientos de otra perspectiva, que se mofaba por igual de los evolucionistas y de los difusionistas. Por otra parte, este segundo grupo de estudiosos, a diferencia del primero, igualaba y en muchos casos sobrepasaba a los boasianos en su experiencia de trabajo de campo. Esta escuela británica organizó estudios de campo intensivos en un pequeño número de sociedades aborígenes, estudios centrados, al igual que el análisis de los datos en ellos obtenidos, en torno al tema de las relaciones funcionales sincrónicas. Era dentro del esquema conceptual funcionalista sincrónico donde los «antropólogos sociales» británicos esperaban poder salvar la herencia del cientifismo decimonónico, liberándose al mismo tiempo de los errores acumulados en la búsqueda de las regularidades evolucionistas, diacrónicas. A finales de los años treinta este grupo se había hecho con el control virtualmente indiscutido del *establishment* antropológico en todo el imperio británico.

I. DURKHEIM Y EL FUNCIONALISMO ESTRUCTURAL

Las premisas teóricas fundamentales de la antropología social británica se basan en la apoteosis durkheimiana de la solidaridad social. La influencia de Emile Durkheim resulta básica especialmente para entender el desarrollo del llamado funcionalismo estructural. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, principal teórico de este movimiento, es absolutamente explícito en lo que se refiere a la importancia de Durkheim. Por un lado recoge la definición de «función» de Durkheim, de la que dice que es «la primera formulación sistemática del concepto que se aplica al estudio estrictamente científico de la sociedad» (RADCLIFFE-BROWN, 1925b, p. 178). Por otro, rechaza explícitamente las definiciones de función que no se relacionen con la «estructura social», concepto éste que a su vez puede demostrarse que se inspira principalmente en la insistencia de Durkheim en la solidaridad social. La combinación de «función» con «estructura social» ha dado origen a la denominación, fea pero descriptiva, de «funcionalismo estructural». Radcliffe-Brown puso el mayor interés en distinguir las funciones estructurales de aquellas otras funciones que Bronislaw Malinowski, y otros con él, asociaban a las necesidades biopsicológicas de los individuos. Para Radcliffe-Brown la única definición aceptable de función era la «contribución» que una ins-

titución hace al mantenimiento de la estructura social. «Esta teoría de la sociedad en términos de estructura y proceso, conectados por la función, no tiene nada en común con la teoría de la cultura que la deriva de las necesidades biológicas individuales» (RADCLIFFE-BROWN, 1949b, p. 322).

En cambio, con lo que sí lo tiene todo en común es con la aproximación durkheimiana a los fenómenos socioculturales por la vía de las condiciones de la cohesión social o de la solidaridad social. La suposición básica del funcionalismo estructural es la de que los sistemas sociales se mantienen a sí mismos, a lo largo de importantes intervalos temporales, en un estado constante en el que las relaciones entre sus miembros se caracterizan por un alto grado de cohesión y de solidaridad. La única diferencia entre Radcliffe-Brown y Durkheim a este respecto es que Radcliffe-Brown usa los términos de «unidad», «armonía» y «consistencia», y Durkheim usa «solidaridad».

> Tal perspectiva implica que un sistema social (la estructura social total de una sociedad, junto con la totalidad de los usos sociales en que esa estructura aparece y de los que depende para su existencia continuada) tiene cierto tipo de unidad, a la que podemos llamar unidad funcional. Podemos definirla como una condición en la que todas las partes del sistema social trabajan juntas con un grado suficiente de armonía o consistencia interna, es decir sin que se produzcan conflictos persistentes que no puedan ser resueltos ni regulados [RADCLIFFE-BROWN, 1952b, p. 181].

II. EL COLONIALISMO Y LA HIPOTESIS DE LA UNIDAD FUNCIONAL

Es un error presentar a los funcionalistas estructurales como unos ingenuos, ignorantes de la existencia de conflictos y disensiones internas. Durkheim dejó amplio sitio para esos fenómenos en sus hipótesis referentes a la existencia de las aflicciones patológicas a que son propensos los sistemas sociales. Aunque Radcliffe-Brown no aprobaba esos esfuerzos por identificar los análogos estructurales de la enfermedad (*ibidem*, p. 182), ni él ni sus discípulos dejaron de tener conciencia de la existencia de conflictos agudos y no resueltos. Mas no estaban preparados para aceptar que esos conflictos eran un aspecto normal o incluso fundamental de la condición humana. Las hipótesis concernientes a la unidad funcional son, en palabras de Radcliffe-Brown, nada más que hipótesis que «vale la pena poner a prueba con un examen sistemático de los hechos» (*ibidem*, p. 181).

Sería perfectamente posible argüir que el concepto de unidad funcional es una suposición heurística necesaria, equivalente a la creencia en que el sistema sujeto a observación es un fenómeno que dura lo bastante como para que resulte posible abstraerlo de la corriente de la historia. Como lo dice Radcliffe-Brown: «En un análisis así estudiamos un sistema tal como existe en un tiempo determinado, abstrayéndolo en lo posible de cualquier cambio que pueda estar sufriendo» (1950, p. 3). En teoría, no había nada que impidiera a Radcliffe-Brown y a sus discípulos sacar a luz y subrayar la falta de cohesión y de solidaridad de las sociedades que estaban estudiando. Mas ese argumento de las ventajas heurísticas hay que situarlo en el contexto de las investigaciones reales en que se puso a prueba la teoría

de la etnografía funcionalista estructural. Entre 1930 y 1935, la inmensa mayor parte de las contribuciones de la escuela funcionalista estructural se basó en trabajos de campo hechos en sociedades tribales africanas ubicadas en territorios coloniales europeos y especialmente británicos. En esas circunstancias resulta imposible no establecer una conexión entre, por un lado, su propuesta de estudiar los sistemas sociales *como si* fueran solidarios y *como si* estuvieran fuera del tiempo, y por otro lado, las subvenciones, los empleos y la asociación indirecta de los miembros de esta escuela con un sistema colonial hoy difunto (véase FORDE, 1953).

Todavía en una fecha tan tardía como 1950, la introducción de Radcliffe-Brown a *African systems of kinship and marriage* incluía una cita introductoria de Gobineau aconsejando a aquellos europeos que desearan ver difundirse su civilización que trataran de conocer y de comprender a los hombres que iban a beneficiarse de esa difusión. A esto sigue el deseo formulado por el autor de que «este libro sea leído no sólo por los antropólogos, sino también por algunos de aquellos que tienen la responsabilidad de formular y de llevar a cabo la política del gobierno colonial en el continente africano». Como veremos, no es enteramente injusta la descripción que Gregg y Williams hacen del funcionalismo como un nuevo tipo de «ciencia lúgubre», cuya función fue ofrecer una racionalización científica del *statu quo*, especialmente para la política británica del *indirect rule*. Mas como esta relación no es exclusiva de la posición funcionalista estructural, sino que Malinowski la comparte también, dejaremos estos comentarios para más tarde.

III. EL SENTIDO DE LA ESTRUCTURA SOCIAL

Como ya he sugerido, en la raíz de la asociación entre el funcionalismo estructural y la herencia durkheimiana está la insistencia en contemplar las relaciones funcionales exclusivamente en el contexto de la estructura social.

Mas exactamente ¿qué es esta estructura social que está en el centro del movimiento funcionalista estructural? En el contexto de las investigaciones realizadas por Radcliffe-Brown y por sus discípulos podría darse esta definición pragmática: el estudio de los grupos, especialmente territoriales, de parentesco y políticos, y las interrelaciones entre éstos constituyen el núcleo de los fenómenos socioestructurales. En un sentido ligeramente diferente, todas las posiciones sociales diferenciadas o status derivados de una consideración de pertenencia a agrupaciones sociales constituyen parte de la estructura social (RADCLIFFE-BROWN, 1952b, p. 193).

Resulta de la mayor importancia especificar cómo esta noción de estructura social se relaciona con las otras partes de un sistema sociocultural. Según Radcliffe-Brown, en el sistema social total hay tres aspectos adaptativos heurísticamente separables. La estructura social, «los dispositivos por los que se mantiene una vida social ordenada», es uno de los tres aspectos. Los otros dos son: el «ecológico», o la vía por la que el sistema se adapta a su entorno físico, y el «cultural», o los mecanismos por los que un indi-

viduo adquiere «los hábitos y las características mentales que le capacitan para la participación en la vida social» (*ibidem*, p. 9). Usando el concepto de «ideología» para la categoría a la que Radcliffe-Brown le asignó arbitrariamente el término de «cultura», lo que nos queda es la conocida tripartición marxista de los sistemas socioculturales en fenómenos tecnoeconómicos, socioestructurales e ideológicos. Lo que es de la mayor importancia en esta presentación es la separabilidad de la estructura social de las consideraciones del complejo tecnoecológico y tecnoeconómico.

IV. LA PRIORIDAD DE LA ESTRUCTURA SOCIAL

¿Qué relación hay entre la adaptación ecológico-económica y la adaptación socioestructural? ¿Tiene la adaptación económica y ecológica la función de sostener a la estructura social, o a la inversa, tiene ésta la función de sostener a las adaptaciones económica y ecológica? Según el funcionalismo estructural, la prioridad del análisis corresponde siempre a la estructura social. En la teoría y en la práctica del funcionalismo estructural de Radcliffe-Brown lo único que se puede plantear es cómo el sistema económico resulta de o contribuye al mantenimiento de una estructura social dada, y nunca cómo una estructura social particular es resultado de un conjunto dado de adaptaciones tecnoeconómicas y sirve para mantenerlo.

> La maquinaria económica de una sociedad aparece bajo una nueva luz si se estudia en su relación con la estructura social. El intercambio de bienes y servicios depende y resulta de una cierta estructura, establece una red de relaciones entre personas y colecciones de personas, y al mismo tiempo es un medio de mantener esa estructura. Para los economistas y políticos del Canadá, el potlach de los indios del noroeste de América era simplemente un loco despilfarro, y, en consecuencia, lo prohibieron. Pero para el antropólogo era una maquinaria para mantener una estructura social de linajes, clanes y mitades, que llevaba aparejada una disposición en rangos definidos por privilegios [*ibidem*, p. 197].

Aunque la tripartición de los sistemas sociales propuesta por Radcliffe-Brown no siempre es respetada, ni en los escritos de sus discípulos ni en los suyos propios, la prioridad táctica y teórica de los factores socioestructurales rara vez se discute. Meyer Fortes, por ejemplo, confundió a un gran número de antropólogos culturales norteamericanos al usar el término «cultura» en un sentido más global que el propuesto por Radcliffe-Brown. Hablando de «sistemas opcionales de referencia», Fortes (1953b, p. 21) menciona los puntos de vista «ideológico», «normativo» y «biológico», omitiendo enteramente el tecnoeconómico. Pero, según Fortes, todos los fenómenos observables en esas retículas deben ser considerados como facetas de la estructura social. «En este sentido, la estructura social no es un aspecto de la cultura, sino toda la cultura de un pueblo dado estudiada desde una determinada perspectiva teórica» (*ibidem*). Resulta interesante mencionar la forma en que Lowie reaccionó ante esta propuesta. Podía «admitir que sea provechoso contemplar la cultura de un pueblo tomando la estructura social como punto de partida», pero tenía la impresión de que si uno estudiara la cultura desde el punto de vista de Fortes, dejaría sin estudiar un

resto «aterradoramente grande» de rasgos culturales (LOWIE, 1953, páginas 531 *s.*). Lo cual parecería implicar que los boasianos no dejaban también sin estudiar un resto aterradoramente grande de facetas de la cultura. La cuestión no debe plantearse en términos de por qué no estudiar la totalidad de la cultura en vez de una parte: una etnografía completa es imposible de hacer. La cuestión decisiva es más bien: ¿por qué esta parte mejor que aquélla?

V. EL FANTASMA ANTIFUNCIONALISTA

Antes de tratar de explicar la forma en que Radcliffe-Brown y sus discípulos se enfrentaron con esa cuestión nos ocuparemos de desechar una creencia errónea, a saber: la de que los particularistas históricos y los funcionalistas estructurales representan, respectivamente, posturas antifuncionalistas y profuncionalistas. Esta idea se popularizó como resultado de una ruptura de comunicación en torno al sentido del término «función».

A finales de los años veinte y comienzo de los treinta, cuando los boasianos empezaron a tener conocimiento del programa funcionalista-estructural, no parece que entendieran bien el sentido totalmente específico que Radcliffe-Brown estaba dando al concepto de función. La American Anthropological Association, la American Folk-Lore Society y la Sección H de la American Association for the Advancement of Science celebraron en Pittsburgh en 1934 una sesión conjunta en la que invitaron a Radcliffe-Brown a que comentara un artículo de Alexander Lesser que hablaba de la función en los siguientes términos:

> En su esencia lógica ¿qué es una relación funcional? ¿Es algo distinto de las relaciones funcionales en otros campos de la ciencia? Yo pienso que no. Una relación verdaderamente funcional es aquella que se establece entre dos o más términos o variables, de tal modo que pueda afirmarse que, dadas ciertas condiciones definidas (que forman uno de los términos de la relación), se observarán determinadas expresiones de esas condiciones (y éste es el otro término de la relación). La relación o las relaciones funcionales que se formulen de un aspecto delimitado de la cultura deberán ser tales que expliquen la naturaleza y el carácter de ese aspecto delimitado en condiciones definidas [LESSER, 1935, p. 392].

Comprensiblemente, a Radcliffe-Brown le pareció que había tan poco en común entre su «función» y la de Lesser, que no quiso «hacer una verdadera crítica de su artículo» (RADCLIFFE-BROWN, 1935, p. 394). Mas en lugar de aprovechar la ocasión para explicarle a Lesser el sentido durkheimiano de función, aumentó la confusión declarando que la hipótesis funcionalista no era compatible con la concepción de algunos etnólogos, especificando que se refería a «la teoría de la cultura de los retazos y los remiendos», aludiendo a la frase de Lowie «en que éste habla de esa mezcolanza sin plan, esa cosa de retazos y remiendos llamada civilización» (RADCLIFFE-BROWN, 1952a, p. 186).

La indignación que esto produjo en las filas de los boasianos estaba en verdad justificada. La frase de Lowie, como ya vimos, aunque aparece en la última página de *Primitive society*, guarda poca relación con el contenido

fundamental de su libro, que en todas sus páginas insiste en la importancia de estudiar los rasgos culturales en su relación con el contexto cultural más amplio. Desgraciadamente, en su refutación Lowie, en vez de centrarse en esto, enfocó la discusión con Radcliffe-Brown y Malinowski hacia la prueba de que «Boas adoptó una perspectiva funcionalista décadas antes que los demás».

Por parte de Radcliffe-Brown fue poco sensato mezclar la herejía de los retazos y remiendos con el programa funcionalista estructural: cualquier tipo de funcionalismo resultaba un buen antídoto contra el difusionismo extremo y ni Lesser, ni Boas, ni Lowie necesitaban que se les previniera contra los riesgos de los esquemas difusionistas. Además, todos los boasianos operaban con un modelo implícito de sistemas socioculturales totales. Por otro lado, sí que era verdad que los americanos no habían captado la significación de la herencia durkheimiana de Radcliffe-Brown.

A consecuencia de esta discusión desenfocada y a consecuencia también de la cruzada de Malinowski contra las «piezas de museo» graebnerianas, son muchos los estudiosos que se han dejado confundir por la cuestión de quién era y quién no era funcionalista. Hasta llegar a Kingsley Davis, ninguno se dio cuenta de que el análisis funcional, en tanto que método especial de investigación social, no era nada más que un mito. Igual que Lesser había sostenido veintiséis años antes que él, Davis (1959) declaró que el análisis sociológico era inseparable del intento de demostrar la relación entre las partes de los sistemas sociales, por lo que análisis sociológico y análisis funcional se tenían que considerar sinónimos. Sin embargo, aunque en lo esencial Davis tiene razón, su presentación del problema adolece de falta de perspectiva histórica. Si demostrar la contribución, que, teleológicamente o por correlación matemática, cada parte de la cultura hace a otra, ha de considerarse funcionalismo, entonces Turgot, Malthus, Marx, Boas, Lowie e incluso Graebner y Grafton Elliot Smith fueron funcionalistas. No hay ningún nombre de importancia en la historia de las ciencias sociales que, en una una u otra medida, no se haya ocupado de las relaciones entre las partes de la cultura.

El contraste entre los diferentes tipos de teorías socioculturales no gira en torno a la cuestión de si los sistemas socioculturales tienen partes integradas con otras partes o afectadas por ellas, sino más bien en torno a la de qué partes son ésas, qué frecuencia tiene la influencia de unas sobre otras y de qué tipo es y cuánto dura. En este sentido sí que podemos distinguir entre el funcionalismo de Radcliffe-Brown, el de Boas, el de Marx, etcétera. Para acabar con la verborrea, con los argumenos *ad hominem*, con el prestigio del oscurantismo que obstaculiza nuestra comprensión del desarrollo de las ciencias sociales, hemos de volver a lo que es fundamental en un estudio así: qué explicación ofrece cada teórico particular de las diferencias y de las semejanzas culturales observables. Si es que ha de ofrecer una explicación, antes o después tendrá que aceptar la hipótesis de que lo que él estudia son sistemas, esto es, conjuntos de variables causalmente relacionadas. Lo que queremos saber, lo que tenemos que saber, es por qué da más importancia a unos conjuntos de variables que a otros.

VI. LEYES FUNCIONALES ESTRUCTURALES

Esto nos lleva otra vez a la cuestión de por qué los funcionalistas estructurales insisten en que la estructura social constituye el conjunto central de variables que ha de orientar a la antropología social. Manifiestamente, la respuesta está en su pretensión de que, centrándose en la estructura social, la antropología puede superar la impotencia explicativa en que quedó sumida desde que rechazó los esquemas evolucionistas. Esta pretensión de alcanzar una forma superior de comprensión y explicación es un rasgo explícito del programa propuesto por Radcliffe-Brown y un rasgo que se oponía explícitamente a la conclusión boasiana de que la búsqueda de leyes culturales era una empresa fútil. En 1923, Radcliffe-Brown había expresado ya el desagrado que le causaba ese dogma de la inexistencia de leyes socioculturales.

> Ahora bien, mientras que la etnología con sus métodos estrictamente históricos, lo único que puede decirnos es que ciertas cosas han ocurrido, o que probablemente o posiblemente han ocurrido, la antropología social, con sus generalizaciones inductivas, puede decirnos cómo y por qué, es decir, **según qué leyes ocurren las cosas** [1958, p. 29].

Este intento de volver a hacer de la antropología una ciencia social merece nuestra admiración, admiración que de rechazo debe extenderse a Durkheim, puesto que suya fue la influencia guiadora. Más tarde, respondiendo a sus críticos norteamericanos que insistían en que no había «posibilidad de descubrir leyes significativas tales como las que buscan los funcionalistas», Radcliffe-Brown contestó con estas duras palabras, que recuerdan los ataques de Spencer a sus adversarios que en el siglo XIX se oponían a la ciencia social.

> Me resulta imposible entender lo que quieren decir, o en qué tipo de pruebas (racionales o empíricas) basan su pretensión. Las generalizaciones sobre cualquier tipo de materias son de una de estas dos clases: generalizaciones de sentido común y generalizaciones que han sido verificadas o demostradas por el examen sistemático de las pruebas aportadas por observaciones precisas hechas sistemáticamente. Las generalizaciones de este último tipo se llaman leyes científicas. Quienes sostienen que no hay leyes de la sociedad humana, no pueden sostener que no haya generalizaciones sobre la sociedad humana, puesto que ellos mismos suscriben esas generalizaciones y están haciendo constantemente otras nuevas. En consecuencia, lo que realmente sostienen es que en el campo de los fenómenos sociales, como contradistinto al de los fenómenos físicos y biológicos, cualquier intento de someter a prueba sistemáticamente las generalizaciones existentes, o de descubrir otras nuevas y verificarlas, es, por alguna razón que no exponen, fútil o equivale, como dice el doctor Radin, a «pedir la luna». Argumentar contra una pretensión así sería inútil, y hasta de hecho puede que resulte imposible [1952a, p. 187].

La escuela funcionalista estructural aspiraba, pues, a ser juzgada sobre la base de la adecuación de sus explicaciones de las diferencias y semejanzas socioculturales según los criterios comunes de la ciencia. Para Radcliffe-Brown, al menos, el funcionalismo estructural no había de ser valorado simplemente por el estímulo que dio al establecimiento de criterios de trabajo de campo más exigentes, ni por la aportación organizativa que representó para los etnógrafos que buscaban temas de los que colgar sus datos. Las

pruebas de su adecuación tenían que buscarse en su capacidad para formular proposiciones nomotéticas, en términos de las cuales pudieran darse de los fenómenos socioculturales explicaciones más exactas, más generales y más económicas que las que se alcanzan aplicando teorías rivales.

Otros antropólogos sociales británicos han sido más cautos en sus declaraciones concernientes a los objetivos últimos de la antropología social. Para alguno de ellos, la dedicación a la problemática de la estructura social no es probablemente nada más que una cuestión de preferencia personal, que ellos tienen perfecto derecho a adoptar, pero para la que no pueden aducir ningún imperativo científico. Muchos de los antropólogos sociales británicos aducen con frecuencia la necesidad de especialización y la imposibilidad de que un pequeño grupo de estudiosos lo estudie todo. Raymond Firth, por ejemplo, rechaza la que él llama «una ciencia del hombre anticuada y falsamente unificada [...] Lo que una orientación "culturalista" parece significar en muchos casos es una diversificación de intereses demasiado grande y una falta de oportunidad para hacerse con una preparación realmente especializada» (FIRTH, 1951, p. 484). Piddington (1957, p. 49) expresa esta misma idea con términos más pintorescos, aunque no más exactos:

> La tendencia británica a la especialización ha tenido un efecto estimulante en la investigación etnográfica. Los antropólogos sociales no atiborran ya sus mentes con informaciones sobre cráneos o sobre vasijas sino que dirigen su mirada a las ciencias emparentadas (tales como la economía, la jurisprudencia y la psicología) en busca de un estímulo para extender y profundizar sus investigaciones.

En esta misma línea, los funcionalistas estructurales han expresado repetidamente su antipatía al concepto de cultura manejado por Malinowski y por los boasianos, por encontrar que es una noción demasiado vasta e imprecisa como para que pueda ser útil al investigador individual. Como dice Fortes (1953b, p. 20): «Una seria limitación de este punto de vista [culturalista] es que se ve obligado a tratar todas las cosas de la vida social como si tuvieran igual peso, todos los aspectos como si tuvieran igual importancia.» «Malinowski, como todos los que con él piensan en términos de un concepto global de cultura, no tiene respuesta para esta objeción» (*ibidem*, p. 21). Aunque Fortes no pretende específicamente que los funcionalistas estructurales conozcan la solución de este problema, su exposición de los logros de la antropología social sí insiste en su mayor fuerza explicativa. Dice Fortes: «Cualquiera que haya tratado de entender sobre el terreno las creencias y prácticas religiosas africanas sabe, por ejemplo, que no se puede ir muy lejos sin un conocimiento muy profundo del parentesco y de la organización política» (*ibidem*, p. 22). Lo único que se puede concluir es que la estructura social ha de ser considerada como «el fundamento de toda la vida social de cualquier sociedad duradera» (*ibidem*, p. 23), pues procediendo así se llega a una mejor «comprensión» o explicación de los fenómenos socioculturales.

Ante todo lo que llevo dicho en los capítulos anteriores quizá resulte repetitivo declarar aquí mi más profunda simpatía por los esfuerzos de Rad-

cliffe-Brown por devolverle a la antropología el rango de ciencia social. El papel que desempeñó en mantener vivo y desarrollar el estudio de las regularidades socioculturales le ha ganado un lugar distinguido en la historia de la teoría cultural. Como enemigo del relativismo, de la búsqueda de lo extraño y del reduccionismo psicológico que habían acabado con la teoría nomotética en los Estados Unidos, Radcliffe-Brown fue una voz solitaria clamando en un interludio desértico. Mas queda en pie la incómoda cuestión de por qué el camino de retorno a la ciencia tenía que estar pavimentado con la estructura social. No creo que sea ingratitud declarar que no existe ninguna justificación teórica para tal estrategia. Con toda certeza, ninguna que se pueda encontrar en las obras de Radcliffe-Brown ni de sus discípulos. Aducir la riqueza de datos de los informes etnográficos hechos bajo la bandera funcionalista estructural no resulta pertinente para lo que discutimos. Podría ser legítimo justificar la preferencia teórica por la estructura social apelando a los resultados pragmáticos obtenidos por esos estudios en términos de generalizaciones nomotéticas. Se podría decir: «Bueno, pero funciona», aunque no se pudieran especificar las razones por las que esos estudios resultaban tan especialmente productivos de proposiciones nomotéticas. Mas la tragedia con la contribución de Radcliffe-Brown a la teoría antropológica es que las leyes a las que él llegó se caracterizan por su debilidad, por su baja capacidad de predicción y de retrodicción y por su insipidez.

VII. HISTORIA, ORIGENES, EVOLUCION

Esta incapacidad para formular leyes socioculturales significativas no es una consecuencia de la adhesión funcionalista estructural a los intereses de Durkheim. La subordinación deliberada de los parámetros tecnoeconómicos constituiría, por supuesto, un serio fallo en cualquier programa que tratara de descubrir las causas de las diferencias y de las semejanzas socioculturales. Mas en el caso de Radcliffe-Brown, incluso si se deja a un lado la mística durkheimiana de la solidaridad social, queda aún otro ingrediente, tal vez hasta más dañino, y que no puede imputarse a la herencia de la antropología francesa. Radcliffe-Brown se puso a la tarea de descubrir leyes socioculturales con un hándicap rígido y sin precedentes: el de restringir la antropología a los datos de un solo nivel temporal, a saber: los datos relativos a la mitad del siglo XX.

Críticos poco caritativos y no demasiado bien informados han interpretado a su modo ese hándicap y han dicho que los funcionalistas estructurales «se oponen al estudio de la historia». Esto no es más que una vulgar distorsión. Es imposible suponer que ningún hombre razonable puede negar la importancia de la historia para llegar a una explicación plena de los fenómenos socioculturales. De hecho, Radcliffe-Brown insiste repetidas veces en la importancia de la investigación histórica. Si los funcionalistas estructurales no han adoptado más que rara vez perspectivas históricas, ello se debe a su convencimiento de que es muy poca la información histórica

útil que se puede obtener en las sociedades primitivas. A lo que ellos se oponen no es a la historia, sino a la seudohistoria:

En las sociedades primitivas estudiadas por la antropología social no hay registros históricos. No tenemos ningún conocimiento del desarrollo de las instituciones sociales entre los aborígenes australianos, por ejemplo. Los antropólogos que conciben su estudio como un tipo de estudio histórico recaen en la conjetura y en la imaginación, e inventan explicaciones «seudohistóricas» o «seudocausales». Así hemos tenido, por ejemplo, innumerables descripciones seudohistóricas, algunas de ellas contradictorias, del origen y del desarrollo de las instituciones totémicas de los aborígenes australianos [...] La opinión que defendemos aquí es la de que esas especulaciones no son simplemente inútiles, sino peor que inútiles. Esto no implica en modo alguno que rechacemos las explicaciones históricas: todo lo contrario [RADCLIFFE-BROWN, 1952b, p. 3].

Como Boas, Radcliffe-Brown se mostraba sarcástico con los esquemas evolucionistas que habían elaborado sus predecesores decimonónicos. Lo que no significaba, como tampoco en el caso de Boas, que fuera antievolucionista en el sentido de que se opusiera a la versión darwinista de la evolución (1947, p. 80). Radcliffe-Brown se declara incluso evolucionista social, entendiendo por tal a alguien interesado en el estudio del proceso de diversificación por el que «se producen nuevas y diferentes formas de sociedades» (*ibidem*, pp. 80 *s.*). Las objeciones que hace a los antrópologos evolucionistas representan un curioso contrapunto de las quejas boasianas. Según Radcliffe-Brown, la dificultad con los evolucionistas era que se habían perdido en su búsqueda de los orígenes cuando lo que tenían que haber buscado eran leyes.

Todo lo que me interesa aquí es señalar que los antropólogos de esta escuela consideraban la cultura y la historia de la cultura solamente desde un punto de vista, a saber, como un proceso de desarrollo, y estaban interesados, sólo o principalmente, por el problema del desarrollo; así como que contemplaban el desarrollo de la cultura desde el punto de vista histórico como una sucesión de estadios, en lugar de contemplarlo desde el punto de vista inductivo como la actuación de leyes específicas [1958, p. 11].

El efecto de la preferencia histórica de la antropología inicial, y el de la falsa idea de evolución con que esa preferencia imbuyó a autores como Morgan, fue el inducir a los antropólogos a buscar no las leyes, sino los orígenes [*ibidem*, p. 19].

Este rechazo del evolucionismo decimonónico en base a que la teoría evolucionista clásica no llevaba al descubrimiento de leyes entraba, por supuesto, en contradicción con los boasianos, que afirmaban haber rechazado el evolucionismo porque la búsqueda de las leyes evolucionistas había terminado por eclipsar a la búsqueda de los orígenes históricos. Mas como resulta claro que Radcliffe-Brown se oponía doctrinalmente a la posibilidad de formular las leyes de la evolución paralela y convergente, y que todas las leyes a que él alude son las de la regularidad sincrónica, la contradicción en este punto es más aparente que real. Lo esencial en el pasaje que acabamos de citar es que la búsqueda de los orígenes no puede llevarse a cabo por medio de fórmulas evolucionistas. En esto, Boas y Radcliffe-Brown están de acuerdo. Pero, inmediatamente después, una fundamental diferencia de estrategia separa a las dos escuelas. Para los boasianos, el remedio contra las falsas reconstrucciones evolucionistas son los estudios históricos de casos concretos. Para Radcliffe-Brown, el remedio es más drás-

tico: evitar todas las investigaciones históricas para las que no se disponga de documentos históricos. Hasta los años cincuenta, esta restricción tuvo como consecuencia una separación *de facto* entre los estudios funcionalistas estructurales, sincrónicos, y la investigación diacrónica.

No necesitamos ocuparnos más largamente de la cuestión de en qué medida ese grito de alarma contra la seudohistoria con su resultado, el énfasis sincrónico, no fue sino otra racionalización conveniente para evitar las cuestiones fundamentales. Enseguida presentaré pruebas de que los funcionalistas estructurales dejaron de aprovechar fuentes históricas de toda confianza, y por otra parte útiles, incluso en casos en los que había abundancia de ellas. Si hubieran usado esas fuentes, hoy tendríamos para sectores vitales de la investigación sociocultural un conjunto de hipótesis totalmente diferentes del que hasta este momento prevalece.

VIII. EL FUNCIONALISMO ESTRUCTURAL Y LA ANALOGIA ORGANISMICA

La defensa teórica en favor de las leyes sincrónicas de Radcliffe-Brown depende de la validez del modelo organísmico biológico en que él basó explícitamente su exposición de los principios del análisis funcionalista estructural. El aspecto del modelo sobre el que él llama la atención es ese conjunto de relaciones entre las partes del organismo que constituyen su morfología o su fisiología. Esta analogía, que se remonta por lo menos a Hobbes, y que recibió su elaboración más completa por obra de Spencer, no está necesariamente mal concebida. En la defensa que Radcliffe-Brown hace de ella es mucho lo que podemos suscribir.

> Al usar los términos morfología y fisiología, puede que parezca que estoy volviendo a la analogía entre sociedad y organismo que tan popular fue entre los filósofos medievales, la que fue luego adoptada y con frecuencia mal usada por los sociólogos decimonónicos, y la que rechazan totalmente muchos autores modernos. Pero las analogías, cuando se usan adecuadamente, resultan apoyos de importancia para el pensamiento científico; y entre la estructura orgánica y la estructura social sí que hay una analogía real y significativa [1952b, p. 195].

Mas aceptar la adecuación de esta analogía no equivale a conceder la posibilidad de una ciencia sincrónica de la que puedan esperarse proposiciones similares a las que describen las funciones vitales del páncreas o de los riñones, o a alguna otra relación fisiológica entre partes de categorías bien delimitadas de organismos. La situación no es en modo alguno tan simple, y en la práctica se produce un importante abuso de la analogía en cuestión. En el centro de la cuestión está un problema epistemológico no resuelto con el que yo he querido enfrentarme con medidas draconianas en *The nature of cultural things*. Los organismos biológicos individuales, al menos en lo que se refiere a todas sus formas superiores, gozan de un status epistemológico que es radicalmente diferente del que tienen los organismos socioculturales. Es una parte de la *gestalt* biopsicológica propia de nuestra especie, un producto de la filogenia adaptativa del hombre, el que los límites de los organismos individuales se nos aparezcan definidos por criterios

intersubjetivos específicos. Vemos los bioorganismos completos regularmente, infaliblemente y sin esfuerzo. No vemos, en cambio, los organismos socioculturales completos. A éstos y a todas sus partes, incluida la estructura social, tenemos que construirlos a través de un proceso de abstracción lógico-empírica y a partir del material que nos proporciona la observación de la conducta de seres humanos concretos. El análisis funcionalista estructural de las funciones de las partes de los organismos socioculturales se ve así obligado a proceder sin saber con razonable certeza si, por decirlo así, tiene ya a todo el organismo que ha de estudiar sobre su mesa de disección.

Es como si al tratar de descubrir las funciones de la columna espinal de los anfibios existiera el peligro de que sin enterarnos las estudiáramos en una serie de ranas sin cabeza. En virtud de la *gestalt* propia de una misma especie, los varios sectores de un organismo, cuando no sus órganos, se presentan a la comunidad de sus observadores en una disposición espacial fija y ordenada. Mas cuando yo dirijo la mirada a una sociedad africana, veo conjuntos enteros de órganos vitales, nervios y tendones que los funcionalistas estructurales relegan a la posición de las uñas de los pies, o incluso que no consideran que sean partes del organismo en absoluto. Que en lo que se refiere a nuestros especímenes socioculturales este peligro no es de despreciar, es cosa que resulta patente en el programa anunciado por los funcionalistas estructurales y que está suficientemente demostrado en su forma, que ahora vamos a ver, de tratar los casos concretos.

IX. DE NUEVO EL HERMANO DE LA MADRE

El más clásico de los intentos de Radcliffe-Brown de buscar una explicación sincrónica de un rasgo cultural es el de la relación entre el hermano de la madre y el hijo de la hermana entre los bathonga de Mozambique. Tal relación, una relación jocosa asimétrica, se caracterizaba por las extraordinarias libertades que el hijo de la hermana se tomaba con las mujeres y con las propiedades de su tío materno. En ausencia de su tío, el hijo de la hermana entraba en su choza, robaba su lanza favorita, le hacía proposiciones a su mujer, exigía que le dieran de comer y de muchos otros modos se comportaba irrespetuosamente, sin ninguna clase de temor a una posible venganza o reprensión. Tales libertades se extendían incluso a la solemne ocasión del funeral de su tío, en que se esperaba que el hijo de la hermana robara de entre las ofrendas sepulcrales la gallina sacrificada y que corriera con ella hacia su casa. En marcado contraste con este proceder, esa misma persona estaba obligada a producirse con el mayor respeto en todos los contactos que tuviera con el hermano de su padre. Junod había tratado este complejo en el estilo evolucionista propio de su tiempo:

> Hoy, habiendo investigado con especial detenimiento este rasgo tan curioso del sistema thonga, he llegado a la conclusión de que la única explicación posible es que en tiempos pasados, muy remotos, esta tribu atravesó por una fase matriarcal [JUNOD, 1913, página 253].

Radcliffe-Brown replanteó el problema proponiéndose ofrecer, ya que no probar, una hipótesis alternativa que no requiriera la referencia a la historia. Su explicación, a la que aludimos en el capítulo anterior, decía así: entre los thonga patrilineales hay una tendencia a extender a todos los miembros del patrilinaje de la madre de ego, el tipo de conducta y de actitudes que caracterizan a la relación de ego con su madre y a todos los miembros del patrilinaje del padre de ego, el tipo de conducta y de actitudes que caracterizan a las relaciones de ego con su padre. Como la madre es una figura afectuosa e indulgente, sus hermanos y sus hermanas lo serán también; y como el padre es un patriarca severo, sus hermanos y hermanas lo serán igual. Mas esta equivalencia queda distorsionada por la aplicación del principio de diferenciación sexual. Hablando muy en general, explica Radcliffe-Brown, el grado más alto de familiaridad sólo es posible entre gentes del mismo sexo. Si la madre y las hermanas de la madre son indulgentes, entonces el hermano de la madre, a quien se llama con el término *malume*, que quiere decir «madre macho», lo será todavía más. A la inversa, si el padre exige respeto, la hermana del padre, a quien se designa con un término de parentesco que quiere decir «padre hembra» (*nanani*), será una figura aún más distante. Y, efectivamente, eso es lo que ocurre. Aunque el artículo original no lo dice explícitamente, creo que sería correcto añadir que la significación funcional estructural de la relación jocosa thonga es su contribución al mantenimiento de los patrilinajes.

X. UNA ALTERNATIVA MATERIALISTA CULTURAL

Concediendo el ingenio de Radcliffe-Brown al llamar la atención hacia un conjunto de variables que Junod había ignorado en su análisis, se nos plantea aún la cuestión de cómo saber que no hay otras relaciones funcionales que sean igualmente relevantes o que todavía lo sean más. Permítaseme ofrecer una alternativa: ego abusa del hermano de su madre porque tiene un derecho económico sobre la mujer y sobre los hijos de ese hombre, derecho que, dada la naturaleza corporativa del linaje, incluye hasta cierto punto a todos los que pertenecen a él. Tal derecho se genera porque el hermano de la madre ha obtenido a su mujer, directa o indirectamente, con el precio de la novia que el patrilinaje de ego pagó por la madre de ego. Así, cuando ego roba la lanza del hermano de su madre, o cuando le hace proposiciones a su mujer, o se escapa con sus ofrendas sepulcrales, todo esto cumple con la función de recordar a los miembros del patrilinaje de la madre que fue el patrilinaje del marido de su hermana el que les dio el ganado al que deben en tan gran parte su propio bienestar.

A este respecto habría también que mencionar que la más importante «relación de respeto» que se da entre los bathonga es la que existe entre un hombre y la mujer del hermano de la mujer, o sea, entre el padre de ego y la mujer del tío materno de ego. Los thonga explican este respeto por la tentación que acecha a todo hombre de acostarse con una mujer que haya sido comprada con su ganado. Así, no es ego sólo el que disfruta bro-

meando con el hermano de la madre: todos los miembros de su patrilinaje, que están obligados a mantener una actitud decorosa con ese pariente político y con la mujer de él, se regocijan con las travesuras de su sobrino. Que el padre hiciera cosas así podría poner en peligro la intrincada red de matrimonios construida en torno al intercambio de mujeres por ganado; pero el hijo de la hermana todo el mundo sabe que no hace más que bromear.

¿Cuál de las dos es la explicación correcta? Yo prefiero la mía, en la medida en que no implica la suposición de que la relación madre-hijo es la relación básica de la que todas las otras posiciones del parentesco derivan su valor. Igualmente me parece preferible en la medida en que, a través de la importancia que concede al ganado, establece una conexión entre el sistema de linajes y el dominio de lo económico. Porque tal y como yo veo el «organismo» bathonga, los linajes no son el fin de su vida. Los linajes son un producto y un reflejo de la adaptación de la población bathonga a una forma de vida mixta, ganadera y agricultora, en la que el ganado es un recurso vital y en la que las pautas tecnoeconómicas de la cría del ganado y del cultivo de la tierra son órganos «socioculturales» más importantes que los linajes. En ese caso, la función de la relación hermano de la madre-hijo de la hermana es mantener la adaptación tecnoeconómica de la población. Por supuesto, esa institución puede contribuir también al mantenimiento de la solidaridad del linaje; mas si esa solidaridad no contribuyera al mantenimiento o al mejoramiento de la adaptación tecnoecológica, probablemente no duraría.

XI. EL TIEMPO Y LA ANALOGIA ORGANISMICA

Para mi argumento no resulta esencial que haya de elegirse entre las explicaciones precedentes del fenómeno hermano de la madre-hijo de la hermana. Aunque creo que pueden elaborarse criterios definidos para preferir la una a la otra, creo más importante la perspectiva diacrónica que no hay más remedio que adoptar para elaborar esos criterios. En efecto, para asignar prioridades de orden funcional dentro de un organismo sociocultural o, dicho de otro modo, para ser capaces de describir su estructura tenemos que estudiar simultáneamente su historia y la historia de los organismos similares. Es ese estudio el que nos lleva a entender cómo las partes de los sistemas socioculturales se relacionan las unas con las otras en términos generales y en términos específicos, porque observamos los fenómenos de desarrollo paralelo y convergente y notamos cómo los cambios en una parte van seguidos de forma regular por cambios en las otras. La evolución paralela y convergente que se hace manifiesta a través del estudio antropológico comparativo y diacrónico es para el antropólogo el equivalente del laboratorio del fisiólogo. Ignorar los resultados de los experimentos naturales que constituyen la materia de la historia es tanto como abandonar toda esperanza de entender cómo se componen los sistemas socioculturales en el momento presente.

XII. LEYES SOCIOLOGICAS, PRINCIPIOS ESTRUCTURALES Y REDUCCIONISMO PSICOLOGICO

¿Qué son entonces las leyes sociológicas a que llega el funcionalismo estructural sincrónico? ¿En qué sentido puede decirse que responden a las intenciones de Radcliffe-Brown de elaborar una ciencia de la sociedad?

El pensamiento y la técnica de Radcliffe-Brown siguieron un desarrollo continuo y armonioso a partir directamente del análisis de la relación hermano de la madre-hijo de la hermana. Gradualmente pasó a concebir la relación jocosa como un aspecto de un complejo más amplio de fenómenos que incluía las terminologías del parentesco, el tratamiento de los miembros del linaje como si constituyeran una unidad y el tratamiento diferencial de los sexos y de las generaciones adyacentes y alternativas. Con el tiempo fue formulando estas ideas como principios estructurales y presentándolas como si con ellas quedara satisfecha la búsqueda de leyes sociológicas.

Eggan (1955b, p. 503), refiriéndose a dos de esos principios, «el principio del linaje y el principio de la unidad y solidaridad del grupo fraterno», los llama «los más importantes conceptos que guían hoy el análisis de la estructura social [...]» Por estímulo directo de Radcliffe-Brown, durante la estancia de éste en la Universidad de Chicago, Tax (1955b, pp. 19 *ss.*) propuso doce de esos principios o reglas que recogemos aquí para que se tenga una idea de la naturaleza de las leyes «estructurales»: la regla de la filiación uniforme, recíprocos uniformes, hermanos uniformes, cónyuges uniformes, ascendencia uniforme, equivalencia, correlación terminológica, conducta recíproca, equivalencia de hermanos, diferenciación de sexos, principio de generación y principio de sexo.

Como se verá en el capítulo siguiente, Coult (1966b) ha reafirmado la importancia de los principios estructurales de Tax para el análisis etnosemántico de las terminologías de parentesco. Mas para Radcliffe-Brown y para sus discípulos americanos esos principios eran útiles para el análisis tanto de las terminologías de parentesco como de la estructura social. La conexión con la etnosemántica resulta instructiva por la luz que arroja sobre el fuerte componente psicológico de las generalizaciones alcanzadas por los funcionalistas estructurales.

Bottomore (1962, p. 44) asocia certeramente el funcionalismo con la interpretación de las instituciones en términos de los valores y de los propósitos de los individuos. El parece considerar a Radcliffe-Brown como una excepción, o al menos como un ejemplo de funcionalista que de alguna manera se las arregló para mantenerse en el nivel sociológico. Por supuesto, Radcliffe-Brown compartía la oposición doctrinal de Durkheim al reduccionismo psicológico; pero ni él, ni Durkheim, ni la escuela francesa, sin excluir a Lévi-Strauss, han encontrado el modo de evitar la dependencia de los universales psicológicos como uno de sus principales mecanismos explicativos.

El castigo teórico que se ha de pagar por esta forma de reduccionismo es siempre el mismo: como todos los hombres están equipados con las mis-

mas tendencias psicobiológicas, todos los sistemas socioculturales deberían ser iguales. Como White acertadamente subraya (1949a, p. 139), las constantes no pueden explicar las variables. Si las generaciones alternantes tienden en todas partes a mantener relaciones amistosas, mientras que las generaciones adyacentes se inclinan más a oponerse, ¿entonces por qué no aparece en todas las sociedades un sistema de cuatro secciones como el australiano, que distingue formalmente las generaciones adyacentes?, ¿o por qué, si la unidad del grupo fraterno es universal, distinguen unos sistemas a los colaterales de los lineales y otros no los distinguen? La respuesta dice que esos universales, por importantes y por válidos que puedan ser, se entrecruzan los unos con los otros y se entrecruzan también con toda una madeja de otras tendencias universales (v. g., con un principio del mínimo esfuerzo, o con un principio de consistencia lógica aristotélica, o con un principio de Edipo, o con el principio behaviorista del refuerzo).

XIII. ALGUNAS LEYES PECULIARES

Hay también, ciertamente, principios funcionales estructurales que no son tan abiertamente psicológicos. Así, en 1935, Radcliffe-Brown enunció como sigue tres leyes sociológicas, por otra parte no menos peculiares:

> [...] si pudiéramos definir una condición universal a la que tuvieran que ajustarse los sistemas sociales, tendríamos una ley sociológica [...] Una de esas leyes o condición necesaria de existencia continuada es la que exige un cierto grado de consistencia funcional entre las partes constitutivas de los sistemas sociales. A esta ley podemos añadir una segunda [...] los derechos y los deberes deben estar definidos de tal manera que los conflictos de derechos puedan resolverse sin destruir la estructura. Otra ley sociológica es la necesidad que la estructura social tiene no sólo de estabilidad, definición y consistencia, sino también de continuidad [1952b, pp. 44-45].

Pero lo más que puede esperarse de la aplicación de todos esos universales, sean sociológicos o sean psicológicos, a la explicación de las variedades concretas y particulares de los dispositivos socioculturales no es más que una débil forma de «interpretación». De hecho, las instrucciones generales para llegar a esas interpretaciones datan de 1929 y dicen así:

> El método funcional tiene como objetivo el descubrimiento de leyes generales y, en consecuencia, la explicación de cualquier elemento particular de la cultura por referencia a las leyes descubiertas. De ese modo, si es válida la generalización que dice que la principal función del ritual o de la ceremonia es expresar, y de ese modo mantener vivos, sentimientos que son necesarios para la cohesión social, podremos «explicar» cualquier ceremonia o ritual dados demostrando cuáles son los sentimientos expresados en ellos y qué relación guardan esos sentimientos con la cohesión de la sociedad [RADCLIFFE-BROWN, 1958, p. 40].

Con otras palabras: ante la variedad de sistemas, podemos mostrar cómo se reflejan en ellos uno u otro principio. Pero no podemos explicar la variedad de los sistemas en términos de las condiciones que hacen que en éste se dé una terminología de generaciones, en aquél una organización de linajes, en este otro un sistema de mitades, en otro aún uno de ocho secciones y en otro más no haya secciones de ninguna clase.

Hay que decir que Radcliffe-Brown fue probablemente desde el principio perfectamente consciente de las limitaciones que su perspectiva sincrónica imponía a los poderes de predicción y retrodicción de las leyes que él trataba de descubrir. Mas era muy fácil confundirse, como lo hacía cuando, en su acucia por oponerse a la posición boasiana, escribía que «la antropología social, con sus generalizaciones inductivas, puede decirnos cómo y por qué, es decir, según qué leyes ocurren las cosas» (véase p. 451). Esta invitación a la ciencia fue seguida efectivamente por una serie de estudios que culminaron con el examen, hoy clásico, del parentesco australiano, en el que ya dejó delineados los más importantes principios sincrónicos funcionales estructurales. Pero Radcliffe-Brown no pudo resistirse a la tentación de asimilar la interpretación psicosocial a una verdadera explicación científica, y eso le hizo incurrir en el error de referirse a una «ley sociológica universal cuyo alcance todavía no es posible formular, a saber: la de que en ciertas condiciones específicas una sociedad tiene la necesidad de proporcionarse a sí misma una organización segmentaria (de clanes)» (RADCLIFFE-BROWN, 1931, p. 109, citado en LOWIE, 1937, pp. 224 *s.*). La sarcástica respuesta de Lowie tal vez no estuviera completamente justificada:

¿Quién oyó nunca hablar de una ley universal cuyo alcance no fuera posible definir, o de una ley que opera en ciertas condiciones específicas y sin embargo no especificadas? ¿Es una ley que unas sociedades tengan clanes y otras no los tengan? Newton no nos dijo que los cuerpos caen y no caen [LOWIE, 1937, p. 225].

XIV. CONFESION DE IMPOTENCIA EXPLICATIVA

Para aquel entonces, Radcliffe-Brown había llegado ya por sí mismo a una evaluación más realista de sus propias «leyes». Su artículo de 1935 sobre la sucesión patrilineal y la sucesión matrilineal, tras demostrar en efecto cómo todas las sociedades deben resolver de alguna forma la cuestión de la linealidad de acuerdo con las leyes de consistencia, control de los conflictos y continuidad, deja al lector con pocas esperanzas de llegar nunca a saber nada sobre el clásico problema de la filiación, a saber: el de por qué unos sistemas de filiación son matrilineales, otros patrilineales, otros dobles, otros bilaterales, etc.

Podría perfectamente esperarse que un artículo como éste se ocupara de la cuestión de qué factores generales determinan la selección por unos pueblos del principio matrilineal y por otros del patrilineal para regir el status o la sucesión. Mi opinión es la de que ni nuestros conocimientos ni nuestra comprensión son suficientes para permitirnos tratar este problema de un modo satisfactorio [RADCLIFFE-BROWN, 1952b, p. 48].

En 1941 repitió Radcliffe-Brown otra similar admisión de impotencia explicativa, esta vez en relación con todo el campo de la terminología del parentesco, uno de los temas en que durante toda su vida se había centrado su búsqueda de principios nomotéticos: «Si se plantea la cuestión de cómo es que los omaha, o cualquier otra tribu que se quiera considerar, tienen el sistema terminológico que tienen, es obvio que el método de análisis es-

tructural no puede darnos ninguna respuesta» (RADCLIFFE-BROWN, 1952b, página 85). Con esta confesión, se sitúa en un punto notablemente próximo al de los boasianos. Porque no es solamente que el análisis funcional estructural sea incapaz de responder a las cuestiones que han ocupado a las mentes de los científicos sociales desde el siglo XVIII y han alimentado los sueños y los mitos de los filósofos primitivos y folk desde la aurora de los tiempos, sino que ha de saberse desde ahora y para siempre que nadie, que ninguna otra escuela podrá jamás encontrar las soluciones de esos acertijos. Porque el método funcional estructural «es el único método con el que podemos esperar llegar por fin a generalizaciones válidas sobre la naturaleza de la sociedad humana» (*ibidem*, p. 86). Lo que un estudio sincrónico no pueda hacer, simplemente no puede hacerse; y, como hemos visto, en los estudios sincrónicos no hay sitio para las explicaciones causales. El ingrediente que falta es, como es lógico, la historia, pero para dar con una cierta probabilidad explicaciones históricas «necesitaríamos poseer un conocimiento de las condiciones y de los acontecimientos precedentes que ciertamente no poseemos y que, en mi opinión, no alcanzaremos nunca» (*ibidem*, p. 50). Es este «no alcanzaremos» el que tiene que parecer extrañamente poco profético a una generación como la nuestra que ya se ha familiarizado con la búsqueda de los orígenes de la vida en las condiciones de la atmósfera primordial cinco millones de años antes de nuestro tiempo. ¿Es que para adoptar una perspectiva sociológica que Radcliffe-Brown, si viviera hoy, haría suya, tiene la ciencia que restringirse a perspectivas tan limitadas? ¿No será más bien que éstas le vienen impuestas por una determinada función social?

XV. LA NUEVA CIENCIA LUGUBRE

Para explicar cuál pueda ser esa función, Dorothy Gregg y Elgin Williams (1948) propusieron una analogía entre todo el movimiento funcionalista sincrónico y las clásicas doctrinas económicas del *laissez faire*. Aunque con frecuencia no se ajusta a los hechos y es demasiado violenta y presuntuosa (KROEBER, 1949, p. 318, la llama «panacea autoritaria»), no por ello deja de merecer la analogía la más seria consideración. Pues las dos versiones del funcionalismo, tanto la de Malinowski como la de Radcliffe-Brown, llevan a una misma consecuencia, a saber: que cualquier clase de institución, desde la brujería hasta la guerra, es una contribución funcional al bienestar y al mantenimiento del sistema social. Gregg y Williams, economistas de izquierdas, lo veían así: «Predispuestos de este modo a pensar que todo está bien, los científicos sociales dedicarán su tiempo a panegíricos metafísicos, inventándose los más sanos propósitos para las más absurdas y perniciosas costumbres y perdiendo mientras tanto de vista sus consecuencias sociales reales» (1948, p. 598).

En mi opinión, una evaluación objetiva de la contribución de los funcionalistas estructurales no puede dejar de tomar en cuenta el componente de agnosticismo intelectual presente en sus obras, pese al énfasis que és-

tas ponen en el cientifismo y en el orden. Esta visión del mundo negativa y limitada, producto del uso deliberado de anteojeras para ocultar la importancia de la historia, no es tan pronunciada como en el caso de los boasianos, ni tampoco es políticamente tan reaccionaria como pretenden Gregg y Williams. Como los boasianos, la mayoría de los antropólogos sociales británicos serán probablemente liberales de izquierdas o socialistas. El énfasis que ponen en el orden que exhiben los sistemas contemporáneos tampoco forma parte, como Gregg y Williams pretenden, de ningún intento de probar que todo está bien en el mundo, para así alimentar la creencia de que «el capitalismo es la naturaleza humana, y la organización social de los tiempos modernos, con sus depresiones, con el imperialismo y con la guerra», es una parte necesaria de la condición humana. Puede que los funcionalistas sean ingenuos, pero no son insensibles. Yo me aventuro a sugerir que para ellos la cuestión no es tanto la de si el mundo contiene males, como la de si hay alguna probabilidad de encontrarles sustitutos que no sean peores.

Mas aquí no se trata de criticar a los funcionalistas por sus creencias éticas y políticas, sobre las que en cualquier caso estamos muy mal informados. El agnosticismo al que yo me refiero no es un problema ético, es un problema científico: es una aflicción que induce a los funcionalistas a ignorar, o incluso a oscurecer deliberadamente, la cantidad de orden que exhibe la historia humana. Su consecuencia intelectual más seria es la de que no puede tomar en cuenta el hecho de que la evolución, tanto la de las bioformas como la de los sistemas socioculturales, consiste en un desfile de estructuras eminentemente funcionales, todas ellas condenadas a la extinción. Los dinosaurios eran una maravilla de consistencia, de coordinación y de continuidad, no menos que los mamíferos que les remplazaron. Del mismo modo, la admiración simpatética con que el antropólogo describe las sutiles perfecciones de un sistema omaha patrilineal y patrilocal, hermosamente organizado, está plenamente justificada. Pero lo que la historia nos enseña es que los grandes problemas de cualquier período no giran en torno a la cuestión de qué elemento de la estructura, o de qué estructura en su conjunto, es funcional. La cuestión es más bien la de cuál, entre un cierto número de estructuras alternativas, es la *más* funcional en las condiciones específicas impuestas por la evolución. Sin recurrir a los datos diacrónicos, toda la cuestión de los grados de adaptatividad funcional resulta inabordable. Y, sin embargo, es seguro que ningún tema puede tener para la ciencia social más importancia vital que el de las perspectivas de supervivencia de nuestra propia forma de vida y de las formas de vida de nuestros contemporáneos, tanto primitivos como civilizados. El no plantearse este tipo de problemas no constituye una falta ética, o por lo menos no tiene por qué, como Gregg y Williams pretenden, ser juzgada como tal. Pues puede muy bien ser que muchas de aquellas adaptaciones funcionales, que para los «liberales» y para los «izquierdistas» resultan más odiosas, sean las más aptas para sobrevivir por largo tiempo. Mas esto no libera a la ciencia social de la obligación de estudiar las condiciones diacrónicas y sincrónicas responsables del origen, la perpetuación y la diseminación de las diferencias y de las semejanzas culturales, del mismo modo que la mayor probabilidad

de perspectivas más satisfactorias tampoco constituiría por sí misma una razón suficiente para ignorar un pasado más tenebroso.

XVI. EL LUGUBRE EJEMPLO DE LA ORGANIZACION POLITICA

El tema de la organización política ha sido quizá la más seria víctima de la perspectiva sincrónica. En 1940, Meyer Fortes y E. E. Evans-Pritchard editaron un volumen de artículos de sus colegas antropólogos sociales que trataba de definir para una amplia audiencia profesional la estructura de los sistemas políticos africanos. Ahora bien, resulta difícil imaginar una combinación de tema y lugar menos propicia para el análisis sincrónico. El hecho de que el control político directo por parte de las potencias europeas, especialmente en el interior, no se remontara a más de un siglo atrás, no significaba que la situación etnográfica que conocieron Stanley y Livingstone fuera la original. Porque el sistema de plantación esclavista del Nuevo Mundo no sólo marcó el final de las sociedades aborígenes americanas, sino que también acarreó vastos trastornos en la población humana de Africa. Durante unos trescientos cincuenta años, el continente negro fue utilizado como criadero de una mano de obra barata y dócil. Se calcula que fueron cuarenta millones los africanos afectados de una manera o de otra por el comercio de esclavos, aunque posiblemente los que llegaron vivos a sus destinos de ultramar no sumaran más de catorce millones. Asociada a este azote se produjo toda una ingente oleada de guerras, migraciones, trastornos políticos y cambios demográficos. En un contexto así, verdaderamente es muy poco lo que puede decirse en favor de una restricción al presente etnográfico de los años treinta, hecha en nombre del empirismo.

XVII. REPARANDO LOS DAÑOS

La distorsión que por obra de la perspectiva sincrónica se introduce en *African political systems* amenaza con hacer añicos todas nuestras ideas sobre la formación del Estado. Olvidándose aparentemente de, o tal vez no interesándose por el hecho de que en todos los demás continentes se ha establecido por encima de toda duda una estrecha correspondencia entre sistemas estatales y altas densidades de población, Fortes y Evans-Pritchard llegan a la conclusión de que «sería incorrecto suponer que las instituciones de gobierno se encuentran en las sociedades con mayores densidades. A juzgar por nuestro material, la opuesta parece ser igualmente probable» (FORTES y EVANS-PRITCHARD, 1940, pp. 7 *s.*). Tal conclusión se basa en las pruebas que aporta el estudio de seis ejemplos: los zulú, los ngwato, los bemba, los nuer, los tallensi y los logoli. R. F. Stevenson (1965) ha revisado todos esos casos desde una perspectiva diacrónica, utilizando fuentes disponibles en cualquier biblioteca especializada, y en todos ellos ha invalidado o ha modificado profundamente los supuestos ejemplos negativos.

Stevenson demuestra cómo el territorio y la población zulú se vieron

afectados por la presión que la frontera bantú sufrió por el choque de la penetración británica y bóer. Fortes y Evans-Pritchard aceptaban la estimación de la densidad zulú fijada por M. Gluckman en 3,5 habitantes por milla cuadrada; Stevenson la sitúa en 20 por milla cuadrada en el período de Shaka (antes de 1850), con la posibilidad de que se dieran densidades de hasta 46. Datos históricos similares le obligan a revisar en el mismo sentido la población ngwato del siglo XIX. Por lo que hace a los bemba, Stevenson demuestra que la paradoja de una baja densidad de población con aparato estatal es una ilusión que aquí se debe a que, al subsumir la historia en el presente etnográfico, no se toma en cuenta el impacto del *indirect rule* británico sobre el monopolio político local aborigen sobre el comercio de esclavos y del marfil. La paradoja nuer de una política acéfala combinada con una alta densidad también resulta ilusoria, ya que al revisar y elevar las densidades zulú y ngwato del siglo XIX, la densidad nuer de 7 habitantes por milla cuadrada deja de ser elevada para ocupar el lugar predecible en la secuencia teóricamente esperable. Los logoli, cuya población alcanza los 391 habitantes por milla cuadrada, y que se pretende que no tienen sistema estatal, tenían probablemente en el siglo XIX una densidad más próxima a los 70, y, rodeados por todas partes por sociedades organizadas en Estados, estaban parcialmente bajo el control de sus vecinos y poseían además ellos mismos un cierto número de rasgos estatales. El caso más revelador es el de los tallensi, que, gracias a las elaboradas descripciones que Fortes (1945 y 1949b) ha hecho de su ideología del parentesco, han pasado a convertirse en el ejemplo clásico de una «sociedad acéfala». En este caso, Elliot Skinner ya le había abierto el camino a Stevenson:

> La insistencia de Fortes en la naturaleza acéfala de la sociedad tallensi sólo se explica porque él no toma en consideración el hecho de que ese pueblo fue derrotado y dispersado por los ingleses hacia el cambio de siglo, y probablemente perdió en el proceso buena parte de su organización. La sociedad que Fortes describe podría compararse a una comunidad moderna arbitrariamente divorciada de su nación-Estado [SKINNER, 1964, página 7].

Como demuestra Stevenson, lejos de ser acéfalos, los tallensi habitaban en un área controlada, antes de la llegada de los británicos, por el reino mamprusi.

Se ha de subrayar que la brillante defensa que Stevenson hace de la validez, también para Africa, de la hipótesis densidad de población-formación del Estado, no se limita a la reformulación de los materiales de Fortes y Evans-Pritchard, sino que revisa evidencias históricas y demográficas de todas las partes del continente, incluyendo el caso más desconcertante de todos, o sea, el de los ibo. En conjunto, hay pruebas abrumadoras de que los sistemas políticos africanos, como los de otros sitios, evidencian una relación definida con los fenómenos de densidad. La abundancia y fácil disponibilidad de las fuentes históricas usadas por Stevenson para corregir las conclusiones de los funcionalistas estructurales, deja en entredicho la credibilidad de la excusa que éstos aducen para justificar su especialización sincrónica, a saber: su rechazo de la «seudohistoria». En cualquier caso,

la afirmación de Radcliffe-Brown en el sentido de que «no podemos hacer una historia de las instituciones africanas», ya no puede entenderse más que como una racionalización para evitar la confrontación con el pasado.

XVIII. ¿TENDRIA RAZON JUNOD?

Entre las más sensacionales refutaciones de la posición de Radcliffe-Brown está el estudio histórico cultural que Murdock (1959a) ha hecho de las instituciones africanas, en el que hay un retorno vengador al artículo con el que empezó todo, «The mother's brother in South Africa». Revisando las pruebas de la «seudohistoria» de la filiación matrilineal sostenida por Junod, Murdock ataca a las raíces del movimiento funcionalista estructural. Según él, es a éste al que se debe tachar de especulativo. La discusión Junod-Radcliffe-Brown representa «la oposición entre una investigación histórica seria y una especulación sociológica desbocada» (*ibidem*, p. 378). Hay las mejores razones para pensar que los bathonga han debido pasar por una fase matrilineal anterior. Esto no significa, por supuesto, que la interpretación sincrónica de Radcliffe-Brown sea incorrecta, pero sí que sus conclusiones tienen que ser reelaboradas en su relación con la probable trayectoria de la historia thonga.

XIX. FRED EGGAN Y EL RETORNO A LA INVESTIGACION DIACRONICA

Hemos de dejar claro que, menos que a los ataques del tipo de éste, el abandono de la obsesión sincrónica se ha debido a un cambio gradual de orientación en la generación más joven de antropólogos sociales británicos que se inclinan a combinar los intereses sincrónico y diacrónico. Tal reconciliación puede muy bien haber sido estimulada por el propio Radcliffe-Brown, a su retorno a Oxford en 1937, como resultado de su experiencia americana.

Ciertamente, el más profundo efecto de su estancia en Chicago fue el desarrollo de una perspectiva, representada mejor que por nada por la obra de Fred Eggan, que combinaba los principios del funcionalismo estructural con la preocupación de los americanistas por la documentación histórica. Para el tiempo en que Radcliffe-Brown se volvía a Inglaterra, Eggan (1937) había desarrollado ya una brillante síntesis de las perspectivas del funcionalismo estructural y del particularismo histórico. Utilizando lo que luego llamó el «método de la comparación controlada», Eggan (1954) intentó explicar las desconcertantes variaciones de la terminología crow entre los choctaw, creek, chikasaw y cherokee, grupo de tribus del sudeste de los Estados Unidos que se habían visto sometidas a un mismo conjunto de presiones aculturativas. Eggan demostró que el grado de alejamiento del sistema terminológico matrilineal tipo crow y el de aproximación a un sistema patrilineal parecido a los de tipo omaha iban parejos con la duración del tiempo de exposición a las presiones aculturativas y con el grado de éstas.

Es difícil descubrir una conexión histórica definida entre Fred Eggan y los discípulos y colegas de Radcliffe-Brown en Inglaterra. Entre los colaboradores de *African systems of kinship and marriage* (FORDE y RADCLIFFE-BROWN, 1950) sólo Audrey Richards muestra cierta inclinación al tipo de comparación defendida por Eggan. El nombre de Eggan no aparece en el índice del volumen, aunque había sido uno de los colaboradores del *Festschrift* de Radcliffe-Brown (FORTES, 1949).

XX. EL COLAPSO DEL SINCRONISMO

En 1954, Eggan ya predijo que con el tiempo los antropólogos sociales se interesarían más por los estudios diacrónicos: «Finalmente, los antropólogos británicos descubrirán que la perspectiva temporal también es importante y estimularán la investigación arqueológica e histórica» (1954, p. 775). Pero según Raymond Firth (1951) tal interés había alcanzado ya importantes dimensiones antes de 1950. Al rechazar las acusaciones de Murdock (1951) de que la antropología social no se interesaba por la historia, Firth cita un cierto número de casos en los que sus colegas habían intentado enfrentarse con el cambio social (v. g., MAIR, 1938; WILSON y HUNTER, 1939; EVANS-PRITCHARD, 1949). Firth (1951, p. 486) subraya acertadamente la importancia de los estudios del contacto cultural, tema coincidente con la formalización de la investigación de la aculturación por los estudiosos americanos (REDFIELD, LINTON y HERSKOVITS), como fuente de comparaciones diacrónicas. Por ejemplo, Monica Hunter (Wilson) había escrito extensamente sobre la aculturación en el país pondo ya en 1936. Durante la segunda guerra mundial, el interés por los fenómenos de contacto se intensificó, y por un lado Malinowski (1945) y por otro Wilson y Hunter (1954) publicaron elaborados tratamientos teóricos de la trayectoria de las relaciones coloniales, especialmente en Africa. Entre los autores de estudios antropológico-sociales dedicados al análisis del cambio social, Firth (1954) cita a Read (1942), Schapera (1947), Hogbin (1939), Richards (1954), Freedman (1950), Gluckman (1955a) y Berndt (1952), entre otros. Resulta claro, pues, que las importantes contribuciones etnológicas, que emplean una amplia variedad de métodos de investigación histórica, constituyen hoy un rasgo característico del período más reciente de la antropología social británica (véanse STENNING, 1959; M. G. SMITH, 1960; J. A. BARNES, 1954). Según, C. Daryll Forde (1965, p. 19):

> No hay necesidad de insistir en el punto de que observadores de otra procedencia pueden habernos dejado documentos sobre el pasado de los pueblos ágrafos que resulten de gran valor para el antropólogo social. La recuperación de esa documentación y su estudio, cuando se ha hecho con un conocimiento y una comprensión detallada de la etnografía contemporánea, ha permitido a los antropólogos sociales analizar desarrollos de estructuras y de procesos durante lapsos temporales considerables. La importancia de la búsqueda y del uso de la documentación tanto indígena, donde existe, como alienígena, es aceptada como obvia por el antropólogo, igual que por cualquier otro estudioso de una fase o de un aspecto de la vida de un pueblo. Sin embargo, se ha de reconocer que la medida en que esa documentación puede ser encontrada es muy variable y que para muchos pueblos de Africa no puede hallarse nada hasta comienzos de este siglo.

Mas es preciso subrayar que este retorno de los intereses diacrónicos no ha sido acompañado por un similar interés por la teoría diacrónica. Como Leach (1961a, p. 1) ha comentado: «La mayoría de mis colegas están abandonando los intentos de hacer generalizaciones comparativas; en su lugar han empezado a escribir etnografías históricas impecablemente detalladas de pueblos concretos.»

XXI. EDMUND LEACH

El propio Leach es autor de una de las más efectivas críticas del modelo funcionalista estructural. En su *Political systems of highland Burma* (1954) se vio obligado a analizar un proceso que afecta a una extensa región en la que se dan cambios lentos, pero drásticos, de pueblos democráticos que viven dispersos en las colinas (tipo *gumlao*) a tipos intermedios, democráticos en teoría (*gumsa*), y finalmente a reinos estratificados en las tierras bajas de arroz de regadío (*shan*). La misma dinámica puede llevar al cambio en la dirección inversa, de pueblos de tipo *shan* a la condición *gumlao*. Leach se negó a estudiar tal situación en términos de un modelo estático: «No podemos seguir contentándonos con tratar de establecer una tipología de sistemas fijos. Tenemos que reconocer que muy pocas, si es que hay alguna, de las sociedades que un etnógrafo moderno puede estudiar muestran una tendencia marcada a la estabilidad» (LEACH, 1954, p. 285). El tratamiento que Leach hace de las modalidades políticas en evolución en Birmania se apoya en gran medida en el análisis ecológico, puesto que los tipos extremos, *shan* y *gumlao*, dependen claramente de formas contrastantes de cultivo y ocupan hábitats diferentes. Mas no ha cumplido su promesa de prestar mayor atención a esas cuestiones. En lugar de hacerlo, su fantasía se ha dejado seducir, como enseguida veremos, por la obra de Lévi-Strauss.

XXII. RAYMOND FIRTH

Entre aquellos que llevaban largo tiempo insatisfechos con las limitaciones sincrónicas de la teoría funcionalista estructural, sobresale el nombre de Raymond Firth. Con su concepto de organización social, Firth trataba de lograr una mayor aproximación a la conducta real, en especial a las variaciones que resultan ignoradas en las formulaciones estáticas de la estructura social. Firth esperaba que el estudio de esas variaciones le capacitara para descubrir los procesos a través de los cuales se producían cambios estructurales fundamentales (FIRTH, 1954, 1961, pp. 40 *ss.*). Según Firth, era al descuido de esas variaciones al que había que imputar el hecho de que «el análisis estructural por sí solo no pueda interpretar el cambio social» (*ibidem*, p. 35). En 1951, Firth veía a la antropología social británica, tras un cuarto de siglo de tipologías funcionalistas estructurales, pasando «lenta y desigualmente a un estudio más sistemático de la variación, incluida la variación en el tiempo» (1951, p. 488). Pero en 1954 admitía: «Apenas si

estamos aún en el umbral de una teoría general de carácter dinámico que nos permita manejar, entendiéndola, toda la variedad de materiales dentro de nuestra esfera antropológica normal» (citado en FIRTH, 1964, p. 7). En 1962, Firth llegó incluso a basar la mayor parte de su exposición de la «teoría dinámica» en una reconsideración de las aportaciones de Marx (*ibidem*, páginas 7-29). Aunque no pueda decirse que esté preparado para adoptar alguna variedad marxista del determinismo histórico, Firth ha dejado claro recientemente que él no cree que pueda intentarse ninguna aproximación a una teoría del cambio sin reconsiderar muy seriamente las teorías de Marx relativas a la importancia de las condiciones materiales de la producción. Con Firth parece como si hubiéramos descrito un círculo completo y llegado a una antropología social cuya preocupación dominante es la comprensión del cambio sociocultural. Firth explica así este fenómeno:

El presente interés de la antropología social por una teoría dinámica es, en parte, una respuesta a la creciente percepción de las deficiencias de los enfoques teóricos anteriores. Pero en parte es también una respuesta al cambio en las condiciones de nuestro propio campo de observación, así como a la influencia de movimientos intelectuales modernos de carácter más general [*ibidem*, p. 28].

Es de suponer que, sobre todo, ese cambio a que alude es el de una Gran Bretaña que ya no está interesada como antes por conservar el mayor imperio colonial del mundo.

XXIII. MISTICISMO, CINISMO Y MINIFALDAS

Con el colapso del programa funcionalista estructural, la antropología social británica ha entrado en una fase de tendencias confusas y conflictivas. Pero es claro que el retorno a los datos diacrónicos no ha conseguido todavía resucitar las teorías diacrónicas. Tampoco podemos esperar, después de todo lo que hemos dicho sobre el particularismo histórico, que la mera atención al cambio en el tiempo produzca resultados teóricamente interesantes. De hecho, la antropología social británica puede hallarse en el umbral de algo totalmente distinto de un retorno a la formulación de las regularidades diacrónico-sincrónicas. Para algunos británicos famosos, la desaparición de la influencia de Radcliffe-Brown y la intensificación de la investigación histórica ha tenido como consecuencia el completo abandono de toda pretensión cientifista. A este respecto, el más sincero de los herejes es Evans-Pritchard. Para él, el fin del reinado de Radcliffe-Brown ha significado un regreso a la dicotomía entre historia y ciencia tal y como la defendía la escuela de filósofos neokantianos del sudoeste de Alemania, o más cerca de él, el filósofo inglés Karl Popper (1957). La semejanza con Kroeber es sorprendente:

La antropología social tiene más en común con la historia que con la ciencia natural [...] estudia las sociedades como sistemas morales o simbólicos y no como sistemas naturales [...] está menos interesada por los procesos que por los propósitos [...] busca pautas y no leyes [...] demuestra consistencias y no relaciones necesarias [...] interpreta y no explica [...] [EVANS-PRITCHARD, 1951, pp. 60 *s.*].

Hasta el presente, nada se ha aducido que se asemeje ni siquiera remotamente, a lo que en las ciencias naturales se llaman leyes. Todo lo más, se han hecho afirmaciones pragmáticas, teleológicas y deterministas más bien ingenuas. Las generalizaciones que hasta el momento se han intentado han sido además tan vagas y tan generales que incluso si fueran ciertas serían poco útiles, y han tendido a convertirse con facilidad en meras tautologías y trivialidades al nivel de las deducciones del sentido común [*ibidem*, p. 57].

No creo que pueda existir nunca una ciencia de la sociedad que se asemeje a las ciencias naturales [*ibidem*, p. 117].

Como mejor se entiende la antropología social es considerándola como un arte y no como una ciencia social [*ibidem*, p. 85].

Fortes, que ha sido el más fiel de los discípulos de Radcliffe-Brown, acusa a Evans-Pritchard de «arregláserlas para tirar al niño de la teoría funcionalista junto con el agua de baño que es la especulación evolucionista» (1953a, p. 32). Para salvar al niño, Fortes recomienda que volvamos a una concepción del hombre que le sitúe sin ambages en el seno de la naturaleza y que tome en cuenta el recuerdo de sus orígenes en el proceso de la evolución orgánica. Aunque estas alusiones a la base material de los sistemas socioculturales siempre sean mejores que nada, la defensa que Fortes hace de la postura cientifista no abre nuevas perspectivas.

Yo sostengo con Frazer y Haddon, Malinowski y Radcliffe-Brown que en la organización social y en la cultura existen regularidades que son independientes del tiempo y del lugar, y que el objetivo principal de la antropología social es investigar las tendencias generales, o leyes, que se manifiestan en ellas [*ibidem*, p. 35].

No puede caber duda respecto al sentido de estas palabras: las uniformidades que se dan en la vida social se dan *a pesar de la falta* de regularidad en la historia, y no en modo alguno *por causa de* la regularidad de la historia: «Resulta probablemente superfluo añadir que esta concepción no implica ninguna creencia en un determinismo mecánico en la vida humana, como tampoco ninguna denigración de las cualidades intelectuales y espirituales del hombre» (*ibidem*).

Leach no ha sido menos franco que Evans-Pritchard en lo concerniente a su desacuerdo con el método comparativo propuesto por Radcliffe-Brown (LEACH, 1961a, p. 2). Sólo que en vez de volver a las posiciones del particularismo histórico, implícitas en las reacciones de Firth y Evans-Pritchard e incluso en la de Fortes cuando éste invoca la «evolución», él prefiere seguir por la misma línea por la que Lévi-Strauss se ha convertido en un monumento nacional francés. Como «intelectual» (uno que sabe cómo decir menos de lo que quiere decir, pero siempre más de lo que el otro puede entender), Leach cree que los discípulos de Radcliffe-Brown, «coleccionistas de mariposas», tienen que empezar a repensar las cuestiones realmente básicas. Sin embargo, eso que Leach considera la cuestión realmente básica no puede sino dejarnos a todos los demás temblando ante nuestra incapacidad para darnos cuenta de lo que realmente importa en la vida. A saber: no hemos conceptualizado adecuadamente entre incorporación (dentro de un linaje) y alianza (a través de un matrimonio). Los anteriores modelos de esta dualidad han sido demasiado etnocéntricos. Una formulación co-

rrecta exige un enfoque matemático, y preferentemente uno topológico, porque la topología no es cuantitativa, y de esa forma se ajusta mejor a los «modelos mecánicos» de Lévi-Strauss (véase p. 431). Pero luego resulta que la presentación topológica puede omitirse fácilmente, y el centro de la cuestión se reduce a la idea, más bien simple, de que las relaciones de incorporación se expresan *émicamente* como relaciones de comunidad de sustancia (leche, sangre, hueso, etc.), mientras que las relaciones de alianza se conciben en términos de fuerzas metafísicas. De acuerdo con esta distinción, hay diferentes tipos de brujos. Los que pertenecen al mismo linaje que uno poseen la capacidad de controlar sus poderes, de forma que su brujería es una brujería deliberada. Pero los brujos afines, a los que uno está unido por alianza, son como el destino: el mal que ellos causan es el resultado de una «influencia mística incontrolada». Leach llega aún a otras conclusiones, relacionando las variedades de la brujería con las intensidades del poder político, aunque nos advierte de que tal vez sean ya demasiados brujos para una sola noche (*ibidem*, p. 27). En el mismo volumen de ensayos trata de hacer una interpretación del mito de Cronos y la representación del tiempo en los calendarios rituales del mundo entero, y el lector se queda atónito ante la imaginativa forma en que Leach reivindica la concepción durkheimiana del tiempo como proyección de la conciencia colectiva. Para aficionados al mito aún más osados se recomienda «Lévi-Strauss in the garden of Eden» (LEACH, 1961c), una exégesis bíblica cuya correspondencia con hechos empíricamente verificables sólo es superada en ambigüedad por los retozos de Lévi-Strauss con la dialéctica hegeliana.

Hay, por supuesto, otros aspectos más serios en la obra de Leach. Su contribución a la tipología de los matrimonios de primos cruzados representa un avance sólido y perdurable. Pero lo que resulta penoso es contemplar la licencia y los excesos metodológicos que han sucedido al puritanismo del reinado de Radcliffe-Brown. Este debilitamiento de la fibra empírica (tal vez por obra de la misma influencia que convirtió al Londres de los años sesenta en exportador de toda clase de novedades musicales y modisteriles) concuerda morbosamente con la utilización que del modelo lingüístico hacen los antropólogos culturales americanos en su estudio de las categorías *emic*. El camino por el que Leach ha seguido a Lévi-Strauss lleva a las mismas arenas movedizas del análisis lingüístico en las que algunos de los mejores cerebros de la antropología estadounidense chapotean hoy en la búsqueda de sistemas de sentidos distintivos. No hay duda de que Leach deplora la mutilada visión del mundo que alimenta a sus estudiosos con una dieta exclusiva de análisis componencial, transformacional y algorítmico para distinguir ronchas de diviesos en Subanum, tipos de leña en Chiapas o variedades de arroz en Hanunóo. Mas hay un límite a la cantidad de tontería que la antropología puede absorber incluso si se la dan envuelta en páginas arrancadas de textos topológicos. Con el descubrimiento de que los modelos sincrónicos del funcionamiento estructural le servían de poco para el análisis de los kachin, con la comprensión de que tras cincuenta años de polémica sobre el significado de la filiación y del matrimonio, nadie podía todavía definirlos a su gusto, Leach tenía, efectivamente, mucho

que repensar. Sólo que en lugar de hacerlo por una vía que necesariamente le iba a conducir a una forma no operativa, intuitiva y sincrónica de la dialéctica, podía haberse puesto a ponderar las razones por las que tan devotamente cree que «sea o no verdadera la doctrina evolucionista, de lo que no hay duda es de que resulta totalmente irrelevante para nuestra comprensión de las sociedades humanas de hoy [...]» (LEACH, 1957, p. 125).

XXIV. EL IMPURO DE NOMBRE NO COMPUESTO

La bancarrota públicamente reconocida de la escuela funcionalista estructural nos presenta bajo una nueva perspectiva una de las controversias más animadas de la historia de la teoría antropológica, a saber: la que se desarrolló entre Radcliffe-Brown y Malinowski. Leyendo la «Protest» (1949b) con que Radcliffe-Brown contestó a «The dismal science of funcionalism», de Gregg y Williams, uno deduce que la peor injuria que éstos le hicieron no fue la de acusarle políticamente de reaccionario, sino la de incluirle en la misma categoría que a Malinowski. La indignación de Radcliffe-Brown fue monumental y aprovechó aquella oportunidad no sólo para corregir a Gregg y a Williams, sino a la vez para ridiculizar a Malinowski:

> Malinowski ha declarado que él fue el inventor del funcionalismo, al que dio nombre. La forma en que lo define es clara: es la teoría o doctrina de que todos los rasgos de la cultura de todos los pueblos pasados o presentes deben explicarse refiriéndolos a siete necesidades biológicas de los seres humanos individuales. Yo no puedo hablar por los otros escritores a quienes los autores del artículo aplican la etiqueta de funcionalistas, aunque dudo mucho que Redfield o Linton acepten tal doctrina. Por lo que a mí hace, la rechazo enteramente, considerándola inútil y aún peor que inútil. Como firme oponente al funcionalismo de Malinowski, yo podría ser llamado antifuncionalista [RADCLIFFE-BROWN, 1949b, p. 320].

> No quiero seguir ocupándome de las irresponsables extravagancias de los autores del artículo. Ciertamente no merecen que se les tome en serio. Sólo pido que se me permita dejar constancia de mi protesta personal contra un procedimiento para el que no puede encontrarse justificación ni excusa posible y por el que, habiéndome aplicado la etiqueta de funcionalista, me atribuyen primero, la aceptación de la teoría de la cultura de Malinowski, que yo rechazo, y, segundo, la idea totalmente imposible de que todas las costumbres e instituciones de cualquier sociedad son rectas y buenas, y supongo que podrían añadir con la misma razón que todas las creencias socialmente aceptadas son verdaderas [*ibidem*, p. 322].

> Es verdad que yo hago uso del concepto de función y que ya lo hice en mis conferencias en Cambridge y en la Escuela de Economía de Londres antes de que Malinowski empezara a estudiar antropología. Pero también los fisiólogos hacen uso del mismo concepto y no se les llama funcionalistas [*ibidem*].

Para el observador retrospectivo, toda esta indignación ante su identificación como funcionalista malinowskiano parece una tempestad en un vaso de agua. Las dos variedades del funcionalismo se desarrollaron en oposición a las escuelas diacrónicas de tradición evolucionista y difusionista. Las dos dedicaron lo mejor de su esfuerzo al trabajo de campo intensivo y las dos se valieron de una analogía organísmica como principal apoyatura analítica. Como ha dicho uno de los discípulos de Malinowski:

Ambos niegan la validez de la reconstrucción especulativa de la historia; ambos insisten en la necesidad de estudiar las instituciones sociales existentes; ambos conciben las culturas como todos integrados; ambos desarrollan un concepto de función en términos del efecto social de una costumbre o institución [KABERRY, 1957, p. 75].

Radcliffe-Brown y sus seguidores, esto es verdad, tendían a ser más comparativos y se dejaban guiar, al menos en un principio, por la esperanza de llegar a establecer leyes sincrónicas. Mas hemos visto que tales leyes resultaron ser proposiciones relativas a tendencias psicosociales universales, útiles para interpretar las diferencias y semejanzas culturales, pero no para predecirlas ni para retrodecirlas. En compensación, Malinowski hizo aportaciones etnográficas que nadie ha superado todavía. Sus monografías sobre las islas Trobriand (MALINOWSKI, 1922, 1929b, 1935) siguen constituyendo la más grande descripción etnográfica hecha hasta el momento. Aunque el concepto de función de Malinowski siguió una trayectoria que le alejó cada vez más de la formulación de Radcliffe-Brown, la semejanza inicial entre los dos era grande.

XXV. LOS COMIENZOS DE MALINOWSKI

La primera publicación de Malinowski tuvo por tema la familia en Australia y llevaba como subtítulo «A sociological study». Contenía una defensa de la posición de Edward Westermarck en punto a la universalidad de la familia nuclear. Aunque el tema de la solidaridad social no tenía en él demasiado relieve, en las conclusiones reconoce la importancia de las funciones durkheimianas:

Las instituciones sociales deberían definirse en primer término por sus funciones sociales; si las funciones —religiosas, mágicas, legales, económicas, etc.— de las clases totémicas, de las clases exógamas y de otras divisiones fueran conocidas y pudieran ser comparadas con las funciones de la familia individual, se vería cómo cada una de esas instituciones ocupa un lugar definido en la organización social y desempeña un papel determinado en la vida de la comunidad. Tal conocimiento nos ofrecería una base firme para ulteriores especulaciones.

En las investigaciones precedentes hemos omitido este aspecto del problema en parte por no aumentar más aún el volumen de esta monografía, pero sobre todo para poder desarrollar más claramente los rasgos de la institución descrita [MALINOWSKI, 1913a, página 303].

En una nota al pie de este pasaje, Malinowski prometía continuar el estudio de la familia con el de los clanes y las secciones en términos de sus «funciones sociales». De hecho iba a ser Radcliffe-Brown (1931), y no Malinowski, el que realizara el análisis que éste había prometido. Como J. A. Barnes ha señalado, en la recensión que Radcliffe-Brown escribió sobre este libro estaban ya las semillas de sus desacuerdos futuros:

Radcliffe-Brown publicó en 1914 una reseña del libro de Malinowski en la que, tras comentar que «es con mucho el mejor ejemplo que se haya publicado en inglés del método científico en la descripción de las costumbres y de las instituciones de un pueblo salvaje», pasaba a decir que la exposición que Malinowski hacía de sus ideas teóricas para el estudio del parentesco (capítulo VI) era «lo menos logrado del libro. Las ideas australianas relativas al parentesco no pueden estudiarse sin referirlas a lo que el autor llama

"relaciones de grupo". Con otras palabras, a los sistemas de relación, clases y clanes. Como el autor se ha limitado, de una manera totalmente justificable a un estudio de las relaciones en la familia individual, esta parte de su obra queda incompleta». Aquí encontramos ya la crítica, tantas veces repetida, de que Malinowski no podía concebir un sistema de filiación salvo como una «extensión» de las relaciones existentes dentro de la familia elemental [BARNES, 1963, p. XVI].

XXVI. EL SEXO, LA FAMILIA Y EL INDIVIDUO

El interés de Malinowski por la familia constituye uno de los principales puntos focales de su obra, hasta su malhadada dedicación a la problemática de la aculturación colonial. Fue ese interés el que de una forma totalmente lógica le llevó a su confrontación con las teorías de Freud, que conoció a través de los libros que G. S. Seligman le envió a las Trobriand (MALINOWSKI, 1927a, p. IX) y que inmediatamente sometió a prueba en su trabajo de campo. Las inclinaciones matrilineales de los isleños trobriand ofrecieron al mundo la primera piedra de toque de las teorías de Freud relativas a la universalidad del complejo de Edipo, así como de otras muchas ideas freudianas tales como la conciencia de la raza y la sexualidad infantil. Barnouw (1963, pp. 59 *ss.*) señala que las conclusiones de Malinowski no eran inequívocas. Pero la impresión que causó *Sex and repression in savage society* fue la de haber asestado un golpe fundamental a las doctrinas originales de Freud, del que éstas ya no serían capaces de recuperarse totalmente. Al menos lo cierto era que las relaciones entre padre e hijo en un sistema de filiación matrilineal y residencia avunculocal eran radicalmente distintas de las que Freud había podido observar en su sociedad patriarcal vienesa.

La influencia de la obra de Malinowski sobre el sexo y la familia le ganó fuera del mundo de la antropología una reputación que las áridas discusiones de Radcliffe-Brown sobre el principio del linaje en modo alguno podían igualar. Malinowski sentía predilección por los títulos jugosos (*The sexual life of savages*), y Leach (1965a, p. 36), cuando trata de explicar el éxito público de Malinowski, señala con razón el papel que desempeñó en él su vívida descripción de las Trobriand como un paraíso sexual rousseauniano. Mas yo no acepto la desabrida conclusión de Leach, que apunta claramente a Radcliffe-Brown, de que hay «muchos hombres menores y más pedantes que en numerosos aspectos pueden ser considerados mejores antropólogos». La preocupación de Malinowski por el sexo, la vida familiar y la psicología individual no prueban en absoluto que él no fuera consciente del tipo de relaciones funcionales durkheimianas que habían llegado a obsesionar a los funcionalistas estructurales. El funcionalismo de Malinowski constituye un aparato conceptual más versátil, potencialmente más fuerte y *émicamente* más interesante que todos los que Radcliffe-Brown y sus seguidores habían llegado a desarrollar. Incluía los principios con que operaban los funcionalistas estructurales, pero a la vez los sobrepasaba.

XXVII. TEMPESTAD EN EL VASO DE AGUA

La explicación que Malinowski da de la universalidad de la prohibición del incesto en la familia nuclear no está en desacuerdo con el enfoque funcionalista estructural. De hecho, su apelación a los datos biopsicológicos individuales constituye una parte necesaria de cualquier «explicación» funcional estructural. La interpretación que Malinowski da de todas las prohibiciones del incesto es que tienen su origen dentro de la familia y tienen la función de preservar a la familia, y de ese modo también a todo el resto de la organización social (véanse en las pp. 172 *s.* los precedentes anteriores).

> En ningún tipo de civilización en el que la costumbre, la moral y la ley permitieran el incesto podría la familia seguir existiendo. Al llegar a la madurez, presenciaríamos la ruptura de la familia y, en consecuencia, un caos social completo, así como la imposibilidad de continuar la tradición cultural. El incesto significaría el trastorno de las distinciones de edad y la mezcla de las generaciones, la desorganización de los sentimientos y un violento cambio de los roles en una época en la que la familia es el instrumento educativo más importante. Ninguna sociedad podría existir en esas condiciones. El tipo alternativo de cultura, el que excluye el incesto, es el único coherente con la existencia de la organización social y de la cultura [MALINOWSKI, 1927a, p. 251].

Para oponer a esta interpretación otra «más sociológica» que arranca de la prohibición del incesto en el grupo extrafamiliar y lo extiende a la familia nuclear, toda la base que hay es el esnobismo escolástico de algunos autores. Muchos de los principios estructurales de Radcliffe-Brown suponen la existencia de la familia nuclear, y desde los dos enfoques lo que cuenta no es la supervivencia del individuo, sino «la existencia de la organización social y de la cultura».

XXVIII. EL ESQUEMA DE MALINOWSKI

Con la gradual formalización en los años treinta de la teoría de la cultura de Malinowski, comenzó a tomar cuerpo una exageración propagandística de las incompatibilidades entre los dos enfoques. Malinowski elaboró una lista de siete necesidades individuales básicas, biopsicológicas, y afirmó que el organismo social o cultura era «una vasta realidad instrumental» para la satisfacción de ellas, realidad hecha efectiva por una serie de necesidades y de instrumentos colectivos primarios y secundarios, directos e indirectos bajo la forma de instituciones y de proyecciones, presentaciones y defensas simbólicas. El esquema, en la forma en que lo fijó en 1939, queda ilustrado en la tabla de la página siguiente.

Es manifiesto que en un esquema tan vasto como el de Malinowski cabe todo. Así, la columna de «necesidades instrumentales» se acerca mucho a la idea de Durkheim de estructura social. Mas Malinowski aprovechó la ocasión para insistir en que todo dependía de las necesidades individuales y que, en consecuencia, se había abierto un abismo imposible de salvar entre «el funcionalismo puro» y «el del nombre compuesto» (una aguda alusión

Necesidades básicas	*Respuestas directas*	*Necesidades instrumentales*	*Respuestas a las necesidades instrumentales*	*Necesidades simbólicas e integrativas*	*Respuestas a las necesidades simbólicas e integrativas*
NUTRICION	Aprovisionamiento.	Renovación del aparato cultural.	Economía.	—	Conocimiento.
REPRODUCCION	Matrimonio y familia.	—	—	—	—
CUIDADOS CORPORALES	Habitación y vestido.	Carta de conducta y otras sanciones.	Control social.	—	Magia, religión.
SEGURIDAD	Protección y defensa.	—	—	—	—
RELAJACION	Sistema de actividad y reposo.	Renovación del personal.	Educación.	—	—
MOVIMIENTO	Actividades y sistema de comunicación.	Organización de la fuerza y competición.	Organización política.	—	Arte, deportes, juegos.
CRECIMIENTO	Entrenamiento y aprendizaje.	—	—	—	—

[MALINOWSKI, 1939, p. 942.]

al funcionalismo estructural de Radcliffe-Brown; véase BRADSHAW-MORREN, 1966).

Por lo que puedo ver, el profesor Radcliffe-Brown sigue desarrollando y profundizando en las ideas de la escuela sociológica francesa. De esa forma tiene que descuidar al individuo y olvidarse de la biología.

Más definitivamente quizá que en ningún otro aspecto, en lo que el funcionalismo se diferencia de las otras teorías sociológicas es en su concepción y definición del individuo. El funcionalista no se limita a incluir en sus análisis los aspectos emocionales e intelectuales de los procesos mentales, sino que insiste además en que nuestros análisis de la cultura tengan presente al hombre en toda su realidad biológica. Las necesidades corporales y las influencias del medio ambiente deben así ser estudiadas las unas al lado de las otras [MALINOWSKI, 1939, p. 939].

Ha de admitirse que la lista de necesidades de Malinowski es una lista *ad hoc*, en la que los psicólogos y los fisiólogos introducirían sin duda enmiendas sustanciales, como también que la lógica de las conexiones entre las necesidades instrumentales y sus bases biopsicológicas nunca deja de ser arbitraria. Pese a ello, los «del nombre compuesto» no pueden convertir en un defecto lo que es virtud de Malinowski, a saber: su viva preocupación por las funciones individuales y sociales en toda su amplitud. Aún se les podría tolerar el derecho a la crítica si ellos mismos se mostraran por su parte capaces de pasarse sin la apoyatura de un esquema igualmente general. Mas resulta fácil encontrar entre las definiciones de función de Radcliffe-Brown afirmaciones tan amplias que se acomodan sin dificultad a las ideas de Malinowski. Como por ejemplo: «La función puede definirse como el conjunto total de relaciones que una determinada creencia, o uso, o actividad social tiene con el sistema social total» (RADCLIFFE-BROWN, 1948, página 85).

XXIX. MALINOWSKI Y EL EVOLUCIONISMO

Como hemos visto, Radcliffe-Brown aceptaba un tipo «sociológico» de evolucionismo que en su opinión ya había sido defendido antes por Spencer. En el caso de Malinowski, la relación con las doctrinas evolucionistas es aún más directa: Edward Westermarck, «a cuya enseñanza personal y a cuya obra» él reconocía deber «más que a ninguna otra influencia científica» (FIRTH, 1957, p. 5) era, por supuesto, un clásico evolucionista de gabinete. A Westermarck era a quien Malinowski debía su concepción de la universalidad diacrónica y sincrónica de la familia, una idea que impregna todos los aspectos y períodos de su trabajo profesional. Segundo en influencia sobre la formación de Malinowski fue James Frazer, cuya concepción evolucionista de la magia como antecesora de la ciencia es un tema recurrente en lo que Malinowski dice tanto de la magia como de la religión.

El reciente intento de I. C. Jarvie (1964), discípulo del filósofo Karl Popper, de establecer una oposición entre Frazer, el evolucionista, y Malinowski, el funcionalista antievolucionista, ha sido ya adecuadamente refutado por Leach (1965a). Jarvie no se da cuenta del vigor de los intereses evolucionis-

tas de Malinowski. Como el propio Malinowski lo expresa: «La perspectiva funcional, como es obvio, no se opone a una concepción sensata y limitadamente evolucionista de la cultura, aunque sí rechaza toda esperanza de llegar a dar una reconstrucción exacta del desarrollo humano» (1927b, p. 41). La convicción de Malinowski de que las culturas «salvajes» eran en general inferiores a las civilizadas constituye una clave sin la que no se explica su sostenida devoción por la «antropología práctica». Como este aspecto de la carrera de Malinowski voy a tratarlo en una sección separada, en ésta bastará para silenciar a Jarvie decir que cuando Malinowski llegó a su madurez comenzó a demostrar una creciente tolerancia con reconstrucciones evolucionistas que eran cualquier cosa menos «exactas». Durante la segunda guerra mundial, que Malinowski pasó en los Estados Unidos, escribió un espléndido canto a la libertad, libro que, aparte de por su franco compromiso político, resulta también notable por el maridaje de la teoría funcional con una variedad universalista del evolucionismo (MALINOWSKI, 1944a). Abundan en él las más amplias generalizaciones sobre estadios primitivos y sobre secuencias de desarrollo, sin la menor señal de ninguna clase de restricciones.

> Nos resulta imposible imaginar los primeros comienzos de la cultura sin, por lo menos, dos agrupamientos sociales, la familia y la horda [*ibidem*, p. 227].
>
> La desigualdad en la riqueza, en la distribución de los bienes valiosos, de los privilegios y de los placeres comienza en la evolución humana con la primera aparición de la guerra [*ibidem*, p. 194].
>
> Sólo gradualmente emerge en la tribu una autoridad centralizada como la del consejo de ancianos [*ibidem*, p. 234].
>
> Las primeras formas de usar la riqueza como poder están relacionadas con la magia y con la religión [*ibidem*, p. 247].
>
> En todos los argumentos evolucionistas es aplicable el principio de la supervivencia de la constitución cultural más apta [...] Si quisiéramos imaginar una cultura primitiva en la que las técnicas de encender fuego, tallar la piedra y recoger los alimentos, etc., se hubieran convertido en monopolio de un linaje o de unos pocos linajes [...] una cultura así desaparecería en el transcurso de un par de generaciones [*ibidem*, p. 238].

El objetivo central de los ataques de Malinowski a la evolución lo constituye el uso de los *survivals* para la reconstrucción de fases evolutivas pasadas. Es en este punto en el que convergen las protestas del antievolucionismo y del antidifusionismo contra aquellas explicaciones de los hechos culturales que no prestaban la atención debida a su contexto vivo. Igual que Radcliffe-Brown sostenía que la relación hermano de la madre-hijo de la hermana no tenía por qué ser necesariamente un *survival* de una fase matrilineal, también Malinowski ofreció numerosas interpretaciones funcionales para remplazar otras tantas reconstrucciones evolucionistas o difusionistas. Si se quiere conocer el origen del tenedor, solía decir, no hay más que atender al servicio que presta llevando la comida a la boca. Mas esta actitud refleja su preocupación por las cuestiones de método, más que por las de hecho, y es perfectamente compatible con las ideas evolucionistas.

De hecho, tanto a Radcliffe-Brown como a Malinowski parece como si les hubiera gustado presentarse como no afectados por el elegante desdén con que se suponía que los boasianos trataban a las teorías evolucionistas. (Aunque, como ya vimos, en la intimidad de su propio círculo los boasianos se mostraban plenamente convencidos de que tampoco ellos eran en realidad antievolucionistas.) Es obvio que Malinowski y Radcliffe-Brown aprovecharon al máximo la oportunidad para marcar sus diferencias con los americanos. Malinowski escribía: «Hoy el evolucionismo está más bien pasado de moda. Y, pese a ello, sus principales supuestos no sólo son válidos, sino que además son indispensables tanto para el etnógrafo de campo como para el estudioso de la teoría» (1944b, p. 16). Y Radcliffe-Brown:

A principios de siglo yo acepté la teoría de la evolución social como una hipótesis de trabajo útil. En 1931, cuando hablaba de la evolución social en mis conferencias de Chicago, uno de los estudiantes me objetó que Boas y Lowie habían demostrado que no existía nada parecido a la evolución social. Luego vi que ésta era una idea generalmente aceptada en los Estados Unidos. Pero en mi opinión, los argumentos de Boas, Lowie y otros antievolucionistas (culturales) no tienen nada que ver con la teoría de la evolución social [1947, p. 80].

Mas el hecho es que, pese a su aceptación de estadios evolutivos más o menos bien definidos, ni Malinowski ni Radcliffe-Brown aportaron nada al desarrollo de la teoría evolucionista, a no ser sus críticas negativas, aportación ésta que también los boasianos hicieron.

XXX. GENTES QUE VIVEN EN TORRES DE MARFIL

Esto nos lleva a la cuestión de cómo es posible tomar en serio el desdén que Radcliffe-Brown manifiesta por las funciones profanas, terrenas, de Malinowski, siendo así que el propio Radcliffe-Brown se dice evolucionista y manifiesta abiertamente su admiración por el esquema organísmico de Spencer en el que lo superorgánico se pone en relación con «el medio ambiente físico y biológico y con las características físicas, emocionales y mentales de los individuos sociales» (SPENCER, 1896, p. 8). El interés que Radcliffe-Brown declara sentir por la adaptación (1952) tampoco parece coherente con su insistencia en la irrelevancia de los parámetros que preocupaban a Malinowski. De hecho, Meyer Fortes, agarrado al niño funcionalista que Evans-Pritchard estaba a punto de tirar con el agua del baño, censura a este último por no contemplar al hombre desde una perspectiva funcionalista, y añade:

Al hablar de parentesco, caudillaje, magia, brujería, etc., estamos usando abstracciones. Mas sería falso decir que su sentido es exclusivamente simbólico. Porque a esas abstracciones llegamos a través de la observación de las relaciones y las actividades humanas en la explotación del medio entorno, en el habla y en el trabajo, en la educación de los niños y en la disputa de las guerras, y en los esfuerzos intelectuales y emocionales por enfrentarse con los hechos inexorables del nacimiento y de la muerte. En la antropología social, los conceptos pierden su sentido si no pueden ponerse en relación con esas actividades reales en el contexto pleno de la vida humana social, con esos artefactos en los que los conocimientos y las habilidades, las creencias y las aspiraciones reciben formas duraderas, y sin los cuales la humanidad no podría sobrevivir [FORTES, 1953a, p. 34].

De todas las comparaciones miopes entre Radcliffe-Brown y Malinowski, la más fácil es aquella que afirma que la lista de necesidades de Malinowski en la medida en que es universal no puede explicar las diferencias y semejanzas culturales. (PIDDINGTON, 1957, p. 39, trata de refutar este argumento.) Mas justamente ése es el mayor defecto y la principal característica de las «leyes» de Radcliffe-Brown. Para aquellos de nosotros que estamos fuera del tempestuoso vaso de agua, la principal diferencia a este respecto es que Malinowski parte más o menos de unos principios básicos dados, accesibles a cualquiera que desee construir un esquema heurístico de condiciones bioculturales necesarias al estilo del patrón universal de Wissler. En cambio, los principios de Radcliffe-Brown, mucho más limitados, son el resultado de su intento de interpretar contrastes socioculturales específicos. Mas en ambos casos ocurre lo mismo: que las instituciones se «explican» por exigencias funcionales que servirían igualmente bien para explicar cualquier otra institución en que se quisiera pensar. Particularmente penoso resulta aquí recordar cómo Max Gluckman se burlaba de este aspecto de las teorías de Malinowski, sin darse cuenta al parecer de que tanto él como el resto de los funcionalistas estructurales resultaban igualmente vulnerables a la misma crítica:

> Corre un mito entre los antropólogos según el cual un discípulo de Malinowski terminó una larga tesis diciendo: «Nuestra revisión de los hechos nos ha obligado a concluir que la función del liderazgo en las sociedades primitivas es la de iniciar y organizar las actividades.» ¿No recuerda esto: «No habita en toda Dinamarca un villano que no sea un bribón redomado»? Pues aún hay más en Malinowski: «Podemos afirmar que la función de la tribu como unidad política es la organización de la fuerza para el mantenimiento del orden, la defensa y la agresión [...] la función de los grupos de edad es la coordinación de las características fisiológicas y anatómicas a medida que se desarrollan en el proceso de crecimiento, y su transformación en categorías culturales. En los grupos ocupacionales la función integral consiste en el desarrollo de las habilidades y las técnicas y en actividades tales como la educación, la ley y el poder» [GLUCKMAN, 1949, p. 24].

Concedamos que éste es un punto apropiado para burlarse del funcionalismo de Malinowski, pero ¿acaso no es igualmente apropiado para burlarse de la variedad del nombre compuesto? Considérese, por ejemplo, el intento de Radcliffe-Brown de darle la vuelta a la explicación que Malinowski da de la magia, subrayando para eso las necesidades sociales en vez de las individuales. Para Malinowski se recurría a la magia en las ocasiones más peligrosas y más inseguras, en un intento pragmático de enfrentarse con la realidad de la desproporción entre los medios a disposición del hombre y los fines que éste trataba de alcanzar. Para Radcliffe-Brown, la magia, y más en general el ritual, son producto de las exigencias impuestas por el sistema social. La percepción individual de lo que es peligroso está guiada en todos los puntos por la comunidad (RADCLIFFE-BROWN, 1952b, p. 149). Así, si un isleño andaman siente miedo de comer dugongo durante el embarazo de su mujer, es porque la estructura social le ha inculcado ese miedo para mostrarle la importancia de sus responsabilidades sociales para con su mujer y su prole:

La base primaria del ritual es la atribución de valor ritual a los objetos y a las ocasiones, que son, o bien en sí mismos objetos de interés común que vinculan entre sí a las personas de una comunidad, o bien simbólicamente representativos de objetos como ésos [*ibidem*, p. 151].

La vaguedad de esta fórmula no es menor que la atribuida por Gluckman a Malinowski. Si los miembros de una comunidad dedican reiteradas veces cantidad de tiempo y de esfuerzo a sacrificar cerdos, a cumplir con la magia de las canoas o a cortarse los prepucios, podemos estar seguros que de una manera o de otra esos rituales guardarán relación con importantes intereses comunes que vinculan entre sí a los participantes. O por lo menos, muy estúpido tendría que ser el antropólogo al que no se le ocurrieran un par de conjeturas más o menos en esta línea. Incidentalmente, resulta sintomático de toda esta ruidosa disputa interna el advertir que las dos interpretaciones de la magia no son en modo alguno excluyentes, antes bien son a todas luces complementarias. Con palabras de George Homans:

El estudio de las teorías de Malinowski y de Radcliffe-Brown ilustra un rasgo muy común en las controversias científicas: dos personalidades distinguidas, que en lugar de tratar de encontrar un terreno común para su discusión hablan sin escucharse, presentando sus teorías como alternativas cuando de hecho son complementarias [HOMANS, 1941, p. 172].

XXXI. PERSPECTIVAS DE MALINOWSKI EN EL ESTUDIO DEL CAMBIO CULTURAL

Entre 1929 y 1943 Malinowski publicó unos catorce artículos sobre el cambio cultural. Phyllis Kaberry ordenó las ideas en ellos defendidas y después de la muerte de Malinowski las publicó junto con otros materiales inéditos bajo el título de *The dynamics of culture change* (1945). Aunque en el momento de su publicación su punto de vista puede haber parecido osado, retrospectivamente es fácil advèrtir que lleva una pesada carga de conservadurismo si es que no de irrealidad. La esencia de la teoría de Malinowski es que los europeos y los africanos están implicados en un toma y daca que debe equilibrarse con el desarrollo de «medidas comunes» o de compromisos en «tareas de interés común» (1945, p. 72). Para evaluar las posibilidades de esos ajustes pacíficos y mutuamente beneficiosos, el antropólogo está obligado a prestar su contribución científica a los administradores coloniales, examinando todo el contexto cultural de las instituciones y de las alternativas africanas y europeas. El antropólogo debe asumir la tarea de realizar ese análisis, haciendo un esfuerzo especial por no ocultar hecho alguno relativo a la omisión, por parte de los europeos, de dar a los africanos tanto como han tomado de ellos, pero teniendo buen cuidado a la vez de no sucumbir «a un estallido de indignación pro-nativa» (*ibidem*, p. 58). La moderación, el compromiso y el decoro de la función pública: ésas tienen que ser las bases éticas del candidato a «antropólogo práctico».

El etnógrafo que ha estudiado el contacto cultural y ha medido sus fuerzas activas, sus potencialidades y sus riesgos, tiene el derecho y el deber de formular sus conclusiones de tal manera que puedan ser seriamente consideradas por aquellos que dirigen la política y por aquellos que la llevan a la práctica. Tiene también el deber de hablar como

abogado de los nativos. Pero de ahí no puede pasar. Las decisiones y el manejo práctico de los asuntos quedan fuera de su competencia. Su deber primario es presentar los hechos, desarrollar conceptos válidos en teoría y útiles en la práctica, destruir ficciones y frases vacías y de esa forma sacar a la luz las fuerzas y los factores que son relevantes y que efectivamente actúan. A través del estudio comparativo puede descubrir y definir el factor común en las intenciones europeas y en las respuestas africanas. Puede revelar las causas de desajuste. Unas veces encontrará que éstas radican en un verdadero conflicto intrínseco de intereses; otras proceden de una defectuosa evaluación de las realidades africanas; otras más de incomprensiones casi fortuitas [...] El conocimiento confiere previsión, y la previsión resulta indispensable para el hombre de Estado y para el administrador local, para el especialista en educación, para el trabajador social y para el misionero. El descubrimiento de las tendencias a largo término, la capacidad de prever y predecir el futuro a la luz de un pleno conocimiento de todos los factores implicados, el consejo competente en cuestiones concretas, todas éstas son tareas del etnógrafo como experto práctico en situaciones de contacto.

XXXII. CONSEJO INCOMPETENTE

Mucho ha ocurrido en Africa desde 1934 y nosotros jugamos con la ventaja de saberlo. Mas si algo no puede parecer accidental es el que entre todos los acontecimientos que se han producido lo único que no se ha dado nunca haya sido el compromiso. En vez de a él, en todos los lugares de Africa se ha llegado a una polarización de los intereses nacionalistas negros contra los intereses coloniales blancos, polarización que ha llevado a decisivas victorias africanas en el Africa occidental, central y oriental, y a una lucha que todavía continúa en el Africa meridional. El juicio de la historia tiene que ser duro con aquellos antropólogos que se creían libres de responsabilidades éticas porque eran los abogados de la causa de los nativos ante los tribunales racistas de los blancos y mientras tanto predicaban a los explotados la moderación.

Si en este contexto resultara constructiva una discusión ética, yo plantearía la cuestión, que a Malinowski no le preocupó nunca, de por qué razón los africanos, los invadidos, los conquistados, los esclavizados y los explotados, tendrían que darles a los europeos alguna cosa a cambio. La premisa básica de la posición de Malinowski implica ya la suposición de que los europeos tenían derecho a estar gobernando a los africanos, y que cualquier ajuste futuro para ser justo tenía que dar a los intereses europeos la parte que por ley y costumbre les pertenece. A pesar de sus admoniciones a los europeos en el sentido que era mejor que se portaran bien si no querían que los nativos se portaran mal, en la teoría de Malinowski hay cierta nota de hipocresía que ayuda a entender por qué la antropología sigue pareciéndoles a muchos nacionalistas africanos un trabajo sucio:

Sugiero que lo primero y más importante sería calificar, coordinar y armonizar las diversas políticas. Porque ya hemos señalado la considerable discrepancia entre el entusiasmo de la buena voluntad y del celo educativo y la existencia de la barrera del color; entre las necesidades del colono y las actividades del departamento de agricultura, que puede fomentar ambiciones económicas más allá del alcance legítimo de su realización. En cuanto los europeos planean asentarse en amplias porciones de cualquier colonia, la segregación y la barrera del color se hacen inevitables. Esto tendría que aprendérselo bien la entusiasta minoría de buena voluntad, que puede involuntariamente hacer nacer grandes esperanzas con doctrinas tales como la de la hermandad de los hombres o el evan-

gelio del trabajo, o las posibilidades de asimilación a través de la educación, el vestido, las costumbres y la moral. Si desde un principio, al predicar el evangelio, se dejara claro que jamás se alcanzará una identificación plena, que lo que estamos dando a los africanos son nuevas condiciones de existencia mejor adaptadas a sus necesidades, mas siempre en armonía con las exigencias europeas, serían menores las posibilidades de una reacción vigorosa y la formación de nuevos nacionalismos potencialmente peligrosos [*ibidem*, p. 160].

XXXIII. UN BUEN PEDAZO DE LUGUBRE VERDAD

Tal vez la reacción de Kroeber (p. 286) contra la conexión que Gregg y Williams denunciaban entre funcionalismo y política conservadora, pecara de una estimación algo exagerada de su propia virtud. Después de todo, era el propio Malinowski quien había escrito, en un contexto diferente mas no enteramente alejado del colonialismo: «La antropología funcional es, pues, una ciencia esencialmente conservadora» (1930a, p. 168). Irónicamente, los errores fundamentales de Malinowski en relación con la teoría del cambio reflejan la propensión en él oculta al evolucionismo frazeriano. Yo me inclinaría a decir que Malinowski nunca alcanzó totalmente la capacidad de distinguir entre el nativo como primitivo en un orden evolucionista y el nativo como primitivo en un orden colonial euroamericano. Incluso en sus monografías trobriand es evidente la ausencia de esta distinción, y su omisión en Africa podía inducirle a desastrosos errores. En cualquier caso, tenemos una clara afirmación que Malinowski hizo en el momento mismo en que empezaba a ocuparse de la antropología práctica y que resulta muy difícil de olvidar:

El valor práctico de una teoría como ésta [el funcionalismo] es el demostrarnos la importancia relativa de las diversas costumbres, la forma en que se ensamblan, cómo han de ser tratadas por los misioneros, por las autoridades coloniales y por aquellos que tienen la misión de explotar económicamente el comercio y el trabajo de los salvajes [MALINOWSKI, 1927b, pp. 40-41].

XXXIV. INCAPACIDAD PARA EXPLICAR EL CAMBIO

Mas no es la ética de una forma o de otra de colaboración política la que constituye el tema principal de este libro. Lo que tenemos que examinar aquí en vez de eso es la adecuación de la teoría del cambio cultural que Malinowski trató de levantar sobre la poco favorable base de sus principios previos funcionalistas y sincrónicos. Hemos de admitir que en un determinado momento Malinowski parece estar a punto de proponer una teoría del cambio cultural interesante y verdaderamente dinámica. Aludiendo a su propia procedencia étnica, compara así la experiencia de los africanos con la de los polacos en América:

Un cambio cultural en Africa para tener éxito exigiría una inversión enorme. Pues uno de los principios más sólidos y más importantes de la ciencia social dice que la gente sólo está preparada para pasar de lo peor a lo mejor. Sólo un cambio así puede superarse sin demasiadas fricciones y con relativa rapidez. Esta es por supuesto la razón por la que en los Estados Unidos las minorías nacionales han cambiado culturalmente

con una facilidad comparativamente asombrosa, con muy poca resistencia y con una rapidez que resulta increíble para quien, como yo, fue educado como miembro de una minoría así en Europa [...] La principal razón para esto, aunque no la única, puesto que además hay otras, es que en los Estados Unidos se les ofrecen, todo a lo largo del camino, sustanciales ventajas económicas, políticas y sociales lo que en modo alguno era el caso [en Polonia] bajo el gobierno ruso o prusiano [MALINOWSKI, 1945, p. 56].

Mas si ello era así, entonces parece que el primer requisito de cualquier teoría del cambio cultural que tuviera que aplicarse a Africa sería el de evaluar la probabilidad de que a los africanos se les «ofrecieran» ventajas sociales, políticas y económicas sustanciales. O tal vez, planteándoselo de una forma más ambiciosa, preguntarse cuáles son en general las condiciones en las que resulta probable que se hagan ofertas de ese tipo. O todavía más al caso: ¿qué condiciones han tenido que aguantar los pueblos coloniales y otros grupos minoritarios esperando durante decenios, e incluso durante siglos, ventajas que nunca llegarán?

XXXV. LA CRITICA DE MAX GLUCKMAN

En buena parte la causa de que la teoría de Malinowski nunca llegara a levantar el vuelo está en que él nunca fue capaz de librarse de la insistencia funcionalista en el equilibrio. Su sistema de las necesidades instrumentales sólo puede explicar cómo se mitigan o se eliminan las tensiones y los conflictos, pero no por qué y cómo se originan ni por qué o cómo se intensifican. Así, en lugar de producir una teoría del cambio, todo lo que consiguió hacer fue ampliar su teoría del no cambio. Los acontecimientos de Africa han hecho superfluo su análisis en la medida en que ya no existe la situación a la que tenía que aplicarse.

En consecuencia, yo estoy totalmente de acuerdo con el juicio que a Max Gluckman le merecen los intentos de Malinowski de formular una teoría del cambio:

Es un mal libro [...] Su «teoría» no soporta el examen desde ningún punto de vista. Es analíticamente estéril y termina con la peor clase de antropología práctica: beneficencia sin moralidad, basada en una ingenua simplificación [...] [1949, p. 21].

También coincido, al menos en parte, con el diagnóstico que Gluckman hace de la fuente de muchos de esos errores: «[Malinowski] no podía incluir el conflicto en su esquema de instituciones integradas, quiero decir, el conflicto como un atributo inherente de la organización social» (*ibidem*, (página 8). Mas el aspecto irónico de esta dura crítica es que la capacidad del propio Gluckman para ocuparse del conflicto no es tampoco tan distinta de la de Malinowski. Aunque Gluckman y otros antropólogos sociales han escrito extensamente sobre el tema del conflicto y de las tensiones no resueltas, lo han hecho sin más aparato conceptual que el de su herencia durkheimiana, en términos de cómo a pesar de ese conflicto se mantiene la solidaridad social. Gluckman, por ejemplo, ha dedicado su mayor esfuerzo teórico a tratar de mostrar cómo los conflictos son una parte normal (e incluso «sana») de la vida social, en modo alguno incompatible con el mantenimiento del orden social. Y es así porque «los conflictos en un conjunto

de relaciones, que afectan a una amplia parte de la sociedad y se extienden a través de un largo período de tiempo, conducen al restablecimiento de la cohesión social» (GLUCKMAN, 1963, p. 2). Las disputas, la hostilidad para con los jefes, la enemistad en el seno de la familia e incluso el *apartheid* sudafricano, todo es harina para su molino. Esto no quiere decir que Gluckman no sea consciente de la existencia de conflictos que rompen la estructura, sino sólo que no dispone de una teoría del cambio sociocultural que le permita enfrentarse con ellos. Hemos de estar agradecidos a Gluckman por su honestidad a este respecto. Refiriéndose todavía a *The dynamics of cultural change*, comenta:

Es también un libro humillante. Pues si, en su aspecto positivo, las tesis de Malinowski se quedan en la mera descripción, lo cierto es que ningún otro antropólogo social ha presentado todavía una alternativa. Los marxistas disponen de un aparato conceptual teórico. Entre nosotros mismos, los Wilson han tratado de formular uno. Pero todavía tenemos que demostrar que somos algo más que buenos cronistas de los acontecimientos de nuestro tiempo [*ibidem*, p. 21].

Admitido todo esto, hay que conceder un peso especial a las observaciones de uno de los muy pocos antropólogos británicos abiertamente marxistas:

La herencia sociológica básica de Malinowski, como la de Radcliffe-Brown, procede de Durkheim, en cuyos escritos el conflicto se trata primariamente como una forma de patología social, mientras la atención se centra en los elementos normativos e integrativos de la vida social. El problema del orden se consideraba lógicamente anterior al problema de cambio [...] Ninguno de los dos mostró mucho interés por el cambio estructural [WORSLEY, 1961, p. 28].

Yo quiero apresurarme a expresar mi acuerdo con Firth (1964), un acuerdo al que, dicho sea de paso, también se suma Worsley a juzgar por el tratamiento que hace de los cultos cargo (1957) cuando dice que una teoría adecuada del cambio sociocultural no puede limitarse a considerar sólo el conflicto abierto e irreconciliable. Incluso en el marxismo ortodoxo, la lucha de clases sólo resulta relevante para la evolución de la sociedad estructurada en clases. Obviamente, una teoría antropológica del cambio sociocultural tiene que incluir mecanismos selectivos más sutiles y más ocultos que actúen tanto al nivel del Estado como al nivel preestatal. Pero es difícil imaginar más impresionante monumento al poder de la cultura que este intento de Malinowski de analizar el colonialismo como si los europeos y los africanos estuvieran a punto de transformarse en miembros de una especie de gran anillo kula de la felicidad.

XXXVI. GLUCKMAN NO LLEGA AL CENTRO DE LA CUESTION

No me parece a mí que insistir en las dificultades de Malinowski para enfrentarse con las situaciones de conflicto profundo e irreconciliable al nivel del Estado sea llegar al centro de la cuestión. Incluso si los funcionalistas de la otra variedad han retocado de alguna forma sus esquemas para aceptar en ellos el conflicto como un importante motor de cambio, siguen mostrándose profundamente impotentes ante la explicación de las diferencias*

y de las semejanzas culturales en términos de principios nomotéticos diacrónico-sincrónicos. Como ya he indicado, el principal defecto de las dos variedades del funcionalismo es que intentan interpretar las diferencias y las semejanzas en términos de constantes. En el caso de Radcliffe-Brown, la cuestión de si una parte del sistema es causalmente más importante que las otras recibe una solución ilusoria al relacionarlas a todas con la estructura social. Es esa omisión de Radcliffe-Brown, al no investigar sistemáticamente la relación causal entre la adaptación tecnoecológica, los dispositivos productivos y distributivos y la estructura social, la que más difícil de aceptar resulta para los antropólogos de mi propia generación. En cambio, en el caso de Malinowski, dada la noción mucho más amplia de función con que él operaba, el no conceder un peso especial a los factores tecnoeconómicos ya no es un caso de omisión, sino el resultado de su profundo compromiso con el dogma antieconómico y antideterminista. En el contexto del desarrollo del modelo lingüístico y la «nueva etnografía» me ocuparé de la estrecha adhesión de Malinowski a la opción *emic*. Pero aquí tendremos que adelantar algo sobre el tema.

XXXVII. ATAQUE CONTRA EL MATERIALISMO CULTURAL

Sólo al considerar el tratamiento que a los factores tecnoeconómicos dedica Malinowski en conexión con la distinción *emic-etic*, estaremos en condiciones de juzgar la medida en que sus teorías contribuyeron a obstruir las opciones de investigación tecnoecológica y tecnoeconómica. Superficialmente, parecería como si ningún tema hubiera tenido para Malinowski mayor importancia que el de la economía primitiva. La nutrición y la reproducción encabezaban su lista de necesidades, y en toda su obra parece estar presente una intensa preocupación por toda clase de detalles materiales. Su primera monografía trobriand, *The argonauts*, está dedicada básicamente a una descripción del anillo kula e incluye un prefacio de Frazer en el que éste felicita a Malinowski por la importancia que concede a la economía:

> Poca reflexión se necesita para convencernos de la importancia fundamental de las fuerzas económicas en todos los estadios de la historia del hombre, desde el más humilde al más elevado. Después de todo, la especie humana es parte de la creación animal, y como tal, como el resto de los animales, reposa sobre un fundamento material: sobre él puede construirse una vida más elevada, intelectual, moral y social, pero sin él tal superestructura es imposible. Ese fundamento material que consiste en la necesidad de alimento y de un cierto grado de calor y abrigo de los elementos forma la base económica e industrial y la condición primera de la vida humana. Si hasta aquí los antropólogos indebidamente la han descuidado, podemos suponer que ha sido más porque les atraía el aspecto más elevado de la naturaleza humana que no porque deliberadamente ignoraran y subvaloraran la importancia e incluso la necesidad de ese aspecto más bajo [...] Sea como fuere, el doctor Malinowski ha hecho bien en subrayar la gran importancia de la economía primitiva escogiendo, para estudiarlo especialmente, ese singular sistema de intercambios isleños trobriand [FRAZER, 1922, p. VIII].

A medida que Frazer avanza en su prefacio, su entusiasmo va creciendo, porque el doctor Malinowski no se ha limitado meramente a los fenómenos

superficiales, sino que en todos los casos ha estudiado toda la complejidad de la naturaleza humana hasta encontrar «las motivaciones y los sentimientos», las «bases tanto emocionales como racionales» de la vida trobriand.

Mas hay una gran confusión en todo esto. Pues si hay algún tema que domine *The argonauts* es precisamente el de que son motivaciones y sentimientos que tienen su origen en necesidades no económicas los que determinan toda la empresa kula. La cuestión es que Malinowski se abstuvo deliberadamente de realizar un verdadero estudio económico del sistema productivo y distributivo de las islas Trobriand porque su orientación etnográfica se oponía invenciblemente a una opción como ésa. Baso esta afirmación en las del mismo Malinowski, puesto que él era perfectamente consciente de lo que estaba haciendo y de lo distintas que habían sido sus monografías si realmente se hubiera dedicado a estudiar el «fundamento material» de la cultura trobriand.

El kula, ese espléndido ejemplo de comercio inescrutable en el que los isleños trobriand arriesgan la vida en largos viajes por mar, y todo para obtener unos pocos *spondylus* y unas conchas de *Conus millepunctatus*, es para los funcionalistas lo que el potlach es para los boasianos. Pero el análisis económico es en realidad el análisis del sistema de producción y de distribución, de la energía, de la inversión de tiempo y de trabajo, de la transformación, del transporte, del intercambio mecánico y químico entre una población humana y su hábitat, y de la distribución de los productos de esta interacción en términos de energía, y en especial energía alimenticia, y de los aparatos biológicos y mecánicos de que dependen todos estos procesos. Malinowski nos presenta en lugar de esto una descripción sumamente elaborada de los aspectos rituales de los preparativos para las expediciones de ultramar, en una etnografía dominada en todos los aspectos por las motivaciones subjetivas de los participantes en términos de prestigio y de aspiraciones mágicas. Sólo incidentalmente y nunca con detalle nos enteramos de que entre esos extravagantes viajeros, además de brazaletes y de collares, circulan cocos, sago, pescado, vegetales, cestas, esteras, espadas, piedra verde (antes esencial para fabricar los útiles), conchas (para hacer cuchillos) y enredaderas (para hacer cuerdas). La explicación de Malinowski dice así:

> Hemos tratado de la construcción de canoas y del comercio ordinario como si fueran secundarios, subsidiarios al verdadero kula. Esto requiere un comentario. Al subordinar las dos cosas al kula no trato de expresar ni una reflexión filosófica ni una opinión personal sobre el valor relativo de estas cosas desde el punto de vista de una teleología social. De hecho es claro que si miramos estos actos desde fuera, como sociólogos comparativos, y medimos su utilidad real, el comercio y la construcción de canoas nos parecerán lo realmente importante, mientras que en el kula sólo veremos el estímulo indirecto que impulsa a los nativos a navegar y a comerciar. Mas aquí no estoy haciendo una descripción sociológica, sino una exclusivamente etnográfica, y los análisis sociológicos que he hecho han sido los estrictamente indispensables para aclarar confusiones y definir términos [1961, p. 100; original, 1922].

En este pasaje, «etnográfico» y «sociológico» podrían sustituirse respectivamente por *emic* y *etic*. El resultado de la opción de Malinowski es que toda la cuestión de la importancia del subsistema tecnoeconómico queda

sumergida en un contexto irrelevante y oscurantista. Porque lo siguiente con que nos encontramos es que la estrategia opuesta, la que da la prioridad a los factores tecnoeconómicos, es atacada por las mismas razones que la perspectiva *etic* en el estudio de los sistemas socioculturales trata de superar. De esta forma se nos deja con sólo las categorías etnosemánticas y con las apreciaciones subjetivas y las reacciones psicológicas de los participantes, que son de todos los elementos los menos adecuados para ayudarnos a comprender el sistema sociocultural que los ha condicionado a ellos mismos. Y, en cambio, se nos niega una descripción completa del sistema en su desarrollo a lo largo del tiempo, en su relación con un hábitat insular rico en variedades ecológicas, fluctuante en su población, variable en su producción anual, precario para la existencia humana durante las sequías, los tifones y las guerras, y paulatinamente sujeto a la influencia europea a través de los reclutadores de trabajo indígena, los pescadores de perlas y los comerciantes de copra.

XXXVIII. UN ESPANTAJO HARAPIENTO

En este paraíso de los Mares del Sur que él conocía con los ojos, los oídos y la mente del nativo, Malinowski trató de enfrentarse con Marx de una manera muy parecida a como lo había hecho con Freud. Mas la paradoja resulta evidente: la perspectiva *emic* resulta esencial para cualquier comentario psicoanalítico, mas en modo alguno constituye una preparación adecuada para enfrentarse con las cuestiones planteadas por Marx. Fue así cómo el material trobriand reunido por Malinowski pasó a sumarse a la larga lista de ataques antropológicos contra ese espantajo llamado «hombre económico». Los deterministas económicos, asegura la leyenda, tratan al hombre como si éste estuviera motivado exclusivamente por el cálculo racionalista de su propio interés. Mas la etnología demuestra que incluso los salvajes tienen sus ideales, sus valores y son capaces de sacrificar su propio interés y de diferir su gratificación. En consecuencia, la prioridad que algunos quieren dar en la historia a los factores económicos es patentemente falsa.

Todo en *The argonauts* va encaminado de hecho a esta demostración. A lo largo de todo el libro se suceden numerosos estallidos de indignación contra el «hombre económico», cualquiera de los cuales podría ilustrar nuestro argumento. Mas es en el último capítulo, en la discusión sobre el sentido del kula, donde se alcanzan las cotas más altas:

> En uno o dos pasajes de los capítulos precedentes hemos hecho alguna digresión más o menos detallada para criticar las ideas que sobre la naturaleza económica del hombre primitivo sobreviven todavía en nuestros hábitos mentales y también en algunos libros de texto: la concepción de un ser racional que no desea nada más que satisfacer sus necesidades más simples y lo hace de acuerdo con el principio económico del mínimo esfuerzo. Este hombre económico siempre sabe exactamente dónde están sus intereses materiales y los sigue por el camino más recto. En el fondo de la llamada concepción materialista de la historia hay una idea análoga de un ser humano que en todo lo que planea y se propone no va movido más que por ventajas materiales de un tipo pura-

mente utilitario. Ahora bien, yo quiero esperar que, cualquiera que pueda ser el sentido del kula para la etnología, a la ciencia general de la cultura la ayude a disipar esas rudas concepciones racionalistas de la humanidad primitiva, y a los especuladores y a los observadores les induzca a profundizar en el análisis de los hechos económicos [1922, página 316].

XXXIX. LA LLAMADA CONCEPCION MATERIALISTA DE LA HISTORIA

Ningún crítico medianamente informado de la posición del materialismo histórico puede confundir las doctrinas utilitarias de la economía clásica con la estrategia de investigación asociada al nombre de Marx. Pues es evidente que, según el análisis que Marx hace del capitalismo, hay millones de personas que pasan su vida haciendo elecciones y adhiriéndose a valores que son no sólo «irracionales», sino directamente contradictorios con sus verdaderos «intereses ilustrados». La promesa de la estrategia de investigación que yace enterrada bajo los escombros políticos ocasionados por el choque entre el capitalismo y el comunismo es la de que esos ingredientes irracionales son, a pesar de todo, rasgos «funcionales» de los sistemas socioculturales concretos en que se encuentran.

Si esto significa que son racionales en términos de los «objetivos» (cualesquiera que éstos sean) de los participantes, a corto o a largo plazo, es una cuestión filosófica en la que no nos hace falta entrar. Lo que sí es vital para la ciencia de la cultura es que se haga el intento de establecer una relación entre esos fenómenos aparentemente inescrutables y los dispositivos tecnoeconómicos básicos con los que el sistema sociocultural total interactúa con su hábitat natural y cultural. El materialismo histórico, tal y como Marx lo defendía, no consiste en intentar explicar los sistemas socioculturales concretos refiriéndolos a las motivaciones económicas individuales. Nada podría ser más contrario a la posición de Marx. El trató más bien de explicar las formas peculiarmente condicionadas de la conducta económica individual y colectiva de un grupo en términos de una secuencia evolucionista adaptativa. Con una terminología antropológica moderna: es a las condiciones tecnoecológicas y tecnoeconómicas en que se encuentra una población humana a las que conviene dar prioridad en el análisis, pues existen pruebas abrumadoras de que ésas son las partes de los sistemas socioculturales totales que a largo término en la mayoría de los casos obligan a la estructura social y a la ideología a conformarse funcionalmente a ellas.

Por tomar otro ejemplo de Malinowski: los trobriand, igual que otros muchos grupos melanesios, producen aparentemente un excedente temporal de ñames que en el momento de la cosecha exponen sobre armazones especiales. Malinowski sacó la conclusión de que el prestigio que se obtenía con la exhibición de ese excedente constituía una explicación suficiente de su producción. Otros muchos antropólogos han insistido también en que esos ñames devorados glotonamente en los banquetes melanesios o, peor aún, los que se pudren sin provecho en exhibiciones como las aludidas demuestran que motivos de prestigio pueden inducir a la gente a producir

más de lo que se necesita. Como en el caso del potlach y de aquellos tabúes antieconómicos que llevan aparejado el desperdicio de ciertos alimentos animales (véase capítulo 11), la resistencia contra las interpretaciones *etic* resulta una vez más abrumadora. En la etnografía de Malinowski tal vez haya que pensar que esta omisión suya al no considerar la posibilidad de establecer una relación entre la sobreproducción de ñames y ciertos rasgos básicos de la ecuación tecnoecológica puede tener que ver con su debilidad por los títulos sensacionales y con su inclinación hacia los exotismos sugestivos. Pues tal vez fuera importante para su presentación de los trobriand como nobles salvajes que fornicaban libremente (véase LEACH, 1965a, p. 35) el que vivieran en un mundo de tropical abundancia en el que todas las otras necesidades básicas se podían satisfacer fácilmente. Sólo de pasada, y para eso en otro contexto, nos enteramos de que con cierta frecuencia los trobriand pasan años desastrosos de hambres ocasionadas por la sequía (MALINOWSKI, 1935, pp. 160 *s.*; véase HARRIS, 1959a, p. 192). Mas esto basta para plantear ciertas alternativas de interés a la interpretación de los excedentes de ñames en términos de prestigio. ¿No podrían esos alimentos, aparentemente superfluos, representar en realidad sólo un efecto secundario e inocuo de una relación adaptativa entre la inversión de trabajo de los trobriand y las condiciones del hábitat trobriand? El esfuerzo extra invertido anualmente en producir una cosecha sobreabundante de ñames, muchos de los cuales en un año de lluvias abundantes se pudrirán, en los años de lluvias escasas puede ser justamente el preciso para evitar la muerte por hambre.

En cualquier caso, ningún sistema de valores que induzca a los productores a aumentar su esfuerzo, concediendo medallas a los estajanovistas, puede ser considerado como enteramente antieconómico. Como sí se hubieran apuntado un buen tanto a favor los antideterministas habría sido si Malinowski hubiera descubierto en las Trobriand una costumbre por la que, entre los hombres del común, a aquel que produjera menos ñames se le concediera la casa más grande y el mayor número de mujeres.

20. EMIC, ETIC Y LA NUEVA ETNOGRAFIA

A mediados de siglo se produjo en la antropología cultural un movimiento consagrado a hacer más rigurosos los criterios de descripción y de análisis etnográfico, movimiento que tuvo como fuente de inspiración las técnicas de la lingüística. Este movimiento, para el que se ha propuesto el nombre de «nueva etnografía» (STURTEVANT, 1964) tuvo origen en Yale y se extendió rápidamente por todos los Estados Unidos. Conocido también con los nombres de etnolingüística, etnociencia y etnosemántica, su atractivo declarado reside en su promesa de conseguir dar a los informes etnográficos la precisión, la fuerza operativa y el valor paradigmático que los lingüistas imprimen a sus descripciones fonológicas y gramaticales. Mas está dotado aún de otro atractivo, éste oculto, a saber: que representa una continuación de la tradición del idealismo cultural en antropología, mas una continuación que puede aducir credenciales científicas nuevas e impresionantes. En ciertos dominios y bajo ciertas condiciones que yo voy a tratar de especificar, esas credenciales son plenamente válidas. Pero con una perspectiva más amplia, el movimiento está afectado de todas las limitaciones acumuladas que han marcado al pensamiento cultural idealista de los últimos doscientos años.

Como ya hemos visto, en Francia, bajo el liderazgo de Lévi-Strauss se ha desarrollado un movimiento convergente, basado también en el modelo lingüístico, aunque operacionalmente menos sólido. El objetivo primario del presente capítulo es demostrar que esa convergencia hacia la estrategia representada por la nueva etnografía es consecuencia de unos presupuestos teóricos ampliamente compartidos por los científicos sociales contemporáneos de las más diferentes persuasiones teóricas. Pese a su adhesión exclusiva a paradigmas explícitamente lingüísticos, hay en la nueva etnografía ciertos presupuestos epistemológicos de discutible valor que la ponen en conexión con escuelas tan diversas como la boasiana, la de cultura y personalidad, el estructuralismo francés y las dos variedades del funcionalismo inglés. Para demostrar esta convergencia y para situar a la nueva etnografía en su relación con la etnografía antigua, hemos de someter a discusión la diferencia entre las opciones de investigación emic y etic.

El recurso a la dicotomía emic-etic, a la que ya hemos hecho referencia en bastantes pasajes de los capítulos precedentes, resulta imperativo si es que queremos identificar las perspectivas del materialismo cultural en el contexto de la ciencia social moderna. Los conceptos de emic y etic proporcionan una base epistemológica y operacional para, en una época como la nuestra, entregada a las teorías eclécticas de rango medio, distinguir en-

tre el idealismo cultural y el materialismo cultural. Para evaluar la significación histórica de esas preferencias eclécticas es preciso enfrentarse con ciertas cuestiones epistemológicas al nivel más profundo de la estrategia de investigación, no al más superficial de las teorías e hipótesis socioculturales. Acabamos de señalar la necesidad de esa confrontación cuando en el capítulo anterior discutíamos la forma en que se han «emicizado» los datos tecnoeconómicos y tecnoecológicos para refutar las teorías del determinismo económico. También es muy común una «emicización» similar de los fenómenos socioestructurales. Para que la prueba a que se someta la estrategia materialista cultural sea justa, el *corpus* de etnografía existente, predominantemente emic, tiene que ser completado por descripciones etic.

I. DEFINICIONES DE PIKE

Los términos en sí mismos fueron acuñados por el misionero y lingüista Kenneth Pike (1954, p. 8), que los escogió por analogía con fon*émica* —«emic»— y fon*ética* —«etic»—. De conformidad con esta analogía, Pike subrayó los «resultados estructurales» obtenidos por el análisis fonémico y los opuso a los «resultados no estructurales» característicos de la fonética. Desde un punto de vista lingüístico, los análisis etic no pueden llegar a resultados estructurales, puesto que no es concebible un sistema exclusivamente etic de diferencias de sonidos. Mas con todas las deferencias debidas al origen lingüístico de la dicotomía, un no lingüista tiene que oponerse a la extrapolación que Pike hace a la conducta no verbal de la correlación entre etic y resultados no estructurales. Pues ¿qué significa «estructura» en este contexto? Para evitar las tautologías hay que entender que se refiere más o menos a algo como «orden en una disposición ordenada». Estructura es el orden de un sistema. El emparejamiento de emic con resultados estructurales, por un lado, y, por otro, el de etic con resultados no estructurales está de acuerdo con la historia de la lingüística. Mas no hay razón para suponer que tal ecuación sea válida también para los fenómenos no lingüísticos. En el átomo, en la molécula, en la célula y en el organismo hay estructuras, y, sin embargo, la descripción de esas cosas no depende en ningún caso de operaciones emic. ¿Por qué no suponer que existen sistemas socioculturales cuyas estructuras pueden ser descritas independientemente de cualquier procedimiento modelado a imagen del análisis fonémico? El que Pike ni siquiera tome en cuenta esta alternativa se explica en el fondo por sus convicciones religiosas, que no pueden ser ignoradas si uno desea entender *su* sentido (PIKE, 1962). Es, desde luego, posible utilizar categorías etic que no contribuyen en nada a nuestra comprensión de los sistemas socioculturales. Pero también hay muchos análisis fonológicos que por las imperfecciones de su técnica se quedan en estructuras parciales o falsas.

Continuando con su definición de las consecuencias de los dos enfoques, Pike elabora un tema que él considera secundario, pero que adquiere una importancia fundamental tan pronto como desechamos esa gratuita equiva-

lencia entre emic y estructura. Esbozando las operaciones precisas para la identificación de las unidades emic no verbales (los behavioremas) afirma que la estructura emic tiene que corresponder a la «intención» del actor en la acción observada. Es decir, una descripción emic tiene que ser el producto de un conjunto de procedimientos lógico-empíricos a través de los cuales se llega a conocer la intención y el sentido de los actores: «A pesar de los problemas que esto implica, si se ha de estudiar la conducta tal y como realmente funciona, es absolutamente esencial que se asuma que el analista puede detectar la presencia y, hasta cierto punto, la naturaleza y el sentido de la intención» (PIKE, 1954, p. 80). El behaviorema en sí mismo es definido parcialmente como «un segmento o componente emic de una actividad humana intencional» (*ibidem*, p. 57). Por otra parte, este mismo ingrediente definicional domina toda una extensa cita de Sapir (1927), que en opinión de Pike anticipó ya la distinción que nos ocupa:

> Resulta imposible decir lo que un individuo está haciendo sin haber aceptado tácitamente los modos de interpretación esencialmente arbitrarios que la tradición social está constantemente sugiriéndonos desde el momento mismo de nuestro nacimiento. Si alguien lo duda, que haga el experimento de dar un informe detallado [debe entenderse etic] de las acciones de un grupo de nativos entregados a alguna actividad, digamos religiosa, de la que él no tenga la clave cultural [o sea, no conozca el sistema emic]. Si es escritor hábil, conseguirá hacer una descripción pintoresca de lo que ve y oye, o piensa que ve y oye; pero las posibilidades de que sea capaz de dar una relación de lo que acontece en términos que resulten a la vez inteligibles y aceptables a los nativos mismos son prácticamente nulas. Se hará culpable de toda clase de distorsiones y su interés lo pondrá siempre donde no debe. Encontrará interesante lo que los nativos dan por descontado como una muestra casual de conducta que no merece comentario especial; y en cambio dejará completamente de observar los momentos cruciales que en el transcurso de la acción dan significado formal al conjunto en las mentes de aquellos que poseen la clave de su comprensión [citado en PIKE, 1954, pp. 9 *s.*].

Es ese «significado formal» en las «mentes» de los actores el que hay que subrayar. Los significados «creados» de las descripciones etic no dependen de los «sentidos» ni de las «intenciones» subjetivas de los actores. En cambio, las distinciones emic exigen que se entre en el mundo de los propósitos, los sentidos y las actitudes. El estudio emic nos «ayuda no sólo a entender la cultura o el lenguaje como un todo ordenado, sino también a comprender a los actores individuales en ese drama vivo, sus actitudes, sus motivaciones, sus intereses, sus respuestas, sus conflictos y el desarrollo de su personalidad» (*ibidem*, p. 11).

II. DEFINICION DE EMIC

Atendiendo a los principales usos que de la distinción emic-etic se han hecho en la tradición que Pike hace comenzar con Sapir, yo propongo esta definición de emic:

Las proposiciones emic se refieren a sistemas lógico-empíricos cuyas distinciones fenoménicas o «cosas» están hechas de contrastes y discriminaciones que los actores mismos consideran significativas, con sentido, reales, verdaderas o de algún otro modo apropiadas. Una proposición emic puede

ser falsada si se puede demostrar que contradice el cálculo cognitivo por el que los actores informados juzgan que las entidades son similares o diferentes, reales, con sentido, significativas o de alguna otra forma apropiadas o aceptables.

III. EMIC Y PREDECIBILIDAD

Por lo menos dos defensores eminentes del enfoque emic han insistido en establecer criterios desusados de verificación del contenido de verdad de las proposiciones emic, criterios que en mi opinión son inaceptables. Según Charles Frake (1964a, p. 112):

> Una etnografía debería ser una teoría de la conducta cultural en una sociedad dada, y su adecuación tendría que evaluarse por la capacidad que un extraño a esa cultura (que puede ser el etnógrafo) puede adquirir para, usando las proposiciones de la etnografía como instrucciones, anticipar acertadamente las escenas de esa sociedad. Digo «anticipar acertadamente» en vez de «predecir» porque el hecho de que una proposición etnográfica no prediga correctamente no implica por necesidad inadecuación descriptiva, siempre y cuando los miembros de la sociedad descrita queden tan sorprendidos por el fallo como el propio etnógrafo. La prueba de la adecuación descriptiva debe estar referida siempre a la interpretación que el informante hace de los acontecimientos, y no simplemente a la ocurrencia de esos acontecimientos.

Una posición similar adopta Harold Conklin (1964, p. 26), que también habla de «anticipación apropiada» en vez de predicción; mas como ninguno ha prestado atención al problema de cómo llevar a cabo esa operación, resulta imposible tomarles a la vez literalmente y seriamente.

IV. EL PUNTO DE VISTA DE LOS NATIVOS

Tal insatisfactoria formulación de la predecibilidad emic (que por supuesto no todos los etnosemánticos suscribirían) no tiene por qué impedirnos marcar límites claros a los dominios abarcados por los estudios emic. Es conveniente empezar distinguiendo dos campos amplios que se solapan: el primero se refiere a los fenómenos semánticos y de comunicación; el segundo, a los estados y sentimientos internos, psicológicos. Todos los análisis fonológicos, gramaticales y semánticos llevados a cabo por lingüistas y por etnógrafos constituyen estudios de orientación emic. Independientemente de cómo quiera uno definir los fonemas, en el rango de sonidos utilizado tiene que haber contrastes sonoros sistemáticos que resulten significativos para el parlante nativo. Similarmente, al formular las reglas que en un lenguaje concreto rigen las expresiones gramaticales, la «prueba de adecuación» la da el conocimiento intuitivo que el parlante nativo tiene de la gramaticalidad de las expresiones generadas de acuerdo con esas reglas.

Una premisa fundamental del análisis lingüístico es la de que ni el sistema fonémico ni las reglas gramaticales tienen por qué corresponder al análisis que el propio parlante nativo es habitualmente capaz de realizar. De hecho, el parlante nativo puede rechazar rotundamente el análisis del lingüista. Mas no por ello deja ese análisis de ser el producto de operacio-

nes lógico-empíricas en las que las distinciones emic constituyen la base de las subsiguientes manipulaciones lógicas, así como la prueba definitiva de su adecuación lógico-empírica.

El análisis componencial, un procedimiento analítico empleado por primera vez por Ward Goodenough (1956), tiene su sitio aquí en la medida en que es una actividad dedicada a la formulación de las reglas que ordenan lógica y empíricamente los campos semánticos. Como en el caso de las reglas fonémicas y sintácticas, la fórmula componencial no necesita corresponder (y se podría decir que probablemente no corresponderá nunca) a las reglas que el nativo es capaz de expresar. La definición componencial que del segundo marido de una abuela estadounidense da Goodenough dice más o menos así: un pariente a menos de dos grados de distancia colateral, a dos unidades de distancia genealógica, en relación lineal, en una generación senior, de sexo varón, con presencia de un vínculo marital, con implicación de una parte senior, siendo esa parte senior la primera persona de esa relación concreta conocida por la parte junior (1965a, p. 279). A Goodenough no parece preocuparle la posibilidad de que algunos nativos puedan no compartir sus convicciones en lo que se refiere a la adecuación de su definición. (Realmente, tampoco es que haya muchos americanos que puedan confirmar o rechazar por experiencia propia el análisis de Goodenough.)

> He dicho que una prueba de la adecuación de esta descripción es la de que no hace violencia a mi propia percepción, como informante, de la estructura de lo descrito. Esta es la prueba subjetiva de adecuación. Otra prueba igualmente importante es la de que provee a un extraño con el conocimiento que necesita para usar mi terminología de parentesco de una forma que yo pueda aceptar que corresponde a la forma en que yo la uso. Esta es la prueba objetiva de adecuación. Cualquier descripción es deficiente en la medida en que no pase estas pruebas [*ibidem*, p. 261].

V. OTROS SISTEMAS DE COMUNICACION

Otro tipo de etnografía que se ha de asociar al punto de vista emic es el que Ray Birdwhistell (1952) llama «kinésica», el estudio de las funciones de comunicación de los movimientos corporales. Varios de los movimientos corporales que interesan a Birdwhistell conectan su estudio con los que ya antes se habían hecho de los gestos y constituyen claramente entidades emic en la medida en que implican el establecimiento de las reglas de un sistema público de comunicación. El estudio de otros movimientos corporales, tales como la forma de andar o de sentarse de ciertos pacientes psiquiátricos, cae más bien en la segunda gran categoría de estudios de orientación emic de que hablaremos más tarde, y no resulta tan fácil de clasificar.

Parece obvio que siempre que los fenómenos de que nos ocupemos sean parte de un sistema de comunicación y siempre que nuestro programa de investigación exija que descifremos el código que emplean los comunicantes nativos, entonces ese programa adopta la estrategia de los estudios emic. En esta empresa carece de importancia epistemológica el que los usuarios nativos del sistema sepan cómo formular las reglas de su código. Los seres

humanos comparten con otros organismos la capacidad de comunicarse información sin ser capaces de decir exactamente cómo lo hacen. Este es un hecho del mayor interés psicológico, pero no altera para nada la naturaleza emic de los fenómenos que estamos considerando.

VI. ESTADOS PSICOLOGICOS INTERNOS

El segundo gran dominio de los estudios emic es el que se ocupa del análisis de la conducta en términos de las intenciones, las motivaciones, los objetivos, las actitudes, los pensamientos y los sentimientos de los miembros de la cultura. Benjamin Colby (1966, p. 3) ha vinculado explícitamente esos fenómenos con la semántica formal y ha hecho de ello el objeto de la «semántica etnográfica». «El objetivo último es la comprensión de las evaluaciones, las emociones y las creencias que quedan más allá del uso de la palabra.» Aunque Colby no trata el tema y rechaza específicamente la idea de que Morris Opler y Ruth Benedict tengan importancia (*ibidem*, p. 28), lo cierto es que éste es un mundo que tanto los psicólogos como los científicos sociales vienen estudiando habitualmente.

Dentro de la psicología hay dos tradiciones que divergen respecto al tratamiento de estos fenómenos, divergencia que coincide en líneas generales con la distinción emic-etic de las ciencias sociales. Por un lado está el enfoque que subraya la validez de las descripciones introspectivas y de los informes verbales de los estados psicológicos internos; por el otro, el enfoque representado por las principales escuelas neobehavioristas de la teoría del aprendizaje, que evita sistemáticamente la dependencia de estados o de disposiciones que no puedan definirse por medio de operaciones practicadas sobre los aspectos y condiciones externas del organismo estudiado.

En etnografía, el enfoque emic de las intenciones, los objetivos, las motivaciones, las actitudes, etc., se justifica por la suposición de que entre el actor y el observador es el actor el más capacitado para conocer su propio estado interior. Además, se supone que el acceso a la información referente al estado interno del actor es esencial para la comprensión de su conducta y para la descripción adecuada de los acontecimientos en que él participa. En la mayoría de los casos, estas suposiciones son totalmente explícitas, y en la postulación de la existencia de tales estados internos, los autores se muestran tan generosos que no puede caber ninguna duda respecto a la naturaleza emic de su investigación. Tal es ciertamente el caso cada vez que un etnógrafo adopta la tradicional posición boasiana y piensa que si hubiera sido educado como un miembro de la tribu X, sus descripciones de las intenciones, los objetivos, las motivaciones, etc., serían mucho más ricas gracias a su capacidad de pensar y de sentir como un miembro de esa tribu.

VII. LA CONFUSION DE LA DISTINCION EMIC-ETIC

Hay algunas opciones que de una forma sutil anulan la distinción emic-etic. Por ejemplo, es un lugar común de la investigación y de la práctica psicoanalítica el considerar que el actor es un mal observador de sus propios estados internos. La tarea del analista consiste en penetrar detrás de las fachadas, los símbolos y las otras defensas de los pensamientos y de los sentimientos inconscientes de los que el actor no se da cuenta. Hasta aquí, todo es etic: las afirmaciones del analista no quedan falsadas, aunque se demuestre que los contrastes que él establece no son significativos, ni tienen sentido, ni son reales, ni resultan apropiados desde el punto de vista del actor. Pero de todos modos esto parece conciliarse con la suposición de que si el actor acepta que la descripción del analista sí corresponde a su propio «verdadero» estado interno, entonces sí se ha logrado la verificación. Y, en esta medida, las descripciones psicoanalíticas son emic. Mas hay que señalar que tal aparente anulación de la distinción emic-etic lleva aparejado un castigo bajo la forma de un bajo nivel de verificabilidad y un status empírico dudoso. Es el mismo castigo que pagan siempre quienes indiscriminadamente pasan repetidas veces de la estrategia emic a la etic y viceversa.

VIII. DEFINICION DE ETIC

Demos ahora una definición provisional de etic. Las proposiciones etic dependen de distinciones fenoménicas consideradas adecuadas por la comunidad de los observadores científicos. Las proposiciones etic no pueden ser falsadas por no ajustarse a las ideas de los actores sobre lo que es significativo, real, tiene sentido o resulta apropiado. Las proposiciones etic quedan verificadas cuando varios observadores independientes, usando operaciones similares, están de acuerdo en que un acontecimiento dado ha ocurrido. Una etnografía realizada de acuerdo con principios etic es, pues, un *corpus* de predicciones sobre la conducta de clases de personas. Los fallos predictivos de ese *corpus* requieren o la reformulación de las probabilidades o la de la descripción en su conjunto.

La mejor manera de clasificar las definiciones aquí propuestas será contemplándolas en el contexto de alguno de los principales errores en que se incurre con la distinción emic-etic.

IX. LA PERSPECTIVA EMIC NO ES NECESARIAMENTE MENOS EMPIRICA QUE LA PERSPECTIVA ETIC

En teoría, una etnografía emic no necesita ser ni más ni menos empírica, científica e intersubjetiva que una etnografía etic. Históricamente, desde luego, los imponderables emic han tenido siempre más importancia que los

etic, aunque sólo sea por la razón de que casi toda la etnografía tradicional tiene una preferencia manifiesta por el enfoque emic. Sin embargo, no hay ninguna razón por la que las proposiciones emic no puedan ser operacionalizadas hasta el punto de alcanzar altos niveles de intersubjetividad, verificabilidad y predecibilidad. Hay que suponer que es justamente la elevación de esos niveles la que inspira toda la actual preocupación por el tratamiento paradigmático y riguroso de los fenómenos emic.

X. LOS INFORMANTES PUEDEN DAR INFORMACION TANTO EMIC COMO ETIC

Especial comentario merece la relación entre la perspectiva etic y la tradicional dependencia de la etnografía del uso de informantes nativos. Una etnografía de proposiciones etic no es incompatible con operaciones que exijan el recurso, a través de la comunicación verbal, a la información que pueda poseer un informante. El punto crítico es aquí el de si la información en cuestión es emic o es etic. Es emic cuando son las distinciones, las significaciones y los sentidos nativos del informante los que constituyen el fundamento semántico de la comunicación que se establece entre él y el etnógrafo. Un ejemplo del uso de un informante para maximizar el contenido emic de la etnografía podría ser la «heurística deductiva» de Duane Metzger y Gerald Williams (1963a, 1963b). Su método implica un prolongado período educativo durante el que el etnógrafo enseña al informante cómo tiene él que enseñar al etnógrafo a pensar en los términos emic apropiados. Un esfuerzo equivalente puede también hacerse, y con frecuencia se hace, para enseñar al informante a pensar en los términos del etnógrafo, por ejemplo, cuando ayudantes nativos aprenden a medir campos, a pesar cosechas, a hacer censos y a describir los acontecimientos pasados y presentes de conformidad con las categorías de significación que el etnógrafo usa en su trabajo. Cuando se usa al informante en la consecución de información etic, el informante pasa a unirse a la comunidad de observadores, se convierte en un asistente del etnógrafo, parte de un equipo que puede obtener en menos tiempo más información que un hombre solo. Si los acontecimientos sobre los que él informa son escenas que le implican a él mismo, se deberá esperar de él que el informe de su propia conducta se aproxime en todo lo posible a lo que se habría obtenido si esa escena se hubiera filmado y recogido en cinta magnetofónica.

XI. LAS UNIDADES EMIC NO PUEDEN CONVERTIRSE EN UNIDADES ETIC

Una de las categorías de las clasificaciones etic, «no estructurales», previstas por Pike permite una mezcla de operaciones emic y etic:

> Las unidades de conducta, aunque clasificadas sin referencia como tales a los sistemas individuales de los que han sido abstraídas pueden, pese a ello, ser clasificadas por referencia al hecho de que en realidad han sido abstraídas de una acción humana intencional de tal forma que elementos de sentido y de intención pueden constituir uno de los conjuntos de criterios de una clasificación etic como esa [1954, p. 9].

Este tipo de descripción etic constituye una anomalía para la que no puede haber justificación epistemológica. Admitiendo unidades que sean simultáneamente etic y emic, se reduce esa distinción al status «anémico» que le atribuye Gerald Berreman (1966).

Ha sido esta confusión la que ha inducido a Sturtevant (1964) a hacer la afirmación, históricamente errónea, de que el estudio que en 1909 hizo Kroeber de las dimensiones semánticas del parentesco constituye «el trabajo básico sobre el estudio etic del parentesco». Como hemos visto (páginas 278 *ss.*), toda la intención del famoso artículo de Kroeber era sustituir el tratamiento sociológico que Morgan había hecho del parentesco por un tratamiento lingüístico. Los ocho «principios o categorías de relación» propuestos por Kroeber son categorías que se pretende subyacen a «los cientos o miles de relaciones ligeramente diferentes que son o pueden ser expresadas por los diversos lenguajes del hombre» (KROEBER, 1952, p. 176). El que una distinción semántica se encuentre en más de una cultura no significa que esa distinción deje de ser de naturaleza semántica. Conceptos tales como filiación, territorialidad, propiedad, afinidad, religión, grupo de filiación unilineal, etc., se aplican en una gran variedad de contextos comparativos. La prueba de si son conceptos etic o conceptos emic tiene que darla su relación lógico-empírica con los procesos cognitivos. Si la verificabilidad de una proposición etnográfica implica una confrontación con su adecuación o inadecuación cognitiva, entonces estamos manejando categorías emic, sin que importe el número de culturas que hayan de tenerse en cuenta en esa confrontación. La identificación en diversas culturas de categorías emic similares no hace más que conferir a esas categorías el rango de abstracciones lógico-empíricas válidas para la comparación intercultural, pero no las transforma en fenómenos etic. Como hemos visto, el lenguaje de los antropólogos culturales y sociales se deriva de una mezcolanza tal de operaciones emic y etic que sólo tras el trabajo de varias generaciones se podría desenmarañar.

XII. EL PARENTESCO COMO UN DOMINIO MIXTO

El dominio del parentesco no ha escapado a esta confusión de fenómenos emic y etic. La afirmación de Floyd Lounsbury (1965, p. 191) de que los «tipos de parientes» son un compuesto de discriminaciones semánticas hechas en muchas sociedades (véase HAMMEL, 1965, pp. 67-68) es históricamente inexacta. El cómputo genealógico no fue inventado por los antropólogos. El aparente éxito de las coordenadas del apareamiento, la reproducción y la genealogía para deducir categorizaciones que se presten a un análisis de contrastes tiene una base etic: el apareamiento, la reproducción y las relaciones genealógicas tienen un significado biológico preciso. Mas el esquema etnográfico del apareamiento, la reproducción y la genealogía es una mezcla fatal de categorías etic y emic. Para un biólogo, todos los apareamientos fértiles son igualmente importantes para trazar las conexiones genealógicas; para la etnosemántica del parentesco, sólo son relevantes aquellos aparea-

mientos y aquellas conexiones genealógicas que se realizan en y a través del «matrimonio». Para empezar a plantear sus preguntas sobre el parentesco, el etnógrafo debe empezar por descubrir una glosa intercultural para ese tipo particular de apareamiento que en español se conoce por el nombre de «matrimonio». Incidentalmente, en esa búsqueda del equivalente nativo hay que recordar que el informante, si no ha sido apresado ya por una equivalencia estándar, estará luchando también por encontrar una glosa adecuada para el concepto del etnógrafo. Murdock (1949, p. 1) define la familia de tal manera que nos obliga a considerar si hay «una relación sexual aprobada entre una pareja estable». Tener hijos, alimentarlos y albergarlos es un fenómeno etic; pero hacerlo de una manera socialmente aprobada es algo que ya se sitúa en unas coordenadas eminentemente emic.

Así pues, los «tipos de parientes» son compuestos etic y emic, y la pretensión de Goodenough (1964b, pp. 10 *s.*) de que los estudios del parentesco ya han desarrollado una notación análoga a la notación fonética no es verdad más que por lo que hace a las coordenadas biológicas, pero no se aplica a los aspectos emic del parentesco. ¿Cómo explicar, si no, esa búsqueda aparentemente sin fin del significado del matrimonio y la filiación? David Schneider (1964, 1965b) y John Beattie (1964b, 1965) han sostenido recientemente una discusión; los dos comparten el convencimiento de que debe existir una definición emic del parentesco que sea interculturalmente válida y distinta de la genealogía biológica, pero son incapaces de ponerse de acuerdo en cuál pueda ser. Beattie resuelve el problema de una manera sumamente instructiva:

> El parentesco en tanto que materia de estudio antropológico no es otra cosa que esas relaciones sociales, cualquiera que sea su contenido social y cultural, sobre las que las gentes que las mantienen piensan y hablan en el idioma del parentesco [1965, p. 123].

Aparte las coordenadas de la reproducción biológica, el contenido de los tipos de parientes es emic y lo seguirá siendo hasta que los observadores decidan qué unidades de conducta constituirán una definición mínima etic del matrimonio y la filiación. Es un error de enorme importancia el suponer que mezclando los componentes etic y emic en el estudio del parentesco los unos se convertirán en los otros. De hecho, por lo que se refiere a la antropología cultural americana, hay buenas razones para pensar que entre ese error y el hecho de que hasta el momento nunca se haya intentado hacer un estudio etic coherente del matrimonio y del parentesco hay una relación de causa y efecto.

XIII. ¿PUEDEN LOS FENOMENOS EMIC ESTUDIARSE DESDE UNA PERSPECTIVA ETIC?

El enfoque etic, por definición, elude las premisas del enfoque emic. Desde un punto de vista etic, el universo de los sentidos, las intenciones, los objetivos, las motivaciones, resulta pues inalcanzable. Mas insistir en la separación de los fenómenos emic y etic, y de las consiguientes estrategias de investigación, no equivale a afirmar la mayor o menor realidad, o el status científico más elevado o más bajo, de ninguno de ellos.

XIV. TANTO LOS DATOS EMIC COMO LOS ETIC PUEDEN ESTUDIARSE INTERCULTURALMENTE

Tendría que ser obvio que los fenómenos emic pueden ser estudiados interculturalmente. La cuestión de si las reglas de filiación patrilineal o la terminología omaha de parentesco se presentan en diferentes sociedades, por sí misma nada tiene que ver con la distribución emic-etic y sí, en cambio, con el conjunto de criterios intersubjetivos de semejanza y diferencia. Unos y otros fenómenos, los emic y los etic, pueden ser definidos con una abundancia de detalle suficiente como para posibilitar las comparaciones interculturales. Sin embargo, los capítulos precedentes demuestran que, por lo general, la dedicación explícita y consciente al estudio del sentido interno y de las complejidades psíquicas lleva aparejado un grado considerable de indiferencia ante la problemática de la explicación científica de las diferencias y de las semejanzas socioculturales. En el caso de la nueva etnografía, la estrategia de investigación dominante no parece preocuparse en absoluto de si los criterios más estrictos de descripción de los fenómenos emic, cuyo desarrollo está consumiendo una parte tan grande de los recursos de investigación y publicación, redundarán de algún modo en abrir nuevas perspectivas al estudio de las regularidades sincrónicas y diacrónicas. Harold Conklin (1964, p. 26), por ejemplo, ha señalado como criterios por los que deben evaluarse las proposiciones etnográficas: 1) capacidad de anticipación; 2) posibilidad de prueba o repetición; 3) economía. Otros etnosemánticos se han ocupado largamente de la cuestión de si sus modelos representan todo lo ajustadamente que sería necesario la forma en que realmente piensan los nativos (A. F. C. WALLACE, 1965; BURLING, 1964; HYMES, 1964a; ROMNEY y D'ANDRADE, 1964). Mas pocos etnosemánticos, si es que alguno lo ha hecho, se han planteado la cuestión de cómo distinguir las descripciones etnográficas importantes de las que no lo son. Con todo el debido respeto a la necesidad de que en una empresa científica común haya sitio para la más grande variedad de intereses, lo que no puede decirse es que la exactitud, la elegancia y la economía por sí solas basten para hacer importante una descripción etnográfica. Los modelos etnográficos científicos valen el esfuerzo que cuestan en la medida en que conectan con teorías que explican las semejanzas y las diferencias diacrónicas y sincrónicas. Admitamos que no siempre es posible saber de antemano si tal conexión se establecerá o cómo se establecerá; mas en el caso de los estudios etnosemánticos hay bastantes consideraciones adversas históricamente demostradas, de las que quienes se dedican a ellos no parecen tener conocimiento.

XV. EMIC-ETIC VERSUS IDEAL-REAL

A primera vista, las estrategias de investigación contrastantes que sugieren las conocidas dicotomías «conducta ideal y conducta real» o «cultura ideal y cultura real» parecen apuntar a la misma distinción emic-etic de que nos

estamos ocupando. Mas los dos conjuntos de estrategias no tienen mucho en común: de hecho se derivan de posiciones epistemológicas muy diferentes. La distinción ideal-real no se fundamenta en la consideración de cómo puede uno saber que las cosas culturales son lo que el etnógrafo dice que son. Supone simplemente que hay un conjunto de regularidades pautadas en lo que la gente dice o cree sobre lo que hace o debería hacer, y otro conjunto distinto de regularidades pautadas en lo que «realmente» hace. En el contraste ideal-real, el problema de especificar las operaciones por las que uno llega a saber lo que la gente «realmente» hace ni siquiera se plantea, mientras que para la distinción emic-etic ese problema es fundamental. Todo el peso de esta última dicotomía recae sobre la importancia epistemológica de describir las cosas culturales valiéndose de categorías y de relaciones que necesariamente han de ser isomorfas con aquellas que los actores encuentran apropiadas o significativas, en lugar de usar categorías y relaciones desarrolladas independientemente en el propio lenguaje del etnógrafo. Así pues, la conducta real puede ser estudiada tanto desde una perspectiva etic como desde una perspectiva emic. La descripción de un informante de lo que realmente está ocurriendo en un festival, o en una escena de trabajo, o dentro de una casa, no tiene por qué corresponder a lo que el etnógrafo ve o vería en las mismas situaciones.

Tomemos como ejemplo la conducta ideal que dicen seguir los capitanes de ciertos barcos de pesca de Bahía para localizar los lugares del océano en que tienen que anclar sus botes y arrojar sus redes. La identificación del sitio exacto, que no es mayor que una habitación y está siete u ocho millas mar adentro, se supone que depende de alinear correctamente dos o más pares de marcas en la tierra. La memorización y búsqueda de esas marcas es responsabilidad exclusiva del capitán, cuya reputación puede medirse por el volumen de sus capturas, por su capacidad para atraer y conservar buenas tripulaciones y por la agudeza de su memoria y de su vista. Ahora bien, es enteramente posible describir todo este complejo como conducta real en términos de las categorías émicamente significativas, tales como lugares del océano, marcas de la tierra, vista y memoria. De hecho, uno puede ver y oír cómo el capitán busca las marcas, maniobra hasta colocar el barco en posición y ordena arriar las velas y arrojar el ancla, y uno puede ver cómo se empieza a pescar en ese lugar. La cultura real se corresponde en este caso en gran medida con sus descripciones ideales. Pero ambas descripciones son emic. Hay otra manera de contemplar el episodio en cuestión. La clave de esta perspectiva adicional la da el hecho de que cuando el capitán localiza el sitio y sus hombres empiezan a pescar, no es raro que no acuda ni un solo pez. En esas ocasiones, el capitán explica que los peces no están en casa, que se han ido de visita a otro sitio, y ordena que el bote pase a otro lugar. La perspectiva etic no nos obliga como la emic a describir esta conducta en términos de las habilidades atribuidas al capitán. Se observa además el constante uso de una sonda y se sabe que está muy difundido el conocimiento de una relación entre tipos de fondos, profundidad del agua y tipos de peces que pueden encontrarse. Es claro que ese conocimiento no es aplicable a lugares como los que es capaz de locali-

zar el capitán, sino a zonas más extensas. Una descripción etic del complejo de la pesca incluye la descripción de las pautas de conducta del capitán al maniobrar su barco, pero su actividad cuando otea el horizonte no tiene el mismo sentido que adquiere en la descripción emic de la conducta real. En lugar de aceptar la versión emic de la cultura real como una descripción adecuada de lo que se precisa para ser un buen capitán de un barco de pesca, las categorizaciones etic abren una pista etnográfica totalmente diferente. El análisis de la relación entre edad del capitán, volumen de capturas y estabilidad de la tripulación revela que los hombres más jóvenes, más activos y vigorosos, que no beban, que trabajen duro y que observen un tipo de conducta «protestante» (una categoría eminentemente etic, dado que todos ellos son católicos), son los que más probabilidades tienen de convertirse en buenos capitanes y de adquirir la reputación de avistar con toda claridad las marcas de la tierra y de tener buena memoria para los lugares del océano (KOTTAK, 1966, pp. 210 *ss.*).

La antropología cultural no superará fácilmente su herencia de etnografías de la conducta real hechas de tal manera que pasan y vuelven a pasar de las coordenadas emic a las etic y a la inversa, de una forma inconsciente e impredecible. Los efectos de la falta de atención a la distinción emic-etic han resultado particularmente nocivos en la etnografía de los sistemas económicos primitivos y campesinos en la que las descripciones de procesos económicos esenciales han resultado oscurecidas y distorsionadas por las descripciones emic de la conducta real. Un ejemplo clásico al que ya nos hemos referido es la descripción que Malinowski hace del kula (véanse páginas 487 *s.*).

XVI. ¿DEBE LA PERSPECTIVA ETIC REMPLAZAR A LA EMIC?

Tan pronto como uno sugiere que la opción de investigación etic merece especial atención, de inmediato se alzan voces acusándole de proponer que se acabe de una vez con todos los estudios de intenciones, objetivos y dominios semánticos. Incluso si una propuesta así representara alguna ventaja, resulta difícil imaginar que tal cosa pudiera ocurrir en el contexto de los intereses que el *establishment* de la investigación tiene invertidos en temas emic. Pero además es que una estrategia de investigación dedicada exclusivamente a fenómenos etic tampoco tendría ninguna ventaja. Toda la razón de insistir en la necesidad de los estudios etic no es otra sino la de que uno desea explicar el universo emic al que como actores de nuestra propia cultura estamos irremediablemente ligados. En realidad, el riesgo es más bien el inverso. Si hay peligro de un imperialismo en el interior de la disciplina por el que una estrategia niegue deliberadamente la validez de las opciones de investigación alternativas, es claro que es el enfoque etic el que ha sufrido los ataques de manifiestos programáticos extremistas. Recordemos que Sapir declaró que era imposible describir los acontecimientos de la conducta en un lenguaje etic. Las declaraciones de Frake (1964b) y Sturtevant (1964), de que luego nos ocuparemos, son simplemente las últi-

mas de una larga serie de propuestas que tratan de apartar la atención de los antropólogos culturales de la sustancia etic de la conducta humana. Contra los estudios emic nunca se han hecho propuestas exclusionistas similares.

XVII. LA AMBIGÜEDAD Y EL MODELO LINGÜISTICO

El error fundamental de la nueva etnografía es que se basa en una analogía patentemente falsa entre, por un lado, los códigos vernáculos al nivel de los fonemas, los morfemas y la sintaxis y, por otro, los códigos de orden superior que están de alguna manera relacionados con la semántica de la conducta verbal cotidiana y con el desarrollo histórico de los acontecimientos de conducta no verbal. La teoría y la práctica del análisis lingüístico parten de suponer que las descripciones fonémicas, morfémicas y sintácticas de un lenguaje pueden hacerse trabajando con un grupo muy pequeño de informantes. Tal procedimiento viene justificado por el hecho empíricamente establecido de la uniformidad de discriminaciones de sonido que constituye la base de la comunicación verbal. Lo primero que tiene que hacer un parlante es convencer a sus conciudadanos de que tiene algo que decir que ellos, si quieren, pueden entender. Al actor que hable una jerigonza, farfulle o se coma las palabras, use una pronunciación anómala o por alguna otra razón sea incapaz de demostrar que está en condiciones de transmitir un mensaje inteligible, rara vez se le concede una audiencia seria (salvo en los actos ceremoniales o rituales en los que son códigos paralingüísticos los que llevan el peso del mensaje). La falta de tolerancia con esas desviaciones es un producto de las condiciones funcionales más primordiales que subyacen a la evolución del lenguaje y por las que se han establecido los límites tolerables del ruido en proporción con la señal. Evidentemente, estos rasgos lingüísticos disfrutan de una ventaja selectiva de la mayor magnitud.

Mas la teoría y la práctica de la comunicación vernácula al nivel de la pragmática señalan la existencia de otro conjunto de condiciones, en cierto modo opuesto. Es verdad que la significación funcional de muchos mensajes complejos es producto también de su elevada proporción de la señal respecto del ruido, pero también hay funciones socioculturales y psicológicas importantes cumplidas por mensajes complejos que siendo perfectamente comunicativos a los niveles fonémico, morfémico y sintáctico son ambiguos o totalmente ininteligibles en otros aspectos. Puede demostrarse que mensajes de ese tipo son característicos de amplios dominios cognitivos. La ambigüedad semántica característica de actividades de nuestra propia experiencia cultural como puedan ser la poesía, la crítica artística y literaria, la escatología, la filosofía tradicional y la teología no se pueden desechar como si se tratara de meras variaciones epifenoménicas o subculturales. No hay razón para suponer que en esos dominios la uniformidad de comprensión tenga una importancia funcional que supere los beneficios obvios de la ambigüedad, la ofuscación y la variación individual. Para lo que nuestros etnocientíficos no parecen estar preparados es para la contingencia de que en

los repertorios culturales humanos haya realmente más dominios en los que el orden semántico dominante se derive de la ambigüedad y de la variación que dominios cuyo orden refleje el consenso y la uniformidad.

Las categorías raciales brasileñas, de las que se han descubierto varios centenares, constituyen un ejemplo de un dominio semántico eminentemente ambiguo y extraordinariamente idiosincrásico (HARRIS y KOTTAK, 1963; HARRIS, 1967). La precisión y la claridad en ese dominio entrarían en conflicto con los principales rasgos etic de la estructura social brasileña. Similar utilidad funcional tiene la definición emic de clase en las jerarquías de estratificación de los Estados Unidos contemporáneos (véanse VIDICH y BENSMAN, 1958). S. J. Tambiah ha demostrado convincentemente el carácter funcional de la ambigüedad en las castas y en el parentesco en Ceilán (1965). Stanley Freed (1963) ha medido el grado de consenso en la jerarquía de las castas en Uttar Pradesh sin plantearse el tema de la posible significación funcional de la demostrada falta de acuerdo. Pero la descripción que Bernard Cohn (1955) ha hecho de la movilidad de las castas a través de la litigación y la violencia hace evidente la oportunidad de una interpretación de este tipo. La importancia funcional de la ambigüedad cognitiva está también implícita en el análisis que hace Leach (1965b) de la ideología «gumsa» de la estructura social kachin. Como él mismo advierte: «La actitud éticamente correcta de un hombre de negocios cristiano [en nuestra propia sociedad] es con frecuencia igualmente ambigua.» Leach conceptualiza la prescripción matrilateral como si implicara una dicotomía rígida entre grupos dadores de mujeres y grupos tomadores de mujeres. Según William Wilder (1964, página 1370): «Concedida la unicidad y permanencia de la relación mayudama (la alianza entablada por el matrimonio de primos cruzados), toda la terminología del parentesco queda ordenada como un todo coherente; pero sin esa suposición, las clasificaciones son caóticas.» Mas con el mismo énfasis podría decirse que sin la ambigüedad observada en la ideología mayudama, la estructura social kachin quedaría reducida al caos.

El vasto y agrio debate que se ha desarrollado en torno al intento de distinguir las reglas de matrimonio prescriptivo y las de matrimonio preferencial (véase capítulo 18) resulta monumentalmente inútil porque incurre en este mismo error. Considerando el hecho de que el 30 por 100 de las alianzas purum registradas son contrarias a la regla de la prescripción matrilateral, parece probable que el estado mental de alguno de los purum no sea compatible con la espléndida seguridad de que Rodney Needham llegó a disfrutar en lo relativo a la forma en que los purum tenían que comportarse.

Es interesante señalar que las recomendaciones de Pike (1954, p. 80) sobre la forma de tratar la ambigüedad semántica han sido en gran medida ignoradas:

> Una teoría de la estructura de la conducta debe dejar sitio para las variaciones tanto de forma como de sentido, mas sin ser capaz de fijar de una manera absoluta cuánto tienen exactamente que parecerse o cuánto tienen exactamente que diferir en la forma, o en el sentido, o en el compuesto de forma y sentido, dos rasgos para que uno se decida a considerarlos equivalentes o no equivalentes. En la formulación presente de nues-

tra teoría afirmamos que la indeterminación reside en los datos, en la estructura y que cualquier intento arbitrario de forzar una decisión, en uno u otro sentido, en algunos casos hace violencia a la estructura en lugar de clarificarla.

A la vista de esta admonición, el intento de maximizar el orden de los fenómenos emic, considerando la ambigüedad ya como inconsecuente, ya como resultado de un error, constituye una estrategia falsa.

Antes de someter un dominio al análisis formal, se ha de decir algo sobre la generalidad de las distinciones y de los contrastes en términos de personas y de acontecimientos históricos concretos. Es notable la poca atención que se ha prestado a esto, especialmente si uno considera la importancia que las técnicas estadísticas de tratamiento de datos han llegado a adquirir en las operaciones de la psicología social contemporánea. De hecho, buena parte de la nueva etnografía no es más que psicología social despojada de su base estadística. Por lo menos un etnosemántico, Goodenough (1965b), parece haberse contentado con los datos obtenidos de un solo informante. Aunque Conklin (1955, p. 340) asegura haber obtenido respuestas de nombres de color de «un gran número de informantes», no especifica la relación entre las respuestas individuales y la cuádruple clasificación sobre la que dice que hay «acuerdo unánime» (*ibidem*, p. 341), a pesar del hecho de que junto a ese acuerdo existen «cientos de categorías de colores específicos, muchas de las cuales se solapan y se imbrican» (*ibidem*).

Charles Frake (1961, p. 125) afirma que «los informantes rara vez discrepan en sus descripciones verbales de lo que hace a una enfermedad diferente de las otras». A nosotros nos parecería importante saber exactamente qué quiere decir «rara vez». ¿Representaban los informantes de Frake todos los posibles tipos de actores de Subanum? Atendiendo al hecho de que los conocimientos médicos pocas veces están uniformemente distribuidos en una población, podría esperarse que esa «rara» discrepancia fuera frecuente discrepancia, por lo menos en ciertas categorías de sexo y de edad.

XVIII. EL PROBLEMA DEL INFORMANTE BIEN INFORMADO

Dado que muchos de los datos terminológicos que constituyen la base de la etnosemántica del parentesco se obtuvieron en trabajos de campo que ya no pueden ser repetidos, hay pocas esperanzas de corregir el exceso de acuerdo en las descripciones formales. Con excesiva frecuencia los datos se han obtenido de unos pocos «informantes bien informados» (Back, 1960). Mi propio encuentro con las variaciones individuales y la ambigüedad de la terminología de los bathonga del sur de Mozambique puede servir de ejemplo. Convencido por mis lecturas de Radcliffe-Brown (1950, p. 34) de que me encontraba ante un sistema omaha, rechacé las respuestas de media docena de informantes hasta que finalmente encontré a uno que «realmente conocía» el sistema. Mi justificación de esto era que los bathonga estaban sufriendo una intensa aculturación en un área en la que se estaba desarrollando una mezcla importante de «tribus» zulú, ronga y shangane. Parecía, pues, lo mejor trabajar con alguien que recordara el sistema viejo.

Pero Henri Junod (1913), que había estudiado a los bathonga sesenta años antes, ya había recogido cuatro términos alternativos para el hijo del hermano de la madre: *makwabu* (hermano), *nwana* (hijo) (1912, p. 220), *kokwana* (abuelo), *malume* (hermano de la madre) (*ibidem*, p. 229). Lo que yo encontré en mis «informantes mal informados» fue una medida todavía mayor de confusión. Así, mientras Junod atribuía la sustitución de *kokwana* por *malume* a diferencias dialectales, yo no hacía más que encontrarme con gentes que insistían en que tanto *kokwana* como *malume* eran correctas. Ahora bien, esas separaciones del sistema omaha son precisamente el tipo de diferencias que Lounsbury (1964, p. 354) considera que justifican y requieren el establecimiento de subtipos separados de las terminologías crow y omaha. Tal vez esas variaciones puedan considerarse como diferencias subculturales o dialectales que se presentan dentro de cabezas diferentes. Mas, por otro lado, es igualmente plausible que esas variaciones coexistan dentro de una misma cabeza. De hecho, eso es lo que ocurre con muchos bathonga en la situación actual. Si ése es el caso, entonces una etnografía adecuada tendrá que expresar la ambigüedad del sistema, y la tendrá que expresar estadísticamente.

La manera en que los formalistas emic se han enfrentado con este problema en el tratamiento de la terminología americana del parentesco resulta poco tranquilizadora. Goodenough habla de su «dialecto» como una forma de descontar el hecho de que *su* comprensión del uso de la terminología del parentesco puede no corresponder a la mía. Es probable que con esta maniobra ya se escapen varios focos importantes de ambigüedad funcional en el cálculo cognitivo americano del parentesco. Por ejemplo, yo dudo mucho de que el que Goodenough (1965a, p. 206) use «*my first cousin*» tanto para Pa Pa Pa Sb Ch como para Pa Sb Ch Ch Ch y para Pa Sb Ch sea simplemente una variación dialectal o subcultural. ¿Es un principio cognitivo válido del parentesco americano el que «*first cousin*» no tenga que ser incluido en el *corpus* básico de términos de parentesco por no ser un lexema? Goodenough afirma que él resulta representativo de un gran número de americanos en su creencia de que a la pregunta «*Is he your brother?*» se puede contestar «*Yes, he is my half brother*», pero no se puede contestar «*No, he is my half brother*» (*ibidem*, p 265). Tales convicciones enmascaran el hecho de que muchos americanos tropiezan con dificultades a la hora de aplicar términos de parentesco a personas emparentadas, pero que quedan fuera del pequeño círculo de tipos de parientes con quienes mantienen habitualmente importantes transacciones etic. A este respecto, Schneider (1965a), que enfoca la cuestión del parentesco americano con una perspectiva más generosamente funcional, habla de «límites difuminados y principios evanescentes» (*ibidem*, p. 291), mas sin extraer las consecuencias de esa evanescencia para una estrategia que es incapaz de incorporar la ambigüedad.

Las suposiciones de Goodenough tendrían que ser sometidas a la prueba estadística, obteniendo las respuestas de muestras de azar de la población en condiciones normalizadas. Esto es especialmente cierto por lo que se refiere a algunos de los temas básicos que se supone subyacen a la construcción de la rejilla componencial. Por ejemplo, se pretende que un marido

americano no puede repudiar al hijo de su mujer y conservar a la vez a su mujer (*ibidem*, p. 287). Pero en los círculos de la asistencia social sabe todo el mundo que tales casos se presentan frecuentemente en los tribunales de adopción. Evidentemente, no es posible dejar que la intuición decida a qué reglas se ajustan los americanos en general para reconocer en el matrimonio los embarazos extramaritales.

A. K. Romney y Roy D'Andrade (1964) han dado un paso potencialmente importante al usar muestras de estudiantes de escuelas secundarias para obtener listas de términos de parentesco y otras respuestas relevantes. Desgraciadamente, atentos sólo a encontrar el conjunto correcto de reglas, de conformidad con el modelo lingüístico, no llegan a desarrollar todas las implicaciones de sus hallazgos. Así, en una de sus muestras, excluyen de su consideración los términos modificadores que se presenten asociados a un término núcleo con una frecuencia inferior al 25 por 100. Luego aún hacen otra simplificación adicional excluyendo las respuestas de aquellos sujetos cuyo uso de modificadores se ajusta a una pauta que no sea compartida al menos por el 10 por 100 de la muestra (*ibidem*, p. 156). Desechando de este modo las respuestas «idiosincrásicas o variantes», llegan a la conclusión de que en la terminología americana «*cousin*» sólo toma un modificador: «*second*» (*ibidem*, p. 156, tabla II).

Ninguno de los intentos que hasta aquí se han hecho de definir los rasgos cognitivos básicos de la terminología americana del parentesco ha hecho concesiones a la posibilidad de que la ambigüedad sea una de las características más destacadas de este dominio. Wallace y Atkins (1960), Romney y D'Andrade (1964) y Goodenough (1965a) operan cada uno con un inventario diferente de términos básicos del parentesco americano. Otros tratamientos no coincidentes, como el de David Schneider (1965a) y Munroe Edmunson (1957), tienen también que ser considerados aquí para estimar todo el alcance de un problema con el que nadie se ha enfrentado. Conklin ha sugerido que lo mejor sería que los antropólogos americanos que no conozcan su terminología nativa den los pasos precisos para aprenderla. A este respecto les aconseja:

> una nota explicativa sobre «The mathematics of American cousinship» en una reciente edición de los Kroeber Anthropological Society Papers (Roark, 1961), cuya intención es explícitamente la de resolver la frecuente ambigüedad y la falta de un conocimiento común entre los antropólogos americanos en lo referente a los pasos que se han de dar para computar los grados de los primos en inglés [1964, p. 34].

Tal consejo parece llevar una advertencia implícita en lo que concierne a las terminologías de los nativos en otras culturas: si ellos no saben lo que piensan, nosotros se lo enseñaremos. Con lo que ahora es uno quien ya no sabe si compartir evocaciones nostálgicas como la de Dell Hymes (1964a, página 34): «Aquellas noches bebiendo cerveza y rompiéndonos la cabeza en el café del 'Arco Iris', en el límite de la reserva de Warm Springs, con Philip Kahclamet, la persona que mejor conocía y hablaba el wishram.» En la misma línea está la experiencia de que da cuenta Anthony Wallace (1965, página 237), con su informante japonesa que se hacía acompañar por un

amigo para que «comprobara la exactitud» de sus definiciones de parentesco: «La informante nunca acabó de aceptar nuestra opinión de que su misión era darnos sus usos personales: se sentía representante del Japón y pensaba que tenía que ser exacta.»

Entre los etnosemánticos, Hymes se ha pronunciado contra la simple transferencia a fenómenos semánticos de orden superior de las técnicas de recogida de datos adecuadas para la fonémica y la gramática. Hymes piensa en una «etnografía del habla» que sería el antídoto contra esa falta de información sobre los contextos y las variaciones de la conducta verbal, falta de información que es producto de «la actitud implícitamente normativa característica desde hace mucho de la teoría lingüística al señalar su objeto» (1964a, p. 41). Acto seguido señala que la función primaria de la conducta verbal no siempre es la de conseguir el consenso sobre el sentido referencial.

e) Desde el punto de vista de una teoría general del lenguaje y de su funcionamiento, es el caso que algunas de las funciones del lenguaje exigen una aproximación a la independencia del contexto, a la simple uniformidad y a la primacía de la organización sobre la función de referencia, tres suposiciones muy comunes en la teoría lingüística descriptiva; pero otras funciones no exigen eso [*ibidem*].

Hay que esperar que las sugerencias de Hymes para situar el estudio de la conducta verbal en un contexto funcional más realista y más amplio reciban la atención que merecen. Mientras tanto, el fracaso de los etnólogos americanos en llegar a un acuerdo en el análisis de su propia terminología nativa, sumado a la evidente propensión de los etnosemánticos a aceptar la autoridad cognitiva del informante bien informado y a su evidente incapacidad para incorporar a sus teorías la posibilidad de la ambigüedad funcional, sugiere que la etnosemántica debe adoptar una posición más crítica ante sus propias suposiciones básicas. Los brillantes esfuerzos desperdiciados en colocar al primo segundo, al hermanastro y al biznieto en un único espacio semántico paradigmático redundan en una grave distorsión de los datos emic. Por lo menos, las dificultades y las insuficiencias del tratamiento de la terminología americana constituyen una firme base para el escepticismo frente a los intentos de introducir en el estudio de los principales sistemas terminológicos los numerosos refinamientos que sólo son posibles a costa de mezclar por la fuerza revueltos en un solo sistema términos para tipos de parientes que representan todos los matices pensables de la ambigüedad y de la importancia psicológica y social.

XIX. LA PERSPECTIVA EMIC Y LA CONDUCTA VERBAL REAL

Hay que tomar en consideración la importancia que para la construcción de los análisis formales de la nueva etnografía tienen aquellas operaciones que para la obtención de sus datos recurren a situaciones artificiales. Esto significa que muchos de los datos básicos de la nueva etnografía consisten en afirmaciones verbales en las que las gentes dicen qué dirían en deter-

minadas circunstancias hipotéticas e imaginarias. Como dice Frake (1961, página 63): «Dado un conjunto de nombres contrastantes de enfermedad, subsiste el problema de determinar las reglas que rigen la atribución de un nombre en vez de otro en una situación diagnóstica determinada.» Es decir, el problema del sentido referencial en tanto en cuanto éste es distinto del sentido abstracto (HARRIS, 1964a, p. 156). Por ejemplo, la mayoría de los brasileños se muestran verbalmente de acuerdo en los contrastes a partir de los cuales se pueden construir las reglas para distinguir un «preto» (negro) de un «branco». Mas esas reglas resultan demostrablemente inadecuadas para predecir cuándo un individuo concreto llamará a otro «preto» o «branco». En la vida real interviene todo un nuevo dominio de factores que moviliza cálculos muy alejados del espacio semántico de las categorías «raciales». Como sugiere Hymes en la cita anterior, los análisis formales de la nueva etnografía tienen un aire de escolasticismo, de gabinete, incluso en aquellos casos en que se restringen a la cuestión de las reglas que gobiernan los acontecimientos de la conducta verbal. Parece como si toda una generación de antropólogos no hubiera observado nunca cómo la gente vacila al hablar, cómo busca a tientas la palabra exacta, cómo miente, cómo se confunde y se enreda, ni tantos otros fenómenos ordinarios de la conducta verbal real.

XX. LA PERSPECTIVA EMIC Y LA CONDUCTA NO VERBAL

Mas la antropología social y cultural tiene una misión científica más amplia que el simple estudio de lo que la gente dice que dirá. Queda aún la cuestión de lo que la gente dice que hará, y la de la relación entre eso que dice y lo que efectivamente, históricamente, hace.

Ahora bien, cualesquiera dudas que puedan existir relativas a la adecuación del modelo lingüístico para la conducta verbal, resulta obvio que la aplicación de ese mismo modelo a la conducta real todavía es más problemática. Pruebas, tanto lógicas como empíricas, de muy diversas procedencias y culturas demuestran hasta la saciedad que las reglas emic de conducta constituyen una guía totalmente indigna de confianza para entender o predecir los acontecimientos históricos y las regularidades etic en los subsistemas económico, social y político. Si se le dejara rienda suelta, la tendencia a escribir etnografías según las reglas emic de conducta terminaría por producir involuntarias parodias de la condición humana. Aplicada a nuestra propia cultura, describiría una forma de vida en la que los hombres se quitan el sombrero al pasar junto a las mujeres, los jóvenes ceden el asiento a los viejos en los transportes públicos, apenas hay madres solteras, los ciudadanos ayudan voluntariamente a los guardianes de la ley, el chicle no se pega nunca debajo de las mesas, los técnicos de televisión reparan los televisores, los hijos respetan a sus ancianos padres, ricos y pobres reciben igual tratamiento médico, todo el mundo paga sus impuestos, todos los hombres nacen iguales y los presupuestos del ejército no sirven más

que para mantener la paz. Aplicada a otras culturas, convertiría a la familia china en una fantasía confuciana (FRIED, 1953), se inventaría campesinos indios que morirían de hambre antes de hacer daño a sus vacas (HARRIS, 1966a), difundiría la idea de que los portugueses no tienen prejuicios raciales (HARRIS, 1964b, 1966) y convencería a toda una generación de estudiantes de antropología de que los zuñi jamás se emborrachan (véanse páginas 350 *s.*). Si el reciente estudio que Jules Henry ha publicado de la cultura americana es mínimamente exacto, los antropólogos americanos tendrían que mostrarse particularmente escépticos ante todas las etnografías que den más importancia a las reglas de conducta que a las reglas para quebrantar las reglas. Comentando la inmensa cantidad de trapacerías y engaños de los niños de las escuelas americanas, escribe Henry (1963, p. 205): «Una vida de adolescente honesto puede constituir una introducción mutiladora para muchos aspectos de la cultura contemporánea.» Aun concediendo que éste pueda ser un rasgo especialmente característico de la civilización industrial, no por ello deja de plantear una cuestión a la que sería necesario dar respuesta antes de intentar hacer las gramáticas universales de otras culturas.

Tratando de demostrar que la gramática de los status y los roles normativos de los truk no es «un ejercicio de estéril formalismo», Goodenough (1965b, pp. 19 *s.*) presenta el caso de un hombre que golpeó a su hija casada. Tal acto viola cinco de las seis reglas que Goodenough recoge en su «escala de deberes» emic: los padres truk deben arrastrarse o sentarse en el suelo mientras su hija casada esté sentada, deben abstenerse de iniciar ninguna acción, deben satisfacerla en todo lo que les pida, deben evitar hablarle con brusquedad y no deben pegarle nunca por mucho que ella les provoque. En lugar de desanimarse al ver cómo se quebrantaban todas estas reglas ante sus propios ojos, Goodenough busca consuelo en el hecho de que la mujer en cuestión había estado a su vez quebrantando otra serie de reglas. «Su conducta malhumorada había estado poniendo nerviosos a sus parientes durante mucho tiempo [...]» e incluso se había permitido «echar por la mañana temprano una bronca a su marido, de quien sospechaba que acababa de llegar de una visita amorosa a su hermana de linaje en la puerta de al lado». Así pues, si su padre la golpeó era un caso de «justicia poética», dice Goodenough: «Una buena paliza era exactamente lo que se merecía.» A mí me parece que Goodenough saca de este episodio una moraleja equivocada. Un fallo tan manifiesto de un conjunto de reglas en la predicción de la conducta exige que se reescriban esas reglas. ¿Con qué frecuencia se dan esas palizas? Y las señoras que las reciben ¿están de acuerdo con el antropólogo en que una buena paliza es exactamente lo que les hace falta?

XXI. LA PERSPECTIVA EMIC Y LA CIENCIA DE LO TRIVIAL

Aludiendo a los logros de la etnosemántica enumerados por Frake (1964b, página 143), escribe Berreman (1966, p. 351):

Ninguna de estas descripciones, sean cuales fueren sus virtudes puede en sí misma considerarse verdaderamente importante [...] Nos recuerdan la advertencia de Mills en el sentido de que muchos sociólogos han llegado a un punto en el que, en su búsqueda de algo que sea verificable, pasan por alto lo que es importante [...] Muchos han trabajado tanto en lo que es trivial que consiguen que parezca importante [...]

No es accidental que el análisis formal haya sido criticado tantas veces por su preferencia por las cosas triviales (KEESING, 1966, p. 23; SWEET, 1966, páginas 24 *s.*). Probablemente sólo en acontecimientos estadísticamente insignificantes y científicamente triviales la conducta se puede predecir a partir de un pequeño conjunto de reglas emic. La insistencia de Frake, Conklin y Goodenough en poner la «adecuación o aceptabilidad» en lugar de la predecibilidad entre los cánones de la buena etnografía probablemente no es nada más que una admisión tácita de este dilema. El problema no es que la conducta no esté gobernada por ideologías, planes, mapas, reglas y temas cognitivos. Como esos fenómenos se desarrollan dentro de las cabezas de las gentes, en gran abundancia y a toda clase de niveles, conscientes (WARD, 1965), preconscientes e inconscientes, con muy diversos grados de fuerza y persistencia, y en toda clase de combinaciones lógicas e ilógicas, racionales e irracionales, sería muy improbable que en algunos niveles, en algún grado y en alguna combinación los acontecimientos de la conducta no se basaran en o fueran al menos acompañados por alguna forma de cálculo cognitivo. En todas las sociedades, las manifestaciones concretas de la conducta, verbal o no verbal, son resultado de complicadas interacciones de personalidades concretas, cuyos repertorios de reglas, y especialmente de reglas para quebrantar las reglas, con frecuencia parecen tener muy poco en común. A menos que los nuevos etnógrafos sean una casta aparte, a su edad seguramente se habrán dado cuenta de que sus vidas han consistido en buena parte en tratar de resolver qué reglas necesitan para vivir por ellas o, lo que viene a ser lo mismo, qué reglas necesitan para aducirlas en cada ocasión particular. No hay nada que indique que en la condición normal de la vida social predomine la conformidad con las normas emic. El juicio expresado por Hugo Nutini (1965, p. 723) según el cual los modelos mecánicos (o sea, los modelos construidos de acuerdo con la conducta ideal) «son siempre superiores a los modelos estadísticos» (esto es, a los modelos construidos según la conducta real) está peligrosamente desprovisto de fundamentos empíricos (véanse pp. 431 *s.*). No hay pruebas que indiquen que «en las condiciones culturales adecuadas» (sean éstas las que fueren) «el solapamiento de las conductas ideal y real tenderá al límite ideal» (*ibidem*). Antes al contrario, lo que hay es una abundante bibliografía, tanto en antropología como en las disciplinas próximas, que indica que las normas emic y los acontecimientos etic nunca coinciden totalmente y que con frecuencia la principal función de las normas es ocultar la realidad etic. Un caso extremo es la sugerencia de Marshall Sahlins de cómo resolver la «paradoja de E. P.» (Evans-Pritchard) según la cual entre los nuer hay una relación inversa entre adhesión a la agnación en teoría y adhesión a la agnación en la práctica: «Entonces el dogma agnático sólo puede ser reforzado incrementando la contradicción con la pertenencia al grupo de parentesco, y la

ideología asume la función que Mannheim le atribuyó de impedir que la gente conozca lo que está pasando en el mundo» (SAHLINS, 1965, p. 105).

Me apresuro a dejar constancia de la existencia de algunos intentos recientes de conectar el análisis formal con generalizaciones socioestructurales o comparativas. Pero, sumado todo, parece que la contribución de esos intentos a la teoría sustantiva es menor de la que usualmente podría esperarse de esfuerzos equivalentes. Por ejemplo, la conclusión de Conklin de que la especialización de los hanunóo en términos para primos refleja la escala de multas de acuerdo con los grados del incesto, no necesita en realidad el elaborado aparato descriptivo con que Conklin la presenta (1964, página 48).

XXII. EL EJEMPLO DE LA TERMINOLOGIA CROW

Entre los analistas formales, la más ambiciosa pretensión de importancia sociológica ha sido formulada por Floyd Lounsbury (1964; 1965). Lounsbury sugiere que como mejor se entienden las terminologías de parentesco crow y omaha, y sus variantes, incluida la trobriand, es considerándolas como expresiones de la extensión de categorías terminológicas de la familia nuclear a otros tipos de parientes sobre la base de lo que él llama «sucesión de status». Es la sucesión en status tales como «cabeza de familia, otras posiciones en el grupo doméstico, cabeza de linaje o de la corporación basada en el parentesco, cargo político hereditario, cargo religioso» (1965, p. 38), la que explica la supeditación de las distinciones generacionales característica de las terminologías crow y omaha. Lounsbury presenta este principio como opuesto al aceptado por Leach (1958), derivado de Radcliffe-Brown, suscrito por Lowie, Murdock y White y en último extremo atribuible a Morgan, según el cual las terminologías crow y omaha reflejan ante todo y sobre todo al alineamiento de las personas en grupos unilineales.

En primer lugar hay que decir que la interpretación de Lounsbury no contradice en ningún aspecto el principio de la solidaridad del linaje. Antes al contrario, sus «sucesiones de status» pueden considerarse como una medida del grado de corporatividad del linaje. Mas en realidad Lounsbury no está interesado en su análisis como un medio de descubrir los ingredientes causales en la evolución de los sistemas de parentesco. Lo que realmente trata de demostrar es que, dadas las terminologías de tipo crow, resulta posible escribir reglas de extensión de los términos de parentesco de la familia nuclear que «explicarían» todo el sistema. Esas reglas dan cuenta de toda la terminología, mientras que el principio de la solidaridad del linaje sólo da cuenta del grueso de los términos, dejando ciertos residuos que son anómalos (como el hecho de que algunos tipos crow llamen al hermano de la madre del padre de ego con el término general de abuelo y no padre) (*ibidem*, p. 365). Mas que una explicación sea más completa no constituye una prueba legítima de su adecuación teórica. Lounsbury juega con ventaja añadiendo una tras otra nuevas reglas de transformación hasta que llega un momento en el que ya ha tenido en cuenta todos los rasgos del

caso particular. Al escribir sus reglas, Lounsbury se ha esforzado por no emplear un principio extensional que incorpore explícitamente el principio de la solidaridad del linaje o dependa de él. Al rechazar ese principio establecido de la solidaridad Lounsbury no se toma la molestia de averiguar si los fenómenos terminológicos que éste no explica son tal vez sociológica o estadísticamente insignificantes, o semánticamente ambiguos, o si quizá se podría conseguir con sólo adiciones menores que el principio los explicara. Como hemos visto, la terminología omaha de los bathonga es ambigua en cierto número de puntos. Otras manifestaciones similares tienen para Lounsbury una significación sociológica aparte. Además, aunque admite una correlación general entre el principio del linaje y las terminologías crow y omaha, Lounsbury se complace en subrayar el hecho de que hay cinco casos anómalos en los que la terminología crow aparece asociada a la filiación patrilineal (*ibidem*, pp. 354 *s.*). Mas no trata de estudiar esos casos a la luz de sus especiales circunstancias, pues si lo hubiera hecho habría visto que por lo menos en tres de ellos resulta posible una interpretación perfectamente compatible con el principio del linaje.

XXIII. TRES CASOS ETNOGRAFICOS

Los tres casos merecen nuestra atención porque son representativos de lo que ocurre cuando las supersofisticadas técnicas del análisis formal se aplican a materiales poco confiables. Lounsbury (1964, p. 388) cita a Murdock (1946, p. 168) como fuente de tres de los cinco casos en que los términos crow aparecen con filiación patrilineal y residencia patrilocal. Son los bachama de Nigeria, los koranko de Sierra Leona y los seniang de las islas Salomón. Lo primero que tenemos que hacer es dejar perfectamente claro que la definición que Murdock da de una terminología crow no tiene demasiado que ver con lo que Lounsbury quiere someter a su análisis formal. Para Murdock, la forma crow existe cuando los primos cruzados se distinguen de los primos paralelos y de los hermanos, mientras que la hija de la hermana del padre es clasificada con la hermana del padre *y/o* la hija del hermano de la madre es clasificada con la hija de la hermana (MURDOCK, 1949, p. 224). Con esto no se dice nada sobre el tratamiento que se da a los términos del tío y de la tía, ni respecto a la relación del uno con el otro, ni respecto a su relación con el término de la madre y el término del padre; y poco sobre la relación de esos términos de tío y tía con los términos de los hermanos y con los términos de los primos. Volviendo a los bachama en la fuente original (MEEK, 1931, pp. 18 *ss.*), nos encontramos no sólo con que para la hermana del padre y para la hermana de la madre se usa un mismo término, sino también con que para el hermano del padre y el hermano de la madre se usa un mismo término. Peor todavía: los términos que se usan para los dos tipos de abuelos y de abuelas son los mismos que se usan para el tío cruzado y para el hermano mayor del padre. Y por lo que se refiere a la patrilinealidad de los bachama, Meeck (*ibidem*, pp. 15 *ss.*) dice de un modo totalmente claro que opera

una forma de doble filiación: que el hijo de la hermana hereda los caballos, las cabras, los vestidos, el dinero y el ganado y la viuda del hermano de la madre o el precio de novia que se pagó por ella, así como las cosechas que están en sus campos y el contenido de sus graneros; y que el sistema estaba en transición con rasgos claros de una forma anterior en la que todavía era mayor la importancia del «matriarcado» y que «el sentido del parentesco con la familia de la madre era en los tiempos antiguos indudablemente mayor que el del parentesco con la familia del padre» (*ibidem*, página 16).

Pasando a los koranko (véase THOMAS, 1916) nos encontramos con que a la hija de la hermana del padre no se la nombra con el mismo término que a la hermana del padre, aunque el resto de las condiciones de Murdock sí se cumplen. Así, el sistema sólo puede aceptarse como crow invocando el *y/o* de la definición. Pero lo que resulta increíble es descubrir en el contexto del refinado análisis presentado por Lounsbury la presencia de este ejemplo etnográfico. La terminología koranko aparece en una tabla que recoge sinópticamente los sistemas terminológicos de ocho pueblos de Sierra Leona. La única afirmación específicamente relacionada con la filiación y la residencia posnupcial koranko es esta que sigue: «La filiación se computa por línea de varón y no hay rastros claros de la existencia de matrimonios matrilocales, aunque algunas costumbres relacionadas con el nacimiento parecen sugerirlo» (*ibidem*, p. 107). El nivel etnográfico de la descripción de Thomas resulta inaceptable (salvo para usar sus resultados en una muestra estadística, v. g.), y cualquier intento de resolver una cuestión teórica importante basándose en lo que sabemos de los koranko no es más serio que tratar de hacerlo recurriendo a la escapulimántica.

Finalmente, Lounsbury cita a la división seniang de Malekula, a la que se ha llamado «un pueblo evanescente de las Nuevas Hébridas». Es importante señalar que no sólo los seniang se habían visto ya afectados por la peor clase de colapso biocultural en el momento en que A. B. Deacon los visitó (1934), sino que además la monografía a ellos dedicada no la escribió A. B. Deacon, sino Camilla Wedgwood, usando las notas de campo de Deacon. De ella son estas palabras:

> [...] debe decirse que lejos de encontrar en la Bahía del Sudoeste una sociedad viva, lo que Deacon encontró fueron sólo unos pocos supervivientes de diversos distritos. En consecuencia, le fue imposible estudiar la vida social, económica y religiosa de una sociedad viva, y en lugar de eso tuvo que adquirir su conocimiento de lo que esa vida había sido en otros tiempos por el método tedioso, y no siempre totalmente confiable, de preguntar a los viejos [1934, p. XXXII].

Los seniang satisfacen los criterios que Murdock impone a la terminología crow. La hija de la hermana del padre es clasificada junto con la hermana del padre, y el hijo del hermano del padre junto con el padre. Pero no hay información relativa a los términos que usan para los hijos de esos primos cruzados. Por esta laguna y por otras similares no es fácil decir hasta qué punto se ajustan realmente a la pauta crow. Por lo menos hay una anomalía: Wedgwood pone especial atención en el hecho de que para el

padre del padre del padre del padre se usa el mismo término que para el hermano mayor y probablemente para el hijo del hijo del hijo del hijo se emplea el término del hermano menor. Sobre la base de esta terminología no puede concluirse que existieran clanes matrilineales o matrilocales, aunque se ha de admitir que tampoco parece una prueba tan decisiva de la existencia de los pretendidos principios patrilineales y patrilocales. Hay toda clase de razones para rechazar la validez de Malekula como ejemplo negativo de la correlación en cuestión. Los vecinos newun, con los que los seniang se casan y que reconocen la filiación en patriclanes localizados, clasifican a la hermana del padre junto con la hija de la hermana del padre, pero además para la madre usan un término con la misma raíz. Esa clasificación de la madre, la hermana del padre y la hija de la hermana del padre bajo un mismo término se repite en muchos otros grupos de Malekula, incluidos los lambumbu (DEACON, 1934, página 98), los senbarei (*ibidem*, p. 121), los uripiv (*ibidem*, p. 124), nesan, uerik, bangasa y niviar (*ibidem*, p. 125) Este es un rasgo que nada tiene de crow y que ciertamente no está previsto en los subtipos de Lounsbury. Hay que mencionar que entre los pueblos del norte, lambumbu (*ibidem*, p. 101) y lagalag (*ibidem*, p. 110), aparecen inesperadamente huellas claras de doble filiación, aunque en ningún lugar disponemos de una descripción confiable sobre las relaciones con los parientes matrilineales. Tanto Deacon como Wedgwood estaban convencidos de que Malekula había sido invadida por una sucesión de diferentes culturas, de las que las últimas eran vigorosamente patrilineales. La medida en que esto pueda haber oscurecido la observación de verdaderas agrupaciones matrilineales entre los semiang no se puede establecer. Igualmente dudosa, visto el naufragio cultural con que tenía que trabajar, es la capacidad de Deacon para haber obtenido información de esa naturaleza, incluso si se le hubiera ocurrido que, dada la importancia de las tendencias patrilineales que él atribuía a toda la isla, la terminología crow de los primos requería especial atención. De cualquier modo, un extremo sí queda claro: que tampoco éste es un buen ejemplo de nada.

XXIV. LA BUSQUEDA DE LA ELEGANCIA FORMAL

La prueba crítica de las tesis de Lounsbury relativas a la insuficiencia del principio de la solidaridad del linaje depende de la cuestión de si puede escribirse un conjunto de reglas emic que se basen en el principio del linaje, o que lo incorporen, y que resulten tan productivas y tan económicas como las de Lounsbury. Allan Coult (1968) asegura haberlo logrado. Partiendo de un conjunto de principios propuesto originalmente por Tax (1955a; original, 1937) y añadiendo el principio de la solidaridad del linaje, Coult asegura que él «explica» todos los rasgos que «explica» Lounsbury y que lo hace de una manera más simple y más elegante. Coult elimina las anomalías en la relación entre pertenencia al linaje y confusión terminológica, aplicando principios lógicos en lugar de sociológicos: «Los términos apli-

cados a dos parientes de fuera del patrilinaje propio y del patrilinaje de M. se determinan de acuerdo con los términos aplicados en esas dos líneas y la aplicación de los principios de sucesión uniforme y de recíprocos uniformes» (COULT, 1968, p. 11).

Mas la importancia del logro de Coult no puede juzgarse por esos criterios exclusivamente formalistas. Como el propio Coult lo dice: «Una buena teoría tiene que estar formulada de tal manera que no sólo pueda predecir los fenómenos empíricos, sino que también exponga abiertamente en base a qué razones los predice» (*ibidem*, p. 10). Es decir, que, como sosteníamos antes, una buena descripción etnográfica debe estar relacionada con un *corpus* de teoría explicativa. «De hecho, Lounsbury no tiene ninguna teoría, sino sólo un mero conjunto de relaciones empíricamente observadas» (*ibidem*, p. 11).

XXV. LA NUEVA VIEJA ETNOGRAFIA

El análisis formal quiere presentarse como un movimiento nuevo y revitalizador cuando en realidad es el último de una serie de intentos del idealismo cultural por intensificar la adhesión de la antropología cultural a las estrategias de investigación emic. El «nuevo enfoque de la etnografía» que Sturtevant (1964, p. 9) se atreve a llamar «la nueva etnografía» ocupa así una posición histórica definida y muy comprometida de la que sus practicantes no parecen darse cuenta. En un sentido no banal, esto no es la nueva etnografía, sino la nueva vieja etnografía. Es una versión mejor operacionalizada, pero más limitada, de una estrategia de investigación que ya se ha demostrado incapaz de resolver las principales y más sustantivas cuestiones de las ciencias sociales.

Al juzgar la pretensión de novedad de la etnosemántica hemos de recordar el hecho de que casi todas las escuelas teóricas mayores de la antropología han dedicado lo más de sus esfuerzos investigadores a alguna modalidad de análisis emic. Las principales líneas históricas de influencia las hemos expuesto en los capítulos precedentes. Aquí debe bastarnos simplemente con recordar la herencia de la que Lowie llamaba escuela de filosofía del sudoeste de Alemania —Windelband, Dilthey, Rickert— a través de la cual penetró en la antropología contemporánea el racionalismo del siglo XVIII y el idealismo en su versión culminante hegeliana (véase capítulo 12). En el siglo XX, muchos portavoces eminentes, representantes de posiciones teóricas nominalmente muy variadas, han exhortado a los antropólogos a conceder prioridad a los análisis emic. Entre los boasianos, la ya citada opinión de Lowie era típica. Lo que el etnógrafo tiene que hacer es entender la «verdadera intimidad» de las creencias y de las prácticas de las gentes que él estudia. El etnógrafo no tiene que limitarse simplemente a registrar la práctica del infanticidio o del canibalismo. Si no registra también la forma en que sus informantes reaccionan ante esas prácticas, ha fracasado en su tarea (véase p. 316).

A Kluckhohn (1949, p. 300) se le puede considerar representante de otro

amplio espectro de antropólogos americanos: «La primera responsabilidad del antropólogo es recoger los acontecimientos tal y como los ven las gentes que él está estudiando.» Malinowski, en *The argonauts*, escribió del «objetivo final, que el etnógrafo nunca debería perder de vista»:

> Este objetivo es en pocas palabras, captar el punto de vista del nativo, su relación con la vida, llegar hasta su visión de su mundo. Estudiar las instituciones, las costumbres y los códigos, o estudiar la conducta y la mentalidad sin el deseo subjetivo de sentir qué hace vivir a esas gentes, de entender la sustancia de su felicidad, equivale en mi opinión a renunciar a la mayor recompensa que podemos obtener del estudio del hombre [MALINOWSKI, 1961, p. 25].

Por otra parte, aunque David Schneider (1965c, p. 38) contrapone la posición de Radcliffe-Brown en el estudio de la estructura social a la posición de Needham, Lévi-Strauss y Homans, la herencia común que tanto los funcionalistas estructurales como los estructuralistas tienen de Durkheim marca a ambos grupos con una tendencia emic. La dedicación dominante de los antropólogos sociales británicos al análisis de la filiación, la afinidad, la descendencia, la alianza prescriptiva y preferencial, basta para dejar establecido el carácter emic de sus intereses de investigación. Por otro lado, como ya vimos, Lévi-Strauss y Needham han elevado la idea de Durkheim de las «representaciones colectivas» a las más puras cumbres del mentalismo. Como Schneider señala, para Needham hasta la cuestión del orden social es una cuestión de congruencia lógica y simbólica. Aunque Needham escriba sobre grupos «pragmáticamente distintos», «pragmáticamente» sólo tiene sentido si significa «conceptualmente distintos», y esto a su vez sólo puede significar que un nativo hablará de ello. La ficción de una ficción de la imaginación de un nativo bastará (*ibidem*, p. 39).

XXVI. CONVERGENCIA EN EL MENTALISMO

Sin embargo, es un hecho de la mayor importancia que la propensión emic de la nueva etnografía cobra su vigor de la infusión de un mentalismo que tiene orígenes más recientes. En la nueva etnografía se da una confluencia de los intereses de un enfoque emic más antiguo, empático y humanista, con un mentalismo nuevo, más limitado y menos humanista, cuyo desarrollo empezó en la lingüística. Hymes, siguiendo su desarrollo, cita a Sapir y a «la escuela de Yale, la distribución complementaria, los rasgos distintivos de Jakobson y la gramática generativa de Chomsky» (1964a, p. 10). El modelo lingüístico también ha ejercido influencia entre los antropólogos franceses y británicos, a los que ha conducido, en notable convergencia, hacia una estrategia emic en la que la lógica y la razón han ocupado el sitio del sentido emocional. En Europa, y también por la influencia específica de Jakobson, ha sido Lévi-Strauss el que ha abierto el camino a esta nueva forma de idealismo (HYMES, 1963; 1964a, p. 15; 1964b). Aunque la imagen que el análisis formal gusta hacerse de sí mismo sea la de una «ciencia fuerte», su paralelo más exacto lo tiene en la posición estructuralista de Lévi-Strauss, cuya esencia queda perfectamente recogida en la inspirada frase de «mar-

xismo zen» (véanse pp. 443 *ss.*). Para Lévi-Strauss, como para los etnosemánticos, el modelo de todo análisis cultural debería ser un modelo lingüístico casi matemático: «Del lenguaje puede decirse que es una condición de la cultura, porque el material del que el lenguaje está hecho es del mismo tipo que el material del que está hecha toda la cultura: relaciones lógicas, oposiciones, correlaciones, etc.» (LÉVI-STRAUSS, 1963a, p. 68). Esta opinión tiene su paralelo exacto en la imagen que Frake se hace de la etnografía:

> [...] la lingüística descriptiva no es más que un caso especial de etnografía, ya que su campo de estudio, los mensajes verbales son parte integrante de un campo mayor de actos y artefactos socialmente interpretables. Es de todo este campo de mensajes, incluida el habla, de lo que se ocupa el etnógrafo. El etnógrafo, como el lingüista, trata de describir un conjunto infinito de mensajes diversos, como manifestaciones de un código finito, código que es un conjunto de reglas para la construcción e interpretación de mensajes socialmente aprobados [1964b, p. 133].

Como se verá, el «increíble ingenio» (SAHLINS, 1966) de Lévi-Strauss al descubrir las estructuras mentales ocultas de la sociedad es el análogo francés de la exhortación de Frake (1964b, p. 133): «Debemos entrar dentro de las cabezas de las gentes que estudiamos.» Y si se toman en consideración las objeciones que se han hecho relativas a la falta de validación estadística de las estructuras mentales que la etnosemántica ha tratado de descubrir, la distancia entre Lévi-Strauss y la nueva etnografía todavía se hace menor. La justificación que Lévi-Strauss (1953, p. 528) hace de los llamados modelos mecánicos tiene su paralelo en los argumentos que los etnosemánticos aducen para justificar su nula atención a la validación estadística y al valor predictivo de sus reglas. Como ya he señalado, el mentalismo de Lévi-Strauss y de sus colegas americanos se aparta de los enfoques emic anteriores en que centra su atención en las funciones lógicas de la mente y no en los componentes emocionales e irracionales. «Lévi-Strauss rechaza categóricamente el recurso a la afectividad o a la emoción. La emoción es vaga, mientras que la estructura es precisa; la emoción es meramente sentimental, mientras que la estructura es lógica» (SAHLINS, 1966, p. 136). Similar implícito desdén por las emociones que puedan sentir las gentes caracteriza también a la etnosemántica. Para una generación de antropólogos americanos, la perspectiva emic se proponía el descubrimiento de los complejos psicológicos inconscientes que se suponían subyacentes a la conducta ideal y real. Mas el modelo lingüístico no tiene manera de incorporarse el conflicto freudiano entre el id, el ego y el superego. Más fácil sería exprimir sangre de una piedra que extraer de la presentación «algorítmica» que Hammel ha hecho del parentesco comanche los tipos de emociones que los comanches sentían en presencia de sus hermanas y de sus madres. Realmente sí que es una nueva experiencia para los antropólogos ésta de que se les presente un análisis que «no pretende ofrecer soluciones que tengan necesariamente importancia sociológica, psicológica o histórica [...]» (HAMMEL, 1965, p. 104).

XXVII RETORNO A PLATON

Otro ingrediente nuevo del enfoque etnosemántico es su insistencia excluyente en que la antropología tiene que ser emic si es que quiere ser algo. Aunque nuestra perspectiva siempre haya estado dominada por el idealismo y por el mentalismo, tradicionalmente esto se combinaba con un eclecticismo que permitía que por lo menos uno de los pies del antropólogo tocara de vez en cuando el suelo. En el pasado, las adhesiones a la perspectiva emic rara vez han sido tan estridentes, tan insistentes y tan sectarias. Los antiguos programas idealistas y mentalistas eran en la práctica capaces de describir, sobre la base de acontecimientos históricos concretos, los sistemas tecnoeconómicos, sociales y políticos, y estaban interesados en describirlos. Mas en la nueva etnografía la cultura es un sistema intemporal de categorías lógicas. El historicismo de Hegel, que era el único rasgo que le salvaba, ha sido abandonado en favor de una dialéctica idealista sincrónica conocida como «análisis de rasgos distintivos». Aunque los etnosemánticos se hagan la ilusión de estar obteniendo sus conocimientos de nuevas fuentes de sabiduría, incluso como idealistas han dado un gigantesco paso atrás. Así, según Goodenough:

> El gran problema de una ciencia del hombre es el de cómo pasar del mundo objetivo de la materialidad, con su variabilidad infinita, al mundo subjetivo de la forma tal como éste existe en lo que por falta de un término mejor, tenemos que llamar los espíritus de nuestros congéneres humanos [...] En mi opinión, la lingüística estructural nos ha hecho conscientes por lo menos de la naturaleza de ese mundo, y se ha esforzado por convertir esa conciencia en un método sistemático [1964a, p. 39].

La idea de que el mundo objetivo de la materialidad representa el bosquejo de las formas que existen en la mente nos lleva hacia atrás hasta la caverna de Platón. Goodenough no se apercibe de que, aunque la materialidad sea infinitamente compleja, tal condición no ha inhibido el desarrollo de la generalización en ninguna de las otras ciencias y que ninguna de ellas se ha puesto tampoco a buscar mundos subjetivos de formas. Por otra parte, como ya indiqué, si el mundo subjetivo de la forma les parece menos infinitamente variable, es porque los etnosemánticos han ignorado la variabilidad que todos sabemos que existe. Con este rechazo del mundo material como demasiado complejo, Goodenough refleja una opinión que muchos comparten (más en sus conversaciones que en sus publicaciones), a saber: la de que la etnografía tiene que ser emic, y emic en el nuevo sentido lingüístico, si es que quiere ser algo. Efectivamente, algunos etnosemánticos insisten en que el campo de la cultura sólo es definible en términos emic: «De hecho, me cuesta trabajo imaginar un hecho, un objeto o un acontecimiento que pueda ser descrito como un artefacto cultural, como una manifestación de un código, sin alguna referencia a la forma en que la gente habla de él» (FRAKE, 1964, p. 133).

XXVIII. LAS CULTURAS NO SON SOLO CODIGOS

¿Son todos los artefactos culturales actos, objetos o acontecimientos concebibles sólo, como Frake pretende, como manifestaciones de un código? Refiriéndome a nuestra anterior discusión sobre la variación y la ambigüedad, permítaseme añadir que los actos, los objetos o los acontecimientos relevantes para la conducta humana rara vez expresan una regla o unas pocas reglas de un código. Algunos ejemplos pueden ayudarnos en este punto. Entre los bathonga hay una marcada tendencia agnática con la regla de que los hermanos y los hijos mantengan sus familias en o junto al conjunto de casas de su padre. Otras reglas adicionales establecen el orden en que tienen que casarse los hermanos y los hijos, la distribución de los recursos destinados al precio de la novia, el tratamiento de las coesposas y de los hijos menores. Hay también reglas adicionales que se refieren a cómo hacer brujería, a cómo hacer acusaciones de brujería y a cómo reaccionar ante esas acusaciones. Otras reglas más indican lo que tiene que hacer un hombre para tener éxito en la vida, la importancia del matrimonio polígínico y la importancia de tener muchos hijos. Todas estas reglas se relacionan a su vez con las reglas sobre cómo tratar a los antepasados con el debido respeto y la debida atención. Ahora bien, un rasgo etic normal de la vida bathonga es que los linajes locales se fisionan en cuanto la población suma entre 100 y 200 personas, que esa ruptura va seguida de la fundación de un nuevo poblado con un hijo menor y la madre de éste como centro, y va acompañada por toda clase de expresiones hostiles, inclusive acusaciones de brujería que violan las reglas de la solidaridad del linaje, pero que dan al joven fundador una posibilidad de alcanzar en la vida y en el matrimonio una medida de éxito que de ningún otro modo podría lograr. Contemplar el acontecimiento de esa fisión como resultado de la intersección de todos los códigos que posiblemente habrán influido en la conducta de los agnados, de los hermanos mayores y menores, de las mujeres mayores y menores, cuando cada uno se haya enfrentado a su manera con el problema de qué regla tenía que aplicar o cuando las reglas en sí mismas se hayan enfrentado y entrecruzado a un nivel inconsciente, convirtiéndose en una enmarañada madeja de culpa y ansiedad en cada uno de los actores, querer enfocarlo y contemplarlo así es un empeño sin esperanza. La fisión del poblado bathonga es un acontecimiento cultural y no es concebible en un sentido operacional como manifestación de un código. Por el contrario, sí que es simple y clara y operacionalmente concebible como un fenómeno etic en el que el ritmo de la fisión no expresa un código mental, sino la densidad y la necesaria dispersión de la población animal y humana en las condiciones tecnoecológicas del sur de Mozambique (HARRIS, 1959b).

Un ejemplo similar y muy cuantificado se encuentra en el estudio de Roy Rappaport (1966) de la relación entre bosque secundario, producción de batata, población humana y porcina, guerra y festivales que incluyen enormes matanzas de cerdos entre los maring de Nueva Guinea. Cada una de estas actividades tiene sus reglas emic, y esas reglas se entrecruzan en nu-

merosos puntos. Los cerdos tienen que ser alimentados con batatas de baja calidad. Pero a medida que la población porcina va aumentando, los cerdos van requiriendo cada vez más cantidad del trabajo que se invierte en la producción de la batata. Ninguna regla entre los maring dice que los cerdos tengan que multiplicarse hasta un punto en el que se conviertan en una amenaza para la ración calórica humana. Mas sin especificar las regularidades etic cíclicas en la proporción entre cerdos, personas y tierras de cultivo, no es posible describir adecuadamente (es decir, no es posible describir estableciendo una conexión con un *corpus* de teoría diacrónica y sincrónica) la etnografía de la guerra y de los banquetes maring.

Entre los etnosemánticos, Frake ha llegado a intentar estudiar la interacción entre un grupo humano y su hábitat en términos primariamente emic. Señalando que entre los subanum no existe ninguna regla explícita que puedar dar cuenta de sus pautas de poblamiento, Frake se dispone a derivar una regla implícita, producto de la intersección de un cierto número de «principios totalmente explícitos sobre las relaciones deseables entre casas y campos» (ibidem, p. 56). Frake presenta su análisis como una propuesta metodológica y por eso parte de tomar como datos los principales rasgos del sistema agrícola, mas asegurándonos que esos datos, por ejemplo, el que todos los años se hagan nuevas rozas, podrían obtenerse también realizando un cálculo de decisiones individuales émicamente motivadas. A continuación ofrece las tres reglas emic con las que se puede lograr una «explicación» emic de las pautas de poblamiento: mínimo número de límites con la vegetación silvestre, mínima distancia de la casa al campo de cultivo y máxima distancia de una casa a otra casa (*ibidem*, p. 56 *s.*). Mas estas reglas, incluso añadiéndoles los datos de grupos de trabajo no mayores que la familia nuclear y del desplazamiento anual de la ubicación del campo en que se invierte más trabajo, son manifiestamente incapaces de predecir (que no es lo mismo que explicar) la distribución espacial de las casas de Subanum. Incluso si todos los habitantes aplicaran a la vez las mismas reglas, sería imposible que todos obtuvieran los mismos resultados en términos de tamaño de la unidad doméstica, tamaño de las parcelas y productividad de las parcelas. En algún momento, las reglas emic deben enfrentarse a la realidad etic de cuánto se produce en unas condiciones tecnoeconómicas dadas. Por muchas otras cosas que se puedan tomar en consideración, resulta evidente que los rendimientos decrecientes por cantidad de trabajo invertido tienen que tener una importancia eminente en la fórmula etic que gobierna los cambios de residencia de los agricultores de rozas. Resulta sintomático del mentalismo y del formalismo de los etnosemánticos el que Frake no describa las pautas efectivas de dispersión de las casas. La descripción de una pauta así, que nos informara de la estabilidad o del cambio a largo término en relación con el tamaño de la población y con los factores de producción, valdría por un millar de reglas emic. Las pautas de poblamiento de Subanum, una característica distribución de las gentes en una determinada porción de la tierra, son un artefacto cultural. Y no es necesario, y además es imposible, derivar esas pautas sólo de los principios emic,

explícitos o implícitos, por los que los subanum piensan que se gobiernan sus vidas.

En el nordeste del Brasil, los padres de familias campesinas aceptan las reglas, vigentes en todo el Brasil, que subrayan la importancia del parentesco y del compadrazgo. El tamaño de la familia, sumados los parientes que forman la unidad doméstica y la red total efectiva de la parentela, varía de unos quince o veinte a más de un centenar, según la clase. En los poblados son los campesinos que mayor éxito económico han tenido los que tienen más parientes. Mas a diferencia de lo que ocurre con sus análogos en las clases altas metropolitanas, el círculo de parientes que rodea a esos campesinos está dedicado a consumir su riqueza en vez de ayudarle a consolidarla. Es un hecho cultural que la presión que se ejerce sobre el campesino brasileño para moverle a ampliar su familia reduce sus posibilidades de movilidad ascendente. Mas yo desafío a los etnosemánticos a que encuentren la regla emic que vincula las familias numerosas y el mantenimiento de la pobreza. El problema se puede formular en términos más amplios: ¿es la pobreza de las masas campesinas del mundo un artefacto cultural? Si lo es, y resulta difícil pensar que alguien pudiera negarlo, ¿hemos de imaginar que esa pobreza es el resultado de un conjunto de reglas emic a las que los pobres se aferran obstinadamente?

XXIX LA ETNOSEMANTICA Y LA ARQUEOLOGIA

Finalmente hemos de hacer un comentario sobre la relación entre la etnosemántica y el enfoque diacrónico de los fenómenos socioculturales a través de la etnología, la historia, la arqueología y el método comparativo. La etnosemántica puede ser capaz de hacer descripciones válidas de los sistemas socioculturales contemporáneos y, dentro de ciertos límites, descripciones útiles. Mas el modelo lingüístico es todavía menos capaz que el modelo empleado por los funcionalistas estructurales británicos en lo referente a hacer descubrimientos sobre el contenido de la historia y la naturaleza de los procesos históricos. Si la antropología ha de tener un componente diacrónico, ese componente no puede consistir en un inventario de reglas cognitivas. La razón de esto es que para la mayor parte de la historia humana no tenemos ningún medio de llegar al interior de las cabezas de las gentes en la forma propuesta por Frake. Pero, incluso si lo tuviéramos, seguiríamos enfrentándonos con una dificultad insuperable. La porción arqueológicamente recuperable de la mayor parte de la historia humana consiste en modificaciones del entorno que han sido producidas gracias a la inversión de diferentes variedades y expresiones de energía. Las oposiciones binarias, los rasgos contrastantes, la distribución complementaria tienen una cosa en común: que carecen de un costo de energía mensurable.

21. EL ESTUDIO ESTADISTICO Y LA RESTAURACION NOMOTETICA

Los mismos boasianos se daban cuenta ocasionalmente de la desolación del panorama antropológico. La recensión que Kroeber publicó de *Primitive society*, de Lowie, fue una de las primeras manifestaciones de ese malestar:

> Mientras sigamos ofreciendo al mundo sólo reconstrucciones de detalles concretos y mostremos una actitud uniformemente negativa frente a las conclusiones de más alcance, el mundo mostrará muy poco interés por la antropología.

Sin dejar de señalar que los logros de Lowie representan un gran adelanto frente a las «brillantes ilusiones» de Morgan, Kroeber lamenta, a pesar de todo, «que la honestidad [del método de Lowie] no le permita que su pulso se acelere ante la visión de empresas de más alcance» (*ibidem*, página 380). Algunos años más tarde, Sapir, que siempre se oponía al interés de Kroeber por los determinismos fundamentales, hizo públicas similares manifestaciones de descontento:

> Pero la antropología no puede seguir ignorando hechos tan asombrosos como el desarrollo independiente de los clanes en diferentes partes del mundo, la extendida tendencia a la formación de sociedades religiosas y ceremoniales, el desarrollo de castas ocupacionales, la atribución de símbolos diferenciadores a las unidades sociales y muchos otros más. Esas clases de fenómenos son demasiado importantes como para que no tengan una significación profunda [SAPIR, 1927, p. 204].

Mas el particularismo histórico siguió ejerciendo su dominio sobre la teoría antropológica hasta la mitad de este siglo. Y si junto al particularismo histórico en sentido estricto incluimos las perspectivas relacionadas con él, tales como el movimiento de cultura y personalidad, la nueva etnografía y el funcionalismo estructural, tendremos que reconocer el continuo dominio de las corrientes ideográficas hasta el momento actual. Sin embargo, desde mediados de los años treinta, otras corrientes teóricas y prácticas, asociadas a una restauración de los estudios nomotéticos, han venido ganando cada vez más rigor e importancia dentro de la comunidad antropológica. Hemos entrado ya en una nueva era de teoría creativa en la que otra vez una ciencia del hombre basada en el método comparativo vuelve a enfrentarse decididamente con las grandes cuestiones de los orígenes y de la causalidad. Aunque ese renacimiento ya ha transformado las estrategias de investigación y las prácticas de enseñanza en bastantes departamentos, tanto de las universidades como de los principales museos, ni la sociología, ni la ciencia política, ni la historia académica, ni la filosofía ni las demás disciplinas relacionadas con éstas, parecen tener todavía noticia de su existencia. Ahora bien, parafraseando a Sapir: las ciencias sociales no pueden se-

guir ignorando las asombrosas innovaciones de teoría y práctica que van asociadas al final de la era boasiana.

El colapso a mediados de siglo del particularismo histórico fue consecuencia de la crítica de dos restauraciones muy diferentes del método comparativo. Por un lado, gracias a los esfuerzos de George Peter Murdock se reafirmó, fortalecida por nuevas técnicas y por mejores medios, la comparación de base estadística que había tenido su origen en Tylor. Aunque profundamente comprometida tanto con el modelo fisicalista como con la perspectiva nomotética, esta escuela, como vamos a ver en el presente capítulo, se ha mantenido separada del materialismo cultural, cuando no ha adoptado frente a él una actitud antagónica. La segunda línea del ataque contra los boasianos, abierta por Julian Steward y por Leslie White, adopta explícitamente la estrategia del determinismo tecnoecológico y tecnoeconómico, aunque en la mayoría de los casos ha ocultado o se ha abstenido de reconocer su deuda para con Marx. La discusión de esta manifestación de la restauración nomotética la dejaremos para el capítulo siguiente.

Murdock no sólo ha rechazado las críticas de Boas al método comparativo, sino que ha llegado más lejos que ninguna de las otras figuras de la restauración nomotética en el uso de técnicas estadísticas para hacer generalizaciones que puedan ser sometidas a verificación. Pese a esto, la posición de Murdock sigue estando comprometida en gran parte por residuos particularistas. Si tuviéramos que colocar a Murdock, a White y a Steward en orden a su mayor o menor alejamiento de la estrategia boasiana, Murdock sería el que quedaría más cerca del extremo boasiano. La distancia entre él y Steward viene marcada por la cuestión de los paralelos evolucionistas de duración relativamente corta frente a los de duración relativamente larga. Aunque Murdock se ha dedicado a demostrar que a corto plazo la evolución de las terminologías de parentesco, la residencia posnupcial y las reglas de filiación está obligada a seguir una secuencia predecible, ha negado que eso mismo sea válido para períodos de tiempo más dilatados. De este modo, Murdock constituye un extraño contrapunto tanto respecto de Steward como respecto de Boas. La posición de Murdock en este punto es realmente muy similar a la de los funcionalistas sincrónicos, para quienes las leyes de las relaciones funcionales tenían que expresarse con independencia de sus implicaciones diacrónicas a largo plazo. Mas en los otros aspectos, y especialmente en la manera en que trata los datos relativos al contexto funcional, Murdock tiene poco en común con los funcionalistas británicos.

I. SPENCER, SUMNER, KELLER

Murdock ha sido desde hace mucho un destacado crítico del particularismo histórico, con su acusación, que ya vimos, de que Boas había sido «absurdamente sobrevalorado por sus discípulos» (véase p. 273). Pero las fuentes de los intereses nomotéticos de Murdock están muy alejadas de las experiencias de White y de Steward. Un conjunto de influencias que actuó sobre

él es en gran parte una tradición separada y limitada en sus efectos prácticamente a la Universidad de Yale, y en concreto a dos hombres, William Graham Sumner y su albacea intelectual, Albert Keller. Estas dos figuras representan la única prolongación del spencerismo en el siglo XX. Para entender la posición de Murdock hemos de hablar brevemente de Sumner y de Keller.

Su vasta obra en cuatro volúmenes con el título de *The science of society*, que Keller completó sobre la base de las notas de Sumner, llevaba adelante el grandioso plan de Spencer para una descripción total de la evolución del mundo. Aunque no puede decirse que sea un producto típicamente spenceriano, ya que adopta una actitud crítica ante la transmisión biológica de las pautas culturales, sí que está fuertemente marcado por la analogía con la bioevolución. Como explica la «Nota al índice» en el cuarto volumen, «el tema de este tratado es la adaptación, como resultado de los factores de variación, selección y transmisión» (1927, p. 1269).

Sería imposible, en el espacio de que disponemos, describir el vasto esquema que de la evolución cultural trazan Sumner y Keller. Baste aquí con indicar que ningún intento de limitar su perspectiva a una de las tres categorías de evolucionismo distinguidas por Steward puede considerarse justificado (véase p. 556). Aunque perfectamente conscientes de las adaptaciones específicas a condiciones ecológicas e históricas locales, Sumner y Keller no tenían ninguna dificultad en pasar de ellas a la perspectiva general. Quizá una lista parcial de temas extraídos del índice de materias de los tres primeros volúmenes pueda dar una idea del enorme alcance de esta obra extraordinaria. Están primero los «sistemas de mantenimiento», epígrafe bajo el que aparecen entradas tales como subsistencia, división del trabajo, especialización y cooperación, acumulación del capital y adelantos en la utilización de la energía; luego, los efectos de la domesticación de plantas y animales y de los propios hombres en la esclavitud, evolución de las ideas sobre la propiedad y tipos de propiedad, evolución de la guerra, de las asociaciones, del gobierno, las fraternidades, las clases, los tipos de justicia, los antecedentes del Estado, y la religión, el animismo, el «eidolismo», el culto de los espíritus, el «daimonismo», el fetichismo, el totemismo, el pecado, el sacrificio y el «chamanismo»; y también el matrimonio, la endogamia y la exogamia, la compra de la novia y la dote, el status de las mujeres y el divorcio; y finalmente la evolución de las formas de matrimonio, las formas de familia, la «transición al patriarcado» y centenares de otros temas.

El volumen cuarto está totalmente dedicado a ejemplos que se ponen en conexión con los otros tres volúmenes gracias a un elaborado sistema de índices. Esos índices representan el eslabón entre los grandes compendios realizados por Frazer, por Westermarck y por Tylor, y sobre todo por Spencer en su *Descriptive sociology*, y el intento de Murdock de organizar un archivo universal de materiales etnográficos. Las secuencias evolucionistas concretas propuestas por Sumner y Keller tienden a conciliar las de Morgan, Tylor y Spencer. Del máximo interés resulta el determinismo explícitamente materialista del que depende todo el argumento. Pese al conser-

vadurismo de su posición política, producto de su aceptación del principio spenceriano de la competencia como agente del adelanto evolutivo, Sumner y Keller se adhieren a un materialismo cultural que llega más lejos que el de cualquiera de sus predecesores no marxistas:

Nuestra tesis es, en resumen que si la sociedad ha de perdurar, ninguna otra consideración puede tener precedencia sobre la del éxito en la subsistencia, esto es, en la búsqueda de alimentos y todos los demás aspectos de la protección de la vida [...] A menos que la tierra les provea con un sustento suficiente, los hombres fracasan. Fracasan de todos modos si llegan a ser demasiados; en cambio, tienen éxito con un mínimo de esfuerzo cuando son pocos en comparación con los recursos. El tipo de lucha que se ven obligados a entablar tiene que variar según la proporción entre su número y los recursos.

Lo que los hombres pueden hacer en esferas de actividad exteriores al mantenimiento material no puede sino variar, y como se verá varía, con el tipo de lucha que tienen que entablar para atender a sus necesidades básicas. Los caminos que siguen fuera del mantenimiento estricto toman su orientación general de los caminos que siguen en su mantenimiento [SUMNER y KELLER, 1927, I, p. 42].

II. MATERIALISMO EN YALE

Keller era perfectamente consciente de la semejanza entre sus puntos de vista y los de Marx. Si ello nos lleva a extrañarnos ante cómo pudo arreglárselas para sobrevivir en Yale, habrá que recordar que las opiniones de Sumner y Keller eran categóricamente opuestas al socialismo. Los dos estaban convencidos de la victoria del capitalismo en razón de sus superiores instituciones de mantenimiento. La competencia de clases no se disolvería en el socialismo, sino que llevaría a una forma superior de adaptación. Su posición refuta decisivamente cualquier intento de identificar el evolucionismo indiscriminadamente con la política de izquierdas, como lo hace White en su denuncia de los boasianos.

Las objeciones contra esta teoría parecen dirigirse más contra su aplicación que contra su validez intrínseca. Marx tenía un plan terapéutico, basado en su doctrina, para cambiar las costumbres de mantenimiento, un plan de selección del que la mayoría de los hombres reflexivos tienen que disentir. Los socialistas doctrinarios no estudian la verdad para adaptarse a ella, sino para desafiarla de una manera utópica. Su afirmación de que las costumbres tienen que cambiar en su totalidad hace vacilar a más de un estudioso de la sociedad. Pero es posible creer en la naturaleza básica de la vida económica y cuando llega el momento de planear la acción tratar modestamente de ayudar a la sociedad a adaptarse a las condiciones de vida que se conocen. No es necesario pensar en la alteración radical del orden social en su totalidad, rechazando la experiencia de la especie y proponiendo el cambio de la naturaleza humana y de otros elementos de alguna forma permanentes, antes que acomodarse uno mismo, aunque no resulte fácil, ni rápido, ni grandioso, a las condiciones de vida reales. La creencia en algunas de las posiciones marxistas, cuando va acoplada a una total desconfianza ante los planes para su aplicación, no le convierte a uno en socialista, ni en comunista, no más que la desconfianza ante la doctrina del absoluto poder y control del Estado, tampoco hace de nadie un anarquista inclinado a arrojar bombas [KELLER, 1931, pp. 249 s.].

Murdock, como enseguida veremos, refleja la importancia que Sumner y Keller conceden al determinismo económico, pero sólo de un modo muy críptico y evasivo.

III. DARWIN Y SPENCER

En el resumen que Keller (1931) hace de los principios evolucionistas representados en *The science of society* insiste en la literal adecuación del modelo de Darwin, cambiando la palabra «ajuste» por otra más de moda, «adaptación»:

Es muy claro que la idea de plantear el problema como aquí se hace, explorando la naturaleza de la variación social, la selección social, la transmisión social y la adaptación social, fue sugerida por el sistema darwinista.

Pero en *The science of society* la deuda con Spencer se reconoce con igual insistencia. Hablando de los resultados que justifican la posibilidad de una ciencia así, Sumner y Keller conceden a Spencer un tipo de elogios de que pocas veces fue objeto en el siglo XX.

El mérito de esta demostración de resultados corresponde sobre todo a Herbert Spencer, y nunca podrá serle arrebatado. En resumen, él elaboró una concepción de la sociedad como un todo unitario como una gran entidad que se automantiene y se autoperpetúa, algo más y mayor que la suma de sus partes, cuya evolución y cuya vida son susceptibles de investigación y cuyas formas pasan de fase en fase, desde la más primitiva a la más sofisticada, permaneciendo en ese proceso constantemente interdependientes en las más íntimas e intrincadas relaciones. Las formas locales de la sociedad se conciben como una adaptación al medio, y las fases de las instituciones se presentan como debidas al ajuste mutuo entre ellas. La democracia no aconteció por las buenas, ni fue revelada: es una forma característica cuando se cumplen ciertas condiciones, como lo fueron y lo son el comunalismo, la poliginia y el fetichismo. La propiedad y el matrimonio se conciben como estrechamente interrelacionados, igual que la propiedad con la religión, la religión con el gobierno, el gobierno con la organización económica y la organización económica con la propiedad. Como en la evolución orgánica, existen formas fósiles de instituciones que permiten establecer conexiones con fases remotas del pasado evolutivo. En pocas palabras: la concepción de la naturaleza de la sociedad y la del desarrollo y la decadencia de las instituciones sociales pasó a ser más comprensiva y se introdujo en y afectó vitalmente a todo el pensamiento y a todos los estudios de orientación social [1927, III, p. 2194].

IV. LA CIENCIA DE LA SOCIEDAD

Parte del papel histórico de Murdock parece centrarse en la transmisión del interés de Sumner y Keller por una «ciencia de la sociedad», especialmente en su insistencia en que la evolución cultural es un «cambio adaptativo ordenado» (MURDOCK, 1949, p. XII). En su libro más importante, *Social structure*, Murdock reconoce que el de Sumner y Keller «quizá sea el estímulo intelectual que más ha influido al presente volumen» (*ibidem*, página XIII). El libro está dominado por la creencia en que el estudio de los fenómenos socioculturales puede desarrollarse de acuerdo con un modelo estrictamente fisicalista de la ciencia:

Parece claro que los elementos de la organización social, en sus permutaciones y combinaciones, se ajustan a leyes naturales propias con una exactitud no menos notable que la que caracteriza a la permutación y combinación de los átomos en la química o de los genes en la biología [MURDOCK, 1949, p. 183].

Es a Sumner y a Keller a quienes Murdock debe la confianza que aquí expresa. Con todo, Murdock insiste en que *The science of society* «está impregnada de *survivals* del evolucionismo decimonónico que la antropología histórica ha refutado hace mucho» (*ibidem*, p. XIII).

V. UNA CIENCIA DE LA SOCIEDAD A ESCALA MENOR

En respuesta a las corrientes del particularismo histórico, la perspectiva de Murdock ante la evolución y la causalidad resulta en alto grado hipotecada por su adopción de una escala temporal corta y por su decisión de no combinar su enfoque comparativo con los datos nomotéticamente relevantes de la prehistoria y aun, de hecho, con ninguna concepción macrotemporal de la condición humana. Murdock se une a White, a Steward y a Sumner y Keller en su afirmación de que la evolución es el concepto central de los estudios socioculturales. Mas el modelo evolucionista con el que él trabaja se parece tanto a un árbol de la vida infinitamente ramificado que en realidad a este respecto hay poca diferencia entre él y los particularistas históricos. De hecho, todas las contribuciones de Murdock están afectadas por una misma paradoja: mientras argumenta persuasivamente en favor de la interpretación nomotética de la variedad de instituciones reguladoras del sexo y del parentesco, niega que los sistemas socioculturales en su conjunto también presenten regularidades diacrónicas y que la evolución paralela y convergente a largo plazo sea un rasgo significativo del cambio cultural.

En *Social structure*, esta paradoja se manifiesta en la omisión voluntaria de poner en relación las estructuras y las ideologías del parentesco con el desarrollo de las instituciones políticas, o en la omisión de estudiar el origen de las jerarquías de casta y de clase como categorías de la estructura social. Los grandes predecesores de Murdock en Yale habían estudiado esas materias de un modo que no merecía en absoluto el olvido ni la negación, antes al contrario, merecía ser continuado y perfeccionado. Pero enseguida volveremos sobre las bases de esta actitud de rechazo que Murdock adopta ante las secuencias macroevolutivas.

VI. EL ORIGEN DE LOS HUMAN RELATIONS AREA FILES

Antes, sin embargo, tenemos que reconocer a Murdock la que ha sido su contribución histórica, la triple conexión que ha establecido entre la etnografía histórica, la estadística moderna y el método de estudio estadístico comparativo intercultural. Su gran logro en esta línea ha sido la creación de los Human Relations Area Files [archivos de áreas de relaciones humanas], que hasta 1949 se llamaron Cross-Cultural Survey [estudio cultural comparativo], un catálogo de sumarios etnográficos con índices recopilados bajo epígrafes uniformes. Empezados en 1937, en 1967 los archivos contenían ya la descripción de porciones relevantes de más de 240 culturas. Los archivos representan el logro culminante de una línea ininterrumpida

de entusiastas de la orientación estadística que desde Murdock se remonta a Tylor (1889), de cuyo ensayo «On a method of investigating the development of institutions: applied to laws of marriage and descent» partió el impulso originario (véase p. 136).

Quien primero aplicó de una manera sostenida la sugerencia de Tylor fue el fundador de la escuela holandesa de sociología inductiva, S. R. Steinmetz (1930; original, 1900). Como Spencer y otros compiladores masivos de datos etnográficos, Steinmetz se propuso establecer un catálogo de tribus y culturas del mundo. Con el tiempo esperaba llegar a disponer de información codificada de 1.000 a 1.500 «pueblos y fases» (*ibidem*, pp. 209 *s.*). Aunque Steinmetz no llegó a completar su catálogo, varios de sus discípulos usaron muestras y correlaciones estadísticas en el estudio de importantes cuestiones evolucionistas. *Slavery as an industrial system*, de H. J. Nieboer (1900), es uno de los más importantes logros de esta escuela. Basándose en las tablas de Steinmetz, Nieboer investigó la distribución por áreas de la esclavitud y luego trató de descubrir las causas de esa distribución. Basándose en que los factores económicos son los que mejor pueden explicar la esclavitud, procedió a clasificar su muestra en términos de tipos económicos, distinguiéndolos cuidadosamente de los estadios evolucionistas. Las tablas de Nieboer incluyen 65 sociedades de cazadores y pescadores, 22 grupos de pastores y 219 grupos agricultores.

El siguiente gran libro en esta línea es *The material culture and social institutions of the simpler peoples*, de L. T. Hobhouse, G. C. Wheeler y M. Ginsberg (1915). Aunque no eran discípulos de Steinmetz, los autores de este «ensayo de correlación» se basaron en la clasificación tecnoeconómica de Nieboer para establecer sus principales rúbricas: cazadores inferiores, superiores y dependientes, tres grados de agricultores y dos grados de pastores. Su interés dominante era el de descubrir en qué medida las variedades en los modos de producción de alimentos guardaban correlación con la evolución de otros aspectos de la cultura. Basándose en una muestra inicial de unas 640 unidades étnicas llevaron a cabo cálculos de correlación simple en cinco grandes categorías, a saber: organización política y jurídica, familia, guerra, estratificación social y control de la propiedad. Concluyendo que, «en conjunto», las variaciones están de acuerdo con la probabilidad general, porque el desarrollo económico puede considerarse como un índice aproximativo de la cantidad de inteligencia y de poder de organización disponible para configurar la vida de una sociedad (*ibidem*, página 254).

Hobhouse, Wheeler y Gingsberg pusieron la mayor insistencia en asegurar que «el desarrollo económico no tiene una conexión necesaria con el perfeccionamiento de las relaciones entre los miembros de la sociedad» (*ibidem*). Esta cuestión del «perfeccionamiento» sobresale en todo su enfoque del estudio sociocultural, y su introducción en la discusión relativa a la medida en que los modos de producción de alimentos influyen en las otras categorías de fenómenos culturales no hace más que enturbiar la fuerte correlación positiva que se advierte en la mayoría de sus tablas.

Entre otros estudios adicionales directamente inspirados por Steinmetz

merecen especial mención el olvidado estudio de J. H. Ronhaar sobre las sociedades matrilineales (1931), el estudio de Jan Tijm sobre el papel de las mujeres en la cultura india norteamericana (1933) y el estudio sobre la guerra de T. S. Van Der Bij (1929).

VII. HUMAN RELATIONS AREA FILES

El desarrollo que Murdock ha dado a los Human Relations Area Files y el uso que de ellos ha hecho superan a todos sus precedentes en varios aspectos cruciales. En primer término, los archivos resultan accesibles en copia xerográfica o en microfilm a un gran número de suscriptores, instituciones o estudiosos particulares, que de ese modo tienen o pueden tener acceso a un mismo conjunto de materiales primarios. En segundo lugar, la cantidad, la calidad y la profundidad de la información disponible en los archivos va mucho más allá de lo que hasta ahora se tuvo por posible. En 1967 ya se habían fichado más de 450.000 páginas de fuentes (MOORE, 1961, p. 335). Y tercero: el crecimiento de los archivos ha ido acompañado de un constante perfeccionamiento de la capacidad de los antropólogos para hacer uso de los conocimientos estadísticos, obteniendo así la máxima significación de las técnicas de correlación.

Aunque en realidad no puede pretenderse que los archivos hayan hecho de pronto más seguros o más científicos los resultados del estudio etnográfico, sí tenemos que admitir que han ayudado a generar un buen número de valiosos estudios nomotéticos, entre los que pueden servir de ejemplo las obras de Murdock (1949), de Whiting y Child (1953) y de Whiting (1964).

Social structure, de Murdock, que enseguida pasaremos a discutir con detalle, bastaría por sí sola para justificar toda la empresa. Mas en la creación de los archivos hay que ver también la apertura de una nueva era del método comparativo, en la que la búsqueda de regularidades nomotéticas ha llevado al desarrollo de otras muestras etnográficas. La mayoría de ellas toman como punto de partida los Human Relations Area Files. El propio Murdock ha sido el que ha tomado la iniciativa con el desarrollo de una «World ethnographic sample» y de un *Ethnographic atlas* de esa muestra, que describe unas 600 sociedades en varias docenas de rasgos codificados. Este atlas está siendo publicado en la revista *Ethnology,* fundada por Murdock en 1962.

VIII. SIGNIFICACION DE LOS ARCHIVOS

El principio en que se basa toda esta actividad parece indiscutible y representativo en gran medida del curso futuro de la etnología. Las afirmaciones etnológicas que aspiran a adquirir un rango nomotético deben ser juzgadas por su grado de correspondencia con la realidad etnográfica en un número de casos tan grande como sea posible. Tal exigencia nos viene impuesta en virtud de nuestra incapacidad para someter a la historia humana a pruebas de laboratorio. Dependientes como somos del desarrollo del continuo

natural de los acontecimientos, nuestras generalizaciones tienen que ser formuladas en términos probabilistas, derivados de la observación de las frecuencias con que se producen los acontecimientos que predecimos o retrodecimos. Las relaciones causales sincrónicas y diacrónicas, hasta aquí expresadas con tanta frecuencia en términos de tendencias aproximadas, no pueden sino salir beneficiadas con estas formulaciones más precisas en términos de medidas de probabilidad operacionalmente definidas. Una vez que la práctica de formular las relaciones causales en términos de probabilidades de asociación se establezca firmemente, muchos de los problemas con que se han enfrentado generaciones enteras de deterministas y de antideterministas se disolverán para dejar paso a un nivel de discusión más provechoso. Por otra parte, es obvio que las ciencias sociales están a punto de atrancar esos canales convencionales de almacenamiento y uso de la información que son las bibliotecas, con cantidades indigestibles de datos en estado bruto. No podemos, pues, sino dar la bienvenida a cuantos intentos se hagan por acrecentar la utilidad de los datos disponibles y por maximizar la efectividad de la cosecha anual.

Celebrar el avance técnico que representan estos artificios informativos implica, por supuesto, que uno es consciente de sus insuficiencias técnicas. Pero en muchos niveles siguen existiendo problemas que manifiestan diversos grados de resistencia a estos adelantos. Por ejemplo: los archivos dependen de monografías etnográficas cuyo alcance, cuya calidad y cuya orientación teórica son sumamente variables. Hay muchas cuestiones etnográficas cuya respuesta simplemente no puede obtenerse de la muestra tal y como ésta está constituida actualmente. Poco es, por ejemplo, lo que pueden hacer los archivos para compensar la relativa escasez de información cuantitativa confiable sobre todos los aspectos de economía y organización social primitivas (véase KÖBBEN, 1967, p. 10). La necesidad de superar la falta de uniformidad de los recursos monográficos le impidió a Murdock establecer una muestra de azar de las culturas y le obligó a incluir a las culturas en la muestra, o a excluirlas, en parte de acuerdo con la calidad de la literatura disponible. Es muy posible que este factor influya en la muestra de algún modo que no conocemos, como ocurriría, por ejemplo, si los grupos sobre los que tenemos mejor información y que mejor conocemos fueran los más pacíficos o los más aculturados. Esto a su vez impone limitaciones a los tipos de medidas estadísticas que pueden aplicarse legítimamente al típico resultado final del análisis de correlaciones.

IX. LA DIFUSION Y EL PROBLEMA DE LAS UNIDADES

Los archivos, como todas las muestras etnográficas similares, tropiezan con toda clase de dificultades al establecer los límites de los sistemas socioculturales independientes. Puede que algunas de las culturas que figuran en la muestra como unidades tuvieran en realidad que estudiarse cada una como varios sistemas socioculturales separados, mientras que otras culturas que se incluyen separadamente quedarían subsumidas en una sola.

Por otra parte está la célebre cuestión, planteada por primera vez por sir Francis Galton, de cómo distinguir las correlaciones que son producto de una influencia nomotética de aquellas otras que son producto de la difusión. Es interesante señalar que fue esta cuestión la que impidió que Boas, interesado por la estadística, adoptara el método de Tylor, que inicialmente le había entusiasmado (LOWIE, 1946, p. 227).

Desde 1961, Raoul Naroll (1969; original, 1964) y Naroll y D'Andrade (1963) han propuesto un total de cinco soluciones al problema que desconcertó a Galton. Tales soluciones implican el establecimiento de arcos de culturas contiguas que se extienden sobre cientos y preferiblemente sobre miles de millas, recurriéndose a varios artificios matemáticos para eliminar los probables efectos del contacto.

Murdock (1957, p. 193) ha defendido convincentemente el punto de vista que minimiza los efectos de la difusión, coincidiendo en su postura con Steward y con los otros críticos de los difusionistas y de los particularistas históricos:

> El mero hecho de la relación histórica no incomoda al autor, pues hoy parece clara la evidencia de que las sociedades toman las unas de las otras, igual que si los inventaran por sí mismas, aquellos elementos culturales de que tienen necesidad y que son por lo menos razonablemente coherentes con sus usos preexistentes; y que tanto esos elementos prestados como los inventados y los tradicionales están sometidos a un continuo proceso de modificaciones interpretativas que conducen a la emergencia de nuevas configuraciones independientes. La difusión no es argumento en contra de la independencia de dos culturas más que cuando se ha producido en fecha demasiado reciente para que el proceso integrativo haya seguido su curso.

El ulterior estudio de este problema por Harold Driver (1966), J. Jorgensen (1966) y Driver y Sanday (1966) no ha corroborado el optimismo que Murdock expresa en estas líneas. El análisis, tanto de la distribución en Norteamérica como de muestras mundiales, prueba que hay al menos un problema, a saber: el de la evitación del trato entre la suegra y el yerno, que no puede resolverse ignorando la posibilidad de influencias difusionistas (lo que resulta particularmente molesto porque éste era el primer rasgo que Tylor trataba de explicar en el artículo que provocó la crítica de Galton). El problema es que las correlaciones de asociación son más altas para la proximidad espacial y temporal que para todas las otras variables que se pretende que están en una relación causal nomotética con las pautas de evitación (por ejemplo, terminología del parentesco, residencia o filiación). Las sugerencias de Driver para mejorar la fiabilidad y la significación del método comparativo estadístico van más allá de la solución que Naroll propone para superar las objeciones de Galton. Para tener controlada la difusión y a la vez para disponer de una muestra permanente adaptable a cualquier número de problemas, Driver aboga por un grupo inicial de 1.000 sociedades (1966, p. 147). Jorgensen llega aún más lejos y sugiere que se consulte no una muestra, sino «la totalidad de los datos», implicando que para superar las objeciones de Galton tal vez habría que disponer de 2.000 ejemplos. La solución de Jorgensen también exige la obtención de

datos de por lo menos dos períodos temporales por cultura (1966, pp. 168 *s.*), una exigencia que parece difícil de conciliar con la necesidad de exhaustividad.

X. EL PROBLEMA DEL CONTEXTO FUNCIONAL

Una de las críticas más persistentes que se han hecho a la estrategia de Murdock procede de aquellos que se sienten alarmados por la naturaleza mecánica de las operaciones por las que se establecen las correlaciones interculturales. Este es el argumento que decidió a Boas a abandonar el método comparativo: los rasgos son arrancados de su contexto por codificadores desconocidos tanto para el lector como para el etnógrafo original. Rasgos que tendrían que haber sido tratados separadamente, se estudian juntos, y otros que tendrían que haber sido estudiados juntos, figuran separados como ejemplos de rasgos diferentes. Este aspecto del estudio comparativo ha molestado especialmente a los antropólogos sociales británicos, como era de esperar dada su herencia funcionalista. La crítica de A. J. F. Köbben en el *Journal of the Royal Anthropological Institute* puede considerarse representativa:

> Una consecuencia de la perspectiva insuficientemente funcional de Murdock es que su trabajo con frecuencia se reduce a una mera clasificación. Cada vez que entra en los detalles de un problema, como hace en algunas ocasiones sus argumentos resultan a la vez más vivos y más interesantes. Pero con más frecuencia se limita a formular reglas o a dar columnas de números. Un sociólogo holandés dijo una vez de un libro que era «un trabajo sin corazón» y leyendo *Social structure*, de Murdock, uno se acuerda constantemente de esa descripción. Por supuesto, el autor puede aducir que lo que él escribe ha ganado en exactitud lo que le falta desde un punto de vista funcional y que un estudio funcional difícilmente resulta compatible con la precisión matemática. Claro que todos los esfuerzos por ser exactos son bien recibidos en nuestra disciplina, que ciertamente no sufre de un exceso de exactitud; pero tiene que ser exactitud real, no cuasi exactitud. Y ¿puede negarse que cuando fenómenos diferentes se colocan en una misma categoría y se tratan como si fueran estrictamente comparables sin serlo de hecho, lo más que se puede lograr es cuasi exactitud?

La réplica a esta clase de críticas se formula mejor desde la perspectiva más general. ¿A qué se oponen? ¿Al aislamiento, la codificación y la comparación intercultural de rasgos en general? ¿O a los errores que se cometen aplicando ese procedimiento? Si es a lo primero, llevando las objeciones hasta su conclusión lógica, llegamos al callejón sin salida de Ruth Benedict, para quien las culturas sólo podían compararse como totalidades, es decir, en realidad eran incomparables. Como Murdock lo ha expresado en su crítica del relativismo cultural:

> Benedict sostiene no sólo que las culturas tienen que ser contempladas en el contexto de las situaciones con que se enfrentan las sociedades que las han creado —pretensión ésta que pocos científicos sociales modernos discutirían—, sino también que han de ser contempladas como todos. Para ella, cada cultura es una configuración única y sólo puede ser entendida en su totalidad. Con el mayor vigor asegura que la abstracción de elementos para su comparación con los de otras culturas no es legítima. Los elementos sólo tienen sentido en su contexto; aislados, no lo tienen. Yo sostengo que esto es absurdo. Las funciones específicas, por supuesto, sólo se pueden descubrir en el contexto.

Pero la antropología, como cualquier otra ciencia, sólo puede llegar a sus leyes y proposiciones científicas abstrayendo y comparando los rasgos observables de muchos fenómenos tal y como se presentan en la naturaleza [1965, p. 146].

Esta defensa del método comparativo, con la que todos los que aspiran a llegar a formulaciones de rango nomotético tienen que estar de acuerdo, no elimina las dificultades técnicas que van aparejadas al estudio estadístico comparativo. Hasta el momento en que el método que estamos considerando se acerque más a su modelo ideal, hay una conclusión que deben recordar claramente quienes están trabajando con éste que dista mucho de ser perfecto: las comparaciones estadísticas interculturales pueden y de hecho deben ser usadas como complemento de otros modelos de generar y someter a prueba las hipótesis, mas no se pueden usar solas y ni siquiera se pueden usar como fuentes primarias de proposiciones nomotéticas.

XI. EL PROBLEMA DE LA CAUSALIDAD

Que en su estado actual esta técnica no se puede usar aisladamente lo demuestra un defecto evidente característico de todos los estudios comparativos estadísticos, desde el primero de Tylor: ninguno de ellos ha sido capaz de demostrar relaciones causales. La razón de ello es que las muestras consultadas siempre han sido sincrónicas. Ninguno de los estudios ha manejado datos con profundidad temporal, y como resultado no demuestran más que probabilidades de asociación entre elementos que, por lo que se refiere al método estadístico, tanto pueden ser causalmente dependientes como independientes. Como observa Jorgensen: «La estadística no puede demostrar la validez de hipótesis funcionales o de hipótesis sobre los orígenes cuando sus datos son sincrónicos» (1966, p. 162).

XII. EL EJEMPLO DE LOS DETERMINANTES DE LAS TERMINOLOGIAS DEL PARENTESCO

Uno de los ejemplos más ilustrativos de esta limitación de las correlaciones sincrónicas se encuentra en el núcleo mismo de la *Social structure*, de Murdock. En el capítulo titulado «Determinantes de la terminología del parentesco» enuncia 27 teoremas y los somete a la prueba del método comparativo estadístico. Los 27 teoremas se agrupan en tres conjuntos, cada uno de los cuales se caracteriza por una clase particular de determinantes, a saber: 1) forma de matrimonio; 2) regla de filiación, y 3) residencia posnupcial. Tras demostrar los 27 teoremas probando diversas asociaciones entre los «determinantes» y la terminología del parentesco, Murdock se plantea la cuestión de la «eficacia» relativa de esos determinantes.

Antes que nada señala que los coeficientes de asociación que se dan en las tablas usadas para confirmar los teoremas relativos a la forma de matrimonio son en general más bajos que los que se encuentran en las tablas de los teoremas relativos a la filiación. Para él esto significa que las formas

de matrimonio tienen menos eficacia que la filiación. Una prueba complementaria de esta misma eficacia relativa la obtiene enumerando los casos en que la forma de matrimonio y la regla de filiación presentes en una misma sociedad deberían tender a tener resultados contradictorios en la terminología del parentesco. Por ejemplo, en las sociedades en las que se da la filiación patrilineal, las terminologías bifurcadas combinadas son muy comunes. Por otra parte, en las sociedades que practican la poliginia no sororal, las terminologías bifurcadas colaterales son igualmente comunes. ¿Qué ocurre cuando coinciden las dos cosas, la filiación patrilineal y la poliginia no sororal? La tendencia, vinculada a la filiación patrilineal, a una terminología bifurcada combinada triunfa sobre la tendencia vinculada a la forma de matrimonio: las terminologías bifurcadas combinadas son más frecuentes que las terminologías bifurcadas colaterales. Por similares pasos llega Murdock (1949, p. 182) a la conclusión de que «la eficacia de las formas de matrimonio es mayor que la de la residencia posnupcial», para finalmente ofrecer aún una prueba separada de que la filiación es también un factor más efectivo que la residencia. Con lo cual la residencia queda caracterizada como el menos «efectivo» de los tres determinantes.

XIII. PERO EL MENOS EFECTIVO ES EL MAS PODEROSO

Mas enseguida resulta evidente que los llamados «determinantes» llevan un nombre que induce a error y que ninguna de las correlaciones establecidas prueba por sí misma la existencia de relaciones causales. Si éste no fuera el caso, el supuesto más importante de todo el libro sería erróneo. Porque para la explicación que Murdock da de las variedades de filiación y de terminología del parentesco, así como de la probable dirección de la evolución de la «estructura social», resulta central que la residencia sea el determinante más poderoso de todos los factores considerados. Poderoso significa aquí que «la regla de residencia es normalmente el primer aspecto de un sistema social que sufre modificaciones en el proceso de cambio de un equilibrio relativamente estable a otro» (*ibidem*, p. 183). Lo cual quiere decir que «es en el aspecto de la residencia en el que los cambios que se producen en la economía, la tecnología, la propiedad, el gobierno o la religión comienzan a incidir sobre las relaciones entre los indiviluos, constituyendo luego esos cambios en la residencia el impulso que introduce modificaciones en las formas de la familia, en los grupos de parentesco y en la terminología del parentesco» (*ibidem*, p. 202). Y quiere decir también que «esta hipótesis no deja sitio a la influencia de factores tales como las costumbres de matrimonio preferencial». Es decir, uno no espera normalmente que cambios en las normas de matrimonio o cambios en las reglas de filiación pongan en marcha cambios en la residencia, mientras que sí espera que cambios en la residencia traigan consigo cambios en el matrimonio y en la filiación. Una indicación adicional de la importancia que Murdock concede a este orden determinista la dan los abundantes elogios que hace de Lowie por haber sido el antropólogo que primero demostró la

importancia causal de la residencia (en realidad en este punto Tylor se anticipó con mucho a Lowie): «Esta es con mucho la más importante contribución que un antropólogo social moderno haya hecho a nuestro conocimiento de la evolución de la organización social» (*ibidem*, p. 202). Hay que señalar que más o menos la mitad del argumento de *Social structure* depende directa o indirectamente de la validez de estas apreciaciones. Antes de proseguir con la cuestión del método que Murdock emplea para probar la importancia de la residencia, habría que subrayar la significación negativa de las correlaciones positivas.

Si la residencia es el más poderoso de los determinantes de la terminología del parentesco, ¿cómo un análisis de los coeficientes de asociación puede demostrar que la filiación y las formas de matrimonio resultan más efectivas en la producción de las variedades particulares de esas terminologías? La respuesta es que no hacen nada de eso. No demuestran en absoluto que un factor produzca al otro; todo lo que hacen es predecir la frecuencia con que los dos factores aparecerán asociados. No demuestran nada sobre las causas de las terminologías de parentesco. No son determinantes: son simplemente predictores.

XIV. LA CAUSALIDAD SIGUE VIVA

En la ciencia social contemporánea resulta de buen tono ignorar la diferencia existente entre una relación causal y una relación de asociación. Esta altiva actitud tiene indudablemente sus raíces en la famosa crítica que Hume hizo del método inductivo. Al decir que x causa a y, todo lo que hacemos es afirmar que entre x e y hay una relación regular. La noción de causa como una propiedad metafísica es superflua. Mas en una proposición causal, la asociación de x con y tiene un componente temporal, a saber: que y sigue a x. Una proposición nomotética a la que le falta la flecha de la causalidad es una contradicción en los términos: su ausencia sólo puede tolerarse mientras el estudio esté sin terminar. Si en lugar de afirmaciones de causa y efecto se ofrecen meras asociaciones estadísticas, la ciencia queda derrotada, porque es el conocimiento el que cuenta y no la ignorancia.

La diferencia entre los factores causales y los meramente predictivos no se puede tomar ligeramente. Es la diferencia de saber si las armas de fuego causan heridas o las heridas causan armas de fuego. Los orificios de bala son excelentes predictores de la presencia de armas de fuego. Como todos los devotos de Hercules Poirot saben, hay una alta correlación entre orificios de bala y armas de fuego; pero ningún asesino se ha defendido hasta ahora pretendiendo que fue la herida mortal la que extrajo el contenido de su pistola. En esa misma línea se podría señalar cuán fidedignamente la lluvia predice nubes o con cuánta frecuencia se encuentra fuego en los edificios en llamas. Y si se necesitan ejemplos adicionales, cualquiera que tenga un proyector puede conseguirlos pasando la película al revés.

Me dan tentaciones de seguir hablando del método por el que la relación temporal entre dos variables se utiliza para separar la causa del efec-

to, puesto que obviamente, también hay que decirlo, tampoco se trata simplemente de correlacionar cualesquiera dos variables que se suelan presentar secuencialmente (véase BLALOCK, 1961, pp. 19 ss.). Mas para la presente discusión basta con que nos demos cuenta de por qué son necesarias operaciones lógico-empíricas adicionales antes que las comparaciones estadísticas interculturales sincrónicas puedan contribuir al avance de nuestros conocimientos. Quizá sea todavía más importante que nos demos cuenta de que la mera multiplicación de los estudios de correlación, como las 20.000 correlaciones que Robert Textor ha calculado con ayuda de una computadora, puede en realidad convertirse en el equivalente de proyectar una película desde el final hasta el principio, y, en consecuencia, multiplicar nuestra ignorancia y nuestra confusión en la misma proporción en que se multiplican las correlaciones.

XV. IMPORTANCIA PRIMARIA DE LAS HIPOTESIS CAUSALES DE MURDOCK

No sería justo achacar a Murdock falta de interés por separar las variables causales de las predictivas. De hecho, la teoría de Murdock sobre los determinantes de los grupos de parentesco y de las terminologías de parentesco debe ser considerada como el más importante adelanto nomotético que se ha hecho en el estudio de la organización social desde los *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, de Morgan (1870). Pero la estructura metodológica de la contribución de Murdock queda oscurecida por el espejismo de sus tablas estadísticas y por su evitación ritual de las consecuencias de sus propias premisas causales.

Si nos fiáramos de la estructura manifiesta de la presentación de Murdock tendríamos que creer que los 27 teoremas relativos a los «determinantes de la terminología de parentesco» son enunciados para probar un postulado único que recibe expresión formal en los siguientes términos:

> Postulado 1. Los parientes de los dos tipos tienden a ser llamados con los mismos términos de parentesco, y no con términos diferentes, en proporción inversa al número y a la eficacia relativa de: a) las distinciones inherentes entre ellos, y b) los diferenciadores sociales que les afectan; y en proporción directa al número y a la eficacia relativa de los igualadores sociales que les afectan.

Aunque suene tan impresionante, el postulado resulta más bien trivial en cuanto se le despoja de la jerga técnica. En traducción, lo que Murdock dice en realidad es que las terminologías del parentesco están determinadas por todos los factores que las determinan. Prácticamente, así lo admite él mismo en el párrafo siguiente:

> Reformulado en un lenguaje menos preciso, el postulado establece que la extensión y diferenciación de la terminología del parentesco es el producto del juego conjunto de todos los factores inherentes y culturales que afecten significativamente al grado de similaridad o disimilaridad entre las categorías particulares de parientes [*ibidem*].

Para entender la estructura lógico-empírica del *magnum opus* de Murdock hemos de volver más atrás, a otro pasaje anterior del mismo capítulo,

donde Murdock trata de formular explícitamente todos los supuestos en que se basa el postulado 1. Hay 13 supuestos, pero la mayoría son meras definiciones que no tienen que preocuparnos. Mas hay un supuesto, a saber, el duodécimo, que constituye la clave de la posición teórica de Murdock:

Nuestro supuesto duodécimo es el de que las formas de la estructura social no están determinadas por las pautas o por las terminologías del parentesco, ni están influidas principalmente por ellas sino que son creadas por fuerzas externas a la organización social y especialmente por los factores económicos. Con esto se supone, por ejemplo, que las fuentes disponibles de alimentos y las técnicas de procurárselos afectan a la división del trabajo por sexos y al status relativo de los sexos predisponiendo a las gentes para adoptar determinadas reglas de residencia que con el tiempo pueden sustanciarse en la formación de familias extensas de clanes y de sipes. Se supone también que los tipos dominantes de propiedad y de distribución de la propiedad favorecen determinadas reglas de herencia; que la riqueza o la falta de ella afecta al matrimonio (estimulando o inhibiendo la poliginia, por ejemplo) y que esos factores y otros externos a la estructura social pueden influir poderosamente en las reglas de matrimonio y residencia y, a través de ellas, en las formas de organización social y de estructura del parentesco. Todo este supuesto se basa en el análisis que Lowie hizo de los orígenes de la sipe, en las pruebas que en su apoyo hemos aducido en nuestro capítulo 8 y en los varios teóricos, desde Marx hasta Keller, que han subrayado la importancia de los factores económicos en el cambio cultural [*ibidem*, p. 137].

¿Cuál es la relación entre este supuesto número 12 y los 27 teoremas que se pretende están inspirados en él? Ninguna. Más bien, como hemos visto, el análisis de los teoremas lleva a conclusiones contradictorias en lo que se refiere a la efectividad de la residencia. De hecho, Murdock se ve forzado a volverse atrás para evitar que los dos extremos de su argumento se destruyan entre sí:

Pese a nuestra conclusión provisional de que las reglas de filiación y los grupos de parentesco que resultan de ellas tienen mayor eficacia relativa entre todos los principales determinantes del parentesco, seguidas por las formas de matrimonio y los consiguientes tipos de familias, no hay que desechar la influencia de las reglas de residencia [*ibidem*, p. 182].

Nótese la reticencia de la frase: «No hay que desechar la influencia de las reglas de residencia.» ¿Cómo se pueden conciliar estas dudas con el decidido lenguaje del supuesto duodécimo, o con éste todavía más decidido: «Cuando un sistema social que ha alcanzado un equilibrio comparativamente estable empieza a sufrir cambios, esos cambios comienzan habitualmente por una modificación de las reglas de residencia» (*ibidem*, p. 221).

En términos de la teoría general en que Murdock basa su perspectiva, el relativamente bajo valor predictivo de la residencia se explica fácilmente como un resultado del retraso con que la terminología responde a los cambios de residencia, es decir, justamente por el mismo argumento que Morgan utilizó para justificar el uso que hizo de la terminología del parentesco en la reconstrucción de las fases anteriores de la organización social:

Por consiguiente, en los sistemas que están sufriendo una transición, de los que cualquier muestra de azar de las sociedades humanas que sea lo bastante amplia necesariamente incluirá un número considerable, los términos del parentesco serán con más frecuencia coherentes con la regla conservadora de la filiación que no con la regla progresista de la residencia [*ibidem*, p. 183].

XVI. LA ESTRATEGIA PERDIDA DEL SUPUESTO DUODECIMO

Pero lo que más interés tiene es que se nos dice explícitamente que los «cambios adaptativos» en la terminología del parentesco descritos en los 27 teoremas se producen *después* de que comienzan los cambios de residencia. Y, sin embargo, esta afirmación de extremada importancia causal no pasa en todo el libro del rango de un «supuesto» (*ibidem*, pp. 137 y 221). Lo que nos gustaría saber de una vez es por qué este supuesto, en el que Murdock basa todo su tratamiento ulterior de la «evolución de la organización social», no se convierte él mismo en objeto de un estudio intensivo.

Como Keller reconoce abiertamente (véase p. 527), este supuesto le compromete a uno con la estrategia del materialismo cultural. Aplicado a la terminología del parentesco y a las reglas de residencia, exigiría el estudio de las causas tecnoecológicas y tecnoeconómicas de los cambios de residencia. Pero la estrategia que en realidad aplica Murdock es sumamente ambigua. Por un lado, se erige en representante del enfoque estadístico, fuerte; pero por el otro, desconecta cuidadosamente sus supuestos deterministas de todas las teorías deterministas de la historia. Aunque a la vista de su supuesto duodécimo y de otras conclusiones vinculadas a su estudio de los sistemas de parentesco parece imposible que pueda lograr esto, sí que lo logra gracias a lo que me gustaría llamar «los milagros del principio de las posibilidades limitadas», extraordinaria doctrina que ahora va a centrar nuestra atención.

XVII. EL PRINCIPIO DE LAS POSIBILIDADES LIMITADAS

La primera referencia de Murdock a las posibilidades limitadas aparece en su artículo «The common denominator of cultures» (1945), en el que las usa para explicar la existencia de un patrón universal. La naturaleza del hombre, el mundo en que vive, las propiedades físico-químicas de los materiales, las características físicas de los otros animales y sus formas de conducta, todo ello establece las condiciones para que las respuestas culturales tengan éxito: «Esas condiciones introducen en las culturas el principio de las posibilidades limitadas, que tiene una importancia extrema en la determinación de las pautas culturales» (1945, p. 139). En esta forma, el principio de las posibilidades limitadas resulta indiscutible y lo único que dice es que la semejanza cultural «no es un mero artefacto del ingenio clasificatorio, sino que se apoya en fundamentos sustanciales [...]», a saber, en las respuestas adaptativas a las condiciones comunes de la existencia humana. Lo cual es una simple reafirmación de la creencia de Sumner y Keller en la existencia de leyes en el dominio de la historia, en la medida en que el principio predice que las culturas no divergirán infinitamente, sino que se restringirán a un limitado número de adaptaciones a las condiciones de la vida del hombre.

Sin embargo, la siguiente vez que Murdock usa el principio le atribuye

un sentido más bien nuevo. En *Social structure* lo presenta como el «criterio crucial» para decidir si lo que hay que aplicar es una perspectiva comparativa o «sociológica» o bien una «exclusivamente histórica».

> Allí donde no hay límites prácticos a la variedad de respuestas que un pueblo puede elaborar en situaciones concretas, las formas culturales pueden variar infinitamente, y en ese caso las de sociedades no relacionadas apenas serán comparables entre sí, con lo que su interpretación satisfactoria tiene que depender básicamente de la investigación histórica de las influencias locales y regionales [1949, p. 115].

Lo que Murdock nos dice aquí es que el principio de las posibilidades limitadas se aplica a unos dominios de la cultura, pero no a otros. La lista de los dominios a los que pretende que no se aplica es impresionante: el lenguaje, las ceremonias, los cuentos populares, el arte, la tecnología y «otros aspectos de la cultura». «En todos esos casos, la inmensa mayoría de las semejanzas interculturales tiene que ser atribuida a la difusión» (*ibidem*). Las únicas excepciones que Murdock admite son «los términos de parentesco y sus determinantes.» Y pasa a demostrar esto afirmando que un grupo puede reconocer o ignorar el sexo, la afinidad, etc., puede ser monógamo o poliándrico o polígínico, reconocer el levirato o el sororato o el matrimonio de primos cruzados, tener reglas de filiación bilateral, matrilineal o patrilineal, practicar la residencia patrilocal, matrilocal, avunculocal, neolocal o bilocal, y de ese modo sigue con las formas de familia y con los tipos de grupos de parentesco (*ibidem*, p. 116).

Dos problemas a los que Murdock no presta atención llegan así a su punto crítico. Primero: es manifiestamente falso que cuando se dan paralelos en los dominios que Murdock considera exentos de la actuación de este principio, esos paralelos tengan que ser atribuidos a la difusión. Eso es falso hasta en el caso más favorable, a saber: el de la lingüística, ya que toda una serie de lingüistas, desde Zipf (1935) hasta Greenberg (1963), ha demostrado paralelismos y convergencias en la fonética, la fonémica y la sintaxis. Pero todavía resulta más perturbadora la expresión de un punto de vista que afirma que la tecnología está menos sujeta a limitaciones que la estructura social. Pues ha de saberse que fue para explicar los paralelos tecnológicos para lo que se formuló el principio de las posibilidades limitadas.

XVIII. NO TODOS LOS REMOS SON IGUALMENTE BUENOS

El antropólogo que originalmente elaboró e introdujo el principio de las posibilidades limitadas, Alexander Goldenweiser, usaba como ejemplos favoritos los mangos de las espadas, los cuchillos y otros rasgos tecnológicos. Pero el ejemplo que prefería entre todos era la tecnología de la propulsión náutica:

> Puede observarse aquí, incidentalmente, que las condiciones operativas o el uso que se ha de dar a un artículo, con frecuencia pone condiciones limitantes que en cierto sentido predeterminan la solución técnica, de forma que siempre que se alcanza tal solución los resultados son comparables. Tómese por ejemplo un remo. Hablando en abstracto un remo puede ser largo o corto, ligero o pesado, de sección circular o plana, grueso o del-

gado, del mismo grosor en toda su longitud o no; y puede también estar hecho de más de un material. Ahora bien, de acuerdo con las condiciones locales o con el azar, la mayoría de esas formas y materiales pueden haber sido usados en los remos en un momento u otro, y una gran variedad de ellos se seguirán usando en caso de necesidad [...] pero si lo que uno quiere es un buen remo, e indudablemente esto es lo que uno quiere, el resultado final viene limitado por las condiciones de uso [...] Esas limitaciones son tan drásticas que todo remo es, enfáticamente un remo, y tiene numerosos puntos de semejanza con todos los remos [1942, p. 124].

Expresemos el argumento de Goldenweiser sobre el remo bueno con una terminología menos antropocéntrica: un buen remo es un instrumento de propulsión, evolutivamente viable, adaptado a embarcaciones pequeñas en las que la energía pasa del brazo humano al agua. Y ahora nos damos cuenta del segundo fallo de Murdock en su versión de la propiedad nomotética: es sencillamente falso que sólo haya nueve formas posibles de clasificar a los parientes, tres formas de casarse, tres o cuatro formas de trazar la filiación y cinco formas de fijar la residencia posnupcial. Lo que Murdock quiere decir es que sólo hay un limitado número de formas de hacer un buen remo cuando se dan ciertas condiciones (que él no especifica); o en términos menos antropocéntricos, sólo hay un número limitado de sistemas de parentesco, de formas de matrimonio, de reglas de filiación y de prácticas de residencia viables desde el punto de vista de la evolución.

A principios de siglo, Lowie (1912, p. 37) se había planteado retóricamente esta pregunta: «¿Cuántas maneras de sujetar a un tambor una membrana de piel resultan concebibles?» El pensaba ya que sólo había unas posibilidades limitadas. Mas tomando a Goldenweiser como guía podemos interpretar que en lo que Lowie pensaba no era en cuántos tipos de tambores resultaban concebibles, sino más bien en cuántos tipos puede esperarse que sobrevivan a las pruebas selectivas de duración, potencia sonora, costo, que los tambores han de superar en ciertas condiciones bioculturales concretas.

Resulta fácil imaginar terminologías de parentesco que Murdock no ha tomado en consideración. (En realidad, como sus tipos fundamentales de «organización del parentesco» se basan sólo en los términos para los primos, se conocen ya cientos de variantes de hecho y no imaginarias.) ¿Por qué, por ejemplo, no es posible que un sistema terminológico reconozca no dos, sino tres o cuatro sexos, o que después de cada embarazo se contraiga un nuevo matrimonio, el primero monógamo, el segundo poliándrico y el tercero oligínico, o por qué no es posible una regla de filiación que sea patrilineal por la mañana, matrilineal por la tarde, bilateral por la noche y doble los domingos? ¿Y no tendríamos que preguntarnos también por qué los elefantes no tienen dos cabezas, por qué en las nubes no crecen coles y por qué la Luna no es de queso suizo? Las posibilidades limitadas de la naturaleza no son sino las formas que la evolución ha producido. La tarea de la ciencia consiste en explicar por qué se han producido. Y la forma en que no puede explicarlo es diciendo que las otras son ilógicas.

XIX. LA EVOLUCION ES FORTUITA E IMPREDECIBLE

En una discusión conmemorativa del centésimo aniversario de la publicación de *Origin of species*, Murdock opuso explícitamente la doctrina de las posibilidades limitadas a una concepción nomotética de la historia. Contra la versión de White del evolucionismo insistió en que el verdadero modelo de la evolución cultural, como el de la evolución biológica, era el de un árbol infinitamente ramificado. Afirmaba:

1. Que la evolución es un proceso real de cambio, y no una caracterización clasificatoria de secuencias.
2. Que la evolución consiste en acontecimientos reales y no en abstracciones de acontecimientos, de tal modo que el desarrollo evolutivo es histórico en el sentido más estricto y más literal.
3. Que el curso de la evolución es fundamentalmente divergente, o multilineal. Cuando se da un desarrollo paralelo en más de una línea evolutiva, las secuencias y los resultados sólo son similares en un sentido tipológico, y nunca son en ningún aspecto idénticos.
4. Que la evolución opera por un mecanismo exclusivamente fortuito y nunca es predecible, ni está predeterminada, ni responde a un propósito [1959b, p. 129].

Murdock procede luego a identificar este modelo con el concepto de Steward de la evolución multilineal: «A menos que me equivoque enteramente —dice de Steward—, considera que toda la evolución cultural es básicamente multilineal y contempla los casos de desarrollo paralelo como excepciones que exigen una investigación especial» (*ibidem*, p. 130). Tras de lo cual concluye que la evolución multilineal no es en realidad otra cosa que lo que los antropólogos han estado llamando todo el tiempo «cambio cultural».

Ese grupo de procesos a los que solemos llamar colectivamente procesos de cambio cultural, y sobre los que poseemos una inmensa bibliografía, coinciden estrechamente, prácticamente en todos los aspectos, con los procesos de cambio orgánico que el biólogo conoce como evolución. El cambio cultural satisface exactamente los criterios expresados en nuestras cuatro afirmaciones. Se refiere a procesos de cambio reales, no a secuencias tipológicas abstractas. Sus acontecimientos son históricos en el sentido más literal, y su totalidad constituye la historia cultural. Su curso o dirección es fundamentalmente multilineal. Y opera de una manera fortuita, no predecible ni predeterminada. Además, es adaptativo, produciendo ajustes culturales al medio geográfico y a las otras condiciones básicas de la vida [*ibidem*, p. 131].

Mas si la evolución cultural es «fundamentalmente multilineal», «no predecible» y «fortuita», ¿cómo podemos explicar el hecho de que, como el propio Murdock nos asegura, sólo se encuentren «cinco sistemas principales de parentesco en un análisis de 447 sociedades en las que están representadas todas las partes del mundo y todos los niveles de la cultura? (*ibidem*, página 135). La explicación de Murdock dice como sigue:

Las semejanzas son tipológicas, no históricas y ni siquiera necesariamente funcionales. Se dan porque sólo un cierto número limitado de combinaciones de las reglas de filiación, las pautas de residencia, las formas de organización de la familia y los métodos de clasificar a los parientes constituyen configuraciones cuyos elementos sean genuinamente

coherentes entre sí de tal forma que esas combinaciones representan estados de equilibrio hacia los que las otras combinaciones tienden a gravitar con el paso del tiempo [*ibidem*].

Si no fuera porque en la primera frase se estipula que la consistencia y el equilibrio en cuestión no son necesariamente funcionales, sino que pueden ser meramente tipológicos, la segunda podría entenderse como una afirmación modélica de determinismo evolucionista en el ámbito de la organización social. Pero las dos juntas constituyen un clásico ejemplo de cómo nadar y guardar la ropa.

En condiciones ordinarias uno se inclinaría a suponer que el principio de las posibilidades limitadas no era nada más que una improvisación, algo así como el éter o el flogisto, para disimular con cierta dignidad nuestra falta de conocimiento de los procesos causales. Mas la críptica adhesión de Murdock al materialismo cultural complica profundamente la cuestión. Este no es un caso usual de confusión teórica, sino más bien una forma sumamente original de protegerse: se abandona la teoría causal no porque no dé resultados, sino porque muestra signos de dar demasiados resultados. El que en una muestra de 447 sociedades, que representan, según Murdock, «todas las partes del mundo y todos los niveles de la cultura», sólo se encuentren cinco sistemas principales de parentesco sugiere la existencia de fuerzas evolucionistas, deterministas y selectivas extraordinariamente poderosas.

XX. LAS PRUEBAS DE LA IMPREDECIBILIDAD DE LA EVOLUCION

Para que, frente al trabajo de toda su vida, Murdock concluya que la evolución opera «de una manera fortuita, no predecible ni predeterminada» (1959, p. 131), hay que pensar que debe tener una abrumadora montaña de pruebas en favor de las tesis del particularismo histórico. De hecho, esto es lo que afirma en *Social structure*: «Efectivamente, las formas de organización social parecen mostrar una sorprendente falta de correlación con los niveles o los tipos de tecnología, economía, derechos de propiedad, estructura de clases e integración política» (1949, p. 187). Pero ¿qué tipo de pruebas presenta para justificar esta extravagante afirmación, tan claramente refutada por Sumner y Keller, por Hobhouse, Wheeler y Ginsberg, por Nieboer, por Spencer, Tylor, Morgan, Marx y Engels, por no mencionar todavía a White, Childe, Steward y Wittfogel?

Como la fuerza metodológica de *Social structure* está en la técnica estadística de comparación intercultural, uno podría suponer que esa «sorprendente falta de correlación» viene apoyada por una serie de tablas pertinentes. Mas tales tablas no se encuentran en todo el libro. Y no sólo faltan en *Social structure* las tablas de correlación entre tecnología, economía, derecho de propiedad, estructura de clases y organización política, sino que además en todo el libro no hay nada que se asemeje ni remotamente a un tratamiento sistemático de esos temas. La «tecnología» ni siquiera aparece en el índice. Así que toda su prueba consiste en la siguiente decisión taxonómica:

Como más abajo se verá, la clasificación objetiva de las sociedades en términos de sus semejanzas en estructura social da como resultado el tener que agrupar bajo un mismo tipo y subtipo pueblos tan disímiles como los yanquis de Nueva Inglaterra y los negritos que habitan en las selvas de las islas Andamán; o los incas imperialistas y los papua vanimo de Nueva Guinea; los maya tzeltal del Yucatán y los atrasados miwok de California; los civilizados nayar de la India y los primitivos vedda, nómadas en el interior de Ceilán. Es claro que no hay nada en que el evolucionismo, ni aun siquiera el revisado, pueda apoyarse [*ibidem*].

XXI. ¿ES CIERTO QUE LOS YANQUIS Y LOS ANDAMAN TIENEN EL MISMO TIPO DE ESTRUCTURA SOCIAL?

La única conclusión razonable a que cabe llegar ante una clasificación que pone en un mismo casillero las estructuras sociales de los yanquis de Nueva Inglaterra y de los isleños andamán es que el autor de tal clasificación ha hecho una selección singularmente poco afortunada de criterios taxonómicos. Permítasenos examinar los criterios usados por Murdock para incluir dentro de una misma categoría a tan inverosímiles compañeros de cama. Nueve son los rasgos que yanquis y andamán tienen en común: 1) Filiación bilateral. 2) Términos esquimales para los primos. 3) Residencia neolocal. 4) Ausencia de clanes. 5) Prohibición del incesto extendida a los primos hermanos. 6) Monogamia. 7) Familia nuclear. 8) Términos lineales para las tías. 9) Términos lineales para las sobrinas (*ibidem*, p. 228). Como tres de esos nueve rasgos (2, 8 y 9) se refieren a la terminología del parentesco, se podría sostener perfectamente que en realidad sólo tienen siete rasgos en común. Mas no tenemos necesidad de seguir por esta línea. Permítasenos mencionar rápidamente algunos de los componentes de la estructura social que están presentes entre los yanquis y ausentes entre los andamán y que Murdock ignora. Tal lista tendría que incluir pueblos y ciudades, clases sociales, minorías endógamas, congregaciones religiosas, partidos políticos, asociaciones filantrópicas, universidades, fábricas, prisiones, cámaras legisladoras, consejos municipales, tribunales. Los andamán, por su parte, tienen asimismo unos cuantos rasgos que Murdock tampoco ha incluido en su lista: el levirato (RADCLIFFE-BROWN, 1933, p. 73), los desposorios de los niños (*ibidem*), la propiedad comunal de la tierra (*ibidem*, p. 41), la gerontocracia (*ibidem*, p. 44) y la banda corporativa de cazadores recolectores. Especial interés tiene su sistema de adopción, muy elaborado, una institución que reduce a la nada la pretensión de Murdock de que los yanquis y los andamán tienen una familia nuclear del mismo tipo:

Se dice que es raro encontrar a un niño de más de seis o siete años que resida con sus padres, y esto porque se considera un cumplimiento y una prueba de amistad por parte de un hombre casado que después de hacer una visita pida a sus huéspedes que le permitan adoptar a uno de sus hijos. La petición es habitualmente concedida y a partir de entonces el hogar del niño o de la niña es el de su padre adoptivo; aunque los padres a su vez adoptan igualmente a los hijos de otros amigos, no dejan de hacer constantes visitas a sus propios hijos y de vez en cuando piden permiso (!) para llevárselos con ellos unos pocos días [*ibidem*].

¿Es así como proceden las familias yanquis?

XXII. EL CASO DEL CLAN CHINO

La confusión en una misma categoría de las estructuras sociales yanqui y andamán justifica las peores aprensiones de Boas ante el método comparativo. Murdock se vio conducido a ese error por su expectación (o tal vez su esperanza) de que las bendiciones del principio de las posibilidades limitadas están reservadas sólo a la residencia, la filiación y la terminología. Mas una conclusión como aquélla muestra claramente la necesidad de revisar las categorías en que se basa. Y como mínimo habría que esperar que se abstuviera de presentar tales resultados como el instructivo producto de un cientifismo de más alto rango.

Otro ejemplo más de violencia al contexto bastará para completar nuestra respuesta a la afirmación de Murdock de que no hay regularidades en la evolución. Entre las correlaciones presuntamente falsas de los desacreditados «evolucionistas» está la que establecen entre desarrollo de la organización estatal y desaparición de la sipe y el clan. «Los ejemplos de los chinos y de los manchú —escribe Murdock— niegan que la sipe desaparezca con el desarrollo del Estado» (1949, p. 187). Morton Fried (1957) se ha ocupado de este ejemplo y ha demostrado el carácter caprichoso de un principio taxonómico que clasifica bajo un mismo epígrafe los grupos de filiación de los iroqueses o de los tungús, igualitarios, con los grupos de filiación sumamente estratificados de los chinos:

> La organización social china incluye unidades que son claramente recognoscibles como grupos de filiación unilineal. Pero esos grupos presentan una serie de rasgos que los distinguen de otros grupos aparentemente análogos. En China se da una relativa insistencia en la independencia familiar, hay marcadas diferencias de riqueza y de autoridad entre las distintas unidades familiares y se concede una importancia formal a las genealogías escritas. Hay también un culto a los antepasados sumamente desarrollados que subraya la importancia de la descendencia directa de progenitores influyentes [*ibidem*, p. 16].

Es evidente que para justificar la inclusión de sus ejemplos de sipes en sociedades estatales bajo la misma rúbrica en que coloca a las sipes igualitarias, Murdock tiene que ignorar las profundas diferencias funcionales que presentan las dos clases de ejemplos (véase FREEDMAN, 1958, pp. 138 *ss.*). Pero incluso si adujera a su favor las semejanzas residuales que subsisten entre esas sipes de tan diversa condición, aún estaría muy lejos de haber demostrado la falta de *correlación* entre la organización del Estado y la organización de la sipe. Pues para demostrar eso uno tiene que empezar por poner a prueba esa correlación usando una muestra, cosa que él no ha hecho. ¿Por qué para probar que unas teorías son parcialmente verdaderas hacen falta centenares de tanteos estadísticos, y, en cambio, para demostrar que otras son enteramente falsas no se necesita ninguno?

La cuestión se complica todavía más dado que Murdock admite que un tratamiento estadístico de la relación sipe-Estado confirmaría la posición decimonónica generalmente aceptada: «La evolución política de un Estado de *gentes* a un Estado territorial, por ejemplo, ha ido frecuentemente segui-

da, en Africa, en Asia y en Europa, por la desintegración de los clanes y por el debilitamiento de los vínculos unilineales» (*ibidem*, p. 203). Pero ¿por qué tampoco de este tema se dan tablas estadísticas?

XXIII. HACIA UN MEJOR TIPO DE MUESTRA

Parte de la respuesta está en la naturaleza de la muestra de los Human Relations Area Files. La preocupación básica de Murdock ha sido siempre la de tener representadas todas las regiones del mundo y todas las áreas culturales de cada una de esas regiones. Aunque esa preocupación es importante y no puede ser abandonada, lo cierto es que la cuestión de la representatividad de la muestra con respecto a los principales tipos de estructura social queda entonces a la merced del puro azar. De esa forma se ignora la crítica que hace Steward a la clasificación tradicional de las áreas culturales. Y en consecuencia resulta imposible plantear con ayuda de los archivos cuestiones tales como la frecuencia con que en las sociedades de nivel estatal hay grupos de filiación unilineal, o la frecuencia con que en las sociedades que no han llegado al nivel estatal faltan esos grupos, o la frecuencia con que las sociedades organizadas en bandas practican la poliginia.

Hay que señalar, sin embargo, que en la preparación de su World Ethnographic Sample, Murdock (1957) ha dado los pasos para superar este tipo de problemas incluyendo como mínimo un ejemplo de cada tipo básico de economía representado en cada una de las 60 áreas culturales. Otro indicio más de su abandono de la postura que adoptó en *Social structure* es el artículo con que colaboró al *Festschrift*, de Steward (*Process and pattern in culture*), en el que Murdock admite que los «niveles de integración política, como muchos estudios han demostrado, tienden a estar correlacionados con la complejidad de la tecnología y la economía de subsistencia, así como con los factores demográficos» (MURDOCK, 1964, p. 405). Ahora, con la inclusión de la columna 38 en la World Ethnographic Sample (MURDOCK, 1962), ya resulta posible escoger una muestra que sea aproximadamente representativa de los diferentes niveles de integración sociocultural.

XXIV. TIRALO CONTRA LA PARED A VER SI SE AGARRA

El examen detenido de *Social structure* revela así las razones por las que el método estadístico de comparación intercultural no debería convertirse nunca en el único y ni siquiera en el principal instrumento de la investigación nomotética. Las correlaciones a que se llega con la técnica de lo que se ha llamado «tíralo-contra-la-pared-a-ver-si-se-agarra» no son capaces de construir su propia macroteoría. Aun si admitimos que las correlaciones positivas que puedan establecerse, pese a los azares de la codificación y a la poca fiabilidad de las fuentes, son así y todo merecedoras de nuestra confianza (siempre que no sean tendenciosas) (véase D. CAMPBELL, 1961, 1964,

1965), subsiste, no obstante, el problema de las no correlaciones que son producto de una etnografía de baja calidad, un análisis tendencioso, una codificación defectuosa o una hipótesis inadecuadamente formulada. Por el método de tirarlo contra la pared es totalmente posible escribir un centenar de ecuaciones triviales que no se relacionan entre sí o que se relacionan entre sí todas indiscriminadamente y a la vez obtener un resultado negativo respecto a la teoría en que se subsumen todas ellas. Si queremos llegar a trazar un cuadro ordenado de la historia hemos de empezar por suponer que en ella actúan ciertos principios de orden, y hemos de usar esos principios para ordenar y clasificar los datos. No podemos limitarnos a tirar nuestros datos contra la pared y ver si se agarran según las pautas previstas. Antes bien, lo que tenemos que hacer es poner en cuestión nuestros datos, elaborarlos, clasificarlos y codificarlos de acuerdo con las expectaciones de nuestras premisas principales. Entonces, y sólo entonces, el que no se agarren a la pared sí será una prueba en contra de nuestra premisa principal. Y, a la vez, sólo aplicando ese procedimiento puede considerarse que la correlación particular de cada experimento está conectada con y gobernada por los principios generales de la evolución sociocultural.

Con otras palabras: el examen detenido de la *Social structure* de Murdock revela que nada puede sustituir a la macroteoría fundada en el análisis detallado causal y funcional, diacrónico y sincrónico, de casos concretos. Ha sido gracias a estudios de esas características, con todas sus imperfecciones, cómo en los últimos dos siglos se ha ido elaborando gradualmente una concepción de las tendencias macroevolutivas de los sistemas socioculturales. El cañamazo general de la evolución sociopolítica desde las bandas paleolíticas a las diferentes variedades de tribus, reinos y Estados está firmemente establecido (véase FRIED, 1967). La relativa fecundidad de las explicaciones tecnoeconómicas y tecnoecológicas también está bien probada. Aquellas clasificaciones que ignoran los macroniveles de la evolución sociocultural y que tratan de escapar a las consecuencias de la causalidad materialista cultural en el nombre de la pureza inductiva se ajustan a una imagen falsa de la ciencia. Por otro lado, la utilidad de la comparación estadística intercultural está fuera de toda duda, y la opinión de Tylor de que «el futuro de la antropología está en la investigación estadística» sigue siendo válida si esa comparación estadística se usa como método para revelar conexiones insospechadas entre las instituciones, para identificar excepciones a las regularidades, o como medida de probabilidad, o como indicador de las necesidades de la investigación. Pero sólo es válida si la incluimos en la perspectiva teórica más amplia desde la que Tylor propugnaba el uso de su método de las adhesiones. Sólo es válida si reconocemos también que las principales «instituciones del hombre están tan claramente estratificadas como la tierra sobre la que él vive» (1889).

22. MATERIALISMO CULTURAL: LA EVOLUCION GENERAL

El que al retorno a la generalización diacrónica y sincrónica se le haya dado el nombre de «neoevolucionismo» ha sido un desacierto cuyas consecuencias hemos mencionado ya. En la medida en que sugiere la revivificación de una doctrina que se esfuerza por establecer el hecho de la especiación, tal etiqueta se presta a impedirnos captar la continuidad del desarrollo de la propia antropología. El particularismo histórico, la escuela de cultura y personalidad y el funcionalismo sincrónico son perfectamente compatibles tanto con el transformismo biológico como con el transformismo cultural. Ni siquiera la escuela del *Kulturkreis,* pese a su claro compromiso con una doctrina religiosa, tiene dificultad en aceptar el hecho de que las culturas evolucionan y de que esas transformaciones tienen una explicación independiente de cualquier hipótesis de una interferencia animista sostenida. Los cánones de respetabilidad científica de las escuelas emic e idealistas no sufren violencia por el hecho de que su investigación se asocie con relaciones causales y evolucionistas. Mead lo ha dicho claramente, expresando su interés por los problemas evolucionistas. Su observación de que «este concepto abarca la mayoría de los intereses de los antropólogos culturales» (MEAD, 1964, p. 327) es perfectamente correcta. Y cuando identifica como causa del cambio en la sociedad manus una ecléctica mezcla de personalidades y de contexto cultural es evidente que su intención va más allá de la de dar una mera lección local de causalidad evolucionista. Mas en la posición teórica de Mead no se advierte apenas la influencia del tipo concreto de formulaciones causales y evolucionistas que son distintivas del período posboasiano.

Nadie ha negado nunca que las culturas evolucionen, que los sistemas socioculturales sufran cambios acumulativos que son en líneas generales análogos a los que se producen en la especiación o en las transformaciones estelares y galácticas. El punto discutido ha sido siempre el de la naturaleza del proceso de cambio cultural. Y la discusión se ha centrado en dos aspectos principales: qué cantidad de paralelismo y de convergencia se ha dado en la evolución sociocultural y qué causas han tenido las semejanzas y las diferencias observadas en las carreras evolutivas de los sistemas socioculturales.

Ni Leslie White ni Julian Steward, que son las dos figuras más importantes de la restauración nomotética, han descrito adecuadamente el ingrediente nuevo y estratégicamente decisivo, compartido por ambos, de su perspectiva. Aunque ocasionalmente White (véase 1949b) ha planteado las cuestiones básicas de la teoría antropológica en términos de concepciones

«espiritualistas, vitalistas o idealistas» frente a concepciones «mecanicistas, materialistas», ha dado mucha importancia a su defensa de la evolución, al punto de que se le identifica casi exclusivamente con ésta. La evitación de la discusión de las opciones materialista e idealista es todavía más clara en el tratamiento que Steward hace de la evolución y la causalidad. Y, sin embargo, objetivamente lo que distingue los puntos de vista de los dos de todos sus predecesores y contemporáneos es la aplicación de una estrategia materialista cultural a la comprensión de la historia.

I. LA INFLUENCIA DEL SPENCERISMO SOBRE LESLIE WHITE

Para entender el debate entre Steward y White es necesario antes que nada recordar nuestra anterior discusión en torno al papel minúsculo que el materialismo cultural desempeña en las obras de Tylor y de Morgan, en quienes White afirma haberse inspirado directamente (véase capítulo 5). De hecho, White ha insistido tanto en la continuidad de sus teorías con las de Morgan y Tylor que se ha negado a aceptar la etiqueta de «neoevolucionista» por entender que su propio papel se ha limitado a la resurrección y no a la remodelación de la teoría antropológica evolucionista del siglo XIX:

> Mas permítasenos decir, y con el mayor énfasis, que a la teoría expuesta aquí no se le puede llamar con exactitud «neoevolucionismo», término propuesto por Lowie, Goldenweiser, Bennett, Nunomura (en Japón) y otros. Neoevolucionismo es un término que induce a error; se usa para sugerir que la teoría de la evolución es hoy cosa diferente de la teoría de hace ochenta años. Rechazamos esa idea. La *teoría* de la evolución expuesta en esta obra no difiere en principio ni un ápice de la expresada en la *Anthropology* de Tylor en 1881, aunque por supuesto el desarrollo, la expresión y la demostración de la teoría puede diferir y difiere en algunos puntos. Neolamarckismo, neoplatonismo, etc., son términos válidos; neograviacionismo, neoerosionismo, neoevolucionismo, etc., no lo son [WHITE, 1959b, p. IX].

Aunque White ha subrayado repetidas veces su deuda con Tylor, Morgan y Darwin, hay entre ellos dos discrepancias fundamentales. Primero, en la medida en que la perspectiva de esos padres fundadores es materialista, su materialismo es el de Spencer: la explicación de las diferencias socioculturales en términos de selección biológica. White, en cambio, ha dedicado un esfuerzo importante a la crítica del reduccionismo, tanto psicológico como biológico. Su afirmación de que «la cultura debe ser explicada en términos de cultura» (1949a, p. 141) no se opone sólo a la admisión de la importancia de los factores ecológicos, tal y como se encuentra en Steward, sino igualmente a las teorías de Morgan y Tylor. En segundo lugar, la «ley básica de la evolución» de White no tiene precedente entre los evolucionistas decimonónicos con los que él quiere conectar directamente. Dice así su ley:

> Mientras los otros factores se mantengan constantes, la cultura evoluciona a medida que crece la cantidad de energía disponible por cabeza y por año, o a medida que crece la eficiencia de los medios de hacer trabajar esa energía [*ibidem*, pp. 368 *s.*; original, 1943].

La «ley» de White se parece más a una definición que a una expresión de covariación. Pero en su contexto se ve claramente que no es ni una ley

ni una definición, sino, más que ninguna otra cosa, la formulación de una estrategia de investigación.

II. LA ESTRATEGIA BASICA DE WHITE

Su estrategia es la estrategia de un materialismo cultural formulado en términos de energía. White la emplea como punto de partida para el análisis de las principales tendencias de las modificaciones evolutivas tanto locales como mundiales. Su conexión con el materialismo cultural y con Marx, y no con Morgan, Tylor ni Spencer, resulta clara en el transcurso de la aplicación de la «ley de la evolución» a la explicación de las líneas fundamentales de la historia del mundo. Porque White propone considerar los sistemas socioculturales como consistentes de tres partes: tecnoeconómica, social e ideológica, y formula en términos inequívocos las relaciones causales entre esas divisiones:

> La cultura se convierte así primariamente en un mecanismo para almacenar energía y hacerla trabajar al servicio del hombre, y secundariamente en un mecanismo para canalizar y regular la conducta de éste no directamente relacionada con la subsistencia, la agresión ni la defensa. Los sistemas sociales están, en consecuencia, determinados por los sistemas tecnológicos, y las filosofías y las artes expresan la experiencia tal y como viene definida por la tecnología y refractada por los sistemas sociales [*ibidem*, p. 390].

III. ACTIVIDADES ANTROPOLOGICAS ANTIAMERICANAS

En su contribución al *Festschrift*, de White (*Essays in the science of culture*), escribe Betty Meggers (1960, pp. 302 *s.*):

> La ley de la energía y de la evolución cultural fue formulada por primera vez por White en 1943 [...] Esta ley se basa en el reconocimiento de que todas las culturas están compuestas de tres clases generales de fenómenos: tecnología, organización social y filosofía. De las tres, la tecnología es la primaria y determina el contenido y la forma de los otros dos componentes.

Esto dio motivo a una esclarecedora discusión entre Meggers y Morris Opler, uno de los relativamente pocos antropólogos que pueden contar entre los buenos conocedores de la teoría marxista. Opler sostenía que los verdaderos autores de la «ley de White» eran Marx y los marxistas, especialmente Nikolai Bujarin (1925), pese a que ni White ni sus discípulos citaran esas fuentes. Parece como si Opler hubiera tenido interés en dejar en claro ese extremo para atacar el status científico de la posición materialista cultural subrayando su compromiso con el dogma comunista: «Aparentemente, ese "práctico instrumental" que la doctora Meggers quiere hacer adoptar al antropólogo de campo no es en absoluto tan nuevo como ella pretende hacer creer, y lo principal de su contenido recuerda las tan usadas hoces y martillos» (1961, p. 13). La inoportunidad de esta observación resulta todavía más patente al silenciar Opler las razones por las que las ideas de White no podrían ser aceptadas por la doctrina comunista.

Dado su buen conocimiento de la literatura marxista, Opler no debería tener necesidad de que se le recordara que para merecer la aprobación comunista hace falta más que el materialismo cultural: hay que aceptar también la naturaleza dialéctica del proceso evolucionista, especialmente en lo que se relaciona con la primacía del conflicto en el cambio estructural, hay que ser por lo menos un materialista dialéctico y aceptar el componente hegeliano de Marx antes de ganarse el derecho de incluir la hoz y el martillo en el instrumental que uno usa. White, que jamás ha mostrado el más mínimo interés por la dialéctica, se hace, pues, merecedor de uno de los peores epítetos que los comunistas tienen en su arsenal verbal contra los herejes: es lo que Engels llamaba un «materialista mecánico».

No tendría objeto que nos detuviéramos en aquellos aspectos de las opiniones de White que demuestran la falsedad de las insinuaciones de Opler. La cuestión de si el materialismo cultural es o no es una estrategia sólida para la investigación científico-social no puede hacerse depender de si aquellos que lo han adoptado saldrían o no con bien de un interrogatorio del Comité del Senado contra las Actividades Antiamericanas. Ni los hechos ni las teorías científicas se prueban con juramentos de lealtad. El que los genetistas soviéticos resultaran al fin triunfadores en su lucha contra los esfuerzos de su gobierno por depurarlos de los «burgueses» principios mendelianos, es un símbolo esperanzador para todos los científicos. Aunque la presión para depurar a la ciencia social occidental de las teorías del materialismo cultural no haya sido tan directa (salvo en el período de McCarthy), sus efectos son bien palpables y se notan en todas partes. Los científicos sociales occidentales se enfrentan a una situación estrictamente análoga a aquella tan difícil por la que pasaron antes los genetistas mendelianos soviéticos. Parece como si por el solo hecho de que los comunistas hayan politizado el sentido del materialismo cultural, en lo sucesivo éste no pudiera seguir constituyendo una estrategia válida para los estudios nomotéticos. Mas no porque nuestra ideología nacional esté tan profundamente comprometida con la supresión del pensamiento marxista en su totalidad podemos nosotros permitir que se nos haga prescindir de las contribuciones válidas de Marx. Exactamente igual que nuestros físicos, nuestros químicos, nuestros fisiólogos y nuestros matemáticos han conquistado para sí mismos el derecho de usar los productos de los descubrimientos científicos, con independencia del medio político en que éstos hayan tenido su origen, también nosotros, antropólogos culturales, hemos de sentirnos libres de usar los descubrimientos de los científicos sociales dondequiera y cuando quiera que nos ayuden a resolver los problemas en que estamos interesados.

IV. LA QUEMA DE ANTROPOLOGOS

Opler se manifiesta extrañado por el hecho de que alguien pueda fijar la fecha de origen del determinismo económico, en la versión de White, en los primeros años cuarenta (en realidad, todo lo que Meggers había querido

hacer era dar la fecha de la primera formulación de White, no la del origen de la teoría).

> Resulta increíble que alguien que se propone situar en el tiempo y en la historia de la teoría un enfoque que subordina sistemáticamente lo social y lo ideológico a lo tecnológico se olvide enteramente de Marx y de Engels y de sus herederos. Es curioso que nuestros neoevolucionistas reconozcan constantemente que están en deuda con Darwin, Tylor y Morgan y jamás digan una palabra sobre la relación de sus ideas con las de Marx, Engels, Bujarin, Plejánov, Labriola, Suvorov, Lenin, Stalin *et alii*. Y, sin embargo, es manifiesto que sus formulaciones están mucho más cerca de las de Bujarin y, para el caso, de cualquier materialista histórico consecuente, que no de las ideas de Tylor o de Morgan. Con Tylor y con Morgan todo lo que tienen en común es su convicción de que ha habido una evolución cultural. Con Marx, Engels, Bujarin, Plejánov, Labriola y todos los otros comparten, además de ésa, otras convicciones referentes a los elementos y a los mecanismos que han puesto en marcha ese proceso. Esta estrecha correspondencia podría ser un ejemplo de paralelismo, o el resultado de la difusión de un estímulo, o posiblemente de una filiación lineal o colateral, o quizá todavía de otras fuerzas dinámicas. Nos ayudaría saber qué es lo que está implicado. En cualquier caso, antes de que se llegue a un punto de total asimilación, los antropólogos harían bien en echar una ojeada a la historia intelectual reciente y a algunas recientes tendencias de la etnología americana [*ibidem*, p. 18].

Pero la incredulidad de Opler está fuera de lugar. Lo que sí es difícil de creer es que Opler no conociera por experiencia la verdadera razón por la que los antropólogos que habían descubierto o redescubierto la contribución de Marx a la estrategia del materialismo cultural se abstenían de citar a Marx. Y es difícil de creer justamente porque el propio Opler, con sus insinuaciones políticas, demuestra estar plenamente dispuesto a arrastrar a sus colegas ante las pasiones políticas de su tiempo.

V. LA CONVERSION DE WHITE

En los libros y artículos de White la ausencia de referencias a Marx y a la literatura marxista es casi completa; mas para medir el grado de compromiso de White con el materialismo cultural sería superfluo hurgar en su obra en busca de citas de Bujarin sobre la energía y la tecnología. En el prólogo de Harry E. Barnes al *Festschrift*, de White (el mismo libro en que apareció el artículo de Meggers que provocó el ataque de Opler), se hace una clara exposición de la relación existente entre la conversión de White al evolucionismo y su toma de contacto con las teorías marxistas. Durante sus estudios de licenciatura, White adoptó una perspectiva marcadamente boasiana. En la New School de Nueva York estudió con Alexander Goldenweiser, y en la Universidad de Chicago, donde se graduó, sufrió la influencia de los boasianos Fay-Cooper Cole y Edward Sapir. Su primer artículo antropológico fue una defensa típicamente boasiana de la importancia del factor cultural en la determinación de la personalidad (1925), y en él son muchos los puntos de contacto con el programa que iba a iniciar Margaret Mead. Los primeros pasos hacia la adopción de su posición implacablemente antiboasiana los dio White durante los dos años en que enseñó en la Universidad de Buffalo. Como aquél era territorio iroqués, White se vio por pri-

mera vez obligado a leer a Morgan y sintió todo el asombro que por fuerza ha de sentir quien, sin haberlo leído y aceptando opiniones ajenas, tenga a Morgan por un ejemplo sin valor de filosofía especulativa. Fue entonces cuando descubrió en Morgan a «un estudioso, un sabio, una personalidad excepcional». El paso de Morgan a Marx vía Engels era inevitable, y en 1929 estaba ya lo bastante interesado en temas marxistas como para buscar tiempo para hacer un viaje a la Unión Soviética.

El paso final de la conversión del doctor White a un evolucionismo entusiasta fue su viaje de 1929 por Rusia y por Georgia, durante el cual se familiarizó más a fondo con la literatura de Marx y de Engels, y en especial con las partes de ésta que se ocupan de la naturaleza y del desarrollo de la civilización. En su tratamiento del origen de la familia, Engels hace un uso particularmente amplio de las ideas de Morgan sobre la evolución social, lo que hizo que el doctor White se ratificara en su creencia en la validez y en la importancia del enfoque evolucionista. Los escritos de Marx y Engels le ayudaron también a entender las razones por las que los estudiosos católicos y los economistas y los historiadores capitalistas se oponían tan vigorosamente a la teoría de Morgan sobre el papel de la propiedad en el desarrollo cultural [H. E. BARNES, 1960, p. XXVI].

No hay necesidad de repetir aquí los argumentos en contra de la ecuación que White establece entre el antievolucionismo y los errores centrales, teóricos y de hecho, de la escuela del particularismo histórico. Toda esta cuestión puede considerarse como una prueba del extraordinario trauma por el que la ciencia social ha pasado en los Estados Unidos como consecuencia de su aislamiento de las opiniones marxistas. White regresó de la Unión Soviética para hacerse cargo de un puesto de profesor en la Universidad de Michigan, en la que con el paso del tiempo iba a conseguir levantar uno de los principales centros de antropología de todo el país. Aunque se mostraba abierta e inflexiblemente hostil al particularismo histórico, al reduccionismo psicológico, a las doctrinas del libre albedrío y de la teleología teológica y prácticamente a todas las otras viejas modas de aquel Medio Oeste en el que trabajaba, se las arregló para evitar que sus críticas derivaran hacia el área de sus teorías marxistas. Que esto le resultara posible quizá se explique porque el nivel de la teoría antropológica había descendido hasta extremos precientíficos, de forma que bastaba con recobrar los fundamentos sobre los que Marx había levantado sus teorías, y no era preciso ni sobrepasarlos ni alcanzar los niveles de las contribuciones del propio Marx. Pese a esto, son muchos los temas de las publicaciones de White que están plenamente anticipados en las de Marx y Engels. Y esto vale en particular para la reelaboración que Marx y Engels hicieron de la obra de Morgan, pues cuando White se presenta a sí mismo como un evolucionista que sigue las huellas de Morgan, es en el Morgan reinterpretado por Engels en el *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* en quien hemos de pensar.

VI. DEFENSA POR WHITE DE MORGAN Y DE TYLOR

La cruzada de White contra los «antievolucionistas» para devolver *la* teoría de la evolución a su anterior preeminencia ha dado origen a polémicas irre-

levantes. Kroeber (1948c), Lowie (1946, 1957) y Steward (1955) han entablado discusiones que no han hecho más que oscurecer la básica simplicidad del argumento de White. Para White, la teoría de la evolución es «el viejo y simple concepto tan bien expresado por Tylor: «[...] el gran principio en que todo estudioso tiene que apoyarse firmemente, si es que quiere entender el mundo en que vive o la historia de su pasado» (WHITE, 1959, p. 125). En su contexto completo ese «gran principio» dice así:

> En conjunto parece que dondequiera que se encuentran artes elaboradas, conocimientos abstrusos, instituciones complejas, éstas son siempre resultado de un desarrollo gradual a partir de un estado de vida anterior, más simple y más rudo. Ningún estadio de civilización llega a la existencia espontáneamente, sino creciendo o desarrollándose a partir del estadio que le ha precedido. Este es el gran principio en que todo estudioso tiene que apoyarse firmemente [...] [TYLOR, 1881, p. 20].

La perfecta aceptabilidad de este tipo de evolucionismo para los boasianos más acérrimos ya la hemos demostrado. Mientras no se pretenda que todas las culturas tienen que pasar por una serie determinada de estadios, ningún boasiano negará nunca que sea posible identificar un conjunto de estadios evolucionistas de alcance mundial. Ahora bien, en defensa de sus héroes evolucionistas del siglo pasado White ha insistido una y otra vez en que tampoco ellos sostuvieron nunca que todas las culturas pasaran necesariamente por el mismo conjunto de estadios, por ejemplo, por el salvajismo, la barbarie y la civilización. Hablar de la posición de Morgan y de Tylor en términos de esa antinomia empobrecedora induce a error. Para ellos no era una cuestión de todo o nada, como tampoco lo es para nosotros. Como Sahlins y Service (1960, p. 12) han observado, Tylor «elaboró el estudio de la evolución tanto estadio por estadio como siguiendo sus líneas generales». La única cuestión que vale la pena discutir es la de la frecuencia de la convergencia y el paralelismo: no la de si hay excepciones a las regularidades de la historia, sino más bien la de con qué frecuencia se producen esas excepciones.

No hay duda de que, desde su perspectiva, Tylor y Morgan supusieron muchas veces que el paralelismo y la convergencia eran bastante más frecuentes de lo que luego los hechos demostraron. Por ejemplo, fue su fe en la uniformidad de la experiencia histórica de culturas muy distantes entre sí la que indujo a Morgan a sostener, sobre la base de pruebas fragmentarias, que los aztecas se hallaban en un estadio cultural que no se diferenciaba mucho del de los iroqueses. Y fue esa misma fe en la uniformidad de la historia la que le hizo suponer que sus fragmentarios datos sobre la Grecia arcaica eran suficientes para identificar un estadio matrilineal.

Cuando Tylor hablaba de la tendencia de la experiencia humana a discurrir por canales uniformes, no distinguía entre la humanidad en general y la humanidad en culturas concretas. Tal distinción es un refinamiento que los héroes de White no necesitaban. Tylor quería decir que la mayoría de las culturas (no todas) se desarrollaban a lo largo de líneas similares (véase p. 148). Las excepciones, que tanto Tylor como Morgan reconocían, se explicaban por la raza, la difusión y las adaptaciones ecológicas.

White ha utilizado este reconocimiento de la difusión y de las perturbaciones locales de la secuencia evolutiva para dar a las teorías de los evolucionistas decimonónicos la forma conveniente para que el «evolucionismo» se mantenga en el centro de las controversias del siglo XX. Ha sostenido que su evolucionismo no se aplicaba a tiempos ni a lugares concretos, sino que abarcaba al mundo como a un todo. Sin embargo, es claro que tanto Tylor como Morgan estaban igualmente interesados por los dos niveles de generalización.

VII. EVOLUCION UNILINEAL, UNIVERSAL Y MULTILINEAL

En un intento de formalizar las diferencias entre White y él en la cuestión del evolucionismo, Steward (1955) ha propuesto una triple clasificación de enfoques evolucionistas: unilineal, universal y multilineal. El evolucionismo unilineal, dice Steward, era característico de los evolucionistas «clásicos», que «colocaban las culturas concretas en los estadios de una secuencia universal» (1955, p. 14). Morgan y Tylor entran dentro de esta categoría. Pero cualquiera de los evolucionistas clásicos encaja igualmente bien dentro de la segunda categoría de Steward, el «evolucionismo universal», una etiqueta «más bien arbitraria» para designar «la readaptación [por White] del evolucionismo unilineal», perspectiva que «se ocupa más de la cultura que de las culturas». Al tercer tipo de evolucionismo White lo llama «multilineal» y lo define como sigue:

> [...] se interesa por las culturas concretas, mas en lugar de ver en las variaciones locales y en la diversidad hechos molestos que le obligan a pasar del sistema de coordenadas particular al general, se ocupa sólo de aquellos paralelos limitados de forma, función y secuencia que tienen validez empírica [*ibidem*, p. 19].

La insuficiencia de esta clasificación la demuestra el hecho de que los dos antropólogos que Steward considera como ejemplos del evolucionismo universal, a saber, White y V. Gordon Childe, son igualmente buenos representantes de por lo menos una de las otras dos categorías. White, como los evolucionistas clásicos, ha tratado de situar las culturas específicas dentro de esquemas universales, y esto es evolucionismo unilineal. Y en su más completo tratamiento de la evolución, con el título de *The evolution of culture* (1959b), White no sólo intenta trazar el curso completo del desarrollo cultural, desde la transición de los antropoides a la sociedad humana hasta los comienzos de la edad del hierro, sino que también reconstruye secuencias culturales específicas a la luz de las tendencias generales manifiestas en la secuencia universal. En Australia, por ejemplo, ve en el sistema arunta de clases matrimoniales una evolución del tipo de relación kariera a «un estadio más alto de desarrollo cultural y evolución social» cuando «la unión entre primos hermanos no podía ya conseguir la máxima efectividad del grupo cooperativo formado por el matrimonio» (1959b, p. 173). Otra práctica común de White es la de interpretar la significación de las diversas instituciones de las sociedades concretas, basándose en la suposición de que su cultura ha alcanzado un determinado nivel de evolución. Así su tra-

tamiento de la estratificación social en Polinesia y en la costa del noroeste depende en gran medida de la generalización universalista, formulada por primera vez por la escuela de Edimburgo en el siglo XVIII, de que «sólo cuando el parentesco ha dejado de ser la base de los sistemas sociales y la sociedad ha pasado a organizarse sobre la base de las relaciones de propiedad y las distinciones territoriales llegan a existir verdaderas clases de subordinación y superordinación» (*ibidem*, p. 203).

VIII. WHITE Y CHILDE, EVOLUCIONISTAS MULTILINEALES

The evolution of culture, de White, es en todos los aspectos el equivalente moderno de la *Ancient society*, de Morgan: la única diferencia es la puesta al día de parte de la etnografía y la mayor coherencia de la perspectiva materialista cultural. White ha rechazado explícitamente los intentos de Steward de «introducir falsas divisiones en la mansión del evolucionismo» (1959a, p. 125). Programáticamente por lo menos, White profesa todas las variedades de evolucionismo propuestas por Steward:

> De lo anterior se sigue que la cultura puede ser considerada como una y como múltiple, como un sistema que lo incluye todo —la cultura de la humanidad como un todo— o como un número indefinido de subsistemas de dos tipos diferentes: 1) las culturas de los diferentes pueblos o regiones, y 2) las subdivisiones de la cultura, tales como escritura, matemática, moneda, metalurgia, organización social, etc. Igualmente, la matemática, el lenguaje, la escritura, la arquitectura, la organización social pueden también ser consideradas como unas o como múltiples: se puede estudiar la evolución de la matemática como un todo o se pueden distinguir en ella una serie de líneas de desarrollo. En consecuencia, las interpretaciones evolucionistas de la cultura serán a la vez unilineales y multilineales. El primer tipo de interpretación es tan válido como el segundo: cada uno de ellos implica al otro [WHITE, 1959b, pp. 30 *s.*].

Por lo que hace al evolucionismo universal de Gordon Childe, se ha de considerar no sólo la adhesión de Childe a los estadios universales de Morgan, salvajismo, barbarie y civilización, en su presentación de las secuencias arqueológicas del Oriente Medio, sino también su tratamiento enteramente particularista de la aparición de un área cultural distintivamente europea (CHILDE, 1946, 1958). En la práctica, Childe se inclina a la evolución multilineal más todavía que el propio Steward:

> Así pues, en conjunto, la arqueología no tiene muchas posibilidades de correlacionar las instituciones sociales con los estadios de desarrollo cultural definidos en términos económicos. Pero, después de todo, como hemos visto, esos estadios, salvo los tres mayores, son en sí mismos difíciles y tal vez imposibles de definir. Pues al menos dentro del estadio de la barbarie, las secuencias culturales observables no siguen líneas paralelas [CHILDE, 1951a, pp. 165 *s.*].

De hecho, Childe pasa de aquí a comparar la diversidad de la evolución cultural con el modelo darwiniano de un árbol «con ramas en todo su tronco y con todas sus ramas llenas de vástagos» (*ibidem*, p. 166), lo que no es sino el extremo caso límite de la evolución multilineal.

IX. MODOS DE EVOLUCION Y EPISTEMOLOGIA

Es evidente que los tres modos de evolución definidos por Steward no son mutuamente excluyentes. Es también evidente que la lógica de las categorías de Steward reposa sobre un continuo que incluye los diversos grados de abstracción a partir de la descripción de los casos concretos.

En un extremo de ese continuo están aquellas transformaciones evolucionistas que se caracterizan por o se conocen a través de un solo caso. Por ejemplo, se puede considerar el desarrollo de un sistema de *apartheid* de cuatro castas (africanos, europeos, «coloreds» y asiáticos) como el producto de la evolución peculiar de Africa del Sur. Similarmente, el sistema natchez de castas exógamas no es conocido en ningún otro lugar, pero manifiestamente es el resultado de un proceso de transformación, aunque sus estadios no sean conocidos.

A un nivel de generalidad ligeramente más elevado, podemos anotar los productos de la evolución característicos de varias sociedades dentro de un área cultural única. Los sistemas de ocho secciones matrimoniales son un producto peculiar de la evolución especial de Australia a través de la transformación de los sistemas de dos y cuatro secciones. También se dan paralelismos que afectan a una o dos culturas en varias áreas culturales, como es el caso de los clanes matrilineales en los bosques orientales de Norteamérica, en Africa occidental y en Melanesia.

Finalmente están los productos universales de la evolución, tales como el tabú del incesto en la familia nuclear o la creencia en el animismo.

Todas esas categorías pueden extenderse o contraerse indefinidamente según la cantidad de detalles etnográficos que queramos exigir antes de conceder que dos ejemplos son el mismo o son diferentes. El evolucionismo universal representa una expansión extrema del grado de abstracción tolerado: las diferencias, que para todo lo demás tendrían importancia, entre los sistemas de intercambio matrimonial matrilateral y patrilateral se abstraen y ya podemos incluirlos a los dos bajo la misma rúbrica de «regulación del matrimonio por el parentesco»; o las jerarquías endógamas de la India, los Estados Unidos y Africa del Sur se incluyen bajo un mismo «sistema de castas». Ignorando millones de diferencias triviales para poder subrayar unas pocas semejanzas significativas, elaboramos nociones de vital importancia teórica, tales como sociedades igualitarias, organización estatal, feudalismo, capitalismo o despotismo oriental. A la inversa, si nuestro interés histórico particularista es lo bastante intenso, podremos probar a nuestra satisfacción que el estado de cosas en la Francia del siglo XI no tiene paralelo en ningún otro lugar de Europa, y menos todavía en Japón o en el Africa occidental. El que ni White ni Steward hayan llegado a captar la problemática epistemológica subyacente a nuestros juicios relativos a las semejanzas y a las diferencias de importancia para la evolución, explica en gran medida que hayan prolongado su controversia más allá de sus límites útiles. Este fallo se acusa con particular fuerza en la negativa de White a

admitir que ciertas transformaciones estudiadas por Steward puedan considerarse como fenómenos de evolución.

X. ¿CUANDO PUEDE CONSIDERARSE QUE EL CAMBIO ES EVOLUCION?

Mi intención no es aquí la de erigirme en árbitro de la controversia sobre qué puede considerarse evolución y qué no puede. Nada podría ser más estéril. La investigación científica no puede centrarse en determinar en qué momento, dentro de una «secuencia temporal de formas», la acumulación de cambios en una forma anterior permite identificar una forma nueva. Toda discusión ulterior de este tema llevará probablemente como resultado final a la introducción de unos pocos términos nuevos (podría hablarse, por ejemplo, de evolución menor, evolución mayor y megaevolución) que resolverán esas diferencias de opinión. La materia de la investigación científica, diferente de la materia del debate filosófico, es: ¿Qué es lo que causa los cambios observados, sean éstos grandes o pequeños, «sistemas» o «meros agregados»? Lo que quiera que cause los cambios a pequeña escala tiene que ser importante para entender los cambios a gran escala, y a la inversa, lo que sea que cause los cambios a gran escala tiene que ser importante para entender los cambios a pequeña escala. Eso mismo es lo que explica la mutua relevancia de la genética y la selección natural en la teoría de la bioevolución, o la de la química física de los astros y la evolución de las formas galácticas.

XI. CRITERIOS DE LA EVOLUCION SEGUN WHITE

El que la restauración nomotética se haya formulado en términos de evolucionismo ha tenido como consecuencia que la búsqueda de los procesos causales subyacentes y responsables de las diferencias y semejanzas culturales se ha atascado en dicotomías escolásticas. White ha atacado a Steward por estudiar, siguiendo el modelo del particularismo histórico, cambios no evolutivos, y Steward ha atacado a White por sus generalizaciones excesivas. En un comentario al libro de Steward *Theory of culture change*, White (1957, p. 541) declara:

> Steward cae entre los dos polos de la interpretación ideográfica y la interpretación nomotética, entre lo particular y lo general. No se contenta con meros particulares, pero tampoco se decide a traspasar los límites de la generalización. Desea generalizaciones, pero, como ha dicho repetidamente, quiere que sean de alcance limitado (*Theory*, p. 22 y *passim*). Trátese de imaginar una ley de la caída de los cuerpos, o de la gravedad, que fuera de alcance limitado. Steward recuerda a alguien que, habiendo descubierto que un río y otro y otro discurren pendiente abajo, no quisiera llegar al extremo de afirmar que los ríos discurren pendiente abajo.

La transformación particular que White se niega a considerar como un ejemplo de evolución es la que afectó a dos grupos de indios americanos, los mundurucú, agricultores brasileños, y los algonquino, cazadores y

recolectores del Canadá. De un modo convergente estas dos tribus respondieron al contacto europeo pasando a depender de la producción de bienes comerciales, caucho en el primer caso y pieles en el segundo. Los unos se convirtieron en «*tappers*», sangradores de los árboles del caucho; los otros, en «*trappers*», tramperos de los animales de pieles. A pesar de las diferentes relaciones tecnoecológicas, su interconexión con los respectivos puestos comerciales siguió una línea de desarrollo similar a través del endeudamiento (MURPHY y STEWARD, 1955). Para Steward, esas transformaciones representan secuencias evolutivas convergentes. White (1959a, p. 122), en cambio, se pregunta: «¿Qué justificación hay para llamar a eso líneas de evolución?»

En otros estudios de Steward, por ejemplo, en su comparación del desarrollo de la civilización en Mesopotamia y en Perú, White sí que se muestra dispuesto a conceder que se trata de ejemplos de «verdaderos procesos evolutivos». Pero éstos

> [...] son tipos de procesos fundamentalmente diferentes del ejemplo de los sangradores y tramperos de Steward, en el que todo lo que hay son las mismas causas que producen los mismos efectos. Así algunas, o por lo menos una de las «líneas de evolución» que él describe, resulta ser un verdadero proceso evolutivo; pero las otras no lo son en absoluto [*ibidem*].

Mas si la evolución es «una secuencia temporal de formas», ¿cómo es posible negar que los mundurucú hayan sufrido un cambio evolutivo con su transformación de agricultores tribales a recolectores de goma presos de deudas? A esta pregunta tal vez pudiera dársele una respuesta partiendo de la afirmación de White de que «sólo los sistemas pueden evolucionar; una mera agregación de cosas sin unidad orgánica no puede sufrir evolución» (*ibidem*). Pero lo que resultaría muy difícil sería convencer a la mayoría de los antropólogos de que las pautas de subsistencia de los mundurucú constituyen una mera agregación. Tal vez para que White acepte que un cambio cultural es evolutivo sea necesario que éste produzca una transformación de cierta escala, medida quizás en *quanta* de energía. Mas si es así, White no ha especificado nunca qué operaciones cuantitativas habría que aplicar.

XII. STEWARD CRITICA A WHITE

Por su parte, Steward ha acusado al enfoque evolucionista universal de White y de Childe de ser incapaz de enfrentarse con la cuestión de las diferencias y semejanzas culturales específicas, cuestión distinta de las generalidades vagas y poco esclarecedoras de las leyes universales. Los comentarios de Steward recuerdan las críticas boasianas al evolucionismo generalizado:

> Las secuencias culturales postuladas son tan generales que no son discutibles, pero tampoco resultan verdaderamente útiles. Nadie discute que la caza y la recolección, que para Childe caracterizan al «salvajismo», han precedido a la domesticación de plantas y animales, para él el criterio distintivo de la «barbarie», ni que esta última constituya una precondición para el crecimiento demográfico, la ciudad, la diferenciación social interna, la especialización, el desarrollo de la escritura y la matemática, características todas de la «civilización» [...] Ciertamente es un valioso objetivo el de buscar las leyes universa-

les del cambio cultural. Mas se ha de subrayar que todas las leyes universales hasta aquí postuladas se refieren al hecho de que la cultura cambia —que toda cultura cambia— y así no pueden explicar los rasgos particulares de las culturas particulares [STEWARD, 1955, pp. 17 s.].

En la crítica de Steward (1960, p. 146) a *Evolution of culture*, de White, aparece el mismo argumento dirigido contra las formulaciones evolucionistas de White:

Al contemplar la cadena causal que empieza con la tecnología y con el control de la energía y que a través de la sociedad llega hasta la religión, poco desacuerdo puede caber con la proposición autoevidente según la cual «a medida que aumenta la cantidad de energía dominada por un sistema sociocultural per cápita y por año, los sistemas no sólo aumentan de tamaño, sino que se hacen más evolucionados, esto es [...] estructuralmente más diferenciados y funcionalmente más especializados» (p. 39). Mas esto no explica en absoluto qué tipos de estructuras sociales se producen como consecuencia de la aplicación de tecnologías particulares en medios concretos. White (p. 41) concede que «los factores tecnológicos y ecológicos operan a la vez para producir diferencias culturales totalmente aparte de la fuente y de la magnitud de la energía dominada»; pero él no está interesado por esas diferencias y afirma (p. 51) que «si uno [...] desea descubrir cómo están estructurados los sistemas culturales y cómo funcionan [...] *no necesita en absoluto considerar el hábitat natural*», pues lo que realmente le preocupa es «*cómo y por qué se ha desarrollado la cultura de la humanidad como un todo*» [cursiva de Steward].

XIII. LA DEFENSA DE WHITE

La respuesta de White a esas críticas es singularmente poco convincente. Su argumento es que las leyes generales no tienen por qué explicar acontecimientos particulares y que los tipos de problemas que Steward quiere plantearse con su evolución multilineal corresponden en realidad a la tradición del particularismo histórico. La culpable es la formación de Steward en la tradición de la escuela de Boas, atomista, ideográfica, para la que resulta inútil buscar rima ni razón en los fenómenos culturales.

El trance en el que encontramos a Steward, indeciso ante lo particular por un lado y lo general por el otro, queda ilustrado citando su objeción contra las generalizaciones más amplias o «leyes universales», como él las llama: «no pueden explicar los rasgos particulares de las culturas particulares» (*Theory*, p. 18). Por supuesto que no pueden. Esta es justamente la característica de una generalización o una ley: que lo particular queda subsumido en lo universal. La ley de la gravedad no nos dice si el grave que cae es una roca o una pluma, y menos todavía si la roca es arenisca o la pluma de garza. Y por esto es precisamente por lo que la ley de la gravedad o cualquier otra ley científica tiene valor: porque es universal, es decir, porque no nos dice nada sobre lo particular en tanto que particular.

Pero ¿es cierto que la ley de la gravedad no nos dice nada sobre los casos particulares? Si se predice un eclipse particular de un sol particular por una luna particular y sobre un planeta particular, ¿no tiene eso relación con la ley general? Indudablemente lo que White quiere decir es otra cosa: que ninguna ley general explica todos los aspectos de los casos particulares. De aquí nuestra falta de información sobre si los cuerpos que

caen son piedras o son plumas. Mas una generalización que no nos dijera nada sobre los casos particulares, difícilmente podría aspirar al status de proposición empírica.

XIV. LA NECESIDAD DE PROPOSICIONES DE COVARIACION

Una consideración más detenida de lo que White entiende por «leyes» o generalizaciones culturales nos ayudará a superar la confusión de evolucionismo y antievolucionismo. White formula dos tipos de proposiciones muy diferentes, de los que sólo uno puede presumiblemente aspirar al status de generalización nomotética. El tipo de proposiciones que decididamente no merece tal calificación es el que resume la evolución cultural universal con observaciones como éstas:

> A medida que la sociedad evolucionó gracias al ímpetu del creciente control tecnológico sobre la naturaleza, actuaron los procesos de la exogamia y la endogamia aumentando el tamaño del grupo cooperativo del parentesco pero a la vez manteniendo su solidaridad y efectividad. El radio del parentesco se extendió hasta alcanzar los límites de la comunidad; con el tiempo, la tribu en su conjunto se transformó en un grupo de parentesco unificado e integrado, que vivía unido en términos de ayuda mutua.
>
> La costumbre en general y los códigos especiales de etiqueta y de ética servían para integrar y regular las sociedades. Las clases se definían y se mantenían intactas gracias a las reglas de etiqueta; el bienestar general se estimulaba por las reglas éticas. La división del trabajo y la especialización de las funciones marcaron el curso de la evolución social [WHITE, 1959b, p. 275].

Si aplicamos literalmente la separación que White introduce entre lo particular y lo general, todas estas proposiciones se reducen a la forma: en la historia de la cultura de los homínidos en el planeta Tierra, la forma cultural x fue seguida por la forma cultural y en lugares y en tiempos no conocidos. Dada la estructura lógico-empírica de estas afirmaciones, no tiene en absoluto ninguna importancia el que la presunta secuencia se repitiera frecuentemente, o sólo algunas veces, o no ocurriera más que una sola vez. Con otras palabras: tales proposiciones no son proposiciones de covariación.

Para alcanzar un status nomotético, estos sumarios de la historia del mundo deberían ser reformulados como proposiciones de covariación que permitieran hacer predicciones y retrodicciones probabilistas sobre las culturas concretas. De este modo: al alcanzarse un determinado nivel de control tecnológico (que se tendría que definir con más exactitud), podemos esperar que con una probabilidad más alta que la del simple azar, el parentesco se extienda hasta los límites de la comunidad. Por supuesto, tan pronto como reformulamos de este modo las generalizaciones de White, vemos enseguida que su desdén por los casos particulares no puede conciliarse con su búsqueda de la generalidad, puesto que la generalidad no es nada más que la suma, o la media, de los casos particulares.

En el contexto de nuestra discusión sobre el materialismo cultural todavía tiene más interés dar a la supuesta «ley» de la evolución de White un

auténtico status nomotético. La proposición de covariación implícita en el determinismo tecnoeconómico de White («la cultura evoluciona en la medida en que aumenta la energía del sistema») podría tener esta forma: cuando la ratio de eficiencia tecnológica en la producción de alimentos (calorías obtenidas por calorías invertidas en el total de horas/hombre de producción) sea mayor de 20 : 1, la probabilidad de que existan grupos de filiación endógamos estratificados es mayor que la del simple azar (HARRIS, 1959a). Como enseguida veremos, tal reformulación nos obliga a ocuparnos con mediciones concretas de sistemas culturales concretos, pero además nos obliga a calcular los efectos de cada medio ambiente determinado sobre los procesos productivos tecnológicamente posibles.

XV. EL MATERIALISMO CULTURAL Y LA EXPLICACION DE LOS EJEMPLOS CONCRETOS

Hay otra manera posible de interpretar la «ley» de la energía de White como una especie de meta-generalización más que como una proposición de covariación. Es esta interpretación la que en realidad merece nuestra mayor atención, por cuanto que constituye nada menos que una exposición de una estrategia de investigación que se propone llegar a una formulación más productiva de las regularidades diacrónicas y sincrónicas. Se trata de la estrategia que, muchas veces a disgusto, reconoce estar en deuda con Marx: las más fecundas generalizaciones sobre la historia se han de encontrar estudiando la relación entre los aspectos cualitativos y cuantitativos de los sistemas de energía de las culturas, que constituyen la variable independiente, y los aspectos cuantitativos y cualitativos de los otros dominios de fenómenos socioculturales, que son la variable dependiente. Hay que subrayar en este contexto que la meta-generalización implicada en la estrategia de investigación materialista cultural es plenamente análoga al celebrado principio biológico de la selección natural y está por lo menos igualmente bien corroborada por ejemplos específicos.

Mas en las propuestas de White relativas a las explicaciones nomotéticas hay una implicación de la que debemos disentir vigorosamente, a saber: la de que el materialismo cultural como estrategia general sólo permite llegar a secuencias evolucionistas sumamente abstractas. Hay que afirmar que esa estrategia no tiene por qué limitarse a las vagas generalizaciones con las que White ha puesto a prueba algunas veces la paciencia de sus colegas: puede facilitar igualmente bien la comprensión de casos concretos con todo su detalle en la medida en que esa comprensión pueda lograrse por referencia a las relaciones nomotéticas, en cuanto distintas de las estrictamente históricas. Podemos, pues, reconocer a White el mérito de la formulación de esta estrategia (bajo el seudónimo del evolucionismo), pero dejando constancia a la vez de su incapacidad para aplicarla a casos concretos.

XVI. EVOLUCION GENERAL Y ESPECIFICA

Recientemente se ha hecho un intento de conciliar las ideas de Steward con las de White, reconociendo dos variedades diferentes de evolución: «específica» y «general». Los autores de esta propuesta, Marshall Sahlins y Elman Service, han sido discípulos y colegas de White y de Steward, circunstancia que explica en parte su misión de reconciliación. En su opinión, es el olvido del carácter dual de la evolución, una idea bien expresada por Tylor y sostenida por el biólogo Julian Huxley, el que está «en el corazón mismo de la confusión y de la controversia polémica en torno a términos tales como evolución unilineal, multilineal y universal, así como en torno a las diferencias entre historia y evolución» (SAHLINS y SERVICE, 1960, p. 12). Según Sahlins y Service:

> [...] la evolución se mueve simultáneamente en dos direcciones. Por un lado, crea la diversidad a través de modificaciones adaptativas: nuevas formas se diferencian a partir de las viejas. Por otro lado, la evolución genera progreso: formas superiores se desarrollan a partir de las inferiores y las suprimen [*ibidem*, p. 12].

De este modo, la evolución específica parece ser equivalente a la divergencia y a la adaptación a los hábitats locales, tanto naturales como culturales; la evolución general, a los estadios de progreso.

No puede decirse que esta formulación consiga reconciliar, como querría, la ecología cultural de Steward con el evolucionismo universal de White. Ni la evolución específica ni la general resultan fácilmente aplicables a los hechos de las transformaciones culturales. Al hacer equivalentes la adaptación y la divergencia, Sahlins y Service parecen pasar por alto una característica destacada de la evolución tanto cultural como biológica: la convergencia y el paralelismo. Es decir, que la adaptación produce tanto divergencia como convergencia.

Esta impresión se refuerza cuando a continuación insisten en que el estudio de la evolución específica requiere un enfoque filogenético de la taxonomía, opuesto a la taxonomía de la evolución general que requiere «estadios» o «niveles» (*ibidem*). Constituye un error capital el emplear el concepto de filogenia (aunque sólo sea a modo de analogía) en relación con las formas culturales, puesto que (como Sahlins y Service saben muy bien) no existe semejanza entre los mecanismos responsables de la continuidad cultural y los responsables de la reproducción biológica. La filogenia es una expresión de la capacidad de las bioformas para diferenciarse hasta un punto en el que el intercambio de genes deja de ser posible. La filogenia implica especiación, y no hay concepto menos aplicable a la evolución cultural que el concepto biológico de especie. La importancia adaptativa de la cultura en la evolución de la biosfera reside precisamente en su explotación de un circuito de realimentación no genético que hace posible la adaptación sin especiación. Todos los sistemas socioculturales pueden intercambiar partes entre sí: los desconcertantes efectos de una situación parecida en el do-

minio de lo biológico se harían evidentes si las palomas y los elefantes pudieran aparearse y reproducirse cada vez que los unos disfrutaran de la compañía de las otras durante el tiempo necesario.

Si tenemos en cuenta el interés de Steward por los paralelos limitados, en el acto resulta evidente que las diferencias entre Steward y White no pueden superarse identificando el enfoque de Steward con la evolución específica. La taxonomía resultante de, o apropiada para, el estudio de los paralelos limitados mal puede calificarse de filogenética (incluso después de hacer las debidas salvedades sobre la inadecuación de ese término para cualquier proceso cultural), puesto que se ocupa expresamente de regularidades que se presentan en partes del mundo muy diferentes entre sí. Aunque Steward habla de procesos de adaptación, es obvio que tal adaptación no es la de culturas específicas en entornos específicos, sino la de una clase de culturas en una clase de entornos y a través de una clase de inventarios tecnológicos. De hecho, cabe sostener que tanto en la evolución biológica como en la cultural, el único método práctico para identificar los rasgos adaptativos es el método comparativo, que por supuesto no es otra cosa que la búsqueda de regularidades no filogenéticas en condiciones de comparación controlada. La única vía para superar las diferencias entre Steward y White es dándose cuenta de que el problema es cuantitativo y no cualitativo. Como ya hemos visto, si las regularidades de Steward se dan con la suficiente frecuencia y abarcan categorías de transformaciones suficientemente amplias, White no tiene dificultad en aceptar que se trata de procesos evolutivos.

XVII. OTRA VEZ EL PROGRESO

El concepto de «evolución general» de Sahlins y Service tiene todavía un grave defecto adicional. En la medida en que Sahlins y Service siguen las ideas de White y subrayan la importancia de los *quanta* de energía como medida de la evolución general, su exposición se ajusta a la estrategia del materialismo cultural y resulta indiscutible, aun siendo excesivamente programática. Pero es lamentable que esos mismos criterios se presenten como medida no sólo de la adaptación cada vez más lograda de los sistemas socioculturales, sino también como medida del «progreso» evolutivo.

En el primer caso nos limitamos a predecir que unos sistemas adaptativos tienden a ser remplazados por otros sistemas adaptativos y que estos últimos suelen ser termodinámicamente más eficientes y superiores a los primeros. No hay duda de que esta afirmación es generalmente válida tanto para la evolución cultural como para la biológica. Pero lo que ya es cosa enteramente distinta es designar con el término «progreso» la tendencia así observada. Esto parece una reexposición deliberada del etnocentrismo euroamericano del siglo XIX y de los desacreditados intentos de extraer una lección moral de los procesos de la evolución biológica. Es obvio que por cierto que sea que las culturas termodinámicamente menores y menos efi-

cientes serán remplazadas por otras mayores y más eficientes, de aquí no se sigue que tal proceso tenga que gustarnos ni que estemos obligados a pensar que es moralmente bueno y justo. Llamar a la entropía negativa «progreso» no es cosa que nos ayude a entender mejor las condiciones bajo las que los sistemas culturales evolucionan hasta alcanzar niveles superiores de productividad y de eficiencia.

El intento de conciliar las ideas de Steward con las de White no exige en realidad ninguna reelaboración de la tipología del evolucionismo. La cuestión central es la de en qué medida la estrategia empleada por Steward se ajusta al materialismo cultural subyacente en las declaraciones evolucionistas y energetistas de White. Puede demostrarse que White ha enseñado a sus contemporáneos a aplicar realmente los principios materialistas culturales a la solución de los problemas concretos relativos a las diferencias y a las semejanzas culturales. A diferencia de White, Steward ha tratado de identificar las condiciones materiales de la vida sociocultural en términos de la articulación entre procesos de producción y hábitat. Para este materialismo cultural suyo, el propio Steward ha acuñado el título de «el método de la ecología cultural».

Por supuesto, no nos será posible pasar revista ni a una mínima parte de las investigaciones antropológicas que se han realizado siguiendo las líneas de la versión ecológica del materialismo cultural. Recoger, aunque fuera sumariamente, la obra realizada por aquellos que han recibido la influencia directa de Steward —Sidney Mintz (1956), Eric Wolf (1957, 1966), Morton Fried (1952, 1967), Elman Service (1955, 1962), René Millon (1967), Andrew Vayda (1956, 1961c), Robert Manners (1956), F. Lehman (1963)— resultaría una tarea ímproba.

La lista de los antropólogos que se han inspirado indirectamente en el tratamiento que Steward dedica a las interacciones tecnoecológicas y tecnoeconómicas es proporcionalmente mayor e incluye hasta la fecha a muchos antropólogos más jóvenes que aceptan ya la ecología cultural como obvia y que sólo reconocen la aportación de Steward en la medida en que la critican para, basándose en datos nuevos, refutar alguna de sus explicaciones ecológicas concretas.

Nada sería más contrario a las coordenadas generales desde las que se ha escrito este libro que el explicar el reciente auge de los estudios ecológicos como una resultante de la influencia personal de Steward. El creciente interés por las relaciones tecnoecológicas y tecnoeconómicas es el reflejo de un vasto movimiento que se propone dar más fuerza a las credenciales científicas de la antropología cultural en el seno de las prestigiosas y sólidamente fundamentadas ciencias naturales. Precisamente por establecer una conexión entre los fenómenos emic y las condiciones etic de la naturaleza, la ecología cultural refuerza la asociación entre la ciencia social y la ciencia natural. Desde una perspectiva sincrónica promueve la investigación en colaboración con las ciencias médicas, la biología, el estudio de la nutrición,

la demografía, la agronomía, disciplinas todas que gozan de altos niveles de apoyo económico. Y aplicado diacrónicamente, el enfoque ecológico establece un similar conjunto de lazos con la arqueología y con las numerosas especialidades de la geología y la paleontología. El prestigio contemporáneo del cientifismo hace así que la expansión de la investigación ecológico-cultural resulte casi inevitable. Mas hasta el momento, como no resultaba difícil predecir, la tendencia a adoptar la opción materialista cultural bajo la guisa de la ecología cultural ha omitido el reconocimiento de sus antecedentes históricos, que se hallan en las tesis de Marx. De hecho, uno de los aspectos más fascinantes de la contribución de Steward a la restauración del estudio nomotético es el paulatino y no reconocido redescubrimiento de los principios que Marx formuló hace muchos años en su prefacio a la *Crítica de la economía política* (véase p. 200).

I. EL EVOLUCIONISMO MULTILINEAL NO ES UNA METODOLOGIA

Una cuestión espúrea, la del evolucionismo, ha contribuido a ocultar la conexión entre la ecología cultural y el materialismo cultural. Ella es la responsable de que Steward conciba la ecología cultural como una forma de evolucionismo y no como una forma de determinismo. De hecho, él querría hacernos creer que «la evolución cultural puede ser considerada como un tipo especial de reconstrucción histórica, como una metodología o un enfoque particular» (1955, p. 27). «La evolución multilineal es esencialmente una metodología basada en la suposición de que en el cambio cultural se dan regularidades significativas y orientadas a la determinación de leyes culturales» (*ibidem*). Ahora bien, el establecimiento de las líneas de la evolución cultural puede ser un resultado importante de una investigación orientada por la suposición de que en el cambio cultural existen regularidades: presumiblemente, esas regularidades se sustanciarán en ciertas líneas que se presentarán repetidamente en regiones del mundo separadas siempre que se den condiciones similares. Pero llamar evolucionismo multilineal al método que se aplica para verificar con la investigación esa suposición es una inexactitud que tiene la desdichada consecuencia de ocultarnos la verdadera naturaleza de la contribución metodológica de Steward. En contraste con este método y con sus brillantes resultados concretos, a los que enseguida volveremos, el concepto de evolución multilineal de Steward resulta desafortunado.

II. ¿CUANTOS SON MUCHOS?

La evolución multilineal, dice Steward, «se ocupa solamente de aquellos paralelos limitados de forma, función y secuencia que tienen realidad empírica» (*ibidem*, p. 19). Esto equivale a afirmar que las otras formas del evolucionismo no han sido rigurosamente empíricas y, en consecuencia, han descubierto demasiados paralelos. ¿Dónde hemos oído esto antes? ¿No es justamente éste el mensaje que Boas predicaba?

En consecuencia, la evolución multilineal no tiene esquema ni leyes *a priori*. Reconoce que las tradiciones culturales de las diferentes áreas pueden ser total o parcialmente distintas, y se limita simplemente a plantear la cuestión de si entre algunas culturas existen verdaderas semejanzas, semejanzas significativas, y la de si esas semejanzas se prestan a ser formuladas [*ibidem*].

Esta mal llamada «metodología» apenas puede considerarse como una invención decisiva, comprometida como está por su aceptación renuente de la posibilidad de que, después de todo, una diversidad infinita resulte ser el más adecuado modelo de la evolución cultural.

Un esquema taxonómico trazado para facilitar la determinación de los paralelos y de las diversidades en términos de características concretas y de modelos de desarrollo tendrá que distinguir innumerables tipos culturales, muchos de los cuales no habrán sido reconocidos todavía [*ibidem*, p. 24].

Si aproximamos ese «innumerables» al polo de lo infinito, lo que tenemos es el particularismo histórico. Si lo movemos en la otra dirección, tenemos el evolucionismo multilineal. Pero debe recordarse que incluso en el modelo biológico del árbol de la vida caben «innumerables» convergencias y paralelismos. Otrosí que los llamados evolucionistas unilineales, pese a su insistencia en los paralelismos, desde luego no negaron la existencia de divergencias innumerables. Y finalmente, que lo que el propio Steward puso en duda no fue la validez de la secuencia universal de White, sino su utilidad.

La cuestión de cuánto paralelismo se ha dado en el curso de la historia de la cultura es una cuestión lógico-empírica que no se resuelve adhiriéndose a una u otra marca de evolucionismo. Las consideraciones más importantes aquí son las que se refieren a las operaciones precisas para emitir un juicio de semejanza o de diferencia. Debería ser posible demostrar la semejanza de la organización de las bandas entre los arunta y entre los bosquimanos fuera el que fuese el tipo de evolucionismo profesado por la comunidad de los observadores. Esto por supuesto no equivale a decir que la identificación de las secuencias paralelas tenga que ser igualmente posible desde todas las opciones de investigación. En el caso del particularismo histórico, se enumeran deliberadamente todas las diferencias hasta que superan a las semejanzas, y de esa forma no puede esperarse que se descubran muchos paralelos. Mas debo repetir que la cuestión aquí no es el evolucionismo, sino más bien el triunfo de la opción nomotética sobre la ideográfica. A este respecto, tanto Steward como White se oponen a la escuela boasiana, pese a todas sus diferencias de opinión en lo que respecta al tipo de evolucionismo que uno debería «practicar». Porque los dos creen que las explicaciones causales de los fenómenos culturales sí están a nuestro alcance.

III. LA IMPORTANCIA DE LOS CASOS DE PARALELISMO Y CONVERGENCIA

Una de las más desafortunadas consecuencias de la subordinación de la cuestión de la causalidad a la de la evolución ha sido el haber desviado nues-

tra atención de la comprensión de la importancia central que para las ciencias sociales tienen los casos paralelos. Buscar y recopilar secuencias paralelas no constituye ninguna metodología: la metodología empieza cuando uno busca casos paralelos para establecer los principios causales que dan cuenta tanto de la evolución paralela como de la divergente. Si la trayectoria evolutiva consiguiente a la introducción de la agricultura de regadío no se presentara asociada al «despotismo oriental» más que en Egipto y en ningún sitio más, sería difícil establecer ningún tipo de relación causal entre los dos fenómenos. Lo que nos permite hablar de relaciones causales nomotéticas es el hecho de que una secuencia similar se repita en varios casos diferentes. La especial importancia de las secuencias de desarrollo paralelo es, por consiguiente, la de que nos proporcionan algo análogo a los controles de laboratorio en las ciencias experimentales. A este respecto potencialmente se prestan a una forma sumamente satisfactoria de análisis de las correlaciones interculturales, dado que para determinar la dirección de la causalidad es posible recurrir a la secuencia cronológica real.

Aunque Steward no ha participado en la elaboración de las teorías de comparación intercultural de orientación estadística, su concepción de la función metodológica de los paralelismos asume realmente las dos formas de correlación, diacrónica y sincrónica:

> [...] nuestra premisa básica es que el rasgo metodológico crucial de la evolución es la determinación de relaciones causales recurrentes en tradiciones culturales independientes. Sean diez o veinte o varios cientos los años precisos para que la relación se establezca, el desarrollo siempre debe tener lugar a través del tiempo. En consecuencia, los desarrollos paralelos que sólo requieren unos pocos años y sólo implican un número limitado de rasgos no son desde un punto de vista científico menos evolucionistas que las secuencias que implican a culturas enteras y que se extienden a lo largo de milenios [*ibidem*, p. 27].

Prescindiendo ya de la estéril cuestión de si un fenómeno dado es o no evolución, podemos reformular el argumento de Steward con las siguientes palabras: las correlaciones interculturalmente válidas prueban la actuación de la causalidad. En realidad, como enseguida veremos, una de las contribuciones más importantes de Steward, a saber, el análisis ecológico de las bandas de cazadores y recolectores, más que al modelo diacrónico se ajusta al paradigma del análisis de correlaciones sincrónicas.

IV. STEWARD, MATERIALISTA CULTURAL

Para demostrar que la ecología cultural es un caso especial del materialismo cultural hay que probar dos puntos: 1) que en la estrategia de la ecología cultural las variables tecnoecológicas y tecnoeconómicas tienen prioridad en la investigación; 2) que esa prioridad se les otorga en base a la hipótesis de que, en cualquier muestra diacrónica amplia de sistemas socioculturales, la organización social y la ideología tienden a ser las variables dependientes.

Es evidente que Steward es autor de numerosas exposiciones que se ajustan a la definición del materialismo cultural. Una de las más sucintas

es la que está contenida en la discusión que le indujo a revisar la clasificación de las áreas culturales en el *Handbook of the South American indians*. Al explicar por qué resulta insatisfactoria la interpretación difusionista de las culturas sudamericanas, afirma que la aceptación o el rechazo de los rasgos difundidos «depende siempre de las potencialidades locales». Tales «potencialidades» son

> [...] función de la ecología local, esto es, la interacción del medio, los ingenios para su explotación y los hábitos socioeconómicos. En todos los casos, la exigencia de asegurarse la vida en un medio entorno dado, con un conjunto específico de ingenios y de métodos de obtener, transportar y preparar alimentos y otros bienes esenciales, ponen límites a la dispersión o a la agrupación de las gentes y a la composición de los asentamientos, e influyen poderosamente en muchos de sus otros modos de conducta [STEWARD, 1949a, v, p. 674].

Habrá críticos de esta interpretación que, basándose en la frase «influyen poderosamente en muchos de sus otros modos de conducta», querrán probar que la posición de Steward no es la del «materialismo cultural». Mas si el dejar un margen a los «accidentes», a los «factores históricos» y a las relativamente raras y siempre cortas inversiones de la causalidad (de la superestructura a la base), es suficiente para descalificar a alguien de la herencia de la teoría materialista cultural, entonces no es sólo Steward el que tiene que ser descalificado, sino también Marx.

Las versiones dogmáticas y otras versiones degradadas del materialismo histórico pueden insistir en una correspondencia absoluta, término a término, entre la base material y el resto del sistema social. Mas nuestro interés no alcanza a esas aberraciones. Cualquier rechazo del materialismo cultural en base a que constituye un método científico menos empírico, menos escéptico, menos operacional o, con una sola palabra, inferior, no es digno de que se le preste seria atención. El empirismo, el escepticismo, el operacionalismo no son propiedad exclusiva de ninguna orientación teórica ni de ninguna escuela antropológica particular: son las condiciones mínimas de la ciencia en general. Cuando no se cumplen, como con frecuencia es el caso, el desastre es el mismo cualquiera que sea la orientación teórica en cuyo nombre se incurra en ese lapsus.

Lo esencial del materialismo cultural es que centra su atención en la interacción entre la conducta y el entorno físico, establecida a través del organismo humano y de su aparato cultural. Al proceder así se ajusta a la expectación de que la estructura del grupo y la ideología guardan correspondencia con esas clases de condiciones materiales. Pues bien, en la exposición que Steward hace de la estrategia de investigación de la ecología cultural encontramos claramente delineados todos esos atributos del materialismo cultural. El afirma que son tres los trámites fundamentales de la ecología cultural:

> Primero, se debe analizar la interrelación entre la tecnología de explotación o producción y el entorno físico [...] En segundo lugar, se deben analizar las pautas de conducta seguidas en la explotación de un área particular por aplicación de una tecnología particular [...] El tercer trámite consiste en averiguar en qué medida esas pautas de conducta que se siguen en la explotación del entorno físico afectan a otros aspectos de la cultura [STEWARD, 1955, pp. 40 *s.*].

Esta es la estrategia de investigación propuesta por Steward. Enseguida vamos a pasar al procedimiento que realmente aplica en sus trabajos de investigación.

V. NUCLEO, BASE, SUPERESTRUCTURA

En conexión con su mal llamado «método de la evolución multilineal», Steward trata de establecer una taxonomía de los ejemplos empíricamente identificados de líneas paralelas de desarrollo. ¿Qué conjuntos de rasgos pueden servirnos para identificar esas secuencias? La respuesta de Steward es que habría que clasificarlas de acuerdo con los tipos de «núcleos culturales» que se manifiestan en ellas. Los núcleos son en su definición «la constelación de rasgos más estrechamente relacionados con las actividades de subsistencia y con los dispositivos económicos» (*ibidem*, p. 37). Resulta inevitable comparar esta definición de «núcleo cultural» con la distinción marxista entre base y superestructura. Lo más inmediato es pensar que el núcleo es aquella parte del sistema sociocultural que a largo plazo determina a todas las otras partes. Mas la explicación de Steward no apunta a esas conclusiones:

> *Núcleo cultural:* la constelación de rasgos más estrechamente relacionados con las actividades de subsistencia y con los dispositivos económicos. El núcleo incluye aquellas pautas sociales, políticas y religiosas de las que puede probarse empíricamente que guardan íntima conexión con esos dispositivos. Muchísimos otros rasgos pueden tener una gran variabilidad potencial por estar menos estrechamente ligados al núcleo. Estos rasgos secundarios vienen determinados en mayor medida por factores exclusivamente histórico-culturales, por innovaciones fortuitas o por difusión, y confieren una apariencia externa distinta a culturas con núcleos similares. La ecología cultural presta la máxima atención a aquellos rasgos que en el análisis empírico resultan estar más íntimamente relacionados con la utilización del entorno físico de acuerdo con pautas culturalmente prescritas [*ibidem*].

Si partiéramos de la suposición de que el «núcleo» es análogo a la «base», una lectura más detenida nos mostraría enseguida que la lógica de la formulación precedente deja mucho que desear. El núcleo se presenta como esencial para la comprensión de la causalidad responsable de un tipo dado, pero no llega a determinar los rasgos secundarios del tipo: éstos están determinados por factores histórico-culturales fortuitos, esto es, por variables que no pueden tener cabida en las generalizaciones nomotéticas. ¿Y qué decir sobre las actividades de subsistencia, los dispositivos económicos, las pautas sociales, políticas y religiosas, que deban ser incluidas en el núcleo? ¿Se nos da alguna indicación de que tengamos que considerar a alguno de esos factores como casualmente más importante que los otros? Ni la más mínima. ¿Por qué, entonces, podemos preguntarnos, hay ciertos tipos que tienden a presentarse con la suficiente frecuencia para producir las secuencias paralelas que constituyen la materia misma de la evolución multilineal? ¿Cómo podemos hablar de causalidad si resulta que es indiferente que las variables que pueden suscitar la aparición de todo el complejo de un tipo

ecológico-cultural sean una, o varias, o todas, incluidas las de subsistencia, las económicas, las políticas y las religiosas? Mas esto todavía no agota la imprecisión:

> Por supuesto, los rasgos distintivos de cualquier era dada —el núcleo cultural— dependerán en parte de los intereses de investigación particulares, de lo que el investigador considera importante; y en estas cuestiones todavía persiste un desacuerdo saludable, aunque también un poco desconcertante. Se ha de señalar que la base de las taxonomías de desarrollo se ha buscado en las pautas económicas, en las sociales, en las políticas, en las religiosas, en las militares —todas ellas funcionalmente interrelacionadas— y también en los rasgos tecnológicos y estéticos. Esos rasgos no constituyen la totalidad de la cultura: forman *núcleos culturales* que se definen de acuerdo con los hechos empíricos del tipo y del nivel intercultural [*ibidem*, p. 93].

De esta forma no sólo tenemos que admitir los rasgos estéticos y las pautas militares en el núcleo cultural, redondeando de ese modo una verdadera pauta universal, sino que las razones para incluir unos rasgos y excluir otros pueden depender de lo que cada antropólogo considere importante.

VI. EL NUCLEO DE LA CONFUSION

Es claro que tratar de ver el «núcleo cultural» de Steward como una formulación de relaciones causales no contribuye en absoluto a los intereses de una teoría coherente y sistemática. El concepto de núcleo cultural sólo tiene sentido en el contexto de la mal orientada polémica en torno a la multilinealidad de la evolución cultural. Tampoco puede conciliarse con el método ecológico cultural de Steward. Steward ha confundido las implicaciones causales de la estrategia ecológico-cultural con las exigencias tipológicas de las secuencias multilineales. La insistencia en la multilinealidad, a su vez, sólo es inteligible como un contrapeso a las versiones dogmáticas del marxismo, como una forma de disociar la ecología cultural del estigma político que recae sobre el materialismo histórico. De otro modo no sería necesario que se nos repitiera una y otra vez que la ecología cultural no puede explicarlo todo, que siempre hay excepciones, que no todas las culturas se ajustan al mismo tipo y que en la historia humana hay tanta divergencia como convergencia y paralelismo. ¿A qué antropólogo se le ocurriría negar la realidad de todos estos retos que se enfrentan al enfoque nomotético?

Pero ésta no es la cuestión. Más bien, la cuestión que se debería plantear es la de qué tipos de resultados se han alcanzado siguiendo los senderos del particularismo histórico, o de cultura y personalidad, o de cualquiera de las otras alternativas emic idealistas. Dejemos que aquellos que aducen los fallos que hasta aquí ha tenido la estrategia materialista cultural se adelanten y presenten sus alternativas nomotéticas. No se rechaza una teoría porque no sea capaz de explicarlo todo, sino más bien por no ser capaz de explicar tanto como sus rivales más próximos. Y en este contexto se ha de decir que las alternativas al materialismo cultural sí que

han fallado y que, con la misma frecuencia que han contribuido a nuestra comprensión de la evolución sociocultural, han contribuido también a impedirla.

VII. LA INFLUENCIA DE LOS BOASIANOS SOBRE STEWARD

Al pasar a las aplicaciones sustantivas del método ecológico cultural de Steward, la confusión aparejada a su concepto de núcleo cultural se atenúa algo. En todos sus trabajos principales ha subrayado la importancia prioritaria de los parámetros tecnoeconómicos y tecnoecológicos y ha demostrado las ventajas de esa estrategia para hacer inteligibles fenómenos culturales que de otro modo resultan inescrutables. Por supuesto, aquí no es posible hacer recuento de todas las contribuciones de Steward y nos limitaremos a las de mayor importancia teórica.

Steward se formó en Berkeley, donde hizo su doctorado en 1931, y su obra inicial estuvo dominada por la influencia de Kroeber y de Lowie. Otra influencia a señalar es la de Carl Sauer, cuyo interés por la geografía humana ayudó a Kroeber a entender la importancia del entorno físico (véanse páginas 293 *s.*).

El interés del propio Steward por los factores ecológicos se consolidó durante su trabajo de campo entre los mono y los paiute del valle de Owen, en California (1927-28). Pero hasta la publicación de «The economic and social basis of primitive bands», la posición de Steward era la de un gran número de antropólogos para los que el entorno natural no era en la historia de la cultura más que un factor vagamente limitante o facilitante. Detengámonos un momento para considerar estos antecedentes.

VIII. TRATAMIENTOS ANTERIORES DE LA RELACION ENTRE LA CULTURA Y EL ENTORNO FISICO: WISSLER

Lo que caracteriza a las discusiones antropológicas que antes del ensayo de Steward se centraron en la influencia del entorno sobre la cultura es que todas se movieron en el marco particularista de la clasificación en áreas culturales, y en consecuencia ninguna alcanzó un status nomotético. Tanto Kroeber como Clark Wissler, por ejemplo, ambos basándose en las formulaciones anteriores de Otis Mason (1895a), estaban convencidos de que en todo el Nuevo Mundo se daba una correspondencia entre áreas culturales y áreas naturales (véase capítulo 14). Wissler en concreto pensaba que el entorno debía ejercer algún tipo de influencia determinista sobre la cultura. Le impresionaba especialmente el hecho de que al superponer un mapa de las áreas «ecológicas» de América sobre otro de las áreas culturales, no sólo coincidieran aquéllas y éstas, sino que además los centros de las áreas respectivas fueran los mismos para los rasgos culturales y los rasgos naturales. Mas respecto a la razón de esa coincidencia nada sabía decir:

Así pues, hemos hecho progresos en nuestra búsqueda del factor ambiental, en la medida en que hemos descubierto la regla de que en dondequiera que en la América aborigen se encuentra un área ecológica bien definida se encuentra también un área cultural, y que los centros de distribución de los rasgos que la constituyen a ésta caen en el centro del área ecológica. Debe existir alguna condición determinante que produzca esa uniformidad, debe haber alguna relación ecológica e indudablemente debe estar implicado algún mecanismo. Nuestra discusión nos ha puesto al menos sobre la pista de ese mecanismo, porque el lugar en que funciona es el área ecológica y donde se muestra más claramente es en su centro [WISSLER, 1926, pp. 216 *s.*].

Wissler estaba además convencido de que en la medida en que el medio ambiente influía en la formación de las áreas culturales, lo hacía a través de la producción de alimentos.

En gran medida, el tipo económico concreto propio de una comunidad configura todo su modo de vida [...] Como hemos afirmado repetidamente, las condiciones económicas más básicas son las relacionadas con el alimento; y los hábitos alimenticios específicos de un pueblo cuentan entre los más resistentes al cambio [WISSLER, 1929, p. 79].

Mas Wissler era capaz también de hacer afirmaciones como ésta: «La influencia del entorno físico parece, pues, operar como una fuerza pasiva limitante y no como un factor causal en la vida tribal» (*ibidem*, p. 339). Y su concepción del determinismo resulta absolutamente confusa cuando se esfuerza por explicar la uniformidad de las prácticas de subsistencia dentro de un área cultural, atribuyéndola no a las ventajas adaptativas de un determinado modo de subsistencia, sino más bien a las presuntas ventajas que para las diversas tribus de una región representa el explotar todas los mismos recursos:

El entorno físico realmente confiere unidad a las tribus que ocupan una misma región, desarrolla entre ellas una comunidad de intereses y concentra el liderazgo en ellas mismas. La tendencia de una tribu de cazadores de bisontes les impulsa, primero, a confinar sus migraciones al área frecuentada por los bisontes; y en segundo lugar, a observar a las otras tribus cazadoras de bisontes y a confraternizar con ellas. En esas circunstancias parece inevitable que las tribus de una misma región tengan en gran parte el mismo modo de vida.

Como se ve, Wissler fue incapaz de explicitar los ingredientes esenciales de un enfoque nomotético del problema de la relación entre la cultura y el entorno físico. Una perspectiva así sólo puede formularse en términos de relaciones que se encuentran en diferentes áreas culturales, o incluso en diferentes continentes, como resultado de exigencias ecológicas recurrentes. Por otra parte, Wissler tampoco tenía idea de cómo, en general, las condiciones tecnoecológicas podían estar nomotéticamente relacionadas con la organización social y con la ideología. Sumado todo, el enfoque de Wissler no representa más que un leve avance respecto a la obra de Ratzel, a quien él mismo atribuía muchas de sus ideas.

IX. CULTURA Y ENTORNO FISICO: C. DARYLL FORDE

Todavía hemos de mencionar un enfoque más del problema cultura-entorno físico, a saber: el de C. Daryll Forde. Como Wissler, Forde estaba conven-

cido de que el entorno físico era importante, pero también él fue incapaz de expresar la relación en términos nomotéticos, ni se sentía inclinado a hacerlo. De hecho, su principal contribución consistió en prevenir a los geógrafos contra la tentación de entender a las culturas como meros reflejos del entorno, dado que cada cultura podía extraer del entorno, o subrayar en él, aquellos aspectos particulares que los acontecimientos históricos (es decir, culturales) le movieran a preferir:

> Las condiciones físicas entran íntimamente en todos los desarrollos y todas las pautas culturales, sin excluir a las más abstractas e inmateriales; pero no entran como determinantes, sino como una categoría de la materia prima de la elaboración cultural. El estudio de las relaciones entre las pautas culturales y las condiciones físicas tiene la mayor importancia para la comprensión de la sociedad humana, mas no puede ser abordado en términos de simples controles geográficos presuntamente identificables a simple vista. Tiene que proceder intuitivamente partiendo del análisis minucioso de cada sociedad real. La cultura debe ser estudiada en primer lugar como una entidad, como un desarrollo histórico: no hay otro modo de abordar eficazmente interrelaciones de tanta complejidad. El conocimiento más meticuloso de la geografía física, tanto de grandes regiones como de pequeñas áreas, de nada sirve para aclarar esos problemas, si no se capta la naturaleza del desarrollo cultural. El geógrafo no versado en la cultura de los pueblos del país que él estudia, o en las lecciones que la etnografía le puede enseñar, en cuanto empiece a considerar las causas de la actividad humana se encontrará buscando a tientas factores geográficos cuya verdadera importancia no puede evaluar [FORDE, 1934, p. 464].

Todo lo cual se reduce a una mera reafirmación de la posición histórico-particularista con el énfasis cambiado: en lugar de en la recogida de cuentos populares, Forde lo pone en la acumulación de datos tecnológicos. La incapacidad para elevarse hasta un punto de vista nomotético resulta aún más evidente en lo que Forde dice a continuación: que incluso si pudiéramos descubrir los principios deterministas a través de los cuales las pautas tecnoeconómicas pueden ponerse en relación con el entorno, seguiríamos estando en un callejón sin salida, por cuanto luego no podríamos poner en relación esas pautas con el resto de la cultura. Aún otra cita más en este contexto para que pueda evaluarse en toda su magnitud la contribución de Steward:

> Mas si el determinismo geográfico es incapaz de explicar la existencia y la distribución de las economías, el determinismo económico resulta igualmente inadecuado para explicar la organización social y política, las creencias religiosas y las actitudes psicológicas que pueden encontrarse en las culturas basadas en esas economías [...] La tenencia y la transmisión de la tierra y de otras propiedades, el desarrollo y las relaciones de las clases sociales, la naturaleza del gobierno, la vida religiosa y ceremonial, todo eso forma parte de una superestructura social, cuyo desarrollo está condicionado no sólo por los fundamentos del hábitat y de la economía, sino por complejas interacciones dentro de su propia fábrica, y por contactos externos que con frecuencia son en gran parte indiferentes tanto al entorno físico como a la economía básica [*ibidem*].

La frase «por complejas interacciones dentro de su propia fábrica» es un valioso ejemplo de cómo una confesión de ignorancia hecha con la debida prosopopeya puede dar una sensación de sabiduría.

X. LAS BASES ECONOMICAS Y SOCIALES DE LAS BANDAS PRIMITIVAS

Con estos antecedentes, «The economic and social basis of primitive bands», de Steward, tiene que situarse entre los logros más importantes de la moderna antropología. Constituye la primera exposición coherente de cómo la interacción entre la cultura y el medio físico se puede estudiar en términos causales sin recaer en un ingenuo determinismo geográfico y sin deslizarse hacia el particularismo histórico. El trabajo gira en torno a dos focos: el primero, la identificación de una forma de organización social interculturalmente válida, la banda primitiva; el segundo, su explicación. La banda se presenta entre pueblos cazadores recolectores sumamente separados en muchas partes diferentes del mundo. Es un tipo de organización social que en su forma más general se distingue por la autonomía política y por la debilidad demográfica: su población consiste en varias familias nucleares cuyo acceso a la tierra está asegurado por los privilegios de propiedad que detenta el grupo mayor. Incidentalmente, al definir esta unidad Steward tuvo que enfrentarse con la problemática de la propiedad de la tierra, familiar e individual, que un discípulo de Boas, Speck (1928), con su incapacidad para separar los efectos de la aculturación de las pautas aborígenes había conseguido llevar a un punto de casi completa confusión (véanse pp. 309 *s.*). Tras establecer la existencia del tipo principal sobre la base de varias docenas de casos registrados, Steward los clasificó a éstos en tres subtipos: patrilineal, compuesto y matrilineal. Luego procedió a dar explicaciones causales de la existencia del tipo principal y de los tres subtipos. Las explicaciones parten de considerar la relación entre la capacidad productiva de las tecnologías de bajo nivel energético y los diversos tipos de hábitat a que se aplican. Por lo que Steward triunfó sobre todas las expresiones anteriores del determinismo del hábitat sobre la organización social, desde Turgot (véanse pp. 24 *s.*) hasta hoy, fue porque acertó a explicar cómo, a pesar de la diversidad de medios físicos y de tecnologías que se presentan asociados a las sociedades organizadas en bandas, subsisten rasgos ecológicos comunes que dan origen al tipo general y otros rasgos comunes que dan origen a los subtipos. Mientras que la antigua tradición del determinismo geográfico quedaba desconcertada ante el hecho de que los arunta habitantes del desierto, los negrito de la selva lluviosa del Congo y los miwok de California tuvieran formas similares de organización, el análisis de Steward centra su atención en las semejanzas estructurales que resultan de la interacción entre hábitats y culturas cuyos contenidos específicos enmascaran un ajuste ecológico fundamentalmente semejante.

La naturaleza de este ajuste puede resumirse en la baja productividad de las técnicas de caza y recolección en los hábitats adversos, con la consecuente limitación de la densidad de población a menos de una persona por milla cuadrada. Los agregados sociales son en consecuencia necesariamente pequeños (una media de 30 a 50 personas por banda), aunque son mayores que la familiar nuclear por la superior eficiencia del grupo mayor para conseguir la subsistencia y la seguridad en guerras y en disputas (STEWARD,

1936, pp. 332 *s.*). Según Steward, el tipo patrilineal es un resultado de la residencia patrilocal, que a su vez va asociada a las ventajas que para la subsistencia y para la defensa se derivan de organizar el grupo local en torno a un núcleo de varones. Las formas compuestas de la banda son un resultado de la intrusión de factores que reducen las ventajas de la patrilocalidad, como es, por ejemplo, el caso cuando la subsistencia depende de animales migratorios.

Esta formulación representa un avance no sólo frente al determinismo ambiental grosero, que no deja espacio a las variables culturales, sino también respecto a aquella forma de la geografía humana que se conoce como posibilismo y en la que el reconocimiento del factor cultural sólo se hace en la confusión y en la indeterminación. Steward no se limita simplemente a decir que una particular combinación de tecnología y medio físico hace posible que el hombre cree un tipo particular de organización social; todo el peso de su argumento lo pone en insistir en que una relación tecnoecológica similar causa regularmente un efecto similar (es decir, lo hace sumamente probable), independientemente de que las gentes implicadas estén o no creativamente inclinadas. Pese a las subsiguientes evaluaciones críticas de algunos aspectos de los datos de Steward (véanse SERVICE, 1962; MEGGITT, 1962), la estrategia de la explicación de Steward sigue siendo válida.

XI. ALGUNAS LIMITACIONES SUPERFLUAS

Mas sería precipitado concluir que Steward había cortado de un solo golpe sus vínculos con el particularismo. Al enumerar los factores causales responsables de la existencia de la banda y de sus subtipos, Steward incluye un cierto número de ingredientes fortuitos y bizarros que si han de entenderse como parte integrante del argumento reducen grandemente su novedad. Así, por ejemplo, en su resumen de los factores responsables de la banda patrilineal, Steward señala que el tamaño de la banda viene a veces restringido no por factores ecológicos, sino más bien por «algún factor social que ha llevado a la ocupación de pequeñas parcelas del territorio por grupos similarmente pequeños» (*ibidem*, p. 343). De forma parecida, en la explicación de las condiciones responsables de la aparición de las bandas compuestas, Steward incluye factores intrusos tales como la «adopción de niños entre las bandas» y la legitimidad del matrimonio de primos paralelos; en cuanto a las bandas matrilocales, habla del «deseo de asegurarse la ayuda de la madre de la mujer en la crianza de los hijos» y de la «fuerza de las instituciones matrilineales importadas» (*ibidem*). Pese a estos deslices, no hay duda de que lo que Steward pretende es llegar a dar una formulación nomotética de la causalidad, basada en regularidades tecnoecológicas. Con sus propias palabras:

> Todo este artículo está fundamentado sobre la hipótesis de que todo fenómeno cultural es producto de alguna o algunas causas definidas. Tal presuposición es necesaria si la antropología quiere ser considerada como una ciencia. El método seguido en este artículo ha consistido, primero, en averiguar las causas de las bandas primitivas a través del

análisis de la conexión interna, orgánica o funcional, entre los componentes de una cultura y su base ecológica. El paso siguiente ha sido el de la comparación, con el fin de descubrir qué grado de generalización podía alcanzarse. Por supuesto no se presume que puedan hacerse generalizaciones referentes a todos los rasgos culturales. Antes al contrario, es totalmente posible que la misma multiplicidad de antecedentes de muchos rasgos y complejos impida llegar a ninguna generalización satisfactoria y que nuestra conclusión tenga que ser que «la historia nunca se repite». Pero la medida en que puedan establecerse generalizaciones puede averiguarse aplicando el método que se ha seguido aquí [*ibidem*].

De lo que Steward no llega a darse cuenta es de que los factores idiosincrásicos, sociales e ideacionales que él incluye entre los determinantes de la organización de las bandas son un obstáculo para cualquier «generalización satisfactoria» y, en consecuencia, deberían ser excluidos de la formulación de las condiciones nomotéticas.

XII. CONSECUENCIAS DE LA GENERALIZACION NO ESTADISTICA

Es lamentable que Steward opere con un concepto no estadístico de causalidad: «El método será el de analizar relaciones funcionales o necesarias. No utilizará ni estadísticas ni correlaciones» (*ibidem*, p. 331). Si hubiera abordado la formulación de la causalidad ecológica en términos de probabilidades estadísticas, nos habría ahorrado una larga serie de exploraciones teóricas, cada una de las cuales, tras llegar a un importante hallazgo nomotético, pierde el terreno ganado al volver a introducir en la fórmula ecológica la misma indeterminación que ese hallazgo tenía que eliminar.

La importancia del análisis que Steward hace de las bandas reside en su demostración de cómo la interacción entre la tecnología y el medio físico puede explicar *la mayoría* de los más importantes rasgos ideológicos y estructurales de los cazadores recolectores en *la mayoría* de los ejemplos conocidos, sin recurrir a otros modos de explicación histórica o ideográfica. Pero si no afirmamos claramente que el problema es cuestión de probabilidades, a no tardar nos encontraremos recurriendo a todo el utillaje del eclecticismo con el fin de llegar a una explicación de *todos* los rasgos importantes, estructurales e ideacionales, en *todos* los ejemplos conocidos. Y tal explicación dejará de ser nomotéticamente viable. Sabemos de antemano que si pudiéramos hacer una descripción de todos los acontecimientos de la historia de cada uno de los pueblos que tienen una organización de bandas, estaríamos en condiciones de ofrecer una explicación que sería más «completa» que aquella a la que podemos llegar ejercitando la opción nomotética. Mas un programa así es la antítesis de la ciencia, y nuestras formulaciones nomotéticas no mejorarán sólo porque les añadamos la advertencia de que las excepciones a nuestras reglas pueden ser explicadas introduciendo otros factores: para que mejoraran sería preciso que esas advertencias adicionales las formuláramos también en términos nomotéticos.

XIII. ECOLOGIA DEL SUDOESTE

En su análisis del desarrollo de los poblados compuestos por varios matrilinajes entre los indios pueblo y por varios patrilinajes entre las tribus yuman del río Colorado, Steward demostró la misma clarividencia que había hecho de su trabajo sobre el origen de las bandas un hito en la historia de la antropología. Rechazando las teorías dominantes que atribuyen el origen de la organización de linajes yuman a la influencia de los indios pueblo, subrayó en lugar de eso el efecto que la introducción de la agricultura había tenido sobre la densidad de población de los grupos del Colorado. Fue eso, combinado con la presión de la guerra, lo que produjo la evolución de los grupos yuman desde la fase de las bandas patrilineales hasta los poblados compuestos por varios patrilinajes. Procesos similares explican la conversión gradual de los recolectores de semillas semisedentarios de los tiempos de los indios cesteros hasta los poblados de varios matrilinajes de los cesteros de época tardía y de los pueblo.

Para mejor evaluar el impacto total de Steward sobre la teoría antropológica durante las tres últimas décadas vale la pena señalar que su utilización de datos arqueológicos para la reconstrucción de la secuencia pueblo contribuyó a inaugurar una nueva era en las interpretaciones arqueológicas y que su influencia en ese campo sigue creciendo exponencialmente en el momento en que se escriben estas líneas. Mas enseguida volveré sobre esta interrelación entre ecología cultural y arqueología.

Antes debemos citar la reafirmación que Steward hace de la importancia del enfoque ecológico cultural:

> El presente análisis de la sociedad del Sudoeste asume que el proceso cultural, y en consecuencia la reconstrucción histórica sólida, sólo puede ser entendido si se presta la debida atención a los factores económicos y ecológicos que configuran a la sociedad. Esto presupone el análisis del grado y de la manera en que los factores económicos se han combinado con el parentesco, el ceremonialismo, la herencia y otros factores para producir las pautas culturales observadas [1955, p. 155].

Pero una vez más, junto a los factores nomotéticos aparecen otros peculiarmente ideográficos que si les concedemos su plena significación literal anulan todo el esfuerzo hasta ahí realizado. Al explicar la concentración en la época de Pueblo III de las unidades antes localizadas e independientes, por ejemplo, Steward asegura que el cambio fue «hecho posible, pero no causado, por factores ecológicos» (*ibidem*, pp. 166 *s.*).

> En consecuencia, la concentración en poblados tiene que haber sido causada por un factor de orden no ecológico. Muchas causas pueden concebirse, pero en este caso no parece necesario buscar otra que la necesidad de la defensa: porque, cualquiera que fuera el peligro, el cuidado cada vez mayor que se ponía en escoger como puntos de residencia lugares inexpugnables atestigua la existencia de un importante motivo para que las bandas se unieran. Esta tendencia a concentrarse en grandes poblados, facilitada por el desarrollo arquitectónico de las construcciones de varios pisos, y estimulada probablemente por alguna amenaza, comenzó a extenderse, al mismo tiempo que empezaba a contraerse el área total habitada por los pueblos. La habitación comunal ha persistido

hasta el presente, mas ahora que los motivos para construirla se han desvanecido, se ha impuesto la tendencia inversa y las casas se han dispersado más. La organización unilateral que se presume fue creada durante la concentración original de la población pueblo continúa en vigor en la actualidad [*ibidem*, p. 167].

No es preciso reflexionar mucho para darse cuenta de que ese crecimiento de la frecuencia de la guerra en el área pueblo pudo perfectamente ser el resultado de factores coherentes con los factores ecológicos de Steward, a saber: con el crecimiento demográfico. Una vez más hay que subrayar que esa formulación peculiar, dubitativa, resultaría redundante tan pronto como reformuláramos el determinismo de acuerdo con una concepción estadística de la causalidad. Lo que Steward quiere decir realmente en este artículo sobre la formación de comunidades de varios linajes es que, dado un cierto conjunto de condiciones ecológicas y tecnológicas, y siempre que la muestra sea lo bastante amplia, la transición de la banda al linaje alcanza un alto grado de probabilidad. Y esto es todo lo que nosotros podemos pedir a las proposiciones nomotéticas en cualquier dominio de la ciencia.

XIV. LEY CULTURAL Y CAUSALIDAD

Pasamos ahora a otro artículo de Steward que es históricamente decisivo: «Cultural causality and law: a trial formulation of early civilization». El artículo es una reelaboración de la ponencia presentada por Steward en la Conferencia sobre Arqueología Peruana, organizada por el Viking Fund en 1947, en la que se presentaron las primeras síntesis de base estratigráfica de la evolución independiente de la civilización en el Nuevo Mundo (véase página 292). Yuxtaponiendo las secuencias del Nuevo Mundo establecidas en el norte del Perú y en el centro de México con los resúmenes de los acontecimientos que se habían producido en Mesopotamia, en Egipto y en el norte de China, Steward demostró un grado de paralelismo en los desarrollos que dejaba chicos todos los «estupendos» fenómenos de que hablaba Sapir (véase p. 524). En esas cinco regiones, Steward identificó una secuencia de desarrollo paralelo que pasaba por los siguientes estadios: caza y recolección, agricultura incipiente, período formativo, florescente regional y de conquistas cíclicas. La importancia de esta síntesis se entenderá mejor cuando hayamos discutido los antecedentes de la teoría de Steward. Consideraremos primero la relación que la formulación de Steward guarda con la «hipótesis hidráulica» defendida por el sinólogo e historiador comparativo Karl Wittfogel. Luego hablaremos de la relación de Wittfogel y de Steward con la teoría marxista. Y finalmente trataremos de establecer la relación entre la investigación arqueológica y el desarrollo de las teorías materialistas culturales.

XV. WITTFOGEL Y LA TEORIA HIDRAULICA

La hipotética formulación que Steward hizo de la secuencia de desarrollo en los cinco centros de la civilización antigua no pretendía ser exhaustiva,

en el sentido de presentar esas rutas como las únicas que las culturas podían seguir hasta convertirse en organizaciones estatales complejas. Lo que intentó fue más bien delinear las trayectorias que suponía seguían las secuencias características de un tipo particular, a saber: las civilizaciones de regadío o civilizaciones hidráulicas.

La formulación aquí presentada excluye todas las áreas que no sean los centros áridos y semiáridos de las civilizaciones antiguas. En las áreas de regadío, el medio físico la producción y las pautas sociales presentan interrelaciones funcionales y evolutivas similares [STEWARD, 1949b, p. 17].

En este punto, las ideas de Steward coinciden con las teorías de Karl Wittfogel.

Ya en 1926, Wittfogel había empezado a considerar desde un enfoque ecológico-cultural la explicación de las peculiaridades de la sociedad china y de otras sociedades «asiáticas». En la primera versión de su teoría, Wittfogel caracterizó a esos sistemas como «poderosas burocracias hidráulicas», cuyo despótico control de los antiguos Estados de China, India y Egipto tenía sus raíces en las exigencias tecnoecológicas del regadío en gran escala y en otras formas de control del agua en aquellas regiones de escasas lluvias. Aunque inspirado en Max Weber, el análisis de Wittfogel debía su impulso, su claridad y su éxito a Marx. La mayor parte de los estudiosos de la Ilustración se daban cuenta de que la evolución de las sociedades orientales había ido por una ruta sustancialmente diferente de la seguida por las sociedades europeas. Marx aceptó esa diferencia y postuló un modo de producción oriental.

Wittfogel afirma que él empleó «el concepto de Marx» de acuerdo con lo que le parecía que eran las conclusiones del propio Marx (WITTFOGEL, 1957, pp. 5 *s.*). El análisis que Wittfogel hace de la interdependencia funcional de los principales rasgos de la organización social y las pautas tecnoeconómicas de la civilización de regadío le induce a subrayar la importancia general de los parámetros ecológicos en la aplicación del materialismo histórico a la comprensión de los sistemas sociales. Su propuesta de subrayar la interacción recíproca entre la economía y el medio físico para explicar fenómenos que habían desconcertado a Marx se publicó en la revista marxista *Unter dem Banner des Marxismus* (1929), y su intención era indudablemente la de potenciar el alcance y la efectividad de la estrategia materialista histórica.

XVI. WITTFOGEL ABANDONA EL MATERIALISMO CULTURAL

Las ideas de Wittfogel sobre la sociedad hidráulica le hicieron chocar con varios aspectos cardinales de la versión dogmática estalinista de la historia universal. La noción marxista de un modo de producción asiático introducía en la evolución sociopolítica un grado de divergencia que los partidos de la Internacional comunista no estaban dispuestos a aceptar. El modo de

producción asiático, con su Estado burocrático despótico y centralizado, era lo más opuesto a la sociedad feudal europea. Si en el desarrollo evolutivo de las civilizaciones hidráulicas no se podía dar el feudalismo, ¿cómo podían llegar al capitalismo? Y sin el capitalismo, ¿cómo se podía desarrollar el comunismo? Como resultado de la expurgación comunista de todas las ideas de Marx sobre la multilinealidad de la evolución sociocultural, las investigaciones y las publicaciones de Wittfogel fueron adquiriendo gradualmente el cariz de una cruzada contra el comunismo y, en general, contra todo totalitarismo. Inicialmente, su cruzada conllevaba una defensa de la estrategia materialista cultural y estaba inspirada en la «insistencia de Marx en una búsqueda sin prejuicios de la verdad» (1957, p. 6). Mas, poco a poco, Wittfogel empezó a pensar que el fenómeno del despotismo oriental era capaz de sobrevivir y de difundirse a sociedades cuyas relaciones tecnoecológicas tenían poco que ver con las condiciones determinantes del estado original. Recientemente ha dicho que la sociedad oriental «no puede ser explicada en términos exclusivamente económicos o ecológicos, y la difusión del despotismo oriental a áreas en las que no se da una agricultura hidráulica comprueba las limitaciones de esa explicación» (WITTFOGEL, 1964, p. 46).

Atormentado por su visión de la Unión Soviética y de la China comunista como nuevas realizaciones de un antiquísimo modelo, Wittfogel se prestó a declarar como testigo del gobierno en la investigación que el comité McCarran hizo sufrir al Institute of Pacific Studies. Las tragedias que siguieron a este episodio prestaron un mal servicio a la causa de la investigación y contribuyeron a la supresión de la estrategia materialista cultural en la ciencia social americana. La cruzada de Wittfogel en favor de la multilinealidad de la evolución se centró cada vez más en las presuntas implicaciones morales de los modelos cerrados y abiertos de la historia:

> La aceptación por Marx y Engels de la sociedad asiática como una conformación separada y estacionaria demuestra la doctrinaria falta de sinceridad de aquellos que, en el nombre de Marx, trafican con su construcción unilineal. Y el estudio comparativo de las conformaciones sociales demuestra que su posición resulta empíricamente insostenible. Ese estudio saca a la luz una pauta sociohistórica compleja que incluye tanto el estancamiento como el progreso. Al revelar las oportunidades y los escondidos riesgos de las situaciones históricas abiertas, nuestra concepción asigna al hombre una profunda responsabilidad moral, para la que el esquema unilineal, en definitiva fatalista, no deja sitio [1957, pp. 7 *s.*].

XVII. LA POLITICA DE LA HIDRAULICA

Aunque el modelo histórico de Wittfogel es más correcto que todo cuanto se propuso en el nombre de la ortodoxia estalinista, resulta lamentable que en apoyo del evolucionismo multilineal recurriera a la cuestión de la responsabilidad moral. Se podría contestar que no existe ni la más mínima prueba de que una visión del mundo que concibe la conducta humana como determinada por los procesos materiales tenga como resultado un «fatalismo» mayor que el propio de los pueblos que creen en el determinismo de un dios omnipotente. Bajo cualquiera de esas dos alternativas, los indivi-

duos maduros aprenden por igual a aceptar la responsabilidad de sus actos. Mas no me detendré en este aspecto del problema, porque lo que tenemos ante nosotros no es una cuestión de moralidad, sino de hechos científicos y de teoría científica. Si queremos saber en qué medida la historia humana está determinada por paralelismos y por convergencias, a lo que hemos de recurrir es a nuestros instrumentos de medición y a nuestras pruebas y no a las premisas morales de los teólogos, los filósofos y los políticos.

La preocupación de Wittfogel por acabar con la visión del mundo estalinista le llevó a abandonar la estrategia materialista cultural, la estrategia que le había permitido formular su teoría original sobre el despotismo oriental. La ironía de esta situación reside en que desde entonces se han acumulado las pruebas en apoyo de su teoría y hoy hay muchas más que las que él pudo usar en los años veinte. La emigración de Wittfogel a los Estados Unidos se produjo en un momento en el que la reavivación del interés por las formulaciones nomotéticas de gran alcance no había hecho más que empezar. A finales de los años treinta, y por primera vez en la historia, ese interés disponía ya de abundantes datos arqueológicos adecuados para dar soluciones científicas a algunos de los más formidables enigmas de la vida humana.

XVIII. CONTRIBUCIONES ANTROPOLOGICAS A LA ESTRATEGIA DEL MATERIALISMO CULTURAL

Como veremos, la hipótesis central de Steward en «Cultural causality and law» está tomada íntegramente de Wittfogel. Parece como si, sabiéndolo o sin saberlo, Steward hubiera logrado así el maridaje de la antropología con la estrategia materialista en la que Marx había sido el pionero. Pero «Cultural causality and law» representa además la coalición de un cierto número de logros distintivamente antropológicos cuya sustancia y cuya naturaleza hemos de explicar.

En primer lugar está todo el legado de la investigación llevada a cabo entre los grupos no europeos y precivilizados, con todas sus ventajas dada la relativa simplicidad de sus circuitos de realimentación tecnoecológicos y tecnoeconómicos. La aplicación de las técnicas de trabajo de campo a pueblos que vivían en su hábitat natural daba a los antropólogos una ventaja que no tenían los estudiosos que, como Marx y sus seguidores ortodoxos, dependían de los documentos y de la historiografía como principales fuentes de información sobre la estructura y la dinámica de los sistemas socioculturales. El propio Steward había contribuido de forma importante a aumentar ese legado al haber llevado a cabo de 1934 a 1936 estudios de campo adicionales entre los shoshone, recolectores de semillas de la Gran Cuenca.

En segundo lugar, la antropología estaba ampliando rápidamente el alcance de sus estudios etnográficos, extendiéndolos a áreas en las que se daba el máximo contraste con las que eran más familiares a los historiado-

res europeos e incluso a los estudiosos como Wittfogel, que, por su gran conocimiento de la historia china, no estaba afectado por el típico eurocentrismo de la historiografía occidental.

Steward, por ejemplo, disfrutaba de una perspectiva etnológica particularmente ventajosa como compilador que era de los seis volúmenes del *Handbook of the South American indians* (1946-50). Esta colección monumental le obligó a sumergirse en un abundante material etnográfico que cubría un continente entero con una extraordinaria variedad de entornos físicos y de tipos sociopolíticos.

En su esfuerzo por organizar las colaboraciones de unos noventa autores de una docena de países, Steward aceptó inicialmente las áreas culturales del particularismo histórico, basadas en un inventario de rasgos. Mas en el quinto volumen manifestó su insatisfacción ante la definición de las cuatro áreas culturales que constituían la base tipológica de cada uno de los volúmenes precedentes: área marginal, área de la selva tropical, área circumcaribe-subandina y área andina. Retrospectivamente declaró: «Es evidente que muchas tribus están inadecuadamente clasificadas» (1949, p. 670), y pidió e hizo una reclasificación de acuerdo con las pautas «que integran las instituciones de la unidad sociopolítica» (*ibidem*, p. 672).

La reclasificación resultante corresponde en líneas generales a los niveles de desarrollo sociocultural que más tarde Elman Service (1962) llamaría banda, tribu, jefatura y estado. Steward se vio obligado a seguir hablando de los tipos culturales en cuestión en términos de las rúbricas empleadas en los títulos de los cuatro primeros volúmenes. En el *Handbook*, Steward (1949a, p. 674) se abstuvo de desarrollar las implicaciones evolucionistas de su nueva clasificación, prefiriendo en vez de eso, en una obra que era el producto de muchas colaboraciones diferentes, dar una reconstrucción histórica más convencional de las rutas de la difusión en Sudamérica. En cambio, «Cultural causality and law» sí era una consecuencia directa de aquella clasificación revisada, puesto que resolvía la cuestión del origen de la civilización andina en términos más nomotéticos que históricos.

XIX. LA CONEXION CON LA ARQUEOLOGIA

La tercera gran contribución antropológica al enfoque materialista cultural fue quizá la que tuvo mayor importancia: a través, en gran parte, de las reconstrucciones ecológico-culturales, primero del Sudoeste y luego de las relativas a la hipótesis hidráulica, se estableció una conexión entre el materialismo cultural y los descubrimientos de los arqueólogos del Nuevo Mundo. Esta relación fue beneficiosa para las dos partes; desempeñó un papel decisivo tanto al posibilitar el uso de los resultados de la arqueología para el esclarecimiento de las cuestiones nomotéticas como al asegurar a la orientación y a la interpretación de los estudios arqueológicos los beneficios de la estrategia materialista cultural.

Para apreciar el alcance de esta contribución y para entender la impor-

tancia estratégica de «Cultural causality and law» hemos de detenernos un instante a considerar la situación en que se encontraba la arqueología durante el período boasiano.

XX. LA ARQUEOLOGIA BAJO EL IMPERIO DEL PARTICULARISMO

Si negativa fue la influencia del particularismo histórico sobre el estudio de las regularidades culturales entre los etnólogos, todavía más negativa fue entre los arqueólogos. Si cada etnólogo tenía *su* tribu, cada arqueólogo tenía *su* excavación; si el etnólogo describía *su* tribu con términos peculiares tomados literalmente del vocabulario de las gentes a las que estudiaba, el arqueólogo se concentraba en las peculiares muestras de incisiones en la cerámica encontrada en *su* yacimiento y tal vez en una o dos localidades contiguas. Si para Lowie la cultura estaba hecha de retazos y remiendos, para la mayoría de los arqueólogos contemporáneos suyos era cosa de tiestos y arañazos y poco más.

Hablando del período entre 1910 y 1936, el arqueólogo Alfred Kidder lamentaba el particularismo que había invadido a la arqueología como resultado, decía él, de las «especulaciones anteriores a 1910 sobre la vasta antigüedad de los indios americanos», con la consecuente pérdida de la perspectiva histórica y con el tabú impuesto a las cuestiones relativas a los orígenes.

> De acuerdo con esto, la arqueología se hizo fundamentalmente descriptiva; los esfuerzos se orientaron a la identificación de los yacimientos antiguos con las tribus modernas; la investigación de la prehistoria americana, más interesada por lo que venía luego que por lo que venía antes, por lo que encontraba arriba que por lo que había abajo, se olvidó de sus fundamentos [...] Muchos de nosotros nos limitábamos a eludir la cuestión de los orígenes y nos consolábamos trabajando en la atmósfera satisfactoriamente clara de los períodos tardíos [KIDDER, 1936, p. 146].

XXI. EL PROBLEMA DE LOS ORIGENES DEL NUEVO MUNDO

¿Qué actitud se adoptó ante la creencia universalmente aceptada (tras la derrota de la reconstrucción de la «democracia» azteca de Morgan y Bandelier) de que en el Nuevo Mundo existieron, como en el Viejo, sociedades con una organización estatal sumamente elaborada? Hemos visto ya que los boasianos tendían a adoptar una actitud ambivalente ante esta cuestión. Por un lado, casi todos los boasianos estaban convencidos de que los intentos de los difusionistas de explicar las civilizaciones nativas americanas exclusivamente por las migraciones y los contactos, a través del Atlántico o del Pacífico, no tenían base en los hechos. Por otro lado, los boasianos estaban dispuestos a admitir que no era en absoluto improbable que se hubieran dado influencias transoceánicas. La tarea de separar los rasgos difundidos de los inventados independientemente constituía para ellos un problema empírico, cuya solución podía exigir muchos años de investigación por cada uno de los rasgos que figuraban en la lista de paralelos. Aunque en cierto modo esperaban que cuando al fin se pudiera establecer un

balance final, ninguno de los dogmas centrales de la posición boasiana necesitaría ser revisado.

Con sólo asegurar reiteradamente que nadie dudaba de que ciertos acontecimientos tecnológicos tenían que haber precedido a los otros y que la civilización sólo podía ser resultado de una provisión de alimentos cada vez más estable y de una población cada vez mayor, los boasianos pensaban que habían agotado todo el repertorio de generalizaciones posibles en el estudio del origen de las civilizaciones del nuevo mundo. Desde su punto de vista particularista y ecléctico, estaban dispuestos a conceder que los Estados y los imperios tenían su base en la producción de un «excedente» y en el «tiempo libre», cosas ambas hechas posibles por la práctica de la agricultura intensiva. Pero como la evolución cultural la concebían como una mescolanza de invenciones independientes y difusiones caprichosas, para ellos no tenía especial importancia que rasgos tales como los gobernantes teocráticos, la arquitectura monumental, los ejércitos permanentes, los trabajos obligatorios al servicio del Estado, la urbanización, los especialistas en astronomía y matemáticas, la escritura, el calendario y cientos de otros más aparecieran asociados en numerosos lugares del mundo. Como se recordará, Kroeber previno explícitamente contra toda esperanza de encontrar nada que se asemejara a una secuencia. Con lo que la discusión de la significación teórica de las civilizaciones del Nuevo Mundo quedaba así en un estado de hibernación (véase p. 291).

XXII. NUEVAS TECNICAS, NUEVOS DATOS

Los fundamentos de esta confusa mezcla de difusión e invención estaban en la precaria situación de los conocimientos arqueológicos, con sus grandes incertidumbres de cronología y de seriación, que se prestaban a alimentar la moda dominante del particularismo. A este respecto hay que recordar que las técnicas de excavación adecuadas para el estudio de los yacimientos geológicamente no estratificados no se perfeccionaron, y desde luego no se generalizaron, hasta mediados de los años veinte. El arqueólogo Gordon Willey explica así las nuevas técnicas y sus consecuencias:

> El método era aplicable a los depósitos de desechos que habían ido acumulándose a lo largo de la ocupación de un lugar. Para aplicarlo no resultaba necesario que los depósitos presentaran una marcada estratificación física. La técnica consistía en extraer los detritus y los artefactos por niveles arbitrarios. Al estudiar por niveles el cambio de los artefactos de cada nivel al siguiente se establecía el porcentaje de la fluctuación de tipos, de tal forma que el porcentaje, creciente o decreciente, de frecuencias de tipos se podía correlacionar con el tiempo. En gran parte por el carácter mecánico de la operación, las «estratigrafías continuas» de este género tienen importantes repercusiones teóricas sobre la naturaleza de la continuidad y del cambio cultural. Al tener ante sus ojos un registro continuo de los depósitos de la ocupación de un lugar, el arqueólogo no puede por menos de sentirse impresionado ante la evidencia de la dinámica cultural [Willey, 1953, p. 365].

Durante los años veinte y al comienzo de los treinta, el impacto de las numerosas, aunque dispersas, aplicaciones de estas nuevas técnicas a sociedades simples y complejas quedó amortiguado por la incapacidad de

establecer una cronología coordinada para la entrada del hombre en el Nuevo Mundo y su subsiguiente dispersión hasta los límites extremos del sur del hemisferio. Aunque, como ha señalado J. A. Mason (1966), eran ya muchos los antropólogos que databan en el pleistoceno la migración desde Siberia, lo que dejaba unos diez mil años de evolución, difusión y migración, sólo en 1926, con el descubrimiento en Folsom (Nuevo México) de una punta de flecha clavada entre las costillas de una forma extinta de bisonte, se pudo aportar la prueba realmente convincente que corroboraba los argumentos lógicos que se aducían en favor de un lapso temporal tan largo.

XXIII. CRONOLOGIA Y SIGNIFICACION DE LAS CIVILIZACIONES DEL NUEVO MUNDO

Pocos arqueólogos se dieron cuenta de la importancia teórica de la posibilidad de un origen independiente de las civilizaciones del Nuevo Mundo. Uno de ellos fue Herbert Spinden, quien, en el curso de sus discusiones con los difusionistas doctrinarios, se mantuvo alerta a la importancia teórica de la invención independiente. Si América «era la patria de una familia de civilizaciones independiente de la familia de civilizaciones del Viejo Mundo», escribió Spinden, eso «tendría una trascendencia enorme para las posibilidades innatas de la humanidad e igualmente para el curso futuro de la evolución social y política» (SPINDEN, 1927, pp. 60-61). En términos muy generales, la concepción que Spinden se hacía de la evolución del Nuevo Mundo parece haber anticipado el tratamiento que Steward iba a dar al tema:

> La crónica americana recoge de una forma muy completa la historia natural de las civilizaciones, desde el tipo de asociación en bandas familiares de cazadores a los poblados de agricultores y de pescadores, y de éstos a las nacionalidades que incluían a todos los miembros de un grupo de lenguajes, e incluso a los imperios basados en la conquista y en los tributos [*ibidem*, p. 62].

Mas Spinden estaba, pese a esto, muy lejos de haber alcanzado una comprensión clara del alcance y de las pautas de la evolución de la cultura del Nuevo Mundo. Así es como hay que entender su curioso cambio de opinión respecto a la antigüedad de la migración paleoindia. En su discurso presidencial ante la American Anthropological Association, en 1936, insistió en que la migración amerindia del Viejo al Nuevo Mundo no pudo haberse producido antes del 2500 a. C. Pocos antropólogos podrían estar dispuestos a comprimir toda la secuencia, desde la primera aparición de los cazadores de Folsom, pasando por su dispersión por todo el hemisferio, hasta llegar a la aparición de las primeras civilizaciones, en un lapso temporal tan corto. Pero esta teoría de Spinden revela hasta qué punto seguía siendo dudosa, mediados ya los años treinta, toda la cronología del Nuevo Mundo. Escribiendo en 1933, Clark Wissler resumía la situación con estas palabras:

> Aunque es verdad que el gran número de unidades tribales vivas y el de sus varias culturas sugieren un lapso temporal muy dilatado, aún no se ha encontrado ninguna forma satisfactoria de expresar este intervalo en años o ni siquiera en los términos relativos de la cronología del Viejo Mundo [WISSLER, 1933, p. 216].

La imagen era particularmente imprecisa justo en aquellas áreas, como el valle de México y los altiplanos de los Andes centrales, en las que en el tiempo de la conquista habían florecido las civilizaciones mejor conocidas del Nuevo Mundo. Así, el arqueólogo Alfred Kidder podía decir en 1936 que «Kroeber y Vaillant creen que los más antiguos restos hasta aquí descubiertos en Perú y en México no son anteriores a la era cristiana» (1936, página 146). De hecho, hasta 1949 toda la fase de la agricultura incipiente no iba fechada en la sinopsis de Steward más que con un signo de interrogación.

XXIV. DESCUBRIMIENTO DE LA BASE ENERGETICA DE LAS CIVILIZACIONES DEL NUEVO MUNDO

El momento decisivo para la relación entre los datos arqueológicos y el materialismo cultural llegó en los últimos años treinta y primeros cuarenta con las excavaciones que en Perú realizaron W. D. Strong, que en Berkeley había sido compañero de estudios de Steward, y Gordon Willey, un discípulo de Strong en la Universidad de Columbia. En el valle de Viru, en la base de un gran montículo, con una antigüedad que dataron en el 2500 antes de Cristo, encontraron un complejo de habichuelas, calabaza y algodón. Del montículo y de los yacimientos adyacentes obtuvieron una secuencia evolutiva continua que de la fase de agricultura incipiente, pasando por varios estadios de vida en poblados, llevaba hasta los Estados de las tierras bajas, con regadío, que finalmente fueron absorbidos por el imperio inca. Especial interés tenía en esta secuencia la fase que Steward llamó formativa, durante la cual se introdujo el maíz y se adoptaron técnicas de irrigación sobre las que recayó el peso principal de la subsistencia. Toda la secuencia es plenamente inteligible como un producto de fuerzas endógenas: creciente productividad, creciente densidad de población, multiplicación de poblados, guerra, coordinación de los procesos productivos primero entre los poblados y luego entre los valles, creciente estratificación social y control burocrático de la producción, centralización del poder y, en un proceso de realimentación, mayor productividad y mayor densidad de población. Si durante los dos mil quinientos o tres mil años que fueron necesarios para pasar de los poblados autónomos a la organización estatal hubo contactos con el Viejo Mundo, no parece que esos contactos tuvieran una importancia vital para la dinámica del proceso.

La única excepción a lo que acaba de decirse es el maíz, que manifiestamente no fue domesticado en la costa peruana. En el momento en que Steward hizo su análisis de la secuencia del regadío en el Nuevo Mundo, todavía no se habían identificado los agriotipos de esa planta. Unos cuantos difusionistas obstinados continuaban insistiendo en que el maíz no era un cultígeno americano, pese al hecho de que antes de la conquista europea no se había cultivado en ningún sitio fuera del Nuevo Mundo. Pero en los últimos años no sólo se han identificado en los altiplanos de México los antepasados silvestres del maíz, sino que la cronología del carbono 14 ha confirmado un

período, que se remonta hasta el año 7000 a. C., de experimentación gradual de variedades domésticas en el valle de Tehuacán, en el centro de México, y en Tamaulipas, más al sur (MANGELSDORF, MACNEISH y GALINAT, 1964; MACNEISH, 1964a, 1964b). Probar que los amerindios domesticaron el maíz equivale a probar que fueron capaces de realizar independientemente, sin necesidad de difusión alguna desde el Viejo Mundo, todas las innovaciones tecnológicas asociadas a la secuencia evolutiva del Nuevo Mundo. Con la adecuada combinación del *homo sapiens*, más un grano nutritivo y resistente, más valles semiáridos, más fuentes de agua abundante, más un terreno adaptable a la irrigación, era altamente probable la evolución hacia una civilización de regadío, y no una vez, sino una y otra vez.

La comparación provisional que Steward hizo de las secuencias evolucionistas del Viejo y del Nuevo Mundo fue así un acontecimiento memorable porque marcó el comienzo del uso de las evidencias arqueológicas del Nuevo Mundo en apoyo de una interpretación materialista cultural del origen de la civilización. Hasta entonces, pocos arqueólogos habían aceptado como válida la estrategia del materialismo cultural. Hubo, por supuesto, excepciones; de una de ellas, V. Gordon Childe, vamos a ocuparnos ahora.

XXV. V. GORDON CHILDE Y LA ESTRATEGIA DEL MATERIALISMO CULTURAL

Childe, una figura clave de la arqueología inglesa, era un marxista que, como Leslie White, aceptaba como plenamente válidos los estadios de Morgan, salvajismo, barbarie y civilización. Mas en lo que respecta a las secuencias concretas del Oriente Medio y de Europa, Childe parece estar en realidad más cerca del particularismo histórico que del materialismo histórico. Como antes hemos visto (véase p. 557), para Childe el modelo de la evolución es el del árbol darwinista con ramas divergentes. Pese a sus tendencias explícitamente marxistas, Childe no consigue conciliar la transición abstracta del salvajismo a la barbarie y a la civilización con su excelente conocimiento de las secuencias concretas de desarrollo en el Oriente Medio y en Europa. Por supuesto, sí que establece diversos paralelos en el producto final, pero más que de la evolución paralela le parecen un resultado de la difusión: «Los pasos intermedios en el desarrollo no muestran ni aun siquiera un paralelismo abstracto» (1951a, p 161).

> Así, los desarrollos observados en la economía rural no van paralelos y, en consecuencia, no pueden ser usados para definir estadios comunes a todas las secuencias examinadas [...] En conclusión, el desarrollo de las economías rurales bárbaras en las regiones estudiadas no muestra paralelismo, sino divergencia y convergencia [*ibidem*, p. 162].

XXVI. LA POSICION DE CHILDE EN LA CUESTION DEL REGADIO

Childe estaba familiarizado con la importancia del regadío en Mesopotamia y en Egipto, tanto desde la perspectiva de la productividad como de las exigencias de organización y control.

Las condiciones de vida en un valle fluvial o en un oasis ponen en manos de la sociedad un extraordinario poder coercitivo sobre sus miembros; la comunidad puede negar al rebelde el acceso al agua y cerrar los canales que riegan sus campos. La lluvia cae sobre el justo y sobre el injusto por igual, pero las aguas de riego llegan a los campos por los canales que la comunidad ha construido. Y lo que la sociedad ha facilitado, la sociedad puede retirárselo al injusto y reservarlo para el justo sólo. La solidaridad social necesaria para los regantes puede así ser impuesta dejando obrar a las mismas circunstancias que la exigen. Y los jóvenes no pueden escapar a la autoridad de sus mayores fundando poblados nuevos si todo en torno al oasis es desierto sin agua. Así, cuando la voluntad social llega a expresarse a través de un jefe o de un rey, lo inviste no sólo con autoridad moral, sino también con fuerza coercitiva: y puede aplicar sanciones contra el desobediente [CHILDE, 1946, p. 90].

Las ideas de Childe en torno al regadío fueron expuestas por Pedro Armillas (1948) en la conferencia sobre arqueología peruana patrocinada por el Viking Fund. En esa misma conferencia, Steward leyó una comunicación titulada «A functional-developmental classification of American high cultures» (1948), en la que esbozaba ya la secuencia que un año más tarde iba a presentar en «Cultural causality and law». Ahora bien, en aquel momento Steward no mencionó la hipótesis hidráulica. Armillas, por su parte, citando a Childe, prestó gran atención al posible papel de la irrigación en el formativo y en el regional florescente, pero inclinándose más bien a posponer y limitar su influencia a los períodos clásico tardío y posclásico. Este pasaje da una idea de lo lejos que Armillas estaba de postular, como más tarde haría Steward adaptando a la secuencia mesoamericana las teorías de Wittfogel, una base hidráulica para el período formativo:

Al considerar el papel que los trabajos de regadío pueden haber desempeñado en el desarrollo social de Mesoamérica, es necesario señalar que el agua para la irrigación se obtenía de muchas fuentes locales, ríos y arroyos, manantiales y aljibes, lo que haría innecesaria la constitución de entidades políticas mayores. De hecho, en Mesoamérica el regadío puede haber favorecido el cantonalismo, al hacer a cada valle autosuficiente en casi todos sus productos económicos básicos [ARMILLAS, 1948, p. 107].

Sobre esta cuestión del regadío mesoamericano volveremos dentro de un momento.

XXVII. LA SIGNIFICACION DE LA SEGUNDA TIERRA

El más serio fallo de Childe es su falta de interés por las secuencias de la civilización que se dan fuera del Oriente Medio y de Europa. Al comenzar su carrera había llegado a la correcta conclusión de que los grados concretos por los que pasó el desarrollo de la civilización, por un lado en Europa y por el otro en Mesopotamia y Egipto, se parecían muy poco. Así se comprende que no se sintiera inclinado a buscar paralelos en México o en Perú.

Las ideas de Childe resultan extremadamente instructivas para ayudarnos a entender la relación de Steward con el marxismo y con el materialismo histórico. Obsérvese la ironía: tanto Steward como Wittfogel parecen sentirse molestos con la relación entre el marxismo y el materialismo cultural, mientras que, por su parte, Childe defiende abiertamente la impor-

tancia de la estrategia materialista cultural. Y, sin embargo, es Childe quien sostiene que en los más antiguos centros de la civilización las diferencias ecológicas son demasiado grandes para que pueda esperarse encontrar secuencias paralelas, mientras que Steward y Wittfogel, ecólogos culturales y evolucionistas multilineales, sostienen que los tipos hidráulicos, dondequiera que se presenten, tienden a evolucionar a través de una serie similar de estadios.

De esta forma, fue en la hipótesis de Steward donde por primera vez las evidencias arqueológicas del nuevo mundo se utilizaron en el empeño de dar una interpretación materialista cultural de la evolución cultural a escala global. Por fin era posible ver, a través de los datos arqueológicos, cómo las poblaciones indias americanas, arrancando con útiles paleolíticos y con la caza y la recolección como únicos recursos, habían avanzado lentamente a través de varios estadios de creciente complejidad en una dirección que en lo esencial era semejante a la que habían tomado las poblaciones, racial y culturalmente separadas, del Viejo Mundo. Ya no había ninguna posibilidad de que ninguna de las dos áreas hubiera dependido de la otra para ninguno de los pasos críticos de la secuencia. Con otras palabras: el Nuevo Mundo se presentaba finalmente como el equivalente de una segunda tierra. Y en esta segunda tierra, por el hecho de que en el ámbito psicocultural, como en todos los otros, las causas similares en condiciones similares tienen efectos similares, las culturas humanas habían tendido a evolucionar por rutas esencialmente semejantes cada vez que se habían enfrentado con situaciones tecnoecológicas semejantes.

XXVIII. LA NUEVA ARQUEOLOGIA

Hemos visto ya que el análisis del desarrollo de los linajes en el Sudoeste y en California integraba el conocimiento de los hechos etnográficos con el de los datos arqueológicos. Hemos de señalar también a este respecto que Steward había estudiado con Kroeber estratigrafía seriada y que había trabajado con William Duncan Strong en un proyecto en The Dalles, en el río Columbia, en 1926 (STRONG, SCHENCK y STEWARD, 1930). Al estar familiarizado directamente con las técnicas de la moderna investigación arqueológica, Steward se sentía autorizado y al mismo tiempo motivado para criticar la incapacidad de sus colegas para articular sus hallazgos en cuestiones nomotéticas de importancia.

Cuando ya ha identificado los complejos y ha reconstruido la historia en sentido estricto, ¿qué tarea le queda a la arqueología? Algún día la historia mundial de la cultura será totalmente conocida en todo lo que permitan los materiales arqueológicos y la humana inteligencia. Todos los elementos culturales posibles tendrán su sitio en el espacio y en el tiempo. Cuando la taxonomía y la historia estén así completas ¿tendremos que dejar nuestros esfuerzos y esperar que un Darwin futuro de la antropología interprete el gran esquema histórico que habremos construido? Hasta ahora ha habido una marcada tendencia a eludir estas cuestiones, con el pretexto de que hoy no tienen importancia. Se arguye que por el momento la necesidad urgente es la de registrar los datos que se están perdiendo rápidamente [...] En nuestra opinión, el posponer los intentos de formu-

lar los objetivos de gran alcance, que son básicos para toda la antropología cultural, relegándolos a un futuro en el que haya más tiempo libre y datos más completos, constituye una desdichada ocurrencia.

Uno se pregunta si la frecuente limitación del interés a las mediciones y a las tabulaciones de los datos y al refinamiento de las técnicas no será sino falta de deseo de enfrentarse con el problema de los objetivos. Y no parece en modo alguno improbable que, a pesar de nuestra refinada técnica en los trabajos de excavación, en los estudios cerámicos y en la clasificación, estemos en realidad pasando por alto datos importantes incluso cuando hacemos trabajo de campo.

Con frecuencia se dedican diez páginas a describir con minucioso detalle un tipo de cerámica [...] mientras que la subsistencia y la relación de la cultura con el medio geográfico se describen en una página o en menos de una página [...] Y aún es menor el espacio que usualmente se concede a los datos relativos a los grupos sociales y a la distribución y concentración de la población que pueden estudiarse a través de los restos de las casas y la ubicación de los poblados [STEWARD y SELTZER, 1938, pp. 5-7].

En gran parte, la imagen que Steward trazaba de lo que la arqueología debía estar haciendo en los años treinta se ha convertido en realidad en los años cincuenta y sesenta. La orientación dominante en la contemporánea arqueología americana hoy se ajusta a la ecología cultural tal como Steward la entiende. Tanto si se estudian los concheros de Long Island como si se investigan las sepulturas antiguas del Perú o las pirámides de México, las cuestiones que hoy se plantean, y las teorías que se elaboran para darles respuesta, reflejan una creciente convergencia con la estrategia del materialismo cultural.

La mera datación y clasificación ya no son suficientes para asegurarle a nadie la respetabilidad en los círculos antropológicos. Para satisfacer las exigencias de hoy hay que aportar datos sobre el tamaño y la densidad de la población, con máximos y mínimos a corto y largo plazo; los ciclos estacionales y climáticos y su influencia en el poblamiento; el ritmo de crecimiento de la población y las técnicas de producción de alimentos; el hábitat total explotado; los cambios a corto y largo plazo en los biota naturales; los efectos tecnoecológicos; el tamaño relativo de los grupos de productores y no productores; la incidencia de la guerra; la contribución de los vectores de enfermedad a la mortalidad; la naturaleza de la organización social definida en términos de las agrupaciones de casas, los poblados y las ciudades, y la organización intercomunal (BINFORD, 1962, 1967; STEWARD, 1967). Estos intereses conectan a la arqueología con la etnología en una nueva y vigorosa simbiosis, dotando a ambas disciplinas de un conjunto común de hipótesis que privilegian los acontecimientos etic y de una estrategia unitaria que ya ha empezado a conseguir una mejor comprensión de los procesos evolucionistas.

XXIX. LA REVISION DE LA HIPOTESIS HIDRAULICA

Una de las manifestaciones más interesantes de la nueva estrategia de la investigación arqueológica ha sido el intento de someter a prueba la hipótesis hidráulica. La investigación se ha centrado en el papel de la irrigación en la evolución del período clásico de las civilizaciones urbanas

mesoamericanas. El caso del valle de Teotihuacán, al norte y a corta distancia del valle de México, constituye un buen ejemplo de los trabajos recientes que se han hecho en esta línea. Fue en ese valle donde, mil años antes del viaje de Colón, se erigió una de las mayores estructuras que el hombre ha levantado en el mundo: la gran pirámide del sol. En 1948, cuando Steward formuló su tipología evolucionista, era muy poco lo que se sabía sobre las circunstancias que habían llevado a la construcción de esa gran pirámide o de cualquiera de los otros monumentos que constituían el complejo de Teotihuacán. Poco se sabía también sobre el papel de la irrigación en la formación de las civilizaciones mesoamericanas. Aunque no había duda de que los aztecas habían llevado a término importantes proyectos hidráulicos en conexión con el cultivo *chinampa* (los mal llamados jardines flotantes) y con la desecación del lago de Texcoco, no se conocían con certeza ni la fecha en que se habían realizado esas instalaciones ni su significación causal.

En el caso de Teotihuacán no se sabía nada en absoluto sobre las prácticas agrícolas que habían proporcionado la energía necesaria para la construcción de los grandes monumentos. Las excavaciones realizadas bajo la dirección de René Millon (1967), de la Universidad de Rochester, han demostrado hoy que Teotihuacán fue el lugar ocupado por una de las ciudades aborígenes más grandes del Nuevo Mundo. Sólo Tenochtitlán, la capital de los aztecas, la sobrepasaba en población, y aun esto es dudoso, pues la de Teotihuacán se estima entre 70.000 y 100.000 habitantes. Como Tenochtitlán, Teotihuacán era el centro de un imperio que cubría una gran parte del México central. La cuestión de si estaba basado en el modo de producción hidráulico hoy parece estar resuelta. Los estudios llevados a cabo por William Sanders, de la Pennsylvania State University, demuestran que se puede establecer una correlación entre el paso de la agricultura de secano a la de regadío y el rápido crecimiento de la población, la nucleación, la construcción de monumentos, la intensa estratificación social y la guerra expansionista. «El agua para los sistemas permanentes de irrigación procede de 80 manantiales, todos ellos situados en una misma área muy pequeña, de 20 hectáreas. Este era el recurso ecológico más importante» (SANDERS, 1965, p. 201). Sanders y Price (1968) han intentado interpretar las diferencias entre las civilizaciones mayas y los imperios hidráulicos del altiplano mexicano. Las primeras no estaban basadas en la agricultura de regadío, sino en la de rozas (*swidden*). Eran verdaderas civilizaciones, pero les faltaba la nucleación del poblamiento de la civilización urbana. Las divisiones jerárquicas en los Estados de las tierras bajas mayas parecen haber sido mucho menos rígidas que en Teotihuacán.

XXX. MEXICO Y MESOPOTAMIA

No sería razonable pensar que los arqueólogos y los historiadores especializados en el conocimiento de las áreas en cuestión no hayan hecho sustanciales críticas a los detalles de la secuencia de la irrigación reconstruida

por Steward. Tampoco debe sacarse la impresión de que la hipótesis hidráulica de Wittfogel haya sido corroborada en todos sus puntos por nuestro rápidamente creciente conocimiento de la prehistoria. Pero aquí no es posible que revisemos todos los fragmentos de información negativos y positivos, ni todas las interpretaciones desfavorables y favorables que se están acumulando en torno a esta cuestión crucial. Sólo mencionaré el más reciente intento de Robert Adams (1966) de comparar la evolución de las civilizaciones urbanas mesoamericanas y mesopotámicas.

Aunque Adams reconoce la existencia de la agricultura de regadío en el período dinástico temprano de Mesopotamia, no cree que su escala fuera lo bastante grande como para explicar la concentración del poder político que es característica de las fases posteriores o clásicas. También se muestra escéptico ante el papel organizativo de la irrigación de Mesoamérica, aunque su argumento se basa más en la situación azteca que en la de Teotihuacán. Una de las dificultades principales le parece estar en la falta de correlación entre las obras de regadío y el tamaño de las comunidades en las dos regiones y en los sucesivos períodos de crecimiento y expansión. Mas la posición de Adams se debilita si consideramos que a largo plazo sí que hay un crecimiento coordinado de las obras hidráulicas mesopotámicas y del tamaño y del poder de la burocracia gobernante. Así, incluso si Adams estuviera en lo cierto al mantener que la primera consolidación del poder político se produjo independientemente de los requisitos organizativos del sistema hidráulico, la aparición del tipo despótico oriental de Wittfogel sigue estando vinculada a la máxima dependencia hidráulica.

Pero el aspecto más interesante de la crítica de Adams es otro. Pese a su rechazo de la teoría hidráulica, la forma toda en que enfoca los datos mesopotámicos lleva el sello de la restauración de los intereses nomotéticos, y en todo instante está implícitamente inspirada por la búsqueda de la ley general y de la causalidad. De hecho, en su recapitulación final, Adams llega a conclusiones que reivindican el método de Steward en una medida ciertamente considerable si tenemos en cuenta lo fragmentarios que eran los datos en que Steward tuvo que basar su «formulación provisional»:

> Lo que parece con mucho más importante en estas diferencias es lo poco que abultan, incluso tomadas en conjunto, cuando se las compara con la masa de semejanzas de forma y de proceso. En pocas palabras, los paralelos en el curso mesopotámico y mexicano hacia el Estado, en las formas que las instituciones adoptaron finalmente y en los procesos que hicieron aparecer esas instituciones y esas formas, sugieren que el mejor modo de caracterizar los dos procesos es por un núcleo común de rasgos que se presentan con regularidad. Una vez más volvemos a descubrir que la conducta social no sólo se ajusta a leyes, sino además a un número limitado de esas leyes, algo que quizá se ha dado siempre por supuesto en el caso de algunos subsistemas culturales (por ejemplo, el parentesco) y de los «primitivos» (por ejemplo, las bandas cazadoras). Y esto se aplica igualmente bien a algunas de las sociedades humanas más complejas y más creativas, y no solamente como un abstracto artículo de fe, sino como un punto de partida válido para el análisis empírico detallado [Adams, 1966, pp. 174 *s.*].

Podemos señalar que Adams, acostumbrado a operar con escalas temporales del orden de los milenios, al sugerir que ciertos elementos de la

restauración nomotética se dieron siempre por supuestos parece haber entendido mal la historia antropológica reciente. A todo lo largo del camino, la lucha ha sido igualmente dura. Al concluir nuestro repaso de esta lucha secular por realizar una ciencia de la historia, no podríamos insistir demasiado en que la vindicación de la estrategia del materialismo cultural no depende de la verificación de la hipótesis hidráulica ni de ninguna otra teoría tecnoecológica y tecnoeconómica concreta. Más bien depende de la capacidad de ese enfoque para generar hipótesis explicativas que puedan someterse a la prueba de la investigación etnográfica y arqueológica, que puedan modificarse si es necesario y que puedan incorporarse a un *corpus* de teoría capaz de explicar tanto los rasgos más generalizados de la historia universal como los rasgos especiales más exóticos de las culturas particulares.

BIBLIOGRAFIA

Las fechas originales de publicación sólo se dan cuando son importantes para el análisis histórico en el texto.

ABERLE, D.

1961a «Matrilineal descent in cros-cultural perspective», D. Schneider y K. Gough, comps., *Matrilineal kinship*, Berkeley, University of California Press, pp. 655-727.

1961b «Culture and socialization», F. Hsu, comp., *Psychological anthropology: approaches to culture and personality*, Homewood (Ill.), Dorsey Press, pp. 381-99.

ACHELIS, T.

1889 *Die Entwicklung der modernen Ethnologie*, Berlín, E. S. Mittler und Sohn.

ACKERKNECHT, E. H.

1954 «On the comparative method in anthropology», R. F. Spencer, comp., *Method and perspective in anthropology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 117-25.

ACKERMAN, C.

1964 «Structure and statistics: the Purum case», *American Anthropologist*, 66, pp. 53-65.

1965 «Structure and process: the Purum case», *American Anthropologist*, 67, pp. 83-91.

ADAMS, R. MC C.

1966 *The evolution of urban society*, Chicago, Aldine.

ADELUNG, J. C.

1782 *Versuch einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts*, Leipzgip, C. G. Hertel.

AGASSI, J.

1960 «Methodological individualism», *British Journal of Sociology*, 11, pp. 244-70.

ALIOTTA, A.

1914 *The idealistic reaction against science*, Agnes McCaskill, trad., Londres, Macmillan and Co.

ANKERMANN, B.

1905 «Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien und Afrika», *Zeitschrift für Ethnologie*, 57, pp. 54-84.

ARBUTHNOT, J.

1751 (orig. 1733) *An essay concerning the effects of the air on human bodies*, Londres, J. and R. Tonson y S. Drap.

ARGYLE, M.

1957 *The scientific study of social behavior*, Londres, Methuen.

ARMILLAS, P.

1948 «A sequence of cultural development in Meso-America», W. J. Bennet, comp., *A reappraisal of Peruvian archaeology*, Memorias de la Society for American Archaeology, 4, pp. 105-11.

BACHMANN, J.

1850 *The doctrine of the unity of the human race examined on the principles of science*, Charleston, C. Canning.

BACHOFEN, J. J.

1861 *Das Mutterrecht*, Basilea, Benno Schwave.

1966 (orig. 1880) «Antiquarische Briefe», J. Dormam, W. Strasser y H. Lommel, comps., *Johann Jacob Bachofen's gesammelte Werke*, VIII, Basilea, Schawabe y Co.

BACK, K.
1960 «The well-informed informant», R. Adams y J. J. Priss, comps., *Human organization research*, Homewood (Ill.), Dorsey Press, pp. 179-88.

BAGBY, P.
1953 «Culture and the causes of culture», *American Anthropologist*, 55, pp. 535-54.

BAGEHOT, W.
1872 *Physics and politics, or thoughts on the application of the principle of natural selection and inheritance to political society*, Nueva York, D. Appleton.

BANCROFT, H. H.
1883 *The early American chronicles*, San Francisco, A. L. Bancroft.

BANDELIER, A.
1879 *On the social organization and mode of government of the ancient Mexicans*, Peabody Museum, 12, pp. 577-699.
1885 *The romantic school in American archaeology*, Nueva York, Trow and Co.

BARKER, R. y L. BARKER
1961 «Behavior units for the comparative study of culture», B. Kaplan, comp., *Studying personality cross-culturally*, Evanston, Row, Peterson, pp. 456-76.

BARKER, R. G.
1963 «The stream of behavior as an empirical problem», R. G. Barker, comp., *The stream of behavior*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, pp. 1-21.
1965 «Explorations in ecological psychology», *American Psychologist*, 20, pp. 1-14.

BARNES, H. E.
1948 *Historical sociology: its origins and development*, Nueva York, Philosophical Library.
1960 «Foreword», G. Dole y R. Carneiro, comps., *Essays in the science of culture*, Nueva York, Thomas Y. Crowell, pp. xi-xlvi.
1965 *An intellectual and cultural history of the Western world*, Nueva York, Dover.

BARNES, J. A.
1954 *Politics in a changing society*, Cape Town, Oxford University Press.
1960 «Anthropology in Britain before and after Darwin», *Mankind*, 5, pp. 369-85.
1961 «Physical and social kinship», *Philosophy of Science*, 28, pp. 296-98.
1963 «Introduction», B. Malinowski, *The family among the Australian aborigines*, Nueva York, Schocken, pp. xi-xxx.

BARNOUW, V.
1949 «Ruth Benedict: Apollonian and Dionysian», *University of Toronto Quarterly*, 3, páginas 241-53.
1957 «The amiable style of patterns of culture», *American Anthropologist*, 59, pp. 532-36.
1963 *Culture and personality*, Homewood (Ill.), Dorsey Press.

BARRY, H.
1957 «Relationships between child training and the pictorial arts», *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 54, pp. 380-83.

BARRY, H., M. K. BACON e I. L. CHILD
1957 «A cross-cultural survey of some sex differences in socialization», *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 55, pp. 327-32.
1959 «Relation of child training to subsistence economy», *American Anthropologist*, 61, páginas 51-63.

BARTLET, F. C. *et al.* (comps.)
1939 *The study of society*, Nueva York, Macmillan.

BARZUN, J.
1937 *Race: a study in modern superstition*, Nueva York, Harcourt, Brace.

BASTIAN, A.
1860 *Der Mensch in der Geschichte*, Leipzig, O. Wigand.
1895 *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*, Berlín, Veidmann'sche Buchhandlung.

BATESON, G.
1949 «Bali: the value system of a steady state», M. Fortes, comp., *Social structure: essays presented to A. R. Radcliffe-Brown*, Oxford, Clarendon Press.
1958 (orig. 1936) *Naven*, Stanford, Stanford University Press.

BATESON, G., y M. MEAD
1942 *Balinese character: a photographic analysis*, Publicaciones especiales de la New York Academy of Sciences, 2, Nueva York, New York Academy of Sciences.

BAUMHOFF, M.
1963 «Ecological determinant of aboriginal California population», *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 49, pp. 155-236.

BEALS, R.
1960 «Current trends in the development of American anthropology», A. Wallace, comp., *Selected papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Science*, pp. 11-18.

BEATTIE, J. H. M.
1955 «Contemporary trends in British social anthropology», *Sociologus*, 5, pp. 1-14.
1964a *Other cultures: aims, methods and achievements in social anthropology*, Nueva York, Free Press. [*Otras culturas. Objetivos, métodos y realizaciones de la antropología social*, México, FCE, 1972.]
1964b «Kinship and social anthropology», *Man*, 64, pp. 101-3.
1965 «Reply to Schneider», *Man*, 108, p. 123.

BECKER, H. y H. BARNES
1961 *Social thought from lore to science*, Nueva York, Dover. [*Historia del pensamiento social*, México, FCE, 1945.]

BENDER, D.
1965 «The development of French anthropology», *Journal of the History of the Behaviorial Sciences*, 1, pp. 139-51.

BENDYSHE, T.
1865 «The history of anthropology», *Memoirs read before the Anthropological Society of London*, 1, pp. 335-60.

BENEDICT, R.
1922 «The vision in plains culture», *American Anthropologist*, 24, pp. 1-25.
1923 *The concept of the guardian spirit in North America*, Memorias de la American Anthropological Association, 29.
1928 «Psychological types in the cultures of the Southwest», *Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Americanist*, pp. 572-81.
1932 «Configurations of culture in North America», *American Anthropologist*, 34, pp. 1-27.
1934 *Patterns of culture*, Nueva York, Houghton Mifflin.
1943 «Obituary of Franz Boas», *Science*, 97, pp. 60-62.
1945 *Race: science and politics*, Nueva York, Viking Press. [*Raza: ciencia y política*, México, FCE, 1941.]
1946 *The chrysanthemum and the sword*, Boston, Houghton Mifflin. [*El crisantemo y la espada*, Madrid, Alianza, 1974.]
1948 «Anthropology and the humanists», *American Anthropologist*, 30, pp. 585-93.
1959 (orig. 1934) *Patterns of culture*, Nueva York, New American Library, Mentor Books.

BENNETT, W. J.
1943 «Recent developments in the functional interpretations of archaeological data», *American Antiquity*, 9, pp. 208-19.

BENNETT, W. J. y M. NAGAI
1953 «The Japanese critique of the methodology of Benedict's *Chrysanthemum and the Sword*», *American Anthropologist*, 55, pp. 404-11.

BERGER, P.
1963 *Invitation to sociology: a humanistic perspective*, Garden City (N. Y.), Doubleday. [*Introducción a la sociología*, México, Limusa, 1975.]

BERGMANN, C.
1848 «Über die Verhältnisse der Värmeökonomie der Thiere zu ihrer Grösse», *Göttingen Studien*, núm. 8.

BERNARD, J.
1945 «Observation and generalization in cultural anthropology», *American Journal of Sociology*, 50, pp. 284-91.

BERNDT, R. M.
1952 «A Cargo movement in the Eastern Central highlands of New Guinea», *Oceania*, 23, pp. 40-63, 137-58, 202-34.

BERREMAN, G.
1966 «Anemic and emetic analysis in social anthropology», *American Anthropologist*, 68, pp. 346-54.

BIDNEY, D.
1944 «Concept of culture and some cultural fallacies», *American Anthropologist*, 46, páginas 30-44.
1946 «The concept of cultural crisis», *American Anthropologist*, 48, pp. 534-51.
1963 «The varieties of human freedom», D. Bidney, comp., *The concept of freedom in anthropologist*, La Haya, Mouton, pp. 11-34.

BIGO, P.
1953 *Marxisme et humanisme*, París, Presses Universitaires de France.

BINFORD, L. R.
1962 «Archaeology as anthropology», *American Antiquity*, 28, 217-25.
1967 «Comment on K. C. Chang, 'Major aspects of the interrelationship of archaeology and ethnology'», *Current Anthropology*, 8, pp. 234-35.

BIRDWHISTELL, R.
1952 *Introduction to kinesics*, Louisville, University of Louisville Press.

BIRNBAUM, N.
1953 «Conflicting interpretations of the rise of capitalism: Marx and Weber», *British Journal of Sociology*, 4, pp. 125-41.

BLACK, M.
1949 *Language and philosophy: studies in method*, Ithaca, Cornell University Press.

BLALOCK, H.:
1961 *Causal inferences in non-experimental research*, Chapell Hill, University of North Carolina Press.

BLUMENBACH, J. P.
1865 (orig. 1775) *The anthropological treatises of Johann Friedrich Blumenbach*, Thomas Bendyshe, trad. y comp., Longman, Green, Longman, Roberts y Green.

BOAS, F.
1884 «A journey in Cumberland Sound and on the West shore of Davis Strait in 1883 and 1884», *Journal of the American Geographical Society*, 16, pp. 242-72.
1885 «Baffin-Land: Geographische Ergebnisse einer in den Jahren 1883 und 1884 ausgeführten Forschungsreise», Ergänzungshelft No. 80 zu *Petermanns Mitteilungen*, Gotha, Justus Perthes.
1887a «The study of geography», *Race, language and culture*, Nueva York, Macmillan, páginas 639-47.
1887b «Museums of ethnology and their classification», *Science*, 9, pp. 587-89.
1888 *The Central Eskimo*, Informe del Bureau of Ethnology 1884-1885, Washington, Smithsonian Institution, pp. 399-669.
1891a «The Indians of British Columbia», *Sixth report of the committee on the North-Western tribes of Canada*, Informe de la British Association for the Advancement of Science 1890, pp. 801-93.
1891b «The dissemination of tales among the natives of North America», *Race, language and culture*, Nueva York, Macmillan, pp. 437-45.
1894 «Human faculty as determined by race», *Proceedings of the American Association for the Advancement of Science*, 43, pp. 301-27.
1896a «The growth of Indian mythologies», *Race, language and culture*, Nueva York, Macmillan, pp. 425-36.
1896b «The limitations of the comparative method of anthropology», *Race, language and culture*, Nueva York, Macmillan, pp. 271-304.

1897 *The social organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians*, Informe del U. S. National Museum 1895, Washington.
1899a «Some recent criticism of physical anthropology», *American Anthropologist*, 1, páginas 98-106.
1899b «Review of Frobenius' *Die Weltanschauung der Naturvölker*», *American Anthropologist*, 1, p. 755.
1902 «Rudolph Virchow's anthropological work», *Science*, 16, pp. 441-45.
1904 «The history of anthropology», *Science*, 20, pp. 513-24.
1907 «Anthropology», Conferencia pronunciada en la Universidad de Columbia dentro del programa sobre ciencia, filosofía y arte el 18 de diciembre de 1907.
1909 «The mind of primitive man», W. Thomas, comp., *Source book for social origins*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 143-55.
1910 «Ethnological problems in Canada», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15, pp. 529-39.
1911 *The mind of primitive man*, Nueva York, Macmillan.
1912 «Changes in the bodily form of descendants of immigrants», *Race, language and culture*, Nueva York, Macmillan, pp. 60-75.
1916 «The origin of totemism», *American Anthropologist*, 18, pp. 319-26.
1920a «The methods of ethnology», *Race, language and culture*, Nueva York, Macmillan, páginas 281-89.
1920b «The social organization of the Kwakiutl», *Race, language and culture*, Nueva York, Macmillan, pp. 356-69.
1924 «Social organization of the tribes of the North Pacific Coast», *Race, language and culture*, Nueva York, Macmillan, pp. 375-76.
1928 *Anthropology and modern life*, Nueva York, Norton.
1930 «Some problems of methodology in the social sciences», *Race, language and culture*, Nueva York, Macmillan, pp. 260-69.
1932 «The aims of anthropological research», *Race, language and culture*, Nueva York, Macmillan, pp. 243-59.
1936 «History and science in anthropology: a reply», *Race, language and culture*, Nueva York, Macmillan, pp. 305-11.
1938a (comp.) *General anthropology*, Nueva York, Heath.
1938b «An anthropologist's Credo», *The Nation*, 147, pp. 201-4.
1938c (orig. 1911) *The mind of primitive man*, Nueva York, Macmillan.
1943 «Recent anthropology», *Science*, 98, pp. 311-14, 334-37.
1948 *Race, language and culture*, Nueva York, Macmillan. Los ensayos de este volumen están citados uno por uno *supra* por el orden cronológico de su publicación original.
1967 *Kwakiutl ethnography*, Helen Codere, comp., Chicago, University of Chicago Press.

BOBER, M. M.
1927 *Karl Marx's interpretation of history*, Cambridge, Harvard University Press.

BOCHNER, S.
1965 «Defining intolerance of ambiguity», *Psychological Record*, 15, pp. 393-400.

BOCK, K. E.
1956 *The acceptance of histories: toward a perspective for social science*, Berkeley, University of California Press.

BOGARDUS, E. S.
1960 *The development of social thought*, Nueva York, Longmans, Green. [*El desarrollo del pensamiento social*, Lima, Universidad de San Marcos, 1963.]

BOPP, F.
1816 *Über das Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprache*, Francfort, K. J. Windischmann.

BOSSUET, J. B.
1748 *Discours sur l'histoire universelle*, París, David.

BOTTOMORE, T. B.
1956 *Marx's social theory*, Londres, Watts.

1962 *Sociology: a guide to problems and literature*, Londres, Allen & Unwin. [*Introducción a la sociología*, Barcelona, Península.]
1965 «Karl Marx: sociologist of marxist», *Science and Society*, 30, pp. 11-24.

BOUCHER DE PERTHES, J.
1860 *De l'homme antédiluvien et de ses oeuvres*, París.

BOYD, W. C.
1958 «Has statistics retarded the progress of physical anthropology?», *American Journal of Physical Anthropology*, 16, pp. 481-84.

BRADSHAW-MORREN, G. E.
1966 «A catalogue of hyphenated anthropologists», *American Anthropologist*, 68, pp. 1020-21.

BRAND, J.
1905 (orig. 1855) *Popular antiquities*, Londres, Reeves and Turner.

BRANDON, S. G. F.
1951 *Time and makind, an historical and philosophical study of mankind's attitude to the phenomena of change*, Londres, Hutchinson.

BRINTON, D. G.
1896 «The aims of anthropology», *Proceedings of the 44th Meeting of the American Association for the Advancement of Science*, pp. 1-17.

BROCAI, P.P.
1863 «Review of the Proceedings of the Anthropological Society of Paris», *Anthropological Review*, 1, pp. 274-312.

BROWN, I. C.
1960 «Review of *The testing of Negro intelligence* by Audrey M. Shuey», *American Anthropologist*, 62, pp. 544.

BROWN, R.
1964 *Explanation in social science*, Illinois, Aldine [*La explicación en ciencias sociales*, Buenos Aires, Periferia, 1972.]

BROWNE, P.
1856 *Trichologia mammalium, or a treatise on the organization, properties, and Uses of hair and wool*, Filadelfia, Hart.

BRYSON, G.
1945 *Man and society: the scottish inquiry of the eighteenth century*, Princeton, Princeton University Press.

BUCKLAND, W.
1823 *Reliquiae diluvianae*, Londres, J. Murray.

BUCKLE, H. T.
1857 *History of civilization in England*, Londres, J. W. Parker and Sons.

BUETTNER-JANUSCH, J.
1957 «Boas and Mason: particularism vs. generalization», *American Anthropologist*, 59, páginas 318-24.

BUFFON, G. L. L. DE
1749-1804 *Histoire naturelle*, París, De l'Imprimerie Royale.

BUJARIN, N.
1925 (orig. 1921) *Historical materialism: a system of sociology*, Nueva York, International Publishers. [*Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista*. Madrid, Siglo XXI, 1974.]

BUNZEL, R.
1929 *The Pueblo potter*, Nueva York, Columbia University Press.
1933 *Zuñi texts*, Publicaciones de la American Ethnological Society, vol. 15, Nueva York, G. E. Stechert.
1938 «The economic organization of primitive peoples», F. Boas, comp., *General anthropology*, Nueva York, Heath, pp. 327-408.
1952 *Chichicastenango, a Guatemalan village*, Monografías de la American Ethnological Society, vol. 22, Nueva York, J. J. Augustin.

BURCKHARDT, J. C.
1943 *Force and freedom: reflections on history*, Nueva York, Pantheon.

BURLING, A.
1964 «Cognition and componential analysis: God's truth or hocus-pocus?, *American Anthropologist*, 66, pp. 20-28.

BURROW, J. W.
1966 *Evolution and society: a study in Victorian social theory*, Londres, Cambridge University Press.

BURY, J. B.
1909 *The ancient Greek historians*, Nueva York, Macmillan.
1932 *The idea o progress*, Nueva York, Macmillan. [*La idea del progreso*, Madrid, Alianza, 1971.]

BUTTEKOFER
1893 «Note», *American Anthropologist*, antigua serie 6, p. 337.

BUTTERFIELD, H.
1960a *The origins of modern science*, Nueva York, Macmillan. [*Los orígenes de la ciencia moderna*, Madrid, Taurus, 1970.]
1960b *Man on his past. The study of historical scholarship*, Boston, Beacon Press.

CAMPBELL, D.
1961 «The mutual methodological relevance of anthropology and psychology», Francis Hsu, comp., *Psychological anthropology: approaches to culture and personality*, Homewood (Ill.), Dorsey Press, pp. 333-52.
1964 «Distinguishing differences of perception from failures of communication in cross-cultural studies», F. S. C. Northrop y H. Livingston, comps., *Cross-cultural understanding: epistemology in anthropology*, Nueva York, Harper and Row, pp. 308-36.
1965 «Pattern matching as an essential in distal knowing», K. R. Hammond, comp., *The psychology of Egan Brunswick*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston, páginas 8-106.

CAMPBELL, J.
1851 *Negro mania: being an examination of the falsely assumed equality of the various races of man*, Filadelfia, Campbell and Power.

CAMPER, P.
1791 *Sur les différences que présente le visage dans les races humaines*, Utrecht, B. Wild y J. Altheer.

CAREY, H. C.
1858 *Principles of social science*, Filadelfia, Lippincott.

CARLYLE, T.
1849 «Occasional discourse on the Nigger question», *Fraser's Magazine*, Londres, 40, páginas 670-79.

CARNEIRO, ROBERT (comp.)
1967 «Introduction», *The evolution of society: selections from H. Spencer's principles of sociology*, Chicago, University of Chicago Press, pp. ix-lvii.

CARROLL, J. B.
1959 «An operational model for language behavior», *Anthropological linguistics*, 1, páginas 37-54.

CASSIRER, E.
1944 *An essay on man*, New Haven, Yale University Press. [*Antropología filosófica*, México, FCE, 1963.]

CODERE, H.
1950 *Fighting with property*, Monografías de la American Ethnological Society, vol. 18, Nueva York, J. J. Augustin.
1956 «The amiable side of Kwakiutl life», *American Anthropologist*, 58, pp. 334-51.
1957 «Kwakiutl society: rank without class», *American Anthropologist*, 59, pp. 473-85.
1959 «The understanding of the Kwakiutl», W. Goldschmit, comp., *The anthropology of Franz Boas*, Memoria 89, American Anthropological Association, pp. 61-75.

COHEN, M. R.
1925 «The insurgence against reason», *Journal of Philosophy*, 22, pp. 120-23.

COHN, B.
1955 «The changing status of a depressed caste», McKim Marriott, comp., *Village India: studies in the little community*, Memoria 83, American Anthropological Association, pp. 53-78.

COLBY, B. N.
1966 «Ethnographic semantics: a preliminary survey», *Current Anthropology*, 7, pp. 3-32.

COLDEN, C.
1902 (orig. 1727) *The history of the five Indian nations of Canada*, Nueva York, Barnes.

COLE, G. D. H.
1964 *The meaning of marxism*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

COLLINGWOOD, R. G.
1946 *The idea of history*, Oxford, Oxford University Press. [*Idea de la historia*, México, FCE, 1952.]

COLLINGWOOD, R. G., A. E. TAYLOR y F. C. S. SCHILLER
1922 «Are history and science different kinds of knowledge?», *Mind*, 31, 442-66.

COLLINS, P.
1965 «Functional analyses in the symposium on man culture and animals», A. Leeds y A. Vayda, comps., *Man, culture and animals*, Washington, American Association for the Advancement of Science, pp. 271-82.

COLSON, E. y M. GLUCKMAN (comps.)
1951 *Seven tribes of British Central Africa*, Londres, Oxford University Press for Rhodes-Livingstone Institute.

COMAS, J.
1961 «Scientific racism again?», *Current Anthropology*, 2, pp. 303-40.

COMBE, G.
1819 *Essays on phrenology*, Londres.

COMTE, A.
1830-1842 *Cours de philosophie positive*, París, Bachelier. [*Curso de filosofía positiva*, Madrid, Magisterio Español, 1977.]
1851-1854 *Système de politique positive*, París, E. Thunot. [*Primeros ensayos*, México, FCE, 1942.]
1875-1877 *System of positive polity, or a treatise on sociology*, Londres, Longmans, Green.
1896 *The positive philosophy*, trad. y condensado por Harriet Martineau, Londres, G. Bell.

CONDILLAC, E. B. DE
1746 *Origine des connaissances humaines*, Amsterdam. [*Ensayos sobre el origen de los conocimientos humanos*, Madrid, Reus, 1922.]

CONDORCET, MARQUES DE
1822 (orig. 1795) *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit humain*, París, Masson.
1955 *Sketch for a historical picture of the progress of the human mind*, June Barraclough, trad., Nueva York, Noonday Press.

CONKLIN, H. C.
1955 Hanunóo color categories», *Southwestern Journal of Anthropology*, 11, pp. 339-44.
1964 «Ethnogenealogical Method», Ward H. Goodenough, comp., *Exploration in cultural anthropology*, Nueva York, McGraw-Hill, pp. 25-55.

COOK, M.
1936 «Jean Jacques Rousseau and the Negro», *Journal of Negro History*, 21, pp. 294-303.

COON, C. S.
1962 *The origin of races*, Nueva York, Knopf.

COULBOURN, R.
1952 «Causes in culture», *American Anthropologist*, 54, pp. 112-16.

COULT, A. D.
1962 «An analysis of Needham's critique of the Homans and Schneider theory», *Southwestern Journal of Anthropology*, 18, pp. 317-35.
1966a «On the justification of untested componential analyses», *American Anthropologist*, 68, pp. 1014-15.
1966b «A simplified method for the transformational analysis of kinship terms», *American Anthropologist*, 68, pp. 1476-83.
1968 «Lineage solidarity, transformational analysis, and the meaning of kinship terms», *Man*, en prensa.

COULT, A. y R. W. HABENSTEIN
1965 *Cross-tabulation of Murdock's world ethnographic sample*, Columbia, University of Missouri Press.

COUNT, E. (comp.)
1950 *This is race*, Nueva York, Henry Schuman.

COWGILL, G.
1964 «Statistics and sense: more on the Purum case», *American Anthropologist*, 66, páginas 1558-65.

COX, O.
1948 *Caste, class, and race, a study in social dynamics*, Garden City (N. Y.), Doubleday.

CRAWLEY, A. E.
1902 *The mystic rose: a study of primitive marriage*, Londres, Macmillan.

CROCE, B.
1923 *History—its theory and practice*, D. Ainslie, trad. Nueva York, Harcourt, Brace.

CULL, R.
1852 «Recent progress of ethnology», *Journal of the Ethnological Society of London*, 3, pp. 165-77.

CUNNINGHAM, D. J.
1908 «Anthropology in the 18th century», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 38, pp. 10-35.

CURTIN, P.
1964 *The image of Africa: British ideas and action, 1780-1850*, Madison, University of Wisconsin Press.
1967 *Africa remembered*, Madison, University of Wisconsin Press.

CURTIS, E.
1915 *The North American Indian*, vol. X, *The Kwakiutl*, Norwood (Mass.), Plimpton Press.

CUVIER, G.
1812 *Recherches sur les ossements fossiles des quadrupèdes*, París, Déterville.

CHAGNON, N.
1966 «Yanomanö social organization», tesis doctoral inédita, Universidad de Michigan.

CHAMBERLAIN, G. L.
1963 «The man Marx made», *Science and Society*, 27, pp. 302-20.

CHAMBERS, R.
1844 *Vestiges of the natural history of creation*, Londres, J. Churchill.

CHAMBLISS, R.
1954 *Social thought*, Nueva York, Dryden.

CHARDIN, J.
1927 *Sir John Chardin's travels in Persia*, Londres, Argonaut.

CHESNEAUX, J.
1966 «Où en est la discussion sur le mode de production asiatique?», *La Pensée*, 129, páginas 33-46.

CHILD, I. L., T. STORM y J. VEROFF
1958 «Achievement themes in folk tales related to socialization practice», J. W. Atkin-

son, comp., *Motives in fantasy, action and society*, Princeton, Van Nostrand, páginas 479-92.

CHILDE, V. G.
1925 *The dawn of Western civilization*, Nueva York, Knopf.
1935 «Changing methods and aims in prehistory», *Proceedings of the prehistoric society*, vol. 1, Cambridge, pp. 1-15.
1944 «Archaeological ages as technological stages», *Journal of the Royal Anthropological Institutes*, 74, pp. 1-19.
1946 *What happened in history*, Nueva York, Pelican. [*Qué sucedió en la historia*, Buenos Aires, Siglo Veinte.]
1951a *Social evolution*, Nueva York, Henry Schuman. [*La evolución social*, Madrid, Alianza, 1973]
1951b *Man makes himself*, Nueva York, New American Library, Mentor. [*Los orígenes de la civilización*, México, FCE, 1954.]
1953 *What is history?*, Nueva York, Henry Schuman.
1958 *The dawn of European civilization*, Nueva York, Knopf.

CHURCHILL, A. y J. (comps.)
1732 *Collection of voyages and travels*, Londres, J. Walthoe.

DAMPIER, W.
1729 *A collection of voyages*, Londres, J. J. Krapton.

D'ANDRADE, R. G.
1961 «Anthropological studies of dreams», Frances Hsu, comp., *Psychological anthropology: approaches to culture and personality*, Homewood (Ill.), Dorsey Press, páginas 296-332.

DANIEL, G. E.
1943 *The three ages: an essay on archaeological method*, Cambridge, Cambridge University Press.
1950 *A hundred years of archaeology*, Londres, Duckworth.
1964 *The idea of prehistory*, Londres, Watts. [*El concepto de prehistoria*, Barcelona, Labor, 1968.]

DAPPER, O.
1686 *Description de l'Afrique*, Amsterdam, Wolfgang, Waesberge, Boom y van Someren.

DARGUN, L.
1883 *Mutterrecht und Raubehe und ihre Reste im germanischen Recht und Leben*, Breslau, W. Koebner.

DARWIN, C.
1871 *The descent of man and selection in relation to sex*, Nueva York, D. Appleton.
1903 *More letters of Charles Darwin*, Francis Darwin, comp., Londres, J. Murray, 2 vols.
1958 (orig. 1859) *Origin of species*, Nueva York, New American Library, Mentor. [*El origen de las especies*, México, Grijalbo.]

DARWIN, C. y A. R. WALLACE
1859 «On the tendency of species to form varieties; and on the perpetuation of varieties and species by natural means of selection», *Journal of the Linnaean Society*, 3, pp. 45-63.

DAS, T. C.
1945 *The Purum: an old Kuki tribe of Manipur*, Calcuta, University of Calcuta Press.

DAVENPORT, W.
1959 «Nonunilinear descent and descent groups», *American Anthropologist*, 61, pp. 557-73.

DAVIS, K.
1959 «The myth of functional analysis as a special method in sociology and anthropology», *American Sociological Review*, 24, pp. 757-73.

DAWES, B.
1952 *A hundred years of biology*, Londres, G. Duckworth and Co.

DEACON, A. B.
1934 *Malekula: a vanishing people in the New Hebrides*, Londres, George Routledge.

DE BONALD, L.
1826 *Sur les premiers objets des connaissances morales*, París, D'Adrien Le Clerc.
DE MAISTRE, J. C.
1959 (orig. 1810) *On God and society. Essay on the generative principle of political constitutions*, Chicago, H. Regnery.
DEMEUNIER, J. N.
1776 *L'sprit des usages et des coutumes des différents peuples*, Londres, Chez Pissot.
DENNIS, W.
1940 «Does culture apreciably affect patterns of infant behavior?», *Journal of Social Psychology*, 12, pp. 305-17.
DE SOLLA PRICE, D. J.
1962 *Science since Babylon*, New Haven, Yale University Press.
1963 *Little science big science*, Nueva York, Columbia University Press.
DEVEREUX, G.
1945 «The logical foundations of culture and personality studies», *Transactions of The New York Academy of Science*, serie II, 7, pp. 110-30.
1956 «Normal and abnormal: The key problem of psychiatric anthropology», *Some uses of anthropology: theoretical and applied*, Washington, Anthropological Society of Washington, pp. 23-48.
DEXTER, R.
1966 «Putnam's problems popularizing anthropology», *American Scientist*, 54, pp. 315-32.
D'HOLBACH, P. H. T.
1770 *Système de la nature*, Londres, M. Mirabaud.
1774 *Système social, ou principes naturelles de la morale et de la politique*, Londres.
DIAMOND, S. y M. SCHEIN
1966 «The waste collectors», tesis doctoral inédita, Universidad de Columbia.
DICKMAN, H. R.
1963 «The perception of behavioral units», Roger G. Barker, comp., *The stream of behavior*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, pp. 23-41.
DIDEROT, D.
1772 (orig. 1754) *Pensées sur l'interprétation de la nature. Oeuvres philosophiques de M. Diderot*, Amsterdam, Chez Marc-Michel Ray.
1875-1879 *Oeuvres complètes*, París, Garrier.
1943 *Interpreter of nature*, J. Stewart, y J. Kemp, trads., Nueva York, International Publishers.
DIETERLEN, G.
1957 *Introduction to Marcel Griaule's méthode de l'ethnographie*, París, Presses Universitaires de France.
DILLON, W. S.
1961 «Giving, receiving, and repaying: an examination of the ideas of Marcel Mauss in the context of international technical assistance», tesis doctoral inédita, Teachers College, Universidad de Columbia.
DILTHEY, W.
1883 *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, Duncker y Humbolt. [*Introducción a las ciencias del espíritu*, México, FCE, 1944.]
1954 (orig. 1907) *The essence of philosophy*, S. Emery y W. Emery, trads., Chapel Hill, University of North Carolina Press. [*La esencia de la filosofía*, Buenos Aires, Losada.]
1959 «The understanding of other persons and their life-expressions», P. Gardiner, comp,. *Theories of history*, Nueva York, Free Press, pp. 213-36.
1961 *Meaning in History*, H. P. Richman, comp., Londres, Allen & Unwin.
DIXON, R.
1963a *Linguistic science and logic*, La Haya, Mouton.
1963b «A Trend in semantics», *Linguistics*, 1, pp. 30-57.
1964 «A Trend in semantics: rejoinder», *Linguistics*, 3, pp. 14-18.

DOBB, M.
1966 «Marx on pre-capitalist economic formations», *Science and Society*, 30, pp. 319-25.
DOBRIZHOFFER, M.
1822 (orig. 1784) *An account of the Abipones*, Londres, J. Murray.
DOBZHANSKY, T.
1960 «Individuality. gene recombination and non-repeatability of evolution», *Australian Journal of Science*, 23, pp. 71-74.
1962 *Mankind evolving: the evolution of the human species*, New Haven, Yale University Press. [*La evolución humana*, Barcelona, Ariel.]
DOBZHANSKY, T. y M. F. ASHLEY MONTAGU
1963 «Two views of Coon's Origin of races with comments and replies», *Current Anthropology*, 4, pp. 360-68.
DREGER, R. M. y K. S. MILLER
1960 «Comparative psychological studies of Negroes and Whites in the United States», *Psychology Bulletin*, 57, pp. 361-402.
DRIESCH, H.
1908 *The science and philosophy of the organism*, Londres, A. C. Black.
DRIVER, H. E.
1956 *An integration of functional, evolutionary, and historical theory by means of correlations*, Indiana University Publications in Anthropology and Linguistics, Memoria 12.
1964 *Indians of North America*, Chicago, University of Chicago Press.
1965 «Survey of numerical classification in anthropology», Dell Hymes, comp., *The use of computers in anthropology*, La Haya, Mouton, pp. 304-44.
1966 «Geographical versus psycho-functional explanations of kin avoidances», *Current Anthropology*, 7, pp. 131-82.
DRIVER, H. E. y A. KROEBER
1932 «Quantitative expression of cultural relationships», *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 31, pp. 211-56.
DRIVER, H. E. y P. SANDAY
1966 «Adendum: factors and clusters of kin avoidances and related variables», *Current Anthropology*, 7, pp. 169-82.
DRUCKER, P.
1939 «Rank, wealth and kinship in Northwest Coast society», *American Anthropologist*, 41, pp. 55-65.
1955 *Indians of the Northwest Coast*, Nueva York, McGraw-Hill.
DU BOIS, C.
1944 *The people of Alor: a social-psychological study of an East-Indian Island*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
1960 (comp.) *Lowie's selected papers in anthropology*, Berkeley, University of California Press.
DUIJKER, J. C. J. y N. H. FRIJDA
1961 *National character and national stereotypes: a trend report for the International Union of Scientific Philosophy*, Nueva York, Humanities Press.
DUNCAN, D.
1908 *Life and letters of Herbert Spencer*, Londres, Methuen.
DUNDES, A. (comp.)
1966 *The complete bibliography of Robert Lowie*, Berkeley, Robert H. Lowie Museum.
DUNN, R.
1865 «Some observations on the psychological differences which exist among the typical races of man», *Transactions of the Ethnological Society of London*, 3, pp. 9-25.
1866 «Civilization and cerebral development», *Transactions of the Ethnological Society of London*, 4, pp. 1-33.
DUNNING, W. A.
1926 *A history of political theory from Rousseau to Spencer*, Nueva York, Macmillan.

DUPUIS, C. F.
1834 (orig. 1795) *Origine de tous les cultes*, París, Rosier.

DURKHEIM, E.
1897 «Review of A. Labriola, Essai sur la conception matérialiste de l'histoire», *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 44, pp. 645-51.
1915 (orig. 1912) *The elementary forms of the religions life*, J. W. Swain, trad., Londres, Allen & Unwin. [*Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire.]
1933 (orig. 1893) *Division of labor in society*, G. Simpson, trad., Nueva York, Macmillan. [*De la división del trabajo social*, Buenos Aires, Schapire.]
1938 (orig. 1895) *The rules of sociological method*, S. Salovay y J. Mueller, trads., Nueva York, Free Press. [*Reglas del método sociológico*, Madrid, Morata, 1974.]
1951 (orig. 1897) *Suicide*, J. Spaulding y G. Simpson, trads., Nueva York, Free Press. [*El suicidio*, Madrid, Akal, 1976.]
1960 (orig. 1892) *Montesquieu and Rousseau: forerunners of sociology*, Ralph Manheim, trad., Ann Arbor, University of Michigan Press.
1962 (orig. 1896) *Socialism*, C. Sattler, trad., Nueva York, Collier Books. [*El socialismo*, Buenos Aires, Schapire.]

EDMUNDSON, M.
1957 «Kinship terms and kinship concepts», *American Anthropologist*, 59, pp. 393-433.

EDWARDS, W. F.
1841 «Des caractères physiologiques des races humaines, considérés dans leur rapport avec l'histoire», *Mémoires de la Société Ethnologique*, 1, pp. 1-108, París.

EGGAN, D.
1943 «The general problem of Hopi adjustment», *American Anthropologist*, 45, pp. 357-73.

EGGAN, F.
1937 «Historical changes in the choctaw kinship system», *American Anthropologist*, 39, páginas 34-52.
1950 *Social organization of the Western Pueblos*, Chicago, University of Chicago Press.
1954 «Social anthropology and the method of controlled comparison», *American Anthropologist*, 56, pp. 743-63.
1955a «The Cheyenne and Arapaho kinship system», F. Eggan, comp., *Social anthropology of North American tribes*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 35-93.
1955b «Social anthropology: methods and results», F. Eggan, comp., *Social anthropology of North American tribes*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 485-551.
1966 *The American Indian: perspectives for the study of social change*, Chicago, Aldine.

EINSTEIN, A.
1936 «Physics and reality», *Journal of the Franklin Institute*, 221, pp. 349-82.

EISENSON, J. (comp.)
1963 *Psychology of communication*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts.

EISELEY, L.
1958 *Darwin's century: evolution and the men who discovered it*, Garden City (N. Y.), Doubleday.

ELLEGARD, A.
1958 *Darwin and the general reader: the reception of Darwin's theory of evolution in the British periodical press, 1859-1872*, Gothenburg Studies in English, 8, Goteburgo, Elanders Boktryckeri Aktiebolag.

ENGELS, F.
1933 *Revolution and counter revolution*, Londres, Lawrence. [*Escritos*, Barcelona, Península, 1969, pp. 262-83.]
1947 (orig. 1888) *Herr Eugen Dühring's revolution in science*, Moscú, Foreign Languages Publishing House. [*Anti-Dühring*, Madrid, Ayuso, 1975.]
1954a (orig. 1884) *Origin of the family, private property, and the State*, Ernest Untermann, trad., Moscú, Foreign Languages Publishing House. [*El origen de la fami-*

lia, la propiedad privada y el Estado, en *Obras escogidas*, Madrid, Akal, 1975, II, páginas 177-345.]

1954b (orig. 1876) *Dialetics of nature*, Moscú, Foreign Languages Publishing House. [*Dialéctica de la naturaleza*, México, Grijalbo, 1961.]

1963 (orig. 1890) «Letter to Joseph Bloch», T. Selsam y H. Martel, comps., *Reader in marxist philosophy*, Nueva York, International Publishers, pp. 204-6. [«Carta a J. Bloch», en *Obras escogidas*, *op. cit.*, II, pp. 520-23.]

ERASMUS, C.

1953 *Las dimensiones de la cultura: historia de la etnología en los Estados Unidos entre 1900 y 1950*, Bogotá, Editorial Iqueirna.

1962 «Review of the achieving society by D. C. McClelland», *American Anthropologist*, 64, pp. 622-25.

ERASMUS, C. y W. SMITH

1967 «Cultural anthropology in the United States since 1900: a quantitative analysis», *Southwestern Journal of Anthropology*, 23, pp. 11-40.

ERIKSON, E.

1950 *Childhood and society*, Nueva York, Norton. [*Sociedad y adolescencia*, México, Siglo XXI, 4.ª ed., 1978.]

ETKIN, W.

1964 «Theory of socialization and communication», W. Etkin, comp., *Social behavior and organization among vertebrates* Chicago, University of Chicago Press, páginas 167-206.

EVANS-PRITCHARD, E. E.

1949 *The Sanusi of Cyrenaica*, Londres, Oxford University Press.

1951 *Social anthropology*, Nueva York, Free Press.

EVANS-PRITCHARD, E. E. y M. FORTES

1940 *African political systems*, International African Institute, Londres, Oxford University Press.

EWING, A. C.

1934 *Idealism: a critical survey*, Londres, Methuen.

FABER, M.

1955 «The study of national character», *Journal of Social Issues*, 11, pp. 52-56.

FAIRCHILD, H. N.

1928 *The noble savage: a study in romantic idealism*, Nueva York, Columbia University Press.

FANFANI, A.

1935 *Catholicism, protestantism and capitalism*, Nueva York, Sheed and Ward.

FEBVRE, L. y L. BATAILLON

1925 *A geographical introduction to history*, Nueva York, Knopf.

FERGUSON, A.

1819 (orig. 1767) *An essay on the history of civil society*, Filadelfia, A. Finley. [*Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974.]

FINOT, J.

1906 *Race prejudice*, Florence Wade-Evena, trad., Nueva York, Duton.

FIRTH, R.

1929 *Primitive economics of the New Zealand Maori*, Londres, George Routledge.

1951 «Contemporary British social anthropology», *American Anthropologist*, 53, páginas 474-90.

1954 «Social organization and social change», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 84, pp. 1-20.

1957 *Man and culture: an evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*, Londres, Routledge & Kegan Paul. [*Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Siglo XXI, 1974.]

1961 *Elements of social organization*, 2.ª ed., Boston, Beacon Press.

1963 (orig. 1936) *We, the Tikopia*, Boston, Beacon Press.
1964 *Essays on social organization and values*, Londres, Athlone Press.

FIRTH, R. y B. S. YAMEY
1964 *Capital, savings and credit in peasant societies*, Chicago, Aldine.

FISON, L. y A. W. HOWITT
1880 *Kamilaroi and Kurnai, group marriage and relationship, and marriage by elopement*, Melbourne, George Robertson.

FLINT, R. F.
1894 *History of the philosophy of history*, Nueva York, Scribner.

FLORENCE, P. S.
1927 *Economics and human behavior*, Nueva York, Norton.

FORD, C.
1966 «On the analysis of behavior for cross-cultural comparisons», *Behavior Science Notes*, 1, pp. 79-97.

FORDE, C. D.
1934 *Habitat, economy and society*, Londres, Methuen.
1953 «Applied anthropology in government: British Africa», A. L. Kroeber, comp., *Anthropology today*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 841-65.
1965 «Social anthropology in African studies», *African Affairs*, primavera de 1965, páginas 15-28.

FORDE, C. D. y A. R. RADCLIFFE-BROWN
1950 *African systems of kinship and marriage*, Londres, Oxford University Press.

FORTES, M.
1936 «Culture contact as dynamic process», *Africa*, 9, pp. 24-55.
1945 *The dynamics of clanship among the Tallensi*, Londres, Oxford University Press.
1949a «Preface», *Social structure: studies presented to Radcliffe-Brown*, Oxford, Clarendon Press, pp. v-xiv.
1949b *The web of kinship among the Tallensi*, Londres, Oxford University Press.
1953a *Social anthropology at Cambridge since 1900: an inaugural lecture*, Cambridge, Cambridge University Press.
1953b «The structure of unilineal descent groups», *American Anthropologist*, 55, páginas 17-41.
1953c «Analysis and description in social anthropology», *The Advancement of Science*, 10, pp. 190-201.
1955 «Radcliffe-Brown's contribution to the study of social organization», *British Journal of Sociology*, 6, pp. 16-30.
1957 «Malinowski and the study of kinship», R. Firth, comp., *Man and culture*, Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 157-88. [«Malinowski y el estudio del parentesco», en *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Siglo XXI, 1974.]
1959a *Oedipus and Job in West African religion*, Cambridge, Cambridge University Press.
1959b «Descent, filiation and affinity: a rejoinder to Dr. Leach, *Man*, 59, pp. 193-97, 206-12.
1962 (comp.) *Marriage in tribal societies*, Cambridge Papers in Social Antropology, número 3, Cambridge, Cambridge University Press.

FORTES, M. y E. E. EVANS-PRITCHARD (comps.)
1940 *African Political Systems*, Londres, Oxford University Press.

FORTUNE, R.
1932 *The sorcerers of Dobu*, Nueva York, Dutton.

FOTHERGILL, P.
1952 *Historical aspects of organic evolution*, Londres, Hollis y Carter.

FRAKE, C.
1961 «The diagnosis of disease among the Subanum of Mindanao», *American Anthropologist*, 63, pp. 113-32.
1962a «The ethnographic study of cognitive systems», T. Gladwin y W. G. Sturtevant, comps., *Anthropology and human behavior*, Washington, Anthropological Society of Washington, pp. 72-85.

1962b «Cultural ecology and ethnography», *American Anthropologist*, 64, pp. 53-59.
1964a «A structural description of Subanum 'Religious Behavior'», W. Goodenough, comp., *Explorations in cultural anthropology*, Nueva York, McGraw-Hill, pp. 111-29.
1964b «Notes on queries in anthropology», *American Anthropologist*, 66, 2.ª parte, pp. 132-45.

FRANK, A. G.
1967 «Sociology of development and underdevelopment of sociology», *Catalyst*, verano, páginas 20-73.

FRANK, L. K.
1950 *Society as the patient: essays on culture and personality*, New Brunswick, Rutgers University Press.

FRAZER, J. C.
1887 *Totemism*, Edimburgo Adam y Charles Black.
1911-1915 (orig. 1890) *The golden bough*, 3.ª ed., Londres, Macmillan.
1922 «Preface», B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York, Dutton, páginas vii-xiv.
1958 *The golden bough*, Nueva York, Macmillan. [*La rama dorada*, México, FCE, 1951.]

GARCILASO DE LA VEGA

FREED, S.
1963 «An objective method for determining the collective caste hierarchy of an Indian village», *American Anthropologist*, 65, pp. 879-91.

FREEDMAN, M.
1950 «Colonial law and Chinese society», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 80, pp. 97-126.
1958 *Lineage organization in Southeastern China*, Londres, Athlone Press.

FRERE, J.
1800 «Account of flint weapons discovered at Hoxne in Suffolk», *Archaeologia*, 13, páginas 204-5.

FREUD, S.
1918 *Totem and taboo*, A. A. Brill trad., Nueva York, Moffat, Yard. [*Tótem y tabú*, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 3.ª ed., 1973, II, pp. 1745-1850.]
1928 *The future of an illusion*, W. D. Robson-Scott, trad. Londres, Institute of Psychoanalysis. [*El porvenir de una ilusión*, en *Obras completas, op. cit.*, III, pp. 2961-3016.]
1930 *Civilization and its discontents*, Nueva York, Jonathan Cape y Harrison Smith. [*El malestar en la cultura*, en *Obras completas, op. cit.*, III, pp. 3017-67.]
1938 (orig. 1913) *Totem and taboo*, Londres, Penguin Books.

FRIED, M.
1952 «Land tenure, geography and ecology in the contact of cultures», *American Journal of Economics and Sociology*, 11, p. 1.
1953 *The fabric of Chinese society*, Nueva York, Praeger.
1957 «The classification of corporate unilineal descent groups», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 87, pp. 1-29.
1967 *The evolution of political society*, Nueva York, Random House.

FROBENIUS, L.
1898 *Die Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar, E. Felber.

GAGE, W.
1863 *Geographical studies, Boston*, Gould and Lincoln.

GALL, F. J.
1825 *Sur les fonctions du cerveau et sur celles de chacune de ses parties*, París, Baillière.

GARCILASO DE LA VEGA
1609 *Primera parte de los comentarios reales que tratan del origen de los Yncas*, Lisboa, En la officina de Pedro Crasbeeck.

GARDIN, J.
1965 «On a possible interpretation of componential analysis in archaeology», *American Anthropologist*, 67, 2.ª parte, pp. 9-22.

GARDINER, P.
1959 *Theories of history*, Nueva York, Free Press.

GARN, S.
1957 «Race and evolution», *American Anthropologist*, 59, pp. 218-24.
1961 *Human races*, Springfield, Thomas.

GAY, P.
1964 *The party of humanity*, Nueva York, Knopf.
1966 *The Enlightenment: an interpretation. The rise of modern paganism*, Nueva York, Knopf.

GEERTZ, C.
1963 *Agricultural involution*, Berkeley, University of California Press.

GEHLKE, C. E.
1915 «Emile Durkheim's contribution to sociological theory», tesis doctoral inédita, Universidad de Columbia.

GELLNER, E.
1957 «Ideal language and kinship structure», *Philosophy of Science*, 24, pp. 235-43.
1958 «Time and theory in social anthropology», *Mind*, 67, pp. 182-202.

GEOGHEGAN, W. y P. KAY
1964 «More structure and statistics: a critique of C. Ackerman's analysis of the Purum», *American Anthropologist*, 66, pp. 131-55.

GEORGE, K.
1958 «The civilized West looks at primitive Africa: 1400-1800. A study in ethnocentrism», *Isis*, 40, pp. 62-72.

GERARD, R. W.
1957 «Units and concepts of biology», *Science*, 15, pp. 429-33.

GIANTURCO, E.
1937 «Joseph de Maistre and Giambattista Vico», tesis doctoral inédita, Universidad de Columbia.

GIBBON, E.
1804-1805 (orig. 1776-88) *The history of the decline and fall of the Roman Empire*, Filadelfia, W. Birch y A. Small, 8 vols.

GIBSON, A. y J. H. ROWE
1961 «A bibliography of the publications of Alfred Louis Kroeber», *American Anthropologist*, 63, pp. 1060-87.

GILLISPIE, C.
1951 *Genesis and geology*, Cambridge, Harvard University Press.
1960 *The edge of objectivity*, Princeton, Princeton University Press.

GILSON, E. y T. LANGAN
1963 *Modern philosophy: Descartes to Kant*, Nueva York, Random House.

GINSBERG, M.
1932 *Studies in sociology*, Londres, Methuen.

GLADWIN, T.
1961 «Oceania», F. Hsu, comp., *Psychological anthropology: approaches to culture and personality*, Homewood (Ill.), Dorsey Press, pp. 135-71.

GLUCKMAN, M.
1949 *Malinowski's sociological theories*, Rhodes Livingstone Papers 16, Nueva York, Oxford University Press.
1955a *Custom and conflict in Africa*, Oxford, Basil Blackwell.
1955b *Judicial process among the Barotse of Northern Nigeria*, Manchester, Manchester University Press.
1962 *Essays on the ritual of social relations*, Manchester, Manchester University Press.
1963 *Order and rebellion in tribal Africa*, Nueva York, Free Press.

GOBINEAU, J. A. DE
1856 (orig. 1853) *The moral and intellectual diversity of races*, Filadelfia, Lippincott.

GOLDENWEISER, A.
1914 «The social organization of the Indians of North America», *Journal of American Folk-Lore*, 27, pp. 411-36.
1925 «Diffusionism and historical ethnology», *American Journal of Sociology*, 31, páginas 19-38.
1933 *History, psychology and culture*, Nueva York, Knopf.
1937 *Anthropology: an introduction to primitive culture*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts.
1940 «Leading contributions of anthropology to social theory», H. E. Barnes *et al.*, comps., *Contemporary social theory*, Nueva York, Appleton-Century, pp. 433-90.
1941 «Recent trends in American anthropology», *American Anthropologist*, 43, pp. 151-63.
1942 *Anthropology: an introduction to primitive culture*, Nueva York, F. S. Crofts.

GOLDFRANK, E.
1945 «Socialization, personality, and the structure of Pueblo society», *American Anthropologist*, 47, pp. 516-39.

GOLDMAN, I.
1950 «Psychiatric interpretations of Russian history: a reply to Geoffrey Gorer», *American and Slavic East European Review*, 9, pp. 155-61.

GOLDSTEIN, L.
1967 «Theory in anthropology: developmental or causal», L. Cross, comp., *Sociological theory: inquiries and paradigms*, Nueva York, Harper and Row.

GOODENOUGH, W.
1949 «Premarital freedom on Truk: theory and practice», *American Anthropologist*, 51, páginas 615-20.
1956 «Componential analysis and the study of meaning», *Language*, 32, pp. 195-216.
1964a «Cultural anthropology and linguistics», D. Hymes, comp., *Language in culture and society*, Nueva York, Harper and Row, pp. 36-39.
1964b «Introduction», W. Goodenough, comp., *Explorations in cultural anthropology*, Nueva York, McGraw-Hill, pp. 1-24.
1965a «Yankee kinship terminology: a problem in componential analysis», *American Anthropologist*, 67, 2.ª parte, pp. 259-87.
1965b «Rethinking 'status' and 'role': toward a general model of the cultural organization of social relationship», *The relevance of models for social anthropology*, Nueva York, Praeger, pp. 1-22.
1967 «Componential analysis», *Science*, 156, pp. 1203-9.

GOODY, J.
1959 «The mother's brother and sister's son in West Africa», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89, pp. 61-88.

GORER, G.
1943 «Themes in Japanese culture», *Transactions of the New York Academy of Sciencies*, serie II, vol. 5, pp. 106-24.
1948 *The American people*, Nueva York, Norton.
1955 *Exploring English character*, Londres, Cresset.

GORER, G. y M. MEAD
1942 *Balinese character: a photographic analysis*, publicación especial de la New York Academy of Sciences.

GORER, G. y J. RICKMAN
1949 *The people of Great Russia*, Londres, Cresset.

GOSSETT, T. F.
1963 *Race: the history of an idea in America*, Dallas, Southern Methodist University Press.

GOTTSCHALLS, L. (comp.)
1963 *Generalization in the writing of history*, Chicago, University of Chicago Press.

GOUGH, E. K.
1959 «The Nayars and the definition of marriage», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89, pp. 23-34.

GOULDNER, A. W.
1962 «Introduction», E. Durkheim, *Socialism*, Nueva York, Crowell-Collier, pp. 7-31.
GOULDNER, A. W. y R. PETERSON
1962 *Technology and the moral order*, Indianapolis, Bobbs-Merrill.
GRAEBNER, F.
1903 «Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien», *Zeitschrift für Ethnologie*, 37, páginas 28-53.
1911 *Die Methode der Ethnologie*, Heidelberg.
GREENBERG, J.
1963 *Universals of languague*, Cambridge, MIT Press.
GREENE, J.
1959 *The death of Adam*, Ames (Iowa), Iowa State University Press.
1961 *Darwin and the modern world view*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.
GREGG, D. y E. WILLIAMS
1948 «The dismal science of functionalism», *American Anthropologist*, 50, pp. 594-611.
GRIMM, J.
1822-1840 (orig. 1819) *Deutsche Grammatik*, Gotinga.
GRINNELL, G. B.
1897 «Review of Mooney's Ghost-dance religion», *American Anthropologist*, 10, p. 230.
GROSSE, E.
1896 *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, Friburgo, J. C. B. Mohr.
GROSSMAN, M.
1926 *The philosophy of Helvetius*, Nueva York, Bureau of Publications, Teachers College, Universidad de Columbia.
GURVICH, G. y W. E. MOORE (comps.)
1945 *Twentieth Century Sociology*, New York: Philosophical Library. [*Sociología del siglo XX*, Barcelona, Ateneo, 1970.]
GUY, B.
1963 «The French image of China before and after Voltaire», Theodore Besterman, comp., *Studies on Voltaire and the eighteenth century*, Ginebra, Institut et musée Voltaire, 21.

HABER, F. C.
1959 *The age of the world—Moses to Darwin*, Baltimore, Johns Hopkins Press.
HADDON, A. C.
1895 *Evolution in art*, Londres, W. Scott.
1908 *The study of man*, Londres, J. Murray.
1910 *A history of anthropology*, Nueva York, Putnam.
1927 *The wanderings of peoples*, Cambridge, Cambridge University Press.
1934 *History of anthropology*, Londres, Watts.
HAHN, E.
1905 *Das Alter der witschaftlichen Kultur der Menschheit*, Heidelberg, Winter.
HAIMSON, L. H.
1955 *The Russian marxists and the origins of Bolshevism*, Cambridge, Harvard University Press.
HALE, M.
1677 *The primitive origination of mankind*, Londres.
HALLOWELL, A. I.
1955 *Culture and experience*, *Filadelfia*, University of Pennsylvania Press.
1959 «Behavioral evolution and the emergence of the self», B. Meggers, comp., *Evolution and anthropology: a centennial appraisal*, Washington, Anthropological Society of Washington, pp. 36-60.
1960 «The beginnings of anthropology in America», Frederica de Laguna, comp., *Selected papers from the American Anthropologist 1888-1920*, Evanston, Row, Peterson, páginas 1-96.

1965 «The history of anthropology as an anthropological problem», *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1, pp. 24-38.

HAMMEL, E.
1965 «A transformational analysis of Comanche kinship terminology», *American Anthropologist*, 67, 2.ª parte, pp. 65-105.

HANKE, L.
1959 *The Spanish struggle for justice in the conquest of America*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press. [*La lucha española por la justicia en la conquista americana*, Madrid, Aguilar, 1972.]

HANKIN, F. H.
1908 «Adolphe Quételet as statistician», Nueva York, Longmans, Green.

HARDING, T. y E. LEACOCK
1964 «Morgan and materialism; a reply to professor Opler», *Current Anthropology*, 5, páginas 109-10.

HARING, D.
1956 «Japanese national character: cultural anthropology, psychoanalysis, and history», D. Haring, comp., *Personal character and cultural milieu*, Syracuse, Syracuse University Press, pp. 424-37.

HARRIS, M.
1959a «The economy has no surplus?», *American Anthropologist*, 61, pp. 185-99.
1959b «Labour migration among the Moçambique Thonga: cultural and political factors», *Africa*, 21, 50-64.
1964a *The nature of cultural things*, Nueva York, Random House.
1964b *Patterns of race in the Americas*, Nueva York, Walker.
1966a «The cultural ecology of India's sacred cattle», *Current Anthropology*, 7, pp. 51-66.
1966b «Race, conflict and reform in Moçambique», S. Diamond y F. Burke, comps., *The transformation of East Africa*, Nueva York, Basic Books, pp. 157-84.
1967 «The cognitive calculus of Brazilian racial categories», manuscrito inédito.

HARRIS, M. y C. KOTTAK
1963 «The structural significance of Brazilian racial categories», *Sociologia*, 25, pp. 203-8.

HARRIS M. y G. MORREN
1966 «The limitations of the principle of limited possibilities», *American Anthropologist*, 68, pp. 122-27.

HART, C. W. M.
1938 «Social evolution and modern anthropology», H. A. Innes, comp., *Essays in political economy in honour of E. J. Urwick*, Toronto, University of Toronto Press, páginas 99-116.
1954 «The Sons of Turimpi», *American Anthropologist*, 54, pp. 242-61.

HART, J.
1964 *Political writers of eighteenth century England*, Nueva York, Knopf.

HARTLAND, S.
1917 *Matrlineal kinship and the question of its priority*, Memoria núm. 4, American Anthropological Association.

HAYS, H. R.
1958 *From ape to angel*, Nueva York, Knopf. [*Del mono al ángel*, Barcelona, Luis de Caralt, 1965.]

HAZARD, T.
1960 «On the nature of the Numaym and its counterparts elsewhere on the Northwest coast», artículo inédito leído en la 127 reunión anual de la American Association for the Advancement of Science.

HECKER, J. F.
1934 *Russian sociology*, Nueva York, Wiley.

HEEREN, A.
1817 *Ideen über die Politik, den Verkehr, und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt*, Viena, Harter.

HEGEL, G. W. F.
1910 *The phenomenology of mind* J. J. B. Baillie, trad., Londres, Allen & Unwin. [*Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1966.]
1956 (orig. 1832) *The philosophy of history*, J. Sibree, trad., Nueva York, Dover. [*Filosofía de la historia*, Barcelona, Zeus, 1970.]

HEINE-GELDERN, R.
1960 «Recent developments in ethnological theory in Europe», A. Wallace, comp., *Selected papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, pp. 49-53.

HEIZER, R.
1962 «The background of Thomsen's three-age system», *Technology and Culture*, 3, páginas 259-66.

HELM, J.
1962 «The ecological approach in anthropology», *American Journal of Sociology*, 67, páginas 630-39.
1966 (comp.) *Pionners of American anthropology*, Seattle, University of Washington Press.

HELVETIUS, C. A.
1810 (orig. 1758) *De l'esprit or essays on the mind and its several faculties*, Londres, Albion Press.
1818 (orig. 1772) *De l'homme*, París, Mme. Ve Lepetit.
1946 *A treatise on man. Introduction to contemporary civilization in the West*, I, Nueva York, Columbia University Press, pp. 1004-24.

HENRY, J.
1959 «Culture, personality, and evolution», *American Anthropologist*, 61, pp. 221-26.
1963 *Culture against Man*, Nueva York, Random House. [*La cultura contra el hombre*, México, Siglo XXI, 3.ª ed., 1975.]

HERDER, J. G. VON
1803 (orig. 1784) *Outlines of a philosophy of the history of man*, T. Churchill, trad., Londres, Luke Hansard.

HERSKOVITS, M.
1948 *Man and his works*, Nueva York, Knopf. [*El hombre y sus obras*, México, FCE, 1952.]
1953 *Franz Boas*, Nueva York, Scribner.
1957 «Some further notes on Franz Boas' arctic expedition», *American Anthropologist*, 59, pp. 112-16.

HERTZ, R.
1960 (orig. 1909) *Death and the right hand*, R. Needham y C. Needham, trads., Nueva York, Free Press.

HIELD, W.
1954 «The study of change in social science», *British Journal of Sociology*, pp. 1-12.

HIMMELFARB, G.
1959 *Darwin and the darwinian revolution*, Londres, Chatto and Windus.

HIPOCRATES
1881 *On airs, waters, and places*, Londres, Wyman and Sons.

HOAGLAND, H. y R. W. BURHOE (comps.)
1962 *Evolution and man's progress*, Nueva York, Columbia University Press.

HOBBES, T.
1958 (orig. 1651) *Leviathan*, Nueva York, Liberal Art Press. [*Leviatán*, México, FCE, 1940.]

HOBHOUSE, L. T.; G. C. WHEELER, y M. GINSBERG
1915 *The material culture and social institutions of the simpler peoples: an essay in correlation*, Londres, Chapman-Hall.

HOBSBAWM, E. (comp.)
1965 *Introduction to pre-capitalist economic formations: Karl Marx*, Nueva York, International Publishers, pp. 9-65. [K. Marx y E. J. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.]

HOBSON, J. A. y M. GINSBERG
1931 *Hobhouse, his life and work*, Londres, W. H. Allen.

HOCKETT, C., y R. ASCHER
1964 «The human revolution», *Current Anthropology*, 5, pp. 135-68.

HODGE, F. W. (comp.)
1907 *Handbook of American Indians North of Mexico*, Washington, Bureau of American Ethnology, bol. 30.

HODGEN, M.
1936 *The doctrine of survivals*, Londres, Allenson.
1964 *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

HODGES, H. A.
1944 *Wilhelm Dilthey: an introduction*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner.
1952 *The philosophy of Wilhelm Dilthey*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

HODGKIN, T.
1848 «Progress of ethnology», *Journal of the Ethnological Society of London*, 1, páginas 27-45.

HODSON, T. C.
1925 «Notes on the marriage of cousins in India», *Man in India*, 5, pp. 163-75.

HOEBEL, E. A.
1949 *Man in the primitive world*, Nueva York, McGraw-Hill.
1960 «William Robertson: an 18th century anthropologist historian», *American Anthropologist*, 62, pp. 648-55.

HOERNLE, A. W.
1933 «New aims and methods in social anthropology», *South African Journal of Science*, 30, pp. 74-92

HOFSTADTER, R.
1944 *Social Darwinism in American thought, 1860-1915*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

HOGBEN, L.
1960 *Man, race and Darwin*, Londres, Oxford University Press.

HOGBIN, H. I.
1939 *Experiment in civilization: the effects of European culture on a native community of the Solomon Islands*, Londres, George Routledge.
1963 *Kinship and marriage in a New Guinea village*, Londres, Athlone.

HOLMES, G.
1914 «Areas of American culture characterization tentatively outlined as an aid in the study of antiquities», *American Anthropologist*, 16, pp. 413-16.

HOLMES, L.
1957 «The restudy of Manu'an culture: a problem in methodology», tesis doctoral inédita, Northwestern University.

HOMANS, G.
1941 «Anxiety and ritual: the theories of Malinowski and Radcliffe-Brown», *American Anthropologist*, 43, pp. 164-72.

HOMANS, G. y D. M. SCHNEIDER
1955 *Marriage, authority and final causes*, Nueva York, Free Press.

HONIGMANN, J. J.
1954 *Culture and personality*, Nueva York, Harper and Row.
1961 «North America», F. Hsu, comp., *Psychological anthropology: approaches to culture and personality*, Homewood (Ill.), Dorsey Press, pp. 93-134.
1963 *Understanding culture*, Nueva York, Harper and Row

HOOTON, E. A.
1946 *Up from the ape*, Nueva York, Macmillan.

HORKHEIMER, M.
1939 «The relation between psychology and sociology in the work of Wilhelm Dilthey», *Zeitschrift für Sozialforschung*, 8, pp. 430-43.

HOROWITZ, I. L.
1954 *Claude Helvetius: philosopher of democracy and enlightenment*, Nueva York, Pane-Whitman.

HOUSE, F. N.
1936 *The development of sociology*, Nueva York, McGraw-Hill.

HOWARD, G. E.
1904 *A history of matrimonial institutions chiefly in England and the United States, with an introductory analysis of the literature and the theories of primitive marriage and the family*, Chicago, University of Chicago Press.

HOWELL, F. C., y F. BOURLIERE
1964 *African ecology and human evolution*, Chicago, Aldine.

HOWITT, W.
1838 *Colonization and christianity: a popular history of the treatment of the natives by Europeans in all their colonies*, Londres, Longman, Orme, Brown, Green & Longmans.

HSU, F.
1961 «Kinship and ways of life», F. Hsu, comp., *Psychological anthropology: approaches to culture and personality*, Homewood (Ill.), Dorsey Press, pp. 400-56.

HULSE, F.
1948 «Convention and reality in Japanese culture», *Southwestern Journal of Anthropology*, 4, pp. 345-55.

HUME, D.
1822 (orig. 1742) *The rise and the progress of the arts and sciences. Essays and treatises on several subjects, containing essays, moral, political, and literary*, Londres, J. Jones.
1898 (orig. 1748) «Of national characters», *The philosophical works of David Hume*, III, Londres.
1953 *David Hume's political essays*, C. W. Hendel comp., Nueva York, Liberal Arts Press.

HUNT, J.
1863 «Introductory address on the study of anthropology», *Anthropological Review*, 1, páginas 1-20
1866a «Race in legislation and political economy», *Anthropological Review*, 4, pp. 113-35.
1866b «On the application of the principle of natural selection to anthropology», *Anthropological Review*, 4, pp. 320-40.

HUNTER, J.
1865 (orig. 1775) «Inaugural disputation on the varieties of man», T. Bendyshe, comp. y trad., *The anthropological treatises of Johann Friedrich Blumenbach*, Londres, Longman, Green, Longman, Roberts & Green, pp. 357-94.

HUNTER, M.
1936 *Reaction to conquest: effects of contact with Europeans on the Pondo of South Africa*, Londres, Oxford University Press for International Institute of African Languages and Cultures.

HUTTON, J.
1788 «Theory of the earth; or an investigation of the laws observable in the composition, dissolution, and restoration of land upon the globe», *Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, 1, pp. 209-304.
1899 (orig. 1795) *Theory of the earth, with proofs and illustrations*, Londres, Geological Society.

HUXLEY, J. S.
1942 *Evolution: the modern synthesis*, Londres, Allen & Unwin. [*La evolución*, Buenos Aires, Losada.]

HYMES, D.
1963 «Toward a history of linguistic anthropology», *Anthropological Linguistics*, 5, páginas 59-103.

1964a «Directions in (etno-) linguistic theory», *American Anthropologist*, 66, pp. 6-56.
1964b «A perspective for linguistic anthropology», Sol Tax, comp., *Horizons of anthropology*, Chicago, Aldine, pp. 92-107.

IDRISI, AL
1836-1840 (orig. 1154) *Géographie d'Edrisi*, P. A. Jaubert, trad., París, La Société de Géographie, Recueil de Voyages et de Mémoires, vols. 5 y 6.

IMANISHI, K.
1963 «Social behavior in Japanese monkeys», C. H. Southwick, comp., *Primate social behavior*, Princeton, Van Nostrand, pp. 68-81.

INGRAM, J. K.
1894 *A history of political economy*, Nueva York, Macmillan.

INKELES, A.; E. HAUFMAN, y H. BEIER
1961 «Modal personality and adjustment to the Soviet socio-political system», B. Kaplan, comp., *Studying personality cross-culturally*, Evanston, Row, Peterson, páginas 201-24.

INKELES, A. y D. J. LEVINSON
1954 «National character: the study of modal personality and sociocultural systems», G. Lindzey, comp., *Handbook of social psychology*, Cambridge, Addison-Wesley, páginas 977-1020.

JABLOW, A.
1963 «The development of the image of Africa in British popular literature, 1530-1910», tesis doctoral inédita, Universidad de Columbia.

JACOBS, M.
1964 *Pattern in cultural anthropology*, Homewood (Ill.), Dorsey Press.
1966 «A look ahead in oral literature research», *Journal of American Folklore*, 79, páginas 413-27.

JARVIE, I. C.
1964 *The revolution in anthropology*, Londres, Routledge & Kegan Paul.

JEFFERSON, T.
1801 (orig. 1785) *Notes on the State of Virginia*, Newark (N. J.), Pennington and Gould.

JENNESS, D.
1932 «The Indians of Canada», Canada Department of Mines, *National Museum Bulletin*, 65.

JOAQUIN DE FIORE
1928 (orig. 1254) *L'Evangile éternel; première traduction française*, París, Rieder.

JORGENSEN, J.
1966 «Addendum: geographical clusterings and functional explanations of in-law avoidances: an analysis of comparative method», *Current Anthropology*, 7, pp. 61-82.

JOSSELIN DE JONG, J. P. B.
1952 *Lévi-Strauss's theory on kinship and marriage*, Londres, E. J. Brill.
1962 «A new approach to kinship studies», *Bijdragen. Tot de Taal-, Land En Volkenkunde*, 118, pp. 42-67.

JUDD, N.
1967 *The bureau of American ethnology: a partial history*, Norman, University of Oklahoma Press.

JUNOD, H.
1913 *The life of a South African tribe*, Neuchâtel, Imprimerie Attinger Frères, 2 vols.

KABERRY, P.
1957 «Malinowski's contribution to fieldwork methods and the writing of ethnography», R. Firth, comp., *Man and culture: an evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*, Londres, Routledge and Kegan Paul, pp. 71-91. [«La contribución de Malinowski a los métodos del trabajo de campo y a la literatura etnográfica», en *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Siglo XXI, 1974.]

KAMES, H. H., LORD
1774 *Sketches of the history of man*, I y II, Edimburgo, W. Creech; Londres, W. Strahan y T. Cadell.

KANT, I.
1798 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefasst von Immanuel Kant*, Königsberg, F. Nicolovius.
1946 (orig. 1784) *What is Enlightenment? Introduction to contemporary civilization in the West*, I, Nueva York, Columbia University Press, pp. 1069-76.
1951 (orig. 1790) *A critique of judgment*, J. H. Bernard, trad., Nueva York, Hafner. [*Crítica del juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1977.]

KAPLAN, A.
1964 *The conduct of inquiry. Methodology for behavioral science*, San Francisco, Chandler.

KAPLAN, B.
1954 *A study of Rorschach responses in four cultures*, Universidad de Harvard, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 42.
1961a (comp.) *Studying personality cross-culturally*, Evanston, Row, Peterson.
1961b «Cross-cultural use of projective technique», F. Hsu, comp., *Psychological anthropology: approaches to culture and personality*, Homewood (Ill.), Dorsey Press, páginas 235-54.

KARDINER, A.
1939 (comp.) *The individual and his society*, Nueva York, Columbia University Press. [*El individuo y su sociedad*, México, FCE, 1945.]
1959 «Psychosocial studies», *Science*, 130, pp. 1728.

KARDINER, A.; R. LINTON; J. WEST, *et al.*
1945 *The psychological frontiers of society*, Nueva York, Columbia University Press. [*Fronteras psicológicas de la sociedad*, México, FCE, 1955.]

KARDINER, A. y E. PREBLE
1961 *They studied man*, Cleveland, World Publishing Co.

KATZ, J. y J. FODOR
1962 «The structure of semantic theory», manuscrito inédito.

KEANE, A. H.
1896 *Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press.

KEESING, R. M.
1966 «Comment on B. N. Colby (1966)», *Current Anthropology*, 7, p. 23.

KELLER, A. G.
1915 *Societal evolution*, Nueva York, Macmillan.
1931 *Societal evolution: a study of the evolutionary basis of the science of society*, ed. rev., Nueva York, Macmillan.

KERLINGER, F. N.
1953 «Behavior and personality in Japan: a critique of three studies of Japanese personality», *Social Forces*, pp. 250-58.

KIDDER, A. V.
1936 «Speculations on new world prehistory», R. Lowie, comp., *Essays in anthropology*, Berkeley, University of California, pp. 143-51.

KILZER, E. y E. J. ROSS
1954 *Western social thought*, Milwaukee, Bruce.

KLEIN, H.
1967 *Slavery in the Americas*, Chicago, University of Chicago Press.

KLEMM, G.
1843 *Allgemeine Cultur-Geschichte der Menschheit*, Leipzig, Leubner.

KLINEBERG, O.
1935 *Race differences*, Nueva York, Harper.
1944 «A science of national character», *Journal of Social Psychology*, 19, pp. 147-62.
1951 *Race and psychology*, París, UNESCO.
1963 «Negro-White differences in intelligence test performance: a new look at an old problem», *American Psychologist*, 18, pp. 198-203.

KLOOSTERBOER, W.

1960 *Involuntary labor since the abolition of slavery*, Leiden, E. J. Brill.
1950 *Wilhelm Dilthey's philosophy of history*, Nueva York, Columbia University Press.

KLUCKHOHN, C.

1936 «Some reflections on the method and theory of the Kulturkreis Lehre», *American Anthropologist*, 38, pp. 157-96.
1938 «Participation in ceremonials in a Navaho community», *American Anthropologist*, 40, pp. 359-69.
1939 «The place of theory in anthropological studies», *The Philosophy of Science*, 6, páginas 328-44.
1940 *The conceptual structure in middle American studies. The Maya and their neighbors*, Nueva York, Appleton-Century, pp. 41-51.
1943 «Bronislaw Malinowski, 1884-1942», *Journal of American Folklore*, 56, pp. 208-19.
1944 «The influence of psychiatry on anthropology in America during the last 100 years», J. K. Hall, G. Zilboorg y H. A. Bunker, comps., *One hundred years of American psychiatry*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 589-617.
1947 *Some aspects of Navaho infancy and early childhood. Psychoanalysis and the social sciences*, I, Nueva York, International Universities Press, pp. 37-86.
1949 *Mirror for man*, Nueva York, McGraw-Hill. [*Antropología*, México, FCE, 1949.]
1954 «Southwestern studies of culture and personality», *American Anthropologist*, 56, páginas 685-97.
1958 «The evolution of contemporary American values», *Daedalus*, primavera, pp. 78-109.
1961 *Anthropology and the classics*, Providence, Brown University Press.

KLUCKHOHN, C.; H. A. MURRAY, y D. M. SCHNEIDER (comps.)

1953 *Personality in nature, society and culture*, 2.ª ed., Nueva York, Knopf. [*La personalidad en la naturaleza, la sociedad y la cultura*, Barcelona, Grijalbo, 1969.]

KLUCKHOHN, C. y O. PRUFER

1959 «Influences during the formative years», *The anthropology of Franz Boas*, Memoria núm. 89, American Anthropological Association, pp. 4-28.

KNIGHT, R.

1965 «A re-examination of hunting, trapping and territoriality among the Northeastern Algonkian Indians», A. Leeds y A. Vayda, comps., *The role of animals in human ecological adjustments*, Washington, The American Association for the Advancement of Science, pp. 27-42.

KNOX, R.

1850 *Races of men: a fragment*, Filadelfia, Lea and Blanchard.

KÖBBEN, A. J. F.

1952 «New ways of presenting an old idea: the statistical method in social anthropology», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 82, pp. 129-45.
1966 «Structuralism versus comparative functionalism; some comments», *Bijdragen. Tot de Taal-, Land En Volkenkunde*, 122, pp. 145-50.
1967 «The logic of cross-cultural analysis», *Current anthropology*, 8, pp. 3-34.

KOMAROV, V. L.

1935 «Marx and Engels on biology», N. S. Bujarin, comp., *Marxism in modern thought*, Nueva York, Harcourt, pp. 190-234.

KOTTAK, C.

1966 «The structure of equality in a Brazilian fishing community», tesis doctoral inédita, Universidad de Columbia.

KROEBER, A.

1901 «Decorative symbolism of the Arapaho», *American Anthropologist*, 3, pp. 308-36.
1909 «Classificatory systems of relationship», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 39, pp. 77-84.
1915 «The eighteen professions», *American Anthropologist*, 17, pp. 283-89.
1917a «The superorganic», *American Anthropologist*, 19, pp. 163-213.
1917b *California kinship systems*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 12, pp. 339-96.

1917c «Zuñi kin and clan», American Museum of Natural History, *Anthropological Papers*, 18, pp. 39-204.
1919a «On the principle of order in civilization as exemplified by changes of fashion», *American Anthropologist*, 21, pp. 253-63
1919b «Kinship in the Philippines», American Museum of Natural History, *Anthropological Papers*, 19, pp. 69-84.
1920a «Totem and taboo»: an ethnologic psychoanalysis», *American Anthropologist*, 22, páginas 48-55.
1920b «Review of *Primitive society*», *American Anthropologist*, 22, pp. 377-81.
1923 *Anthropologist*, Nueva York, Harcourt, Brace. [*Antropología general*, México, FCE, 1945.]
1925 (comp.) *Handbook of the Indians of California*, Washington, Bureau of American Ethnology, bol. 78.
1931 «The culture-area and age-area concepts of Clark Wissler», S. Rice, comp., *Methods in social science*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 248-65.
1934 *Yurok and neighboring kin term systems*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 35, pp. 15-22.
1935 «History and science in anthropology», *American Anthropologist*, 37, pp. 539-69.
1938 «Basic and secondary patterns of social structure», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 68, pp. 299-310.
1939 *Cultural and natural areas of native north America*, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 38.
1944 *Configurations of culture growth*, Berkeley, University of California Press.
1947 «My faith», *The American Weekly*, 6 de abril, vol. 33.
1948a *Anthropology*, Nueva York, Harcourt, Brace.
1948b «Summary and interpretations», W. Bennett comp., *A reappraisal of Peruvian archaeology*, Memorias de la Society for American Archaeology, 4, pp. 113-21.
1948c «White's view of culture», *American Anthropologist*, 50, pp. 405-15.
1949 «An authoritarian panacea», *American Anthropological*, 51, pp. 318-20.
1952 *The nature of culture*, Chicago, University of Chicago Press.
1954 «Critical summary and commentary», R. F. Spencer, comp., *Method and perspective in anthropology*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 273-99.
1956 «The place of Boas in anthropology», *American Anthropologist*, 58, pp. 151-59.
1957 *Style and civilizations*, Ithaca, Cornell University Press.
1963 *An anthropologist looks at history*, Berkeley, University of California Press.

KROEBER, A. y H. DRIVER
1932 «Quantitative expression of cultural relationships», University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 29, pp. 253-423.

KROEBER, A. y C. KLUCKHOHN
1952 «Culture: a critical review of concepts and definitions», Universidad de Harvard, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 47.

KROEBER, A. y J. RICHARDSON
1940 «Three centuries of women's dress fashions: a quantitative analysis», *University of California Anthropological Records*, 5, pp. 111-54.

KROEBER, T.
1963 «Introduction», A. Kroeber, *An anthropologist looks at history*, Berkeley, University of California Press, pp. xvi-xix.

KRONICH, D. A.
1962 *A history of scientific and technical periodicals*, Nueva York, Scarecrow Press.

LA BARRE, W.
1945 «Some observations on character structure in the Orient: the Japanese», *Psychiatry*, 8, pp. 326-42.
1954 *The human animal*, Chicago, University of Chicago Press.
1958 «The influence of Freud on anthropology», *American Imago*, 15, pp. 275-328.

LABRIOLA, A.
1904 *Essays on the materialistic conceptions of history*, C. H. Kerr, trad., Chicago, C. H. Kerr.

LAFITAU, J. F.
1724 *Moeurs des sauvages amériquains, comparées aux moeurs des premiers temps*, París, Saugrain l'aîné.

LAGUNA, F. DE (comp.)
1960 *Selected papers from the American anthropologist*, Evanston, Row Peterson.

LAMARCK, J. B.
1964 (orig. 1802) *Hydrogeology*, A. V. Carozzi, trad., Urbana, University of Illinois Press.

LAMB, D. S.
1906 «The story of the Anthropological Society of Washington», *American Anthropologist*, 8, pp. 564-79.

LAMBERT, W. W.; L. TRIANDIS, y M. WOLF
1959 «Some correlates of beliefs in the malevolence and benevolence of supernatural beings: as cross-cultural study», *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 58, páginas 162-69.

LAMENNAIS, H. F. R.
1817-1824 *Essais sur l'indifférence en matière de religion*, París.

LA METRIE, J. O. DE
1912 (orig. 1748) *Man a machine*, G. Bussey, comp., Chicago, The Open Court.

LANG, A.
1893 (orig. 1884) *Custom and myth*, Londres, Longmans, Green.
1898 *The making of religion*, Londres, Longmans, Green.

LANGE, F. A.
1925 *The history of materialism*, E. C. Thomas, trad., Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner.

LANHAM, B.
1956 «Aspects of child care in Japan: preliminary report», D. Haring, comp., *Personal character and cultural milieu*, Syracuse, Syracuse University Press, pp. 565-83.

LANTIS, M. (comp.)
1955 «The USA as anthropologists see it», *American Anthropologist*, 57, pp. 1113-1295.

LA PEYRERE, I. DE
1656 (orig. 1655) *Men before Adam*, Londres.

LASKI, H. J.
1920 *Political thought from Locke to Bentham*, Nueva York, Holt.

LATHAM, R. G.
1859 *Descriptive ethnography*, Londres, J. Van Voorst.

LAUFER, B.
1918 «Review of R. H. Lowie's *Culture and ethnology*», *American Anthropologist*, 20, páginas 87-91.

LAWRENCE, SIR W.
1823 (orig. 1819) *Lectures on physiology, zoology and the natural history of man*, Londres, James Smith.

LEACH, E.
1950 «Review of Murdock's *Social structure*», *Man*, 50, pp. 107-8.
1954 *Political systems of Highland Burma*, Boston, Beacon Press. [*Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Barcelona, Anagrama, 1977.].
1957 «The epistemological background to Malinowski's empiricism», R. Firth (comp.), *Man and culture: an evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*, Londres, Routledge & Kegan Paul, pp. 119-37. [«La base epistemológica del empirismo de Malinowski», en *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Siglo XXI, 1974.]
1958 «Concerning Trobriand clans and the kinship category tabu», J. Goody, comp., *The developmental cycle of domestic groups*, Cambridge, Papers in Social Anthropology, núm. 1, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 120-46.
1961a *Rethinking anthropology*, Londres, Athlone Press. [*Replanteamiento de la antropología*, Barcelona, Seix Barral, 1971.]
1961b *Pul Eliya, a village in Ceylon*, Nueva York, Cambridge University Press.

1961c «Lévi-Strauss in the garden of Eden», *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 23, pp. 386-96.
1964 «Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse», E. H. Lenneber, comp., *New directions in the study of language*, Cambridge, MIT Press, pp. 23-63. [*Nuevas direcciones en el estudio del lenguaje*, Madrid, Revista de Occidente, 1974.]
1965a «On the 'Founding Fathers'», *Encounter*, 25, pp. 24-36.
1965b *Political systems of Highland Burma*, Boston, Beacon Press.
1966 «On the 'Founding Fathers'», *Current Anthropology*, 7, pp. 560-67.

LEACOCK, E.
1954 *The Montagnais hunting territory and the fur trade*, Memoria núm. 78, American Anthropological Association.
1963 «Introduction», L. H. Morgan, *Ancient society*, Nueva York, Meridian Books, World, páginas i-xx.

LEACOCK, S.
1954 «The ethnological theory of Marcel Mauss», *American Anthropologist*, 56, pp. 58-73.

LE BONG, G.
1914 (orig. 1895) *The crowd, a study of the popular mind*, Londres, T. Fisher Unwin.

LE CAT, C. N.
1765 *Traité de la couleur de la peau humaine*, Amsterdam.

LEE, D.
1959 *Freedom and culture*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

LEEDS, A. y A. VAYDA (comp.)
1965 *Man, culture and animals: the role of animals in human ecological adjustments*, Washington, American Association for the Advancement of Science, pub. núm. 78.

LEHMAN, F.
1963 *The structure of Chin society*, Illinois Studies in Antrhopology, núm. 3, Urbana, University of Illinois Press.

LEHMANN, W. C.
1960 *John Millar of Glasgow*, Canterbury, Canterbury University Press.

LENIN, N.
1934 *Selected works*, Nueva York, International Publishers. [*Obras escogidas*, Madrid, Akal, 1975.]

LENNEBERG, E.
1953 «Cognition in ethnolinguistics», *Language*, 29, pp. 463-71.
1960 «Language, evolution, and purposive behavior», S. Diamond, comp., *Culture in history*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 869-93.

LE PLAY, F.
1877-1879 (orig. 1855) *Les ouvriers européens*, Tours, A. Mame et fils.

LEROY, O.
1925 *Essai d'introduction critique à l'étude de l'économie primitive*, París, Paul Guenther.

LESSER, A.
1935 «Functionalism in social anthropology», *American Anthropologist*, 37, pp. 386-93.
1968 «Franz Boas», *Encyclopedia of the Social Sciences*, en prensa.

LETOURNEAU, C.
1888 *L'évolution du mariage et de la famille*, París, A. Delahaye y E. Lecrosnier.
1903 *La condition de la femme dans les diverses races et civilisations*, París, V. Giard y E. Brière.

LEVI-STRAUSS, C.
1945a «French sociology», G. Gurvith y W. Moore, comps., *Twentieth century sociology*, Nueva York, Philosophical Library, pp. 503-37. [*Sociología del siglo XX*, Barcelona, Ateneo, 1970.]
1945b «L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie», *Word*, 1, pp. 1-21.
1949 *Les structures élémentaires de la parenté*, París, Presses Universitaires de France. [*Las estructuras elementales del parentesco*, Buenos Aires, Paidós.]

1950 «Introduction à l'oeuvre de Mauss», *Sociologie et anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, pp. ix-lii.
1953 «Social structure», A. Kroeber, comp., *Anthropology today*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 524-53.
1958 *Anthropologie structurale*, París, Plon. [*Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA.]
1960a «On manipulated sociological models», *Bijdragen. Tot de Taal- Land En Volkekunde*, 116, pp. 45-54.
1960b *Ce que l'ethnologie doit à Durkheim*, Annales de l'Université de París, vol. 1.
1961 *Tristes tropiques*, J. Russel, trad., Nueva York, Criterion Books. [*Tristes trópicos*, Buenos Aires, EUDEBA.]
1963a *Structural anthropology*, C. Jacobson, trad., Nueva York, Basic Books.
1963b *Totemism*, R. Needham, trad., Boston, Beacon Press. [*El totemismo en la actualidad*, México, FCE, 1965.]
1964 *Mythologiques: le cru et le cuit*, París, Plon. [*Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México, FCE, 1968.]

LEVY-BRUHL, L.
1910 *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, París, F. Alcan.
1966 *The 'soul' of the primitive*, L. Clare, trad, Nueva York, Praeger. [*El alma primitiva*, Barcelona, Península, 1974.]

LEWIS, I. M.
1965 «Problems in the comparative study of unilineal descent», *The relevance of models for social anthropology*, monografías ASA, núm. 1, Londres, Tavistock, pp. 87-112.

LEWIS, O.
1951 *Life in a Mexican village, Urbana*, University of Illinois Press.
1961 *The children of Sanchez*, Nueva York, Random House. [*Los hijos de Sánchez*, México, FCE, 1964.]
1966a «The culture of poverty», *Scientific American*, 215, pp. 19-25.
1966b *La vida*, Nueva York, Random House. [*La vida*, México, Mortiz.]

LI AN-CHE
1937 «Zuñi: some observations and queries», *American Anthropologist*, 39, pp. 62-67.

LICHTENBERGER, J. P.
1923 *Development of social theory*, Nueva York, Century.

LICHTHEIM, G.
1963 «Marx and the 'Asiatic' mode of production», St. Anthony's Papers, núm. 14, páginas 86-112.

LIENHART, G.
1964 *Social anthropology*, Londres, Oxford University Press. [*Antropología social*, México, FCE, 1966.]

LINDESMITH, A. R. y A. L. STRAUSS
1950 «Critique of culture-personality writings», *American Sociological Review*, 15, páginas 587-600

LINGUET, S. N. H.
1767 *Théorie des loix civiles ou principes fondamentaux de la société*, París.

LINTON, R.
1936 *The study of man*, Nueva York, Appleton-Century. [*Estudio del hombre*, México, FCE, 1942.]
1937 «The Tanala of Madagascar», A. Kardiner, comp., *The individual and his society*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 251-90.
1945 *The cultural background of personality*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts. [*Cultura y personalidad*, México, FCE, 1945.]
1950 «An anthropologist views poin IV», *American perspective*, primavera, pp. 113-21.
1951 «The concept of national character», A. H. Stanton y S. E. Perry, comps., *Personality and political crisis*, Nueva York, Free Press, pp. 133-50.
1953 «An anthropological view of economics», A. Dudley Ward, comp., *Goals of economic life*, Nueva York, Harper, pp. 305-44.

LIPPERT, J.
1884 *Die Geschichte der Familie*, Stuttgart, Enke.
1931 (orig. 1886-87) *The evolution of culture*, G. P. Murdock, trad., Nueva York, Macmillan.

LIPS, J.
1935 «Fritz Graebner», *American Anthropologist*, 37, pp. 320-26.
1937 *The savage hits back*, New Haven, Yale University Press.

LITTLE, K.
1965 *Social anthropology in modern life*, Edimburgo, University of Edinburgh Press.

LIVINGSTONE, F. B.
1959 «A formal analysis of prescriptive marriage systems among the Australian aborigines», *Southwestern Journal of Anthropology*, 15, pp. 361-72.
1962 «On the non-existence of human races», *Current Anthropology*, 3, pp. 279-81.

LOCKE, J.
1894 (orig. 1690) *An essay concerning human understanding*, Oxford, Clarendon Press. [*Ensayo sobre el entendimiento humano*, México, FCE, 1956.]
1947 (orig. 1690) *Two treatises of government*, Nueva York, Hafner.

LONG, E.
1774 *History of Jamaica*, Londres.

LORIA, A.
1899 *Economic foundations of society*, Nueva York, Scribner's.

LOUNSBURY, F.
1955 *The varieties of meaning*, Institute of Languages and Linguistics, monografía número 8, Washington: Georgetown University Press.
1956 «Semantic analysis of the Pawnee kinship usage», *Language*, 32, pp. 158-94.
1964 «A formal account of the Crow and Omaha-type kinship terminologies», W. Goodenough, comp., *Explorations in cultural anthropology*, Nueva York, McGraw-Hill, páginas 351-93.
1965 «Another view of the Trobriand kinship categories», *American Anthropologist*, 67, 2.ª parte, pp. 142-85.

LOVEJOY, A.
1923 «The supposed primitivism of Rousseau's Discourse on inequality», *Modern Philology*, 21, pp. 165-86.
1933 «Monboddo and Rousseau», *Modern Philology*, 30, pp. 275-96.
1960 (orig. 1936) *The great chain of being*, Nueva York, Harper Torchbooks.

LOWETH, K.
1949 *Meaning in history*, Chicago, University of Chicago Press. [*El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1968.]

LOWIE, R.
1911a «A new conception of totemism?», *American Anthropologist*, 13, pp. 189-207, reeditado en C. DuBois, comp., *Lowie's selected papers in anthropology*, Berkeley, University of California Press, pp. 285-311.
1911b «A forgotten pragmatist: Ludwig Feuerbach», *Journal of Philosophy*, 8, pp. 138-39.
1912 «Dr. Radosavljevich's 'Critique' of professor Boas», *Science*, 35, pp. 537-40.
1915 «Exogamy and the classificatory systems of relationship», *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 1, pp. 346-49.
1916a «Ernst Mach», *The New Republic*, 6, pp. 335-37.
1916b «Historical and sociological interpretations of kinship terminologies», *Anthropological essays presented to William Henry Holmes*, Washington, pp. 293-300.
1917a «Edward B. Tylor», *American Anthropologist*, 19, pp. 262-68.
1917b *Culture and ethnology*, Nueva York, D. C. McMurtrie.
1920 *Primitive society*, Nueva York, Boni and Liveright. [*La sociedad primitiva*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.]
1927 *The origin of the State*, Nueva York, Harcourt, Brace.
1929 *Are we civilized?*, Nueva York, Harcourt, Brace.
1933a «Land tenure, primitive societies», *Encyclopedia of the Social Sciences*, 9, pp. 76-77.
1933b «Queries», *American Anthropologist*, 35, pp. 288-96.

1936 «Lewis H. Morgan in historical perspective», *Essays in anthropology presented to A. L. Kroeber*, Berkeley, University of California Press, pp. 169-81.
1937 *History of ethnological theory*, Nueva York, Farrar and Rinehart. [*Historia de la etnología*, México, FCE, 1946.]
1938 «Subsistence», F. Boas, comp., *General anthropology*, Nueva York, Heath, páginas 282-326.
1942 «The transition of civilizations in primitive society», *American Journal of Sociology*, 47, pp. 527-43.
1944 «Franz Boas», *Journal of American Folklore*, 57, pp. 59-64.
1946 «Evolution in cultural anthropology: a reply to Leslie White», *American Anthropologist*, 48, pp. 223-33.
1947 «Letters from Ernst Mach to Robert Lowie», *Isis*, 37, pp. 65-68.
1948a *Social organization*, Nueva York, Rinehart.
1948b «Some facts about Boas», *Southwestern Journal of Anthropology*, 4, pp. 69-70.
1953 «Ethnography, cultural and social anthropology», *American Anthropologist*, 55, páginas 227-34.
1954 *Toward understanding Germany*, Chicago, University of Chicago Press.
1955 «Contemporary trends in American cultural anthropology», *Sociologus*, 5, pp. 113-21.
1956a «Boas once more», *American Anthropologist*, 58, pp. 159-63.
1956b «Reminiscences of anthropological currents in America half a century ago», *American Anthropologist*, 58, pp. 995-1016.
1957 «Generalizations, field work, and materialism», *American Anthropologist*, 59, páginas 884-85.
1959 *Robert H. Lowie, ethnologist*, Berkeley, University of California Press.
1960 *Lowie's selected papers in anthropology*, C. DuBois, comp., Berkeley, University of California Press.
1963 «Religion in human life», *American Anthropologist*, 65. pp. 532-42.
1966 (orig. 1917) *Culture and ethnology*, S. Diamond, comp., Nueva York, Basic Books.

LUBBOCK, J.
1865 *Pre-historic times, as illustrated by ancien remains and the manners and customs of modern savages*, Londres, Williams and Norgate.
1870 *The origin of civilization and the primitive condition of man; mental and social condition of savages*, Londres Longmans, Green.
1872 *Prehistoric times as illustrated by ancient remains and the manners and customs of savages*, Nueva York, D. Appleton.

LUCRECIO
1910 *On the nature of things*, C. Bailey, trad., Londres, Oxford University Press. [*De la naturaleza*, Madrid, CSIC, 1948.]

LUTZ, B. F.
1927 «The Sumerians and anthropology», *American Anthropologist*, 29, pp. 202-9.

LYELL, C.
1859 (orig. 1830) *Principles of geology*, 8.ª ed., Londres, J. Murray.
1863 *The geological evidences of the antiquity of man*, Filadelfia, G. W. Childs.

MC CLELLAND, D. C.
1961 *The achieving society*, Princeton, Van Nostrand. [*La sociedad ambiciosa*, Madrid, Guadarrama, 1972.]

MC EWEN, W.
1963 «Forms and problems of validation in social anthropology», *Current Anthropology*, 4, pp. 155-83.

MC GEE, W. J.
1894 «The citizen», segundo premio de ensayo, *American Anthropologist*, 7, pp. 352-57.
1895a «Some principles of nomenclature», *American Anthropologist*, 8, pp. 279-86.
1895b «The beginning of agriculture», *American Anthropologist*, 8, pp. 350-75.
1896a «Review of Giddings', *The principles of sociology*», *American Anthropologist*, 10, páginas 19-24.
1896b «The beginning of marriage», *American Anthropologist*, 9, pp., 371-83.
1901 «Man's place in nature», *American Anthropologist*, 3, pp. 1-13.

MACKINTOSH, SIR, J.
1799 *A discourse on the study of the law of nature and of nations*, Londres, T. Cadell, Jr.; W. Davies, J. Debrett y W. Clarke.

MC LENNAN, J. F.
1865 *Primitive marriage*, Edimburgo, Adam y Charles Black.
1876 *Studies in ancient history*, Londres, Macmillan.

MAC NEISH, R.
1964a «Ancient Mesoamerican civilization», *Science*, 143, pp. 531-37.
1964b «The origins of New World civilization», *Scientific American*, 211, pp. 5, 29-37.

MAC PHERSON, C. B.
1962 *The political theory of possessive individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Clarendon Press. [*La teoría política del individualismo posesivo*, Barcelona, Fontanella, 1970.]

MAC RAE, D. G.
1958 «Darwinism and the social sciences», S. A. Barnett, comp., *A century of Darwin*, Londres, Heinemann, pp. 296-312. [*Un siglo después de Darwin*, Madrid, Alianza, 1971.]
1960 «Race and sociology in history and theory», P. Mason, comp., *Man race, and Darwin*, Londres, Oxford University Press, pp. 76-86.
1961 *Ideology and society*, Londres, Heinemann.

MAINE, H. S.
1861 *Ancient law*, Londres, J. Murray.
1873 (orig. 1861) *Ancient law: its connection with the early history of society and its relations to modern ideas*, Nueva York, Holt.
1883 *Dissertations on early law and custom*, Londres, J. Murray.
1887 (orig. 1871) *Village communities in the East and West*, Londres, J. Murray.
1888 (orig. 1875) *Lectures on the early history of institutions*, Nueva York, Holt.

MAIR, L.
1938 *The place of history in the study of culture change: methods of study of culture contact*, Africa Memoirs, vol. 15, Oxford, Oxford University Press.

MALINOWSKI, B.
1913a *The family among the Australian aborigines: a sociological study*, Londres, University of London Press.
1913b «Review of Durkheim's Les formes élémentaires de la vie religieuse», *Folklore*, 24, páginas 525-31.
1920 «Kula: the circulating exchanges of valuables in the Archipelagos of Eastern New Guinea», *Man*, 20, pp. 97-105.
1922 *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York, Dutton. [*Los argonautas del Pacífico occidental*, Barcelona, Península, 1973.]
1923 «Psycho-analysis and anthropology», *Psyche*, 4, pp. 293-322.
1926 *Crime and custom in savage society*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner. [*Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*, Barcelona, Ariel, 1973.]
1927a *Sex and repression in savage society*, Londres, Routledge and Kegan Paul [*Sexo y represión en la sociedad primitiva*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1974.]
1927b «The life of culture», G. E. Smith, *et al.*, comps., *The diffusion controversy*, Nueva York, Norton, pp. 26-46.
1929a *The sexual life of savages in Northwestern Melanesia*, Londres, George Routledge. [*Vida sexual de los salvajes del Nordeste de la Melanesia*, Madrid, Morata, 1975.]
1929b «Social anthropology», *Encyclopaedia Britannica*, 14.ª ed., 862, p. 70.
1930a «Parenthood the basis of social structure», V. F. Calverton y S. D. Schmalhauser, comps., *The new generation*, pp. 113-68.
1930b «Race and labour», *The Listener*, supl. 8.
1931 «Culture», *Encyclopedia of the social sciences*, pp. 621-46.
1935 *Coral gardens and their magic*, Londres, Allen & Unwin, 2 vols. [*Los jardines del coral*, Barcelona, Labor, 1977.]
1939 «The group and the individual in functional analysis», *American Journal of Sociology*, 44, pp. 938-64.
1944a *Freedom and civilization*, Nueva York, Roy Publisher.

1944b *A scientific theory of culture*, Chapel Hill, University of North Carolina Press. [*Una teoría científica de la cultura*, Barcelona, EDHASA, 1970.]
1945 *The dynamics of culture change: an inquiry into race relations in Africa*, P. Kaberry, comp., New Haven, Yale University Press.
1961 (orig. 1922) *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York, Dutton.
1962 *Sex, culture and myth*, Nueva York, Harcourt, Brace and World.
1967 *A diary in the strict sense of the term*, Nueva York, Harcourt, Brace and World.

MALTHUS, T. R.
1803 (orig. 1798) *An essay on the principle of population*, Londres, J. Johnson. [*Ensayo sobre el principio de la población*, México, FCE, 1951.]
1817 *An essay on the principle of population*, Londres, J. Murray.

MANDELBAUM, D. G. (comp.)
1949 *Selected writings of Edward Sapir in language, culture, and personality*, Berkeley, University of California Press.

MANGELSDORF, P.; R. MAC NEISH, y W. C. GALINAT
1964 «Domestication of corn», *Science*, 143, pp. 538-45.

MANNERS, R.
1956 «Tabara: subculture of a Tobacco and mixed crop municipality», Julian Steward, comp., *The people of Puerto Rico*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 93-170.
1964 (comp.) *Process and pattern in culture: essays in honor of Julian H. Steward*, Chicago, Aldine.
1965 «Reply to Morris Opler», *Current Anthropology*, 6, pp. 319-20.

MANUEL, F. E.
1959 *The eighteenth century confronts the gods*, Cambridge, Harvard University Press.

MAQUIAVELO, N.
1948 *The prince*, W. K. Marriot, trad., Nueva York, Dutton. [*El príncipe*, Madrid, Aguilar, 1969.]

MARCHANT, J.
1916 *Alfred Russell Wallace; letters and reminiscences*, Londres, Cassell.

MARCUSE, H.
1960 (orig. 1941) *Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory*, Boston, Beacon Press. [*Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1972.]

MARETT, R. R.
1914 (orig. 1909) *The threshold of religion*, Londres, Methuen.
1927 *The diffusion of culture*, Cambridge, Cambridge University Press.

MARKHAM, F. M. A.
1952 *Claude Henri Comte de Saint-Simon: selected writings*, Oxford, Blackwell.

MARTINDALE, D. A.
1960 *The nature and types of sociological theory*, Boston Houghton Mifflin. [*Teoría sociológica: naturaleza y escuela*, Madrid, Aguilar, 1968.]

MARTINEAU, H.
1896 *The positive philosophy of Auguste Comte*, Londres, G. Bell.

MARX, K.
1859 *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlín, Franz Dunker. [*Introducción general a la crítica de la economía política*, Buenos Aires, Siglo XXI.]
1888 (orig. 1848) *The communist manifesto*, Londres, W. Reeves. [*Manifiesto comunista*, Madrid, Ayuso, 1975.]
1904 (orig. 1859) *The critique of political economy*, I. N. Stone, trad., Chicago, International Library Publication Co.
1909 (orig. 1867) *Capital*, E. Unterman, trad., Chicago, C. H. Kerr. [*El capital*, Madrid, Siglo XXI, 1975-77.]
1941 (orig. ms. 1845) «Theses on Feuerbach», F. Engels, comp., *Ludwig Feuerbach and the outcome of classical German philosophy*, Nueva York, International Publishers, páginas 82-84. [*Tesis sobre Feuerbach*, en *Obras completas*, Madrid, Akal, 1975, II, páginas 426-28, y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, en *id.*, II, pp. 377-425.]
1960 (orig. 1853) *The British rule in India*, Moscú, Foreign Languague Publishers. [*La*

dominación británica en la India, en *Obras escogidas*, Madrid, Akal, 1975, I, páginas 352-59.]
1963 (orig. 1847) *The poverty of philosophy*, Nueva York, International Publishers. [*Miseria de la filosofía*, Buenos Aires, Siglo XXI.]
1965 (orig. ms. 1857-58) «Pre-capitalist economic formations», E. Hobsbawm, comp., *Pre-capitalist economic formations: Karl Marx*, J. Cohen, trad., Nueva York, International Publishers, pp. 67-120. [*Formaciones económicas precapitalistas*, Buenos Aires, Siglo XXI.]

MARX, K. y F. ENGELS
1942 *The selected correspondence: 1846-1895*, Nueva York, International Publishers.
1956 (orig. 1845) *The Holy Family*, Moscú, Foreign Languages Publishers. [*La Sagrada Familia*, Madrid, Akal, 1977.]
1957 *Marx and Engels on religion*, Moscú, Foreign Languages Publishers. [*Sobre la religión*, Salamanca, Sígueme, 1974.]
1965 (orig. ms. 1846) «The German ideology», E. Hobsbawm, comp., *Pre-capitalist economic formations: Karl Marx*, J. Cohen, trad., Nueva York, International Publishers, pp. 121-39. [*La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo.]

MASON, J. A.
1966 «Pre-Folsom estimates of the ages of man in America», *American Anthropologist*, 68, pp. 193-96.

MASON, O.
1894a «Migration an the food quest: a study in the peopling of America», *American Anthropologist*, 7, pp. 275.
1894b «Technogeography, or the relation of the earth to the industries of mankind», *American Anthropologist*, 7, pp. 137-61.
1895a «Influence of environment upon human industries or arts», *Annual Report of the Smithsonian Institution*, pp. 639-65.
1895b «Similarities in culture», *American Anthropologist*, 8, pp. 101-17.
1899 «Aboriginal American zootechny», *American Anthropologist*, 1, pp. 45-81.
1907 «Environment», *Handbook of American Indians North of Mexico*, parte I, Washington, Bureau of American Ethnology, bol. 30, pp. 427-30.

MAUS, H.
1962 *A short history of sociology*, Londres, Routledge y Kegan Paul.

MAUSS, M.
1913 «L'ethnographie en France et à l'étranger», *La Revue de Paris*, septiembre-octubre, pp. 537-60, 815-937.
1920 «L'extension du potlatch en Melanésie», *Anthropologie*, 30, pp. 396-97.
1924 «Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie», *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 31, pp. 892-922.
1954 (orig. 1924) *The gift*, I. Cunnison, trad. Nueva York, Free Press.
1960 *Sociologie et anthropologie*, París, Presses Universitaires de France. [*Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971.]
1962 «Introduction», E. Durkheim, *Socialism*, 1.ª ed. Nueva York, Collier Books, páginas 32-36.

MAUSS, M. y H. BEUCHAT
1906 «Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos», *L'Année Sociologique*, año 9 (1904-1905), pp. 39-132.

MAUSS, M. y H. HUBERT
1899 «Essai sur la nature et la fonction du sacrifice», *L'Anée Sociologique*, año 2 (1897-1898), pp. 29-138.
1904 «Esquisse d'une théorie de la magie», *L'Année Sociologique*, año 7 (1902-1903), páginas 1-46.

MAYBURY-LEWIS, D.
1965 «Prescriptive marriage systems», *Southwestern Journal of Anthropology*, 21, páginas 207-30.

MAZLISH, B.
1955 «Burke, Bonald, and de Maistre: a study in conservatism», tesis doctoral inédita, Universidad de Columbia.

MEAD, G. H.
1936 *Movements of thought in the nineteenth century*, Chicago, University of Chicago Press.

MEAD, M.
1928 *Coming of age in Samoa*, Nueva York, Morrow. [*Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*, Barcelona, Laia, 1972.]
1930a *Growing up in New Guinea*, Nueva York, Blue Ribbon.
1930b «An ethnologist's footnote to totem and taboo», *The psychoanalytic Review*, 17, páginas 297-301.
1933 «More comprehensive field methods», *American Anthropologist*, 35, pp. 1-15.
1935a *Sex and temperament in three primitive societies*, Nueva York, Morrow. [*Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*, Barcelona, Laia, 1973.]
1935b «Review of *The riddle of the sphinx*, by Géza Róheim», *Character and Personality*, 4, pp. 85-90.
1937a «A reply to a review of *Sex and temperament in three primitive societies*», *American Anthropologist*, 39, pp. 558-61.
1937b *Cooperation and competition among primitive peoples*, Nueva York, McGraw-Hill.
1939 *From the South Seas*, Nueva York, Morrow.
1941 «Review of *The individual and his society*, by Abram Kardiner», *American Journal of Orthopsychiatry*, 11, pp. 603-5.
1942 *And keep your powder dry: an anthropologist looks at America*, Nueva York, Morrow.
1949a *Male and female*, Nueva York, Morrow. [*Macho y hembra*, Caracas Tiempo Nuevo.]
1949b «Character formation and diachronic theory», M. Fortes, comp., *Social structure: studies presented to A. R. Radcliffe-Brown*, Oxford, Clarendon Press, pp. 18-34.
1949c (orig. 1928) *Coming of age in Samoa*, Nueva York, New American Library, Mentor Books.
1950 *Sex and temperament in three primitive societies*, Nueva York, New American Library, Mentor Books.
1951a «The study of national character», D. Lerner y H. D. Haswell, comps., *The policy sciences*, Stanford, Stanford University Press, pp. 70-85.
1953 «National character», A. L. Kroeber, comp., *Anthropology today*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 642-67.
1954 «The swaddling hypothesis: its reception», *American Anthropologist*, 56, pp. 395-409.
1955 *Cultural patterns and technical changes*, Nueva York, New American Library, Mentor Books.
1958 «Cultural determinants of behavior», A. Roe y G. G. Simpson, comps., *Behavior and evolution*, New Haven, Yale University Press, pp. 480-503.
1959a *An anthropologist at work: writings of Ruth Benedict*, Boston, Houghton Mifflin.
1959b «Apprenticeship under Boas», W. Goldschmidt, comp., *The anthropology of Franz Boas*, Memoria núm. 89, American Anthropological Association, pp. 29-45.
1959c «Reply to Kardiner», *Science*, 130, pp. 1728, 1732.
1961a «National character and the science of anthropology», S. M. Lipset y L. Lowenthal, comp., *Culture and social character: work of David Riesman Reviewed*, Nueva York Free Press, pp. 15-26.
1961b *Cooperation and competition among primitive peoples*, Boston, Beacon Press.
1962a «Retrospects and prospects», T. Gladwin y W. C. Sturtevant, comps., *Anthropology and human Behavior*, Washington, Anthropological Society of Washington.
1962b «Review of *National character and national stereotypes: a trend report prepared for the International Union of Scientific Philosophy*, by H. C. J. Duiker and N. H. Frijda», *American Anthropologist*, 64, pp. 688-90.
1964 *Continuities in cultural evolution*, New Haven, Yale University Press.

MEAD, M. y R. BUNZEL (comps).
1960 *The golden age of anthropology*, Nueva York, George Braziller.

MEAD, M., y E. CALAS
1955 «Child-training ideals in a post-revolutionary context: Soviet Russia», M. Mead y M. Wolfenstein, comps., *Childhood in contemporary cultures*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 179-203.

MEAD, M. y F. M. C. MAC GREGOR
1951 *Growth and culture: a photographic study of Balinese childhood*, Nueva York, Putnam.

MEAD, M. y R. METRAUX (comps.)
1953 *The study of culture at a distance*, Chicago, University of Chicago Press.

MEEK, C. K.
1931 *Tribal studies in Northern Nigeria*, vol. 1, Londres, Kegan Paul, Trench, Trubner.

MEGGERS, B.
1946 «Recent trends in American ethnology», *American Anthropologist*, 48, pp. 176-214.
1960 «The law of cultural evolution as a practical research tool» G. Dole y R. Carneiro, comps., *Essays in the science of culture*, Nueva York, Tomas Y. Crowell, pp. 302-16.
1961 «Field testing of cultural law, a reply to Morris Opler», *Southwestern Journal of Anthropology*, 17, pp. 352-54.

MEGGITT, M. J.
1962 *Desert people; a study of the Walbiri aborigines of Central Australia*, Sydney, Angus and Robertson.
1965 *The lineage system of the Mae-Enga of a New Guinea*, Edimburgo, Oliver and Boyd.

MEHRING, F.
1935 *Karl Marx, the story of his life*, E. Fitzgerald, trad., Nueva York, Covici Friede. [*Carlos Marx*, Barcelona, Grijalbo, 1970.]

MEINERS, C.
1785 *Grundriss der Geschichte der Menscheit*, Lemgo, im Verlage der Meyerschen Buchhadiung.

MERCIER, P.
1966 *Histoire de l'anthropologie*, París, Presses Universitaires de France. [*Historia de la antropología*, Barcelona, Península, 1968.]

MERZ, J. T.
1965 (orig. 1896-1914) *A history of European thought in the nineteenth century*, Nueva York, Dover.

METZGER, D.
1965 «Review of *The nature of cultural things*, by Marvin Harris», *American Anthropologist*, 67, pp. 1293-97.

METZGER, D. y G. WILLIAMS
1963a «Tenejapa medicine: the curer», *Southwestern Journal of Anthropology*, 19, páginas 216-34.
1963b «A formal ethnographic analysis of Tenejapa Ladino weddings», *American Anthropologist*, 65, pp. 1076-1101.
1966 «Some procedures and results in the study of native categories», Tzeltal 'firewood'», *American Anthropologist*, 68, pp. 389-407.

METZGER, W.
1965 «The historical background for national trends in psychology: German psychology», *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1, pp. 109-14.

MEYER, A. G.
1954 *Marxism, the unity of theory and practice*, Cambridge, Harvard University Press.

MILL, J. S.
1923 (orig. 1848) *Principles of political economy*, Londres, Longmans, Green. [*Principios de economía política*, México, FCE, 1943.]

MILLAR, J.
1771 *Observations concerning the distinction of ranks in society*, Londres, J. Murray

MILLON, R.
1967 «Teotihuacán», *Scientific American*, 216, pp. 38-48.

MILLS, C. W.
1962 *The marxists*, Nueva York, Dell. [*Los marxistas*, México, Era.]

MINS, H.
1965 «Marxists and non-marxists: theoretical schemes and political creeds», *Science and Society*, 30, pp. 25-31.

MINTZ, S.
1956 «Canamelar, the sub-culture of a rural sugar plantation proletariat», J. Steward, comp., *The people of Puerto Rico*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 314-17.

MITRA, PANCHANAN
1933 *A history of American anthropology*, Calcuta, The University of Calcutta Press.

MIVART, ST. G.
1871 *Genesis of species*, Londres, Macmillan.

MONBODDO, J. B., LORD
1774 *Of the origin and progress of language*, vol. 1, Edimburgo, J. Balfour y T. Cadell.

MONTAGU, A. (M. F. ASHLEY MONTAGU)
1945 *Man's most dangerous myth: the fallacy of race*, Nueva York, Columbia University Press.
1952 *Darwin, competition and cooperation*, Nueva York, Henry Schuman.
1964 *The concept of race*, Nueva York, Free Press.

MONTESQUIEU
1948 (orig. 1748) *The spirit of laws*, T. Nugent, trad., Nueva York, Hafner. [*Del espíritu de las leyes*, Madrid, Tecnos, 1972.]

MOONEY, J.
1896 *The ghost-dance religion and the Sioux outbreak of 1890*, 14 informe anual, Washington, Bureau of American Ethnology.

MOORE, F. (comp.)
1961 *Readings in cross-cultural methodology*, New Haven, Human Relations Area Files.

MORET, A. y G. DAVY
1926 *From tribe to empire*, V. Gordon Childe, trad., Nueva York, Knopf. [*De los clanes a los imperios*, México, UTEHA.]

MORGAN, L. H.
1851 *League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*, Rochester, Sage.
1868 *The American beaver and his works*, Filadelfia, Lippincott.
1870 *Systems of consanguinity and affinity of the human family*, Washington, Smithsonian Institution.
1876 «Montezuma's dinner», *North American Review*, 122, pp. 265-308.
1877 *Ancient society*, Nueva York, Holt. [*La sociedad primitiva*, Madrid, Ayuso, 1975.]
1881 *Houses and house life of the American aborigines*, Washington, U. S. Geological Survey, *Contributions to North American Ethnology*, IV.
1963 (orig. 1877) *Ancient society*, E. Leacock, comp., Nueva York, Meridian Books, World Publishing.

MORTON, S. G.
1839 *Crania americana*, Filadelfia, J. Dobson.
1844 *Crania aegyptica; or observations on Egyptian ethnography, derived from anatomy, history and the monuments, transactions of the American philosophical society*, IX.

MURDOCK, G. P.
1932 «The science of culture», *American Anthropologist*, 34, pp. 200-15.
1937 *Statistical correlations in the science of society*, New Haven, Yale University Press.
1943 «Bronislaw Malinowski», *American Anthropologist*, 45, pp. 444-51.
1945 «The common denominator of cultures», R. Linton, comp., *The science of man in the world crisis*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 123-42.
1949 *Social structure*, Nueva York, Macmillan.
1951 «British social anthropology», *American Anthropologist*, 53, pp. 465-73.
1957 «World ethnographic sample», *American Anthropologist*, 59, pp. 664-87.
1959a *Africa—its peoples and their culture history*, Nueva York, McGraw-Hill.
1959b «Evolution in social organization», B. Meggers, comp., *Evolution and anthropology*, Washington, Anthropological Society of Washington, pp. 126-45.
1963 *Outline of world cultures*, New Haven, Human Relations Area Files.

1964 «Cultural correlates of the regulation of premarital sex behavior», R. Manners, comp., *Process and pattern in culture*, Chicago, Aldine, pp. 399-410.
1965 *Culture and society*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
1967 *Ethnographic atlas*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

MURPHERE, I.
1961 «The evolutionary anthropologists: the progress of mankind», *Proceedings of the American Philosophical Society*, 105, pp. 265-300.

MURPHY, R.
1963 «On Zen marxism: filiation and alliance», *Man*, 63, pp. 17-19.

MURPHY, R. y J. STEWARD
1955 «Tappers and trappers: parallel processes in acculturation», *Economic Development and Culture Change*, 4, pp. 335-55.

MYRES, J. L.
1908 «Herodotus and anthropology», *Anthropology and the classics*, Oxford, Oxford Universiy Press.
1916 «The influence of anthropology on the course of political science», *University of California Publications in History*, 4, pp. 1-81.

NADEL, S. F.
1951 *The foundations of social anthropology*, Nueva York, Free Press. [*Fundamentos de antropología social*, México, FCE, 1955.]
1957 *The theory of social structure*, Nueva York, Free Press. [*Teoría de la estructura social*, Madrid, Guadarrama, 1966.]

NAGEL, E.
1948 «The development of modern science», J. L. Blau, J. Buchler y G. T. Mathews, comp., *Chapters in Western civilization*, Nueva York, Columbia University Press, páginas 241-84.
1953 «Teleological explanation and teleological system», H. Feigl y M. Brodbeck, comps., *Readings in the philosophy of science*, Nueva York, Appleton-Century, pp. 537-58.
1961 *The structure of science*, Nueva York, Harcourt, Brace and World. [*La estructura de la ciencia*, Buenos Aires, Paidós.]

NAROLL, R.
1961 «Two solutions to Galton's problem», *Philosophy of Science*, 28, pp. 15-39.
1964 «A fifth solution to Galton's problem», *American Anthropologist*, 66, pp. 863-67.

NAROLL, R. y R. G. D'ANDRADE
1963 «Two further solutions to Galton's problem», *American Anthropologist*, 65, páginas 1053-67.

NEEDHAM, R.
1962 *Structure and sentiment*, Chicago, University of Chicago Press.
1964 «Explanatory notes on prescriptive alliance and the Purum», *American Anthropologist*, 66, pp. 1377-85.
1966 «Comments on the analysis of Purum society», *American Anthropologist*, 68, páginas 171-77.

NIEBOER, H. J.
1900 *Slavery as an industrial system; ethnological researcher*, La Haya, Martius Nijhoff.

NILSSON, S.
1868 (orig. 1838) *The primitive inhabitants of Scandinavia*, J. Lubbock, trad. Londres, Longmans, Green.

NORBECK, E. y M. NORBECK
1956 «Child training in a Japanese fishing community», D. Haring, comp., *Personal character and cultural milieu*, Syracuse, Syracuse University Press, pp. 651-73.

NOTT, J. C. y G. R. GLIDDON
1854 *Types of mankind*, Filadelfia, Lippincott, Grambo.
1857 *Indigenous races of the earth*, Filadelfia, Lippincott.

NUTINI, H.
1965 «Some considerations on the nature of social structure and model building: a critique of Claude Lévi-Strauss and Edmund Leach», *American Anthropologist*, 67, páginas 707-51.

OGBURN, W. F. y A. GOLDENWEISER (comps.)
1927 *Social sciences and their interrelation*, Boston, Houghton Mifflin.
1950 *Social Change*, Nueva York, Viking Press.

OLIVER, D.
1955 *A Solomon island society, kinship and leadership among the Siuai of Bougainville*, Cambridge, Harvard University Press.

OPLER, M.
1943 «On the method of writing anthropological monographs», *American Anthropologist*, 45, pp. 329-32.
1947 «Rule and practice in the behavior pattern between Jicarilla Apache affinal relatives», *American Anthropologist*, 49, pp. 452-62.
1961 «Cultural evolution, Southern Athapaskans, and chronology in theory», *Southwestern Journal of Anthropology*, 17, pp. 1-20.
1962 «Integration, evolution, and Morgan», *Current Anthropology*, 3, pp. 478-79.
1964a «Cause, process, and dynamics in the evolution of E. B. Tylor», *Southwestern Journal of Anthropology*, 20, pp. 123-45.
1964b «Reply to T. G. Harding and E. Leacock», *Current Anthropology*, 5, pp. 110-14.
1965 «The history of ethnological thought», *Current Anthropology*, 6, p. 319.

ORLANSKY, H.
1949 «Infant care and personality», *Psychological Bulletin*, 46, pp. 1-48.

OSBORN, H. F.
1929 *From the Greeks to Darwin*, 2.ª ed., Nueva York, Scribner's.

PALEY, W.
1963 (orig. 1802) *Natural theology*, Indianapolis, Bobbs-Merrill.

PARSONS, E. C.
1939 *Pueblo Indian religion*, Chicago, University of Chicago Press.

PARSONS, T.
1949 (orig. 1937) *The structure of social action*, Nueva York, Free Press. [*Estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama, 1968.]
1957 «Malinowski and the theory of social system», R. Firth, comp., *Man and culture: an evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*, Londres, Routledge and Kegan Paul, pp. 53-70. [«Malinowski y la teoría de los sistemas sociales», en *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Siglo XXI, 1974.]

PEARCE, R. H.
1953 *The savages of America. A study of the Indian and the idea of civilization*, Baltimore, Johns Hopkins Press.

PEARSON, K.
1901 *National life from the standpoint of science*, Londres, A. & C. Black.
1949 (orig. 1892) *The grammar of science*, Londres, J. M. Dent.

PEDERSEN, H.
1931 *Linguistic science in the nineteenth century*, J. W. Spargo, trad., Cambridge, Harvard University Press.

PESCHEL, O.
1876 (orig. 1874) *The races of man*, Londres, H. S. King.

PELTO, P.
1966 «Cognitive aspects of American kin terms», *American Anthropologist*, 68, pp. 198-202.

PENNIMAN, T. K.
1965 *A hundred years of anthropology*, Londres, Greald Duckworth.

PERRY, W. J.
1923 *The children of the sun*, Londres, Methuen.

PIDDINGTON, R.
1957 «Malinowski's theory of needs», R. Firth, comp., *Mand and culture: an evaluation of the work of Bronislaw Malinowski*, Londres, Routledge and Kegan Paul, páginas 32-51. [«La teoría de las necesidades de Malinowski», en *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Madrid, Siglo XXI, 1974.]

PIDDOCKE, S.
1965 «The potlatch system of the South Kwakiutl: a new perspective», *Southwestern Journal of Anthropology*, 21, pp. 244-64.

PIKE, K.
1954 *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*, volumen 1, Glendale, Summer Institute of Linguistics.
1962 *With heart and mind, a personal synthesis of scholarship and devotion*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publication.

PITT-RIVERS, A. L.-F.
1906 *The evolution of culture and other essays*, J. L. Myres, comp., Oxford, Clarendon Press.

PLEJANOV, G.
1934 *Essays in the history of materialism*, R. Fox, trad., Londres, John Lane.
1940 (orig. 1898) *The role of the individual in history*, Nueva York, International Publishers. [*El papel del individuo en la historia*, Barcelona, Grijalbo, 1974.]

POCOCK, D. F.
1961 *Social anthropology*, Londres, Sheed and Ward. [*Antropología social*, Barcelona, Herder, 1964.]

POPPER, K. R.
1946 *The open society and its enemies*, Londres, George Routledge. [*La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós.]
1957 *The poverty of historicism*, Boston, Beacon Press. [*La miseria del historicismo*, Madrid, Taurus.]

PORTEUS, S. D.
1937 *Primitive intelligence and environment*, Nueva York, Macmillan.

POTT, A. F.
1833-1836 *Etymologische Forschungen auf dem Gebäude der indogermanischen Sprachen*, Lemgo.

POUWER, J.
1966 «Referential and inferential reality: a rejoinder», *Bijdragen. Tot De Taal-, Land En Volkenkunde*, 122, pp. 151-57.

POWELL, J. W.
1899 «Sociology of the science of institutions», *American Anthropologist*, 1, pp. 695-733.

PRENANT, M.
1943 *Biology and marxism*, C. D. Greaves, trad., Londres, Lawrence and Wishart.

PRICHARD, J. C.
1826 (orig. 1813) *Researches into the physical history of mankind*, Londres, J. and A. Arch.
1836-1847 *Researches into the physical history of mankind*, Londres, Sherwood, Gilbert and Piper.
1855 (orig. 1843) *The natural history of man*, Londres, Baillière.

PROUDHON, P. J.
1849 *De la Création de l'ordre dans l'humanité*, París, Garnier.

PUTNAM, C.
1961 *Race and reason, a Yankee view*, Washington, Public Affairs Press.

QUATREFAGES, A. DE
1867 *Rapport sur les progrès de l'anthropologie*, París, Imprimerie Impériale.

QUETELET, A.
1832 *Recherches sur la loi de la croissance de l'homme*, Nouveaux Mémoires de l'Academie Royale des Sciences et Belles Lettres, Bruselas, M. Hayez, Imprimeur de l'Académie de Bruxelles, pp. 1-32.

1842 *A treatise on man and the development of his faculties*, Edimburgo, Wm. and Rbt. Chambers.
1848 *Du système social et des lois qui le régissent*, París, Guillaumin.
1871 *Anthropométrie, ou mesure des différentes facultés de l'homme*, Bruselas, C. Muquardt.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.
1914 «Review of Malinowski's *The family among the Australian aborigines*», *Man*, 14, páginas 31-32.
1924 «The mother's brother in South Africa», *South African Journal of Science*, 21, páginas 542-55.
1931 «The social organization of Australian tribes», *Oceania*, 1, pp. 426-56.
1933 (orig 1922) *The Andaman islanders*, Cambridge, Cambridge University Press.
1935 «On the concept of function in social science», *American Anthropologist*, 37, páginas 394-402.
1947 «Evolution, social or cultural», *American Anthropologist*, 49, pp. 78-83.
1948 *A natural science of society*, Nueva York, Free Press.
1949a *Social structure, studies presented to A. R. Radcliffe-Brown*, Oxford, Clarendon Press.
1949b «Fuctionalism: a protest», *American Anthropologist*, 51, pp. 320-23.
1949c «White's view of a science of culture», *American Anthropologist*, 51, pp. 503-12.
1950 «Introduction», A. R. Radcliffe-Brown y C. D. Forde, comps., *African systems of kinship and marriage*, Londres, Oxford University Press, pp. 1-85.
1952a «Historical note on British social anthropology», *American Anthropologist*, 54, páginas 275-77.
1952b *Structure and function in primitive society*, Londres, Oxford University Press. [*Estructura y función en las sociedades primitivas*, Barcelona, Península, 1968.]
1958 *Method in social anthropology*, Chicago, University of Chicago Press. [*El método de la antropología social*, Barcelona, Anagrama, 1975.]

RADIN, P.
1913 «Personal reminiscence of a Winnebago Indian», *Journal of American Folklore*, 26, páginas 293-318.
1926 *Crashing thunder: the autobiography of a Winnebago Indian*, Nueva York, D. Appleton.
1929 «History of ethnological theories», *American Anthropologist*, 31, pp. 9-33.
1933 *The method and theory of ethnology*, Nueva York, McGraw-Hill.
1939 «The mind of primitive man», *The New Republic*, 98, pp. 300-3.
1958 «Robert Lowie», *American Anthropologist*, 60, pp. 359-61.

RADL, E.
1930 *The history of biological theories*, E. Hatfield, trad., Londres, Oxford University Press.

RAMSAY J.
1784 *Essay on the treatment and conversion of African slaves in the British sugar colonies*, Londres, J. Phillips.

RANDALL, J.
1965 *The career of philosophy: from the German Enlightenment to the age of Darwin*. Nueva York, Columbia University Press.

RANKING, J.
1827 *Historical researches on the conquest of Peru, Mexico, Bogotá, Natchez and Talomeco in the thirteenth century by the Mongols, accompanied with elephants*, Londres, Longmans, Green.

RAPPAPORT, R.
1966 «Ritual in the ecology of a New Guinea people: an anthropological study of the Tsembaga ·Maring, tesis doctoral inédita, Universidad de Columbia.

RASK R. K.
1818 *Investigation on the origin of the old Norse or Icelandic language*, Copenhague, Gyldendal.

RATZEL, F.
1896 (orig. 1885-88) *The history of mankind*, A. J. Butler, trad., Londres, Macmillan.
1899 (orig. 1882) *Anthropogeographie*, Stuttgart, J. Engelhorn.
RAY, V.
1955 «Review of *Franz Boas: the science of man in the making*, by M. Herskovitz», *American Anthropologist*, 57, pp. 138-41.
1956 «Rejoinder», *American Anthropologist*, 58, pp. 164-70.
RAYNAL, G. T. F.
1788 *A philosophical and political history of the settlements and trade of the Europeans in the East and West Indies*, Londres, Printed for W. Strahan, etc.
READ, M.
1942 Migrant labour in Africa and its effects on tribal life», *International Labour Review*, 45, pp. 605-31.
RECLUS, E.
1876-1894 *The earth and its inhabitants*, E. G. Ravenstein, comp., Londres, J. S. Virtue and Co. [*El hombre y la tierra*, Madrid, Doncel, 1975.]
REDFIELD, R.
1947 «The folk society», *American Journal of Sociology*, 52, pp. 293-308.
1955 «Introduction», F. Eggan, comp., *Social anthropology of North American tribes*, Chicago, University of Chicago Press, pp. ix-xiv.
REDFIELD, R.; R. LINTON, y M. HERSKOVITS
1936 «Memorandum on the study of acculturation», *American Anthropologist*, 38, páginas 149-52.
REED, E.
1957 «Anthropology today», *International Socialist Review*, primavera, 18, pp. 54-60.
REICHARD, G.
1938 «Social life», F. Boas, comps., *General anthropology*, Nueva York, Heath, pp. 409-86.
RESEK, C.
1960 *Lewis Henry Morgan: American scholar*, Chicago, University of Chicago Press.
RETZIUS, A.
1864 *Ethnologische Schriften, nach dem Tode des Verfassers gesammelt*, Estocolmo.
RICHARDS, A I.
1932 «Anthropological problems in Northeastern Rhodesia», *Africa*, 5, pp. 121-44.
1939 «The development of field work methods in social anthropology», F. C. Bartlett *et al.*, comps., *The study of society*, Nueva York, Macmillan, pp. 272-316.
1950 «Some types of family structure amongst the Central Bantu», A. R. Radcliffe-Brown y D. Forde, comps., *African systems of kinship and marriage*, Londres, Oxford University Press, pp. 207-51.
1954 *Economic development and tribal change*, Cambridge, Cambridge University Press.
RICKERT, H.
1896-1902 *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tubinga.
1924 *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg.
RIESMAN, D.
1950 *The lonely crowd: a study of changing American character*, New Haven, Yale University Press. [*La muchedumbre solitaria*, Buenos Aires, Paidós.]
RITTER, K.
1863 (orig. 1859) *Geographical studies*, W. Gage, trad., Boston, Gould and Lincoln.
RITTERSBUCH, P.
1964 *Overtures to biology*, New Haven, Yale University Press.
RIVERS, W. H. R.
1901 «On the functions of the maternal uncle in Torres Strait», *Man*, 1, pp. 171-72.
1906 *The Todas*, Nueva York, Macmillan.
1911 «The ethnological analyses of culture», discurso presidencial a la sección H de la British Association for the Advancement of Science, *Report of the British Association for the Advancement of Science*, 81, pp. 490-99.
1912 «The disappearance of useful arts», *Festskift tillägnad Edvard Westermarck: Helsingford*, pp. 190-230.

1914a *The history of Melanesian society*, Cambridge, Cambridge University Press.
1914b *Kinship and social organization*, Londres, Constable.
1920a *Instinct and the unconscious: a contribution to a biological theory of the psycho-neuroses*, Cambridge. Cambridge University Press.
1920b «Review of *Primitive society*, by Robert Lowie», *American Anthropologist*, 22, páginas 278-83.
1922 *History and ethnology*, Nueva York, Macmillan.
1923 *Conflict and dream*, Nueva York, Harcourt, Brace.

RIVET, P. (comp.)
1957 *Les origines de l'homme américain*, París, Gallimard. [*Los orígenes del hombre americano*, México, FCE, 1973.]

ROARK, R.
1961 «The mathematics of American cousinship», *The Kroeber Anthropological Society Papers*, 24, pp. 17-18.

ROBERTS, J. M.
1951 «Three Navaho households: a comparative study in small group culture», *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, vol. 40, núm. 3, Cambridge, Harvard University Press.

ROBERTSON, J. M.
1929 *A history of free thought in the nineteenth century*, Londres, Watts.

ROBERTSON, W.
1812 (orig. 1777) *The history of America*, Filadelfia, J. Broien and T. L. Plowman.

ROHEIM, G.
1925 *Australian totemism: a psychoanalytic study in anthropology*, Londres, Allen & Unwin.
1934 *The riddle of the sphinx*, Londres, Hogarth.
1947 «Psychoanalysis and anthropology», *Psychoanalysis and the social Sciences*, 1, páginas 9-33.
1950 *Psychoanalysis and anthropology*, Nueva York, International University Press.

ROHNER, R.
1966 «Franz Boas, ethnographer on the Northwest Coast», J. Helm., comp., *Pioneers of American anthropology*, Seattle, University of Washington Press, pp. 151-222.

ROMNEY, A. K., y R. G. D'ANDRADE
1964 «Cognitive aspects of English kin terms», *American Anthropologist*, 66, pp. 146-70.

RONHAAR, J. H.
1931 *Women in primitive motherright societies*, La Haya, J. B. Walters Groningen.

ROSE, F. G. G.
1960a «The Australian aboriginal family: some theoretical considerations», *Forschen und Wirken: Fetschrift zur 150-Jahr Feier der Humboldt-Universität zu Berlin*, Berlín, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, 3, pp. 415-37.
1960b *Classification on kin, age structure and marriage amongst the Groote Eylandt aborigines: a study in method and a theory of Australian kinship*, Berlín, Akademie-Verlag, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlín, 3, Sektion für Völkerkundliche Forschungen.

ROTH, W. E.
1905 *Notes on government, morals, and crime*, Brisbane, Department of Home Secretary.

ROUSSEAU, J. J.
1964 (orig. 17151 y 1755) *The first and second discourses*, R. y J. Masters, trad., Nueva York, St. Martin's Press.
1938 (orig. 1762) *The social contract*, G. D. H. Cole, trad., Nueva York, Dutton. [*El contrato social*, Madrid, Aguilar, 1953.]

ROWE, J. H.
1961 «Stratigraphy and seriation», *American Antiquity*, 26, pp. 324-30.
1965 «The renaissance foundations of anthropology», *American Anthropologist*, 67, páginas 1-20.

RUMNEY, J.
1934 *Herbert Spencer's sociology*, Londres, William y Norgate. [*Spencer*, México, FCE, 1944.]

RUSH, B.
1797 «Observations intented to favor a supposition that the Black color (as it is called) of the Negroes is derived from the leprosy», *Transactions of the American Philosophical Society*, 4, pp. 289-97.

SAGARD-THEODAT, G.
1936 *Le grand voyage du pays des Hurons*, París, Chez Denys Moreau.

SAHLINS, M. D.
1958 *Social stratification in Polynesia*, Seattle, University of Washington Press.
1965 «On the ideology and composition of descent groups», *Man*, 65, pp. 104-7.
1966 «On the Delphic writings of Claude Lévi-Strauss», *Scientific American*, 214, páginas 131-36.

SAHLINS, M. y E. SERVICE
1960 *Evolution and culture*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

SANDERS, W.
1965 *The cultural ecology of the Teotihuacán valley*, manuscrito inédito.

SANDERS, W. y B. PRICE
1960 *Mesoamerica: the evolution of a civilization*, Nueva York, Random House.

SANDOW, A.
1938 «Social factors in the origins of darwinism», *Quarterly Review of Biology*, 13, páginas 315-26.

SAPIR, E.
1917 «Do we need a superorganic?», *American Anthropologist*, 19, pp. 441-47.
1921 *Language*, Nueva York, Harcourt, Brace. [*El lenguaje*, México, FCE, 1954.]
1924 «Culture, genuine and spurious», *American Journal of Sociology*, 29, pp. 401-29.
1927 «Anthropology and sociology», W. F. Ogburn y A. Goldenweiser, comps., *The social sciences and their interrelation*, Boston, Houghton Mifflin, pp. 97-113.
1932 «Cultural anthropology and psychiatry», *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 27, pp. 229-42.
1937 «The contribution of psychiatry to an understanding of behavior in society», *American Journal of Sociology*, 42, pp. 862-70.
1949 (orig. 1921) «Review of W. H. R. Rivers' *Instinct and the unconscious: a contribution to a biological theory of psycho-neurosis*», D. G. Mandelbaum, comp., *Selected writings of Edward Sapir*, Berkeley, University of California Press, pp. 528-29.
1951 «Sound patterns in language», D. G. Mandelbaum, comp., *Selected writings of Edward Sapir*, Berkeley, University of California Press, pp. 33-45.

SARGENT, S. S. y M. W. SMITH (comps.)
1949 *Culture and personality*, Nueva York, Viking Fund.

SCHAPERA, I.
1947 *Migrant labour and tribal life*, Londres, Oxford University Press.
1953 «Some comments on comparative method in social anthropology», *American Antropologist*, 55, pp. 353-62.

SCHAPIRO, J. S.
1934 *Condorcet and the rise of liberalism*, Nueva York, Harcourt, Brace.

SCHEFFLER, I.
1963 *The anatomy of inquiry*, Nueva York, Knopf.

SCHEIN, M. y S. DIAMOND
1966 «The waste collectors», tesis doctoral inédita, Universidad de Columbia.

SCHER, J. (comp.)
1962 *Theories of the mind*, Nueva York, Free Press.

SCHLEGEL, F. VON
1808 *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg.

SCHMIDT, W.
1926-1955 *Der Ursprung der Gottesidee*, 12 vols., Münster i.W., Ascherdorff.
1933 *High Gods in North America*, Oxford, Clarendon Press.
1934 «Primitive man», E. Eyre, comp., *European civilization*, Oxford, Oxford University Press.
1935 «The position of women with regard to property in primitive society», *American Anthropologist*, 37, pp. 244-56.
1939 *The culture historical method of ethnology*, S. A. Sieber, trad., Nueva York, Fortuny's.

SCHNEIDER, D.
1964 «The nature of kinship», *Man*, 64, pp. 180-81.
1965a «American kin terms and terms for kinsmen: a critique of Goodenough's componential analysis of Yankee kinship terminology», *American Anthropologist*, 67, 2.ª parte, pp. 288-308.
1965b «The content of kinship», *Man*, 65, pp. 122-23.
1965c «Some muddles in the models. The relevance of models for social anthropology», *A. S. A. Monographs, 1*, Londres, Tavistock, pp. 25-85.
1965d «Kinship and biology», A. J. Coale *et al.*, *Aspects of family structure*, Princeton, Princeton University Press.

SCHNEIDER, H. K.
1957 «The subsistence role of cattle among the Pakot and in East Africa», *American Anthropologist*, 59, pp. 278-301.

SCHOOLCRAFT, H. R.
1851 *Personal memoirs of a residence of thirty years with the Indian tribes*, Filadelfia, Lippincott.
1851-1857 *Historical and statistical information respecting the history, condition, and prospects of the Indian tribes of the United States*, Filadelfia, Lippincott, Grambo.

SCHRADER, O.
1890 *Primitive antiquities of the Aryan peoples*, F. Jevons, trad., Londres, C. Griffin.

SCHUMPETER, J. A.
1954 *History of economic analysis*, Oxford, Oxford University Press. [*Historia del análisis económico*, México, FCE, 1971.]

SCHURTZ, H.
1902 *Altersklassen und Männerbunde*, Berlín, Reimer.

SCOTT, J. P.
1963 «The process of primary socialization in canine and human infants», *Child Development Monograph*, 28, pp. 1-47.

SEGERSTEDT, T. T.
1966 *The nature of social reality*, Estocolmo, Svenska bokforlaget Bonniers, Scandinavian University Books.

SELIGMAN, C. G.
1924 «Anthropology and psychology: a study of some points of contact», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 54, pp. 13-46.
1932 «Anthropological perspective and psychological theory», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 62, pp. 193-228.

SELIGMAN, C. G. y B. SELIGMAN
1911 *The Veddas*, Cambridge, Cambridge University Press.

SELIGMAN, E.
1961 (orig. 1902) *The economic interpretation of history*, Nueva York, Columbia University Press. [*La interpretación económica de la historia*, Buenos Aires, Nova, 1963.]

SELLARS, R. (comp.)
1949 *Philosophy of the Future: the quest of modern materialism*, Nueva York, Macmillan.

SELLNOW, I.
1961 *Grundprinzipien einer Periodisierung der Urgeschichte*, Berlín, Akademie-Verlag.

SELSAM, H. y H. MARTEL
1963 *Reader in marxist philosophy*, Nueva York, International Publishers.

SEMPLE, E. C.
1911 *Influences of geographic environment: on the basis of Ratzel's systems of anthropogeography*, Nueva York, Holt.

SERVICE, E.
1955 «Indian-European relations in colonial Latin America», *American Anthropologist*, 57, pp. 411-25.
1962 *Primitive social organization*, Nueva York, Random House.

SHAPIRO, H. L.
1964 «Anthropology and the age of discovery», R. A. Manners, comp., *Process and pattern in culture*, Chicago, Aldine, pp. 327-48.

SHELDEN, W. H.
1919 «Dr. Goldenweiser and historical indeterminism», *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, 16, pp. 327-30.

SHMELEV, N. P.
1964 «Critique of bourgeois theories of economic development», *The Journal of Development Studies*, 1, pp. 71-92.

SHOTWELL, I. T.
1922 *An introduction to the history of history*, Nueva Work, Columbia University Press.
1939 *The history of history*, Nueva York, Columbia University Press. [*Historia de la historia en el mundo antiguo*, México, FCE, 1940.]

SHRYOCK, R. H.
1944 «The strange case of the Wells' theory of natural selection», M. F. Ashley Montagu, comp., *Studies and essays in the history of science and learning in honor of George Sarton*, Nueva York, Henry Schuman, pp 195-207.

SHUB, B.
1950 «Soviets expose American baby», *The New Leader*, 17 de junio, pp. 11-12.

SIEGEL, B. J. (comp.)
1963 *Biennial review of anthropology*, 1963, Stanford, Stanford University Press.

SIMMONS, L. W. (comp.)
1942 *Sun Chief, the autobiography of a Hopi Indian*, New Haven, Yale University Press.

SIMONDE DE SISMONDI, J. C. L.
1827 *Nouveaux principes d'économie politique*, París, Delaunay. [*Economía política*, Madrid, Alianza, 1969.]

SIMPSON, G. C.
1964 *This view of life. The world of an evolutionist*, Nueva York, Harcourt, Brace and World.

SINGER, M.
1961 «A survey of culture and personality theory and research», B. Kaplan, comp., *Studying personality cross-culturally*, Evanston, Row, Peterson, pp. 9-90.
1963 «Foreword», A. Kroeber, *An anthropologist looks at history*, Berkeley, University of California Press, pp. v-xiv.

SKINNER, E.
1964 *The Mossi of the Upper Volta*, Stanford, Stanford University Press.

SLOTKIN, J. S.
1965 *Readings in early anthropology*, Chicago, Aldine.

SMALL, A.
1924 *Origins of sociology*, Chicago, University of Chicago Press.

SMITH, G. E.
1928 *In the beginning: the origin of civilization*, Nueva York, Morrow.
1933 *The diffusion of culture*, Londres, Watts.

SMITH, M
1959 «Boas' 'natural history' approach to field method», W. Goldschmidt, comp., *The anthropology of Franz Boas*, Memoria núm. 89, American Anthropological Association, pp. 46-60.

SMITH, M. G.
1960 *Government in Zazzau: 1800-1950*, Londres, Oxford University Press.

SMITH, S. S.
1965 (orig. 1787, 2.ª ed. 1810) *An essay on the causes of the variety of complexion and figure in the human species*, Harvard, The Belknap Press.

SMITH, W. R.
1903 (orig. 1885) *Kinship and marriage in early Arabia*, Londres, Charles and Black.
1956 (orig. 1889) *The religion of the Semites*, Nueva York, Meridian Books, World Publishing.

SNYDER, L.
1962 *The idea of radicalism: its meaning and history*, Princeton, Van Nostrand.

SONTAG, S.
1963 «Review of *Structural anthropology*, by Claude Lévi-Strauss», *New York Review of Books*, 1, núm. 7, pp. 6-8.

SOROKIN, P.
1928 *Contemporary sociological theories*, Nueva York, Harper.
1950 *Social philosophies of an age of crisis*, Boston, Beacon Press. [*Filosofías sociales de nuestra época de crisis*, Madrid, Aguilar, 1966.]

SPECK, F. G.
1915 «The family hunting band as the basis of Algonkian social organization», *American Anthropologist*, 13, pp. 289-305.
1928 «Land ownership among hunting peoples in primitive America and the world's marginal areas», Roma, Proceedings of the 22d International Congress of Americanists, 2, pp. 323-32.
1936 «Inland Eskimo bands of Labrador», R. Lowie, comp., *Essays in anthropology*, Berkeley, University of California Press, pp. 313-30.

SPELLER, G. (comp.)
1911 *Papers on inter-racial problems*, Londres, P. S. King and Son.

SPENCER, H.
1852a «A theory of population, deduced from the general laws of animal fertility», *Westminster Review*, 57, pp. 468-501.
1852b «The development hypothesis», *The Leader*, vol. 3.
1857 «Progress: its laws and causes», *Westminster Review*, 67, pp. 445-85.
1859 «What knowledge is of most worth?», *Westminster Review*, 72, pp. 1-41.
1860 «The social organism», *Westminster Review*, 17, pp. 90-121.
1866 (orig. 1864) *Principles of biology*, Nueva York, D. Appleton.
1871 (orig. 1855) *Synthetic philosophy, principles of psychology*, Nueva York, D. Appleton.
1873 *The study of sociology*, Nueva York, D. Appleton.
1873-1933 *Descriptive sociology*, Nueva York, D. Appleton.
1883 (orig. 1850) *Social Statics*, Nueva York, D. Appleton.
1896 (orig. 1876) *Principles of sociology*, Nueva York, D. Appleton.
1912 (orig. 1864) *First principles*, 6.ª ed., Nueva York, D. Appleton.
1926 *An autobiography*, Londres, Watts.

SPINDEN, H. J.
1927 «The prosaic vs. the romantic school in anthropology», E. Smith, comp., *Culture: the diffusion controversy*, Nueva York, Norton, pp. 47-98.
1937 «First peopling of America as a chronological problem», G. G. MacCurdy, comp., *Early man*, Londres, Lippincott, pp. 105-14.

SPINOZA, B.
1934 (orig. 1632) *Ethics*, A. Boyle, trad., Nueva York, Dutton. [*Etica*, Madrid, Editora Nacional, 1977.]

SPIRO, M. (comp.)
1965 *Context and meaning in cultural anthropology*, Nueva York, Free Press.

SPOEHR, A.
1947 *Changing kinship systems*, serie antropológica, Chicago Natural History Museum, 33.

STANTON, W.
1960 *The leopard's spots*, Chicago, University of Chicago Press.

STARCKE C. N.
1901 (orig. 1889) *The primitive family its origins and development*, Nueva York, D. Appleton.

STEINMETZ, S. R.
1894 *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe*, Leiden, S. C. Van Doesburgh.
1930 *Classification des types sociaux et catalogue des peuples. Gesammelte kleinere Schriften zur Ethnologie und Soziologie*, vol. II, Groninga, P. Noordhoff, pp. 96-210.

STENNING, D.
1959 *Savannah nomads*, Londres, Oxford University Press.

STERN, B. J.
1931 *Lewis Henry Morgan*, Chicago, University of Chicago Press.
1948 «Engels on the family», *Science and Society*, 12, pp. 42-64.

STERN, F. (comp.)
1956 *The varieties of history, Voltaire to the present*, Nueva York, Meridian Books, World Publishing.

STEVENSON, R. F.
1965 «Population density and State formation in Sub-Saharan Africa», tesis doctoral inédita, Universidad de Columbia.

STEWARD, J.
1929 «Diffusion and independent inventon: a critique of logic», *American Anthropologist*, 31, pp. 491-95.
1936 «The economic and social basis of primitive bands», R. Lowie, comp., *Essays in anthropology presented to A. L. Kroeber*, Berkeley, University of California Press, páginas 331-45.
1937 «Ecological aspects of Southwestern society», *Anthropos*, 32, pp. 87-104.
1938 *Basin-Plateau aboriginal sociopolitical groups*, Washington, Bureau of American Ethnology, bol. núm. 120.
1946-1950 *Handbook of the South American Indians*, Washington, Bureau of American Ethnology, bol. núm. 143, 6 vols.
1948 «A functional developmental classification of American high cultures», W. Bennett, comp., *A reappraisal of Peruvian archaeology*, Memoria de la Society for American Archaeology, pp. 103-4.
1949a «The native populations of South America», J. Steward, comp., *Handbook of the South American Indians*, Washington, Bureau of American Ethnology, bol. número 143, vol. 5, pp. 655-88.
1949b «Cultural causality and law, a trial formulation of early civilization», *American Anthropologist*, 51, pp. 1-27.
1955 *Theory of culture change*, Urbana, University of Illinois Press.
1956 «Cultural evolution», *Scientific American*, 194, pp. 69-80.
1960 «Review of White's *The evolution of culture*», *American Anthropologist*, 62, páginas 144-48.
1961 «Alfred Louis Kroeber, 1876-1960», *American Anthropologist*, 63, pp. 1038-60.
1965 «Some problems raised by Roger C. Owen's *The patrilocal band*», *American Anthropologist*, 67, pp. 732-34.
1967 «Comment on K. C. Chang, *Major aspects of the interrelationship of archaeology and ethnology*», *Current Anthropology*, 8, pp. 239-40.

STEWARD, J. y F. SELTZER
1938 «Function and configuration in archaeology», *American Antiquity*, 4, pp. 4-10.

STEWARD, J. y D. SHIMKIN
1962 «Some mechanism of sociocultural evolution», H. Hoagland y R. Burhoe, comps., *Evolution and man's progress*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 67-87.

STOCKING, G.
1960 «Franz Boas and the founding of the American Anthropological Association», *American Anthropologist*, 62, pp. 1-17.
1964 «French anthropology in 1800», *Isis*, 55, pp. 134-50.
1965a «From physics to ethnology: Franz Boas' Arctic expedition as a problem in the

historiography of the behavioral sciences», *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1, pp. 53-66.
1965b «On the limits of presentism and historicism in the historiography of the behavioral sciences», *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1, pp. 211-17.
1965c «Cultural darwinism and philosophical idealism in E. B. Tylor: a special plea for historicism in the history of anthropology», *Southwestern Journal of Anthropology*, 21, pp. 130-48.

STOETZEL, J.
1955 *Without chrysanthemum and sword: a study of the attitudes of youth in postwar Japan*, Nueva York, Columbia University Press.

STOLPE, H.
1891 *Evolution in the ornamental art of savage peoples*, H. C. Cooley, trad., Rochdale, Transactions of the Rochdale Literary and Scientific Society.

STRONG, W. D.
1936 «Anthropological theory and archaeological fact», R. Lowie, comp., *Essays in anthropology presented to A. L. Kroeber*, Berkeley, University of California Press, páginas 359-70.

STRONG, W. D.; W. E. SCHENCK, y J. STEWARD
1930 «Archaeology of the Dallas-Deschutes region», *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 29, pp. 1-154.

STURTEVANT, W.
1964 «Studies in ethnoscience», *American Anthropologist*, 66, 2.ª parte, pp. 99-131.

SUMNER, W. G. y A. KELLER
1927 *The science of society*, New Haven, Yale University Press.

SUTTLES, W.
1959 «Cultural relativism, cultural evolution, and popular ideology», *Western Humanities Review*, 13, pp. 311-19.
1960 «Affinal ties, subsistence and prestige among the Coast Salish», *American Anthropologist*, 62, pp. 296-300.

SWANSON, G. E.
1960 *The birth of the gods*, Ann Arbor, University of Michigan Press.

SWANTON, J. R.
1904 «The development of the clan system and of secret societies among the Northwestern tribes», *American Anthropologist*, 6, 477-85.
1905 «The social organization of American tribes», *American Anthropologist*, 7, páginas 663-73.
1906a «Review of Frazer's lectures on the early history of the kinship», *American Anthropologist*, 8, pp. 157-60.
1906b «Review of Lang's *The secret totem*», *American Anthropologist*, 8, pp. 160-65.
1908 «Review of Webster's *Primitive secret societies*», *American Anthropologist*, 10, páginas 457-59.
1917 «Some anthropological misconceptions», *American Anthropologist*, 19, pp. 459-70.

SWEET, L.
1966 «Comment on 'Ethnographic semantics' by B. N. Colby», *Current Anthropology*, 7, páginas 24-25.

TACITO
1948 (orig. 98 a. C.) *Tacitus on Britain and Germany*, Londres, Penguin.

TAMBIAH, S. J.
1965 «Kinship fact and fiction in relation to the Kandyan Sinhalese», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 95, pp. 131-73.

TAX, S.
1955a «Some problems of social organization», F. Eggan, comp., *Social anthropology, of North American tribes*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 3-32.
1955b «From lafitau to Radcliffe-Brown: a short history of the study of social organi-

zation», F. Eggan, comp., *Social anthropology of North American tribes*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 445-81.
1964 (comp.) *Horizons of anthropology*, Chicago, Aldine.

TAYLOR, S.
1956 *Conceptions and the theory of knowledge*, New Haven, Bookman Associates.

TAYLOR, W. C.
1840 *The natural history of society. The barbarian and civilized State*, Londres, Orme, Brown, 2 vols.

TEGGART, F.
1916 «Prolegomena to history», *University of California Publications in History*, 4, páginas 156-292.
1941 *Theory and processes of history*, Berkeley, University of California Press.

TEXTOR, R. B.
1966 *A cross-cultural summary*, New Haven, Human Relations Area Files.

THOMAS, F.
1925 *The environmental basis of society: a study in the history of sociological theory*, Nueva York, Century.

THOMAS, N.
1916 *Law and custom of the Timne and other tribes*, Londres, Harrison.

THOMAS, W. (comp.)
1955 *Yearbook of anthropology*, Nueva York, Wenner-Gren Foundation.

THOMAS, W. I.
1909 «The mind of the savage», W. I. Thomas, comp., *Sourcebook in social origins*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 155-73.

THOMSEN, C. J.
1848 (orig. 1836) *A guide to Northern Antiquities*, Londres.

THORNER, D.
1966 «Marx on India and the Asiatic mode of production», *Contribution to Indian Sociology*, 9, pp. 3-66.

THURNWALD, R.
1936 «Review of *Sex and temperament in three primitive societies*, by Margaret Mead», *American Anthropologist*, 38, pp. 558-61.

TIJM, J.
1933 *Die Stellung der Frau bei den Indianern der Vereinigten Staaten und Canada's*, Zutphen, W. J. Thieme.

TIMASHEFF, N. S.
1955 *Sociological theory*, Garden City (N. Y.), Doubleday. [*La teoría sociológica*, México, FCE, 1961.]

TINKER, C. B.
1922 *Nature's simple plan*, Princeton, Princeton University Press.

TODOROV, T.
1965 «L'héritage méthodologique du formalisme», *L'Homme*, 5, pp. 64-83.

TOKEI, F.
1964 «Le mode de production asiatique dans l'oeuvre de K. Marx et F. Engels», *La Pensée*, 114, pp. 7-32.

TOLSTOY, P.
1952 «Morgan and Soviet anthropological thought», *American Anthropologist*, 54, páginas 8-17.

TOPINARD, P.
1885 *Eléments d'anthropologie générale*, París, Delahaye y Lecrosnier.

TOURNAL, M.
1959 (orig. 1833) «General considerations concerning the phenomena of the bone-bearing caves», traducidos en *Kroeber Anthropological Society Papers*, 1, pp. 6-16.

TOZZER, H. F.
1964 *A history of ancient geography*, Nueva York, Biblo and Tannen

TROTTER, W.
1916 *Instincts of the herd in peace and war*, Nueva York, Macmillan.

TRUBETZKOY, N.
1933 *La phonologie actuelle. Psychologie de la langue*, París, Librairie F. Alcan.

TRUMBULL, H. C.
1898 (orig. 1887) *Blood covenant, a primitive rite and its bearing on scripture*, Filadelfia, John D. Wattles.

TURGOT, A. R. J.
1844 (orig. 1750) *Plan de deux discours sur l'histoire universelle. Oeuvres de Turgot*, París, Guillaumin.
1895 *Life and writings*, W. W. Stephens, trad. y comp., Londres, Longmans, Green.

TYLOR, E. B.
1861 *Anahuac or Mexico and the Mexicans, ancient and modern*, Londres, Longmans, Green, Longman y Roberts.
1865 *Researches into the early history of mankind and the development of civilization*, Londres, J. Murray.
1871 *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, Londres, J. Murray. [*La cultura primitiva*, Madrid, Ayuso, 1977.]
1878 «Anthropology», *Encyclopaedia Britannica*, 9.ª ed., 2, pp. 107-23.
1889 «On a method of investigating the development of institutions; applied to laws of marriage and descent», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, páginas 245-269.
1899 (orig. 1881) *Anthropology*] *an introduction to the study of man and civilization*, Nueva York, D. Appleton.
1905 «Obituary: Adolf Bastian», *Man*, 5, pp. 138-43.
1958 (orig. 1871) *Primitive culture*, Nueva York, Harper Torchbooks.

UNESCO
1961 *The race question in modern science*, Nueva York, Columbia University Press.

VAN AMRINGE, W. F.
1848 *An investigation of the theories of the natural history of man*, Nueva York, Baker y Scribner.

VAN DER, BIJ, T. S.
1929 *Ontstaan en Eerste Ontwikkeling van de Oorlog*, Groninga, Wolters.

VAN GENNEP, A.
1910 «Un ethnographe oublié du XVII^e siècle: J. N. Demeunier», *Revue des Idées*, 7, páginas 18-28.

VARTANIAN, A. (comp.)
1960 *La Mettrie's l'homme machine: a study in the origins of an idea*, Princeton, Princeton University Press.

VAYDA, A.
1956 «Maori conquest in relation to the New Zealand environment», *Journal of the Polynesian Society*, 65, pp. 204-11.
1960 «Maori warfare», *Polynesian Society Maori Monographs*, núm. 2, Wellington, Polynesian Society.
1961a «Maori prisoners and slaves in the nineteenth century», *Ethnohistory*, 8, pp. 144-55.
1961b «Expansion and warfare among Swidden agriculturist», *American Anthropologist*, 63, pp. 346-58.
1961c «A re-examination of Northwest Coast economic systems», *Transactions of the New York Academy of Sciences*, ser. 2, vol. 23, núm. 7, pp. 618-24.

VAYDA, A.; A. LEEDS, y D. SMITH
1961 «The place of pigs in Melanesian subsistence», *Proceedings of the 1961 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, Seattle, University of Washington Press, pp. 69-77.

VICO, G.
1948 (orig. 1725) *The new science*, T. G. Bergin y M. H. Fisch, Ithaca, Cornell University Press. [*Principios de una ciencia nueva*, Madrid, Aguilar, 1960.]

VIDICH, A. y J. BENSMAN
1958 *Small town in mass society*, Princeton, Princeton University Press. [*La pequeña población en la sociedad de masas*, Barcelona, Euros, 1975.]

VIREY, J.
1837 *Natural history of the Negro race*, Charleston, Carolina del Sur.

VITRUVIO
1914 *The ten books on architecture*, M. Morgan, trad., Cambridge, Harvard University Press. [*Diez libros de arquitectura*, Barcelona, Iberia, 1970.]

VOEGELIN, C.
1965 «Sociolinguistics, ethnolinguistics and anthropological linguistics», *American Anthropologist*, 67, pp. 484-85.

VOGET, F. W.
1960 «Man and culture: an essay in changing anthropological interpretation», *American Anthropologist*, 62, pp. 943-65.

VOLTAIRE
1829 (orig. 1745) *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, París, Chez Werdet et Lequien Fils.

WAFER, L.
1934 (orig. 1699) *A new voyage and description of the isthmus of America*, Oxford, Hakluyt Society.

WAGLEY, C.
1965 (orig. 1958) «On the concept of social race in the Americas», D. Heath y R. Adams, comps., *Contemporary cultures and societies of Latin America*, Nueva York, Random House, pp. 531-45.

WAGLEY, C. y M. HARRIS
1958 *Minorities in the New World*, Nueva York, Columbia University Press.

WAISSMANN, F.
1959 «The decline and fall of causality», A. C. Crombie, comp., *Turning points in physics*, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., pp. 84-154.

WAITZ, T.
1859 *Anthropologie der Naturvölker*, Leipzig, G. Gerland.
1863 *Introduction to anthropology*, J. F. Collingwood, trad., Londres, Longmans, Green, Longman y Roberts.

WAKE, C. S.
1967 *Primitive marriage*, R. Needham, comp., Chicago, University of Chicago Press.

WALLACE, A. F. C.
1952 «The modal personality of the Tuscarora Indians as revealed by the Rorschach test», Washington, Bureau of American Ethnology, bol. núm. 150.
1961 «Mental illness, biology and culture», F. Hsu, comp., *Psychological anthropology: approaches to culture and personality*, Homewood (Ill.), Dorsey Press, pp. 255-94.
1962 «The new culture and personality», T. Gladwin y W. Sturtevant, comps., *Anthropology and human behavior*, Washington, Anthropological Society of Washington, páginas 1-12.
1965 «The problem of the psychological validity of componential analysis», *American Anthropologist*, 67, 2.ª parte, pp. 229-48.
1966 *Religion, an anthropological view*, Nueva York, Random House.

WALLACE, A. F. C. y J. ATKINS
1960 «The meaning of kinship terms», *American Anthropologist*, 62, pp. 58-80.

WALLACE, A. R.
1905 *My life*, Londres, Chapman y Hall.

WALLACE, S. E.
1965 *Skid Row as a way of life*, Totowa (N. J.), Bedminster Press.

WALLIS, W.
1930 *Culture and progress*, Nueva York, McGraw-Hill.
1957 «Anthropology in England early in the present century», *American Anthropologist*, 59, pp. 781-90.

WARD, B.
1965 «Varieties of the conscious model: the fishermen of South China», *The relevance of models for social anthropology*, ASA, monografía núm. 1, Londres, Tavistock, Publications, pp. 113-38.

WARD, L.
1904 «Review of *Where did life begin?* by G. H. Scribner», *American Anthropologist*, 6, páginas 151-52.
1905 «Relation of sociology to anthropology», *American Anthropologist*, 8, pp. 241-56.

WASHBURN, S.
1951 «The new physical anthropology», *Transactions of the New York Academy of Sciences*, 13, pp. 298-304.
1963 «The study of race», *American Anthropologist*, 65, pp. 521-31.

WATERMAN, T. T.
1917 «Bandelier's contribution to the study of ancient Mexico», *University of California Publications in Archaeology and Ethnology*, 12, pp. 249-83.

WAX, M.
1956 «The limitations of Boa's anthropology», *American Anthropologist*, 58, pp. 63-74.

WEDGWOOD, C.
1934 «Introduction», A. B. Deacon *Malekula: a vanishing people in the New Hebrides*, Londres, George Routledge, pp. xxxi-xxxviii.

WEINBERG, C. B.
1937 «Mach's empirio-pragmatism in physical science», tesis doctoral inédita, Universidad de Columbia.

WEINER, P. y A. NOLAND (comps.)
1957 *Roots of scientific thought*, Nueva York, Basic Books.

WELLS, W. C.
1818 *An account of a female of the white race of mankind, part of whose skin resembles that of a Negro: with some observations on the causes of the differences in color and form between the white and negro races of men appended to two essays: one upon single vision with two eyes and the other on dew*, Londres, A. Constable.

WESTERMARCK, E.
1894 (orig. 1891) *The history of human marriage*, Nueva York, Macmillan.

WHATELY, R.
1855 *On the origin of civilization*, Londres, Young Men's Christian Association.
1861 *Miscellaneous lectures and reviews*, Londres, British Museum.

WHITE, C.
1799 *An account of the regular gradation in man, and in different animals and vegetables; and from the former to the latter*, Londres, C. Dilly.

WHITE, LESLIE
1925 «Personality and culture», *The Open Court*, 39, pp. 145-49.
1939 «A problem in kinship terminology», *American Anthropologist*, 41, pp. 566-73.
1940 *Pioneers in American Anthropology: the Bandelier-Morgan letters, 1873-1883*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
1942 *The pueblo of Santa Ana, New Mexico*, American Anthropological Association, memoria núm. 60.
1943 «Energy and the evolution of culture», *American Anthropologist*, 45, pp. 335-56.
1945 «Diffusion versus evolution: an anti-evolutionist fallacy», *American Anthropologist*, 47, pp. 339-56.
1947a «The expansion of the scope of science», *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 37, pp. 181-210.
1947b «Evolutionism in cultural anthropology: a rejoinder», *American Anthropologist*, 49, páginas 400-11.

1949a *The science of culture*, Nueva York, Grove Press. [*La ciencia de la cultura*, Buenos Aires, Paidós.]
1949b «Ethnological theory», R. W. Sellars, comp., *Philosophy for the future: the quest of modern materialism*, Nueva York, Macmillan, pp. 357-84.
1957 «Review of Steward's *Theory of culture change*», *American Anthropologist*, 59, páginas 540-42.
1958 «What is a classificatory kinship term?» *Southwestern Journal of Anthropology*, 14, páginas 378-85.
1959a «The concept of evolution in cultural anthropology», B. Meggers, comp., *Evolution and anthropology*, Washington, The Anthropological Society of Washington, páginas 106-25.
1959b *The evolution of culture*, Nueva York, McGraw-Hill.
1963 *The ethnology and etnography of Franz Boas*, Austin, Bulletin of the Texas Memorial Museum, núm. 6.
1966 «The social organization of ethnological theory», *Rice University Studies*, 52, páginas 1-66.

WHITE, LYNN
1962 *Medieval technology and social change*, Oxford, Clarendon Press. [*Tecnología medieval y cambio social*, Buenos Aires, Paidós, 1974.]

WHITING, J.
1941 *Becoming a Kwoma: teaching and learning in a New Guinea tribe*, New Haven, Yale University Press.
1961 «Socialization process and personality», F. Hsu, comp., *Psychological anthropology: approaches to culture and personality*, Homewood (Ill.), Dorsey Press, páginas 355-80.
1964 «Effects of climate on certain cultural practices», W. Goodenough, comp., *Exploration in cultural anthropology*, Nueva York, McGraw-Hill, pp. 511-44.

WHITING, J. e I. CHILD
1953 *Child training and personality: a cross-cultural study*, New Haven, Yale University Press.

WHITING, J.; C. KLUCKHOHN, y A. ANTHONY
1958 «The function of male initiation ceremonies at puberty», E. Macoby, T. M. Newcomb y E. L. Hartley, comps., *Readings in social psychology*, Nueva York, Holt, páginas 359-70.

WILDER, W.
1964 «Confusion versus classification in the study of Purum society», *American Anthropologist*, 66, pp. 1365-71.

WILKINSON, SIR J. G.
1878 *The manners and customs of the ancient Egyptian*, Nueva York, Scribner and Welford.

WILLEY, G.
1953 «Archaeological theories and interpretation: new world», A. Kroeber, comp., *Anthropology today*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 361-85.

WILLIAMS, ELGIN
1947 «Anthropology for the common man», *American anthropologist*, 49, pp. 84-89.

WILLIAMS, ERIC
1944 *Capitalism and slavery*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

WILLIAMS, J. L.
1936 «Boas and American ethnologists», *Thought*, 11, pp. 194-209.

WILLIAMS, R.
1958 *Culture and society: 1780-1950*, Nueva York, Columbia University Press.

WILSON, G. y M. HUNTER
1939 «The study of African society» Rhodes-Livingstone Institute, Rhodes-Livingstone Papers, 2.
1945 *The analysis of social change*, Cambridge, Cambridge University Press.

WISSLER, C.
1913 «Doctrine of evolution and anthropology», *American Anthropologist*, 15, pp. 355-56.
1917 *The American Indian; an introduction to the anthropology of the New World*, Nueva York, D. C. McMurtrie. [*Los indios de los Estados Unidos de América*, Buenos Aires, Paidós.]

1923 *Man and culture*, Nueva York, Thomas Y. Crowell.
1926 *The relation of nature to man in aboriginal America*, Nueva York, Oxford University Press.
1929 *An introduction to social anthropology*, Nueva York, Holt.
1933 «The American aborigines», obras completas inéditas.

WITTFOGEL, K.
1929 «Geopolitik, geographischer Materialismus and Marxismus», *Unter dem Banner der Marxismus*, 3, pp. 17-51, 485-522, 698-735.
1931 *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas*, Leipzig, C. L. Hirschfeld.
1935 «The foundations and stages of Chinese economic history», *Zeitschrift für sozial Forschung* (París), 4, pp. 26-60.
1938 «Die Theorie der Orientalischen Gesellschaft», *Zeitschrift für sozial Forschung* (París), 7, pp. 90-122.
1953 «The ruling bureaucracy of Oriental despotism: a phenomenon that paralyzed Marx», *The Review of Politics*, 15, pp. 350-59.
1957 *Oriental despotism*, New Haven, Yale University Press. [*El despotismo oriental*, Madrid, Guadarrama, 1966.]
1960 «A stronger Oriental despotism», *China Quarterly*, pp. 1-6.
1964 «Ideas and the power structure», W. T. de Bary y A. T. Embree, comps., *Approaches to Asian civilizations*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 86-97.

WITTKOWER, E. D. y J. FRIED (comps.)
1963 *Transcultural psychiatric research*, Montreal, McGill University Press.

WOLF, A.
1966 «Childhood association, sexual attraction, and the incest taboo: a Chinese case», *American Anthropologist*, 68, pp. 883-98.

WOLF, E.
1957 «Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java», *Southwestern Journal of Anthropology*, pp. 1-18.
1959 *Sons of the shaking earth*, Chicago, University of Chicago Press.
1960 «Review of White's *The science of culture*», *American Anthropologist*, 62, pp. 148-51.
1966 *Peasants*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall. [*Los campesinos*, Barcelona, Labor, 1971.]

WOOD, J. C.
1874-1880 *Natural history of man*, Londres, George Routledge.

WORSAAE, J. J. A.
1849 *The primeval antiquities of Denmark*, W. J. Thoms, trad., Londres.

WORSLEY, P. M.
1956 «The kinship system of the Tallensi: a revaluation», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 86, pp. 37-77.
1957 *The trumpet shall sound: a study of 'Cargo' cults in Melanesia*, Londres, MacGibbon and Kee. [*Y sonarán las trompetas. Un estudio de los cultos «cargo» en Melanesia*, Madrid, Siglo XXI, en preparación.]
1961 «The analysis of rebellion and revolution in British social anthropology», *Science and Society*, 21, pp. 26-37.

ZANNOLI, V.
1910 *La tèorie da A. Bastian e l'etnologia moderna*, Padua, Accademia Scientifica Veneto-Trentino-Istriana.

ZETTERBERG, H.
1965 *On theory and verification in sociology*, Totowa (N. J.), The Bedminster Press. [*Teoría y verificación en sociología*, Buenos Aires, Nueva Visión.]

ZHUKOV, E.
1960 «The periodization of world history», *Rapporte*, 1, pp. 74-88, Estocolmo, International Historical Congress.

ZIPF, G. K.
1935 *The psycho-biology of language; an introduction of dynamic philology*, Boston, Houghton-Mifflin.

ZIRKLE, C.
1959 *Evolution, Marxian biology and the social sciences*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

INDICE ANALITICO

Aberle, D., 398
account (An) of the regular gradation in man (White), 77
Ackerman, Charles, sobre el intercambio matrimonial purum, 439, 440
Adams, Robert, sobre las civilizaciones mesamericana y mesopotamia, 594, 595
adaptaciones
  efectos de las, 564
  en la evolución cultural y en la evolución biológica, 134
  Steward, sobre las, 564, 565
Africa, organización social en, 464, 465, 482-485
African systems of kinship and marriage (Radcliffe Brown), 447, 467
Agassiz, Louis, teorías raciales, 78
agricultura
  Comte, sobre la, 57
  Mill, sobre la, 62, 63
Agrippa, Henry, estereotipos de, 345
aires, las aguas y los lugares, Sobre los (Hipócrates), 36
algonquinos, tenencia de la tierra entre los, 309-311
Aliotta, A., 236, 256, 257
alma colectiva de Durkheim, 409, 413, 416
alor, estudios de los, 380, 398
ambigüedades
  en los dominios etnosemánticos, 504-506
  en la terminología del parentesco, 506-510
American Anthropological Association, 219, 221
American Anthropologist (revista), 219, 221
American Ethnological Society, 219, 223
American Folk-Lore Society, 219
análisis componencial, 495
análisis
  de rasgos distintivos en etnosemántica, 520
Ancient law (Maine), 123, 164-166
Ancient society (Morgan), 118, 119, 164
  crítica de, 176, 177
  crítica de Lowie, 300-304
  influencia sobre Marx y Engels, 214-217
  materialismo cultural y, 186, 187
«animatismo» de Marett, 179
animismo, 56; de Tylor, 176, 180
Ankerman, B., teoría de los círculos culturales, 332
Année (L') Sociologique (revista), 417
antropología
  análisis psicocultural y, 388
  bohemia de la, 373
  continuidad en, 123, 124
  contribución de los evolucionistas a la, 146, 147
  criterios de los contemporáneos de Boas en, 220-224
  crítica freudiana en, 368, 369
  Escuela americana: esclavitud y, 78-80; poligénesis y, 77, 78
  estrategia del materialismo cultural y, 584, 585
  herencia de la, 517, 518
  marxismo y, 198-200, 213-215, 217, 404, 405
  posturas racistas y antirracistas en, 86-88
  reconciliación de los freudianos con la, 371-377
  spencerismo y, 256-258
  técnicas de investigación en, 584
  véase también etnografía y entradas específicas
Anthropological Review (revista), 86, 87
Anthropological Society of London, 86
Anthropologie der Naturvölker (Waitz), 88
anthropologist (An) looks at history (Kroeber), 289
Anthropology (Tylor), 120
Anthropos (revista), 332
anticientifismo
  de la era posnapoleónica, 47-51
  particularismo histórico y, 254, 255
  de Schmidt, 338, 339
antievolucionismo
  de Boas, 225-227
  de los boasianos, 252-257, 339
  de la escuela de los círculos culturales, 339
  evolucionismo vs., 253-255
  White sobre el antievolucionismo americano, 252, 253

Antiguo Testamento, doctrinas evolucionistas en el, 21-23
antimaterialismo, positivismo y, 55, 56
Antiquity of man (Lyell), 126
antropomorfismo, 175
apolíneas, categorías apolíneas de Benedict, 344
aprendizaje
herencia y, 111-114; Darwin, sobre, 103-105
teorías neoconductistas, 389, 390
Arbuthnot, John, determinismo geográfico de, 36, 37
Archivos de Areas de Relaciones Humanas; *véase* Human Relations Area Files
área cultural, concepto de
centro cultural, 325
clímax cultural, 294, 295, 326
debilidad del, 324-326
difusión y, 325-328
Kroeber, sobre el, 294, 295, 323, 325, 326
origen del, 323-325
Steward, sobre el, 294, 326
Wissler, sobre el, 324, 325
argonauts, The (Malinowski), 486-490
Armillas, Pedro, 591
arqueología
avances en, 584
datos: continuidad de, 127, 128; limitaciones de, 128, 129
descubrimiento del Neolítico, 126
etnología y, 593, 594
etnosemántica y, 523
evolucionismo y, 126-128
importancia de la, 125
investigación de la metalurgia, 125
materialismo cultural y, 585, 588-590
necesidades de la investigación arqueológica, 592, 593
nuevas técnicas en, 587, 588
en el período boasiano, 586-588
Steward y la, 579, 580, 591-593
arte
estudio de Boas, 246; Kroeber, sobre, 239, 240
Kroeber, sobre el, 276, 277
Ashley, Montagu, M. F.; *véase* Montagu, Ashley
astronomía, método comparativo en, 131, 132
ateísmo, Lubbock, sobre el, 174, 175, 184
Atkins, J., 508
Audubon, John, 79
Australia, familia en
estudio de Malinowski, 473, 474
estudio de Radcliffe-Brown, 461
autoridad
del Estado, 108, 405, 406
principio territorial y, 162, 163
sistema de parentesco y, 170, 171
autoanálisis, función del, 204-235
Back, K., 506
Bacon, Francis, 249
Bacon, M. K., 399
Bachofen, Johann J.
Engels y, 216
sobre la evolución de la religión, 174, 175
sobre la ginecocracia, 164, 165
matriarcado, 122, 164, 165, 170, 171
sobre matriarcado y matrilinealidad, 122, 123
Morgan y, 164, 165
teorías evolucionistas de, 122, 123, 163-165, 174
Baffin, estudio de Boas sobre los esquimales de la isla de, 229-231
Bagby, P.
sobre Kroeber, 288, 289
sobre la realidad de las cosas culturales, 288, 289
Balinese character (Mead), 376
banda primitiva
estudio de Steward de la, 577-579
Barnes, H. E., 48, 553, 554
Barnes, J. A., 81, 473
Barnouw, Victor
sobre los datos de Boas, 272
sobre la demostración de Whiting y Childe, 391
sobre el enfoque psicocultural, 354
sobre el trabajo de Benedict, 349-351
sobre el trabajo de campo de Malinowski, 474
Barry, H., 399
Bastian, Adolf
Boas y, 230
evolucionismo de, 152
idealismo cultural de, 118
sobre la invención, 150, 151
Ratzel, sobre, 331
Róheim, sobre, 372
Bateson, Gregory, 359; método de, 360, 361
bathonga
regla, entre los, como fenómeno etic, 521
relación jocosa, 456-459
terminología del parentesco, 514; ambigüedades en la, 506, 507
Beattie, John, sobre la terminología del parentesco, 500
Benedict, Ruth
Boas y: sobre el estudio de los esquimales de Boas, 231; oposición de Boas en la corrección de Benedict, 268, 269; relaciones entre, 220, 347, 348
categorías dionisíacas de, 344, 346, 347, 350
Colby, sobre, 496
contribución de, 348, 349, 353-355
difusionismo de, 347, 348

enfoque configuracionista, 344, 347, 348, 365
enfoque psicocultural, 266, 344, 346, 359; desviaciones individuales y, 348, 349; errores etnográficos, 349-351
estudios sobre el carácter nacional, 362, 384
imagen de, 349
influencias sobre, 343, 344, 346, 347
sobre los japoneses, 384
sobre Kroeber, 287, 349
Lowie y, 346
Mead y, 352, 353, 357, 358
mito de los indios digger, 313, 348
Murdock, sobre, 534, 535
sobre las pautas culturales, 289, 343, 344
preparación, 346, 347
Sapir y, 348, 349
trabajo sobre los indios del Sudoeste, 349-351
trabajo sobre los kwakiutl, 349-351
White, sobre, 255
Bentham, Jeremy, 46; tradición de, 87
Bergmann, Carl, 74
Bergmann, ley de, 74
Bergson, Henry, 255
Berreman, Gerald, 499; sobre la etnosemántica, 511, 512
Bettelheim, Bruno, 370
Biblia
doctrina evolucionista en la, 22, 23
la teoría geológica y la, 94, 95
Bidney, David, 278
sobre cultura y libertad, 260
sobre Kroeber, 287
biología, método comparativo en, 131
Birdwhistell, Ray, 495
Bloch, Joseph, 213
Blumenbach, Joham, doctrinas raciales de, 72, 73, 82, 84
Boas, Franz
antievolucionismo de, 226, 252-257
Benedict y, 220, 268, 269, 347, 348
Brinton y, 222, 223
sobre el conocimiento, 234
criterios de los contemporáneos, 220-224
sobre cultura y personalidad, 243, 244
determinismo de, 246, 247
sobre el determinismo económico, 242, 243
sobre el determinismo geográfico, 230-232, 246, 247
sobre la difusión, 224, 226
Dilthey y, 233, 234
eclecticismo de, 247, 248
ecologismo de, 86
elementos secuenciales, 278
errores filosóficos básicos, 248-251
estudio de los kwakiutl, 262-265; organización social, 147; potlatch, 265-267
estudio de la isla de Baffin, 229-232
estudios etnográficos, 261-275
sobre la evolución paralela vs. convergente, 224-226, 241-243, 253, 254, 256, 257
sobre los evolucionistas, 152
sobre el fisicalismo, 227-229
sobre Freud, 268
generalizaciones de, 241, 245, 246
sobre la geografía como disciplina, 228
grupos de parentesco, 246
imagen de, 219, 220; errores de Benedict, 269
importancia e influencia, 219-221, 223, 224, 227, 228, 247
influencias neokantianas sobre Boas, 229, 240, 277, 278, 355
Kroeber y, 219, 220, 231, 239, 240, 244, 245
sobre las leyes socioculturales, 238, 241-245
liberalismo de, 253, 258
Lowie y, 220, 248, 269, 273, 300, 449, 450
Mead y, 219, 248, 274, 275, 352, 355
método de, 241, 341; Boas sobre, 240; datos etnográficos, 272-275, 318; eclecticismo en el, 247, 248; emic y, 274, 275; errores filosóficos en el, 247; evaluación del trabajo de campo, 261, 262; generalizaciones en el, 241, 245, 246; puritanismo y, 226-229; sistematización en el, 248, 249
sobre el método comparativo, 222-225, 534; objetivos de reforma, 241
Murdock y, 273, 525
objetivos de la etnología, 238, 240-243
origen de la disciplina, 229-232, 237-239
paradoja filosófica de, 228
perspectiva sobre la historia, 239-245, 277
sobre la raza, 253, 258, 406, 407
seguidores de, 218, 219
sistematización, 248, 249
sobre lo superorgánico, 285
trabajo geográfico, 229-232, 238
sobre Virchow, 224, 230
Waitz y, 88, 89
véase también boasianos y particularismo histórico
boasianos
antievolucionismo de los, 252-257, 339
arqueología y, 586, 587
sobre las civilizaciones del Nuevo Mundo, 585-587
configuracionismo de los, 351, 352
críticas del método comparativo, 133
sobre cultura y libertad, 259, 260
descripción de los, 218, 219
sobre el difusionismo, 328

evolucionismo de los, 152, 253-257, 454, 478, 479, 555, 568, 569; difusionismo y, 328; posición convergente de los, 152
sobre los factores económicos, 411
freudismo y, 340, 367-369, 373, 375, 376
funcionalismo de los, 449-451
la imagen de Boas entre los, 219, 220
sobre las leyes socioculturales, 449-451
Lowie, sobre los, 300, 301, 313, 339
milieu cultural del movimiento boasiano, 256, 276, 277
Murdock, sobre los, 525
neokantianos y, 344
posición evolucionista convergente, 152
sobre el racismo, 256
relativismo de los, 140
Róheim, sobre los, 370, 371
sobre las semejanzas interculturales, 333
sobre tecnología, 202, 203
White, sobre los, 301, 313, 339, 553, 554
véase también particularismo histórico y bajo denominaciones específicas
Bodin, Jean, determinismo geográfico de, 36
Boemus, Joham, estereotipos de, 345
Bopp, Franz, 131
Bottomore, T. B.
sobre el funcionalismo, 459
sobre Marx, 190
Boucher de Perthes, J., 126
Boulainvillers, 13
Brinton, Daniel G., importancia de, 222, 223
Bruzelius, M., 126
Buckland, William, 95
Buckle, Henry Thomas, 31, 51, 66-68
Boas y, 231
determinismo geográfico de, 66, 67
sobre la historia, 66, 67
sobre el racismo, 67, 68
Buettner-Janusch, J., 313
Buffon, Georges, conde de, 72-74
teorías raciales, 72, 73, 82, 84
sobre el tiempo geológico, 74, 94, 95
Bujarin, Nikolai, 551, 553
Bunzel, Ruth
White, sobre, 255
sobre los zuñi, 350
Burnett, James; *véase* Monboddo, Lord
Burrow, J. W.
sobre Maine, 165
sobre el método comparativo, 130, 131
Buttekofer, 221

Campbell, Donald, sobre Whiting, 391, 392
Camper, Petrus, sobre la monogénesis, 72
Cándido (Voltaire), 19
capitalismo
análisis marxista, 200, 211, 489
bienestar, en Estados Unidos, 258
mantenimiento del, 93
marxismo, sobre la transición al, 203
Spencer, sobre el, 107, 117
Carlyle, Thomas, teorías raciales, 85
Carneiro, Robert, 110; sobre Spencer, 110, 149, 187
cartesianismo, 426, 427
casta; *véase* clase social, organización social
«catastrofismo», doctrina del, 95
categorías apolíneas de Benedict, 344, 346, 347, 350
categorías dionisíacas de Benedict, 344, 346, 347, 350
causalidad
en el análisis psicocultural, 382, 383, 392-395, 400, 401
correlaciones interculturales y, 570
demostración estadística de la, 535-538
evolución y, 367, 559, 569, 570
en Freud, 367, 374
Gorer, sobre la, 384
ideología y, Durkheim, sobre, 415, 416
Kroeber, sobre la, 291, 292
en el marxismo, 201, 202, 204, 206
Mead, sobre la, 376
Quételet, sobre la, 65, 66
relación temporal y, 537, 538
relaciones de asociación y, 536-540
secuencias paralelas y, 569, 570
Steward, sobre la, 291, 292; núcleo cultural y, 572-574; organización social, 577-579
teorías del siglo XVIII, 33-45
White, sobre la, 550-553, 569
véase también determinismo
central (The) eskimo (Boas), 231, 240
ciencia(s)
ataques modernos contra la(s), 235, 236
Bacon, sobre la(s), 249, 250
compromiso positivista, 51-57
Dilthey, sobre la(s), 233-235
doctrina de la unidad de la teoría y la práctica, 191
especulación y, 249
factores socioculturales y, 93
Frazer, sobre la(s), 178, 179
generalización en la(s), 235
historia y, 237-239, 290-292
honestidad de la ciencia en el marxismo, 192, 193
Kroeber, sobre la(s), 290-292
pura vs. aplicada, 355, 356
Rickert y Windelband, sobre la(s), 234, 235
supernaturalismo y, 20
teología y, 93, 337, 338

véase también método científico; cientifismo; ciencia social
ciencia de la conducta
D'Holbach, sobre la, 20, 21
ciencia(s) social(es)
darwinismo y, 105
doctrina de la unidad de la teoría y de la práctica, 191, 192
Durkheim, sobre la, 406, 407
libre albedrío y, 20, 21
Marx y, 189-191
perspectiva racista en las, 111, 112
realidad en la, 408
spencerismo y, 253, 254
cientifismo
anticientifismo napoleónico, 47-51
antropología social británica y, 469, 470
ataques modernos contra el, 235, 236
de Buckle, 66, 67
de Quételet, 64-66
religión y, 46, 47
véase también ciencia
círculo cultural *(Kulturkreise)*, concepto de, 323, 328, 331-339
antievolucionismo y, 339
criterios de forma y cantidad, 332, 333
escuela histórica americana y, 336-338
evolucionismo en el, 333-335
Kluckohn, sobre el, 336-338
Lowie, sobre el, 328, 335
origen del método, 331, 332
Schmidt, sobre el, 333-335
teoría de Graebner, 333, 336
civilizaciones hidráulicas
Adams, sobre las, 595, 596
crítica de las hipótesis, 595, 596
Childe, sobre las, 590-592
Steward, sobre las, 589, 594-596
verificación de las hipótesis, 593, 594
Wittfogel, sobre las, 581-584
civilizaciones del Nuevo Mundo; *véase* Nuevo Mundo, civilizaciones del
Civilization and its discontents (Freud), 369
clan
Boas, sobre el, 225
Engels, sobre el, 215
Morgan, sobre el, 158, 159, 162
véase también sistemas de parentesco; organización social
clase social
ambigüedades en la descripción de, 505
racismo y, 91, 92
redistribución de riqueza y, 28
véase también organización social
clases; *véase* clase social; organización social
clases, lucha de
Marx, sobre la, 412
en el marxismo, 194, 195, 199
racismo y, 90-92
solidaridad social vs., 404, 405
«Classificatory systems of relationship» (Kroeber), 278
clima; *véase* determinismo geográfico
Codere, Helen
sobre la economía kwakiutl, 270
sobre los escritos de Boas, 227
sobre el material kwakiutl de Boas, 272-275
sobre el potlach, 267, 268
cognición; *véase* pensamiento
Cohen, Morris Raphael
sobre ciencia e historia, 237
sobre el razonamiento, 236
Cohn, Bernard, 505
Colby, Benjamín, sobre el análisis de la conducta, 496
Cole, Fay-Cooper, 219, 553
colonialismo
concepto de la unidad funcional y, 446, 447
Malinowski, sobre el, 467
racismo y, 115-118
spencerismo y, 116-118
Collingwood, R. G., 237
Collins, Paul, 366
Combe, George, 85
Coming of age in Samoa (Mead)
generalizaciones en, 354, 356
orientación psicológica y retratos en, 353-357
perspectiva, 353, 354
«common (The) denominator of cultures» (Murdock), 540
comparación intercultural, estudios de,
boasianos, sobre los, 333
causalidad y, 570
datos emic y etic, 499-501
invenciones independientes y, 327
problema del contexto funcional, 533-535
problema de la difusión y los, 532-534
Steward, 570; estudio de la banda primitiva, 577-579
competición; *véase* lucha
complejo de Edipo; *véase* Edipo, complejo de
Comte, Auguste, 24
Condorcet y, 55
crítica de, 56, 57
determinismo de, 55-57
Durkheim y, 402-404
sobre los factores raciales, 88
sobre los fenómenos socioculturales, 53-56
sobre el holismo, 54, 55
idealismo de, 55, 56
importancia de, 51-53

sobre leyes sociales vs. leyes naturales, 18
sobre la opinión y el mecanismo social, 57
sobre el origen de la agricultura, 57
positivismo de, 51-56, 409
Quételet y, 64, 65
Saint-Simon y, 403
comunicación; *véase* movimientos corporales en la
comunismo; *véase* marxismo
conciencia; *véase* espíritu
conciencia colectiva de Durkheim, 409, 413, 416
condensación social de Durkheim, 411-413
Condillac, Etienne Bonnot de, 206
Condorcet, marqués de
Comte y, 55
esquema de la evolución, 30, 31
sobre la historia: espíritu en, 34, 35; ley natural y, 21, 22
sobre el progreso, 32, 33; perfectibilidad y, 99, 100
teorías raciales, 84
conducta
behavioremas, 493
Durkheim, sobre la conducta individual, 408, 409
emic y la conducta no- verbal, 492, 510-512
estudio de Mead sobre la conducta sexual, 357, 358
función en el racismo científico, 69, 70
herencia de la, 111-114
ideal vs. real, 501-503
interpretación ambiental de la, 10, 11, 71
ley natural y, 16-22
Locke, sobre la, 9-11
Morgan, sobre raza y, 118-120
perspectiva emic vs. etic, 496, 497, 501-504, 510-512
Quételet, sobre la predecibilidad de la conducta, 64-66
Turgot, sobre las diferencias en la conducta, 12
verbal real, emic y, 501-504, 509, 510
véase también costumbres
confederaciones, Morgan, sobre las, 157
confianza, límites de; *véase* predecibilidad
configuracionismo
de Benedict, 347, 348, 365, 366
de los boasianos, 351, 352
funcionalismo y, 365, 366
homogeneidad en el, 358, 359
de Mead, 351-354
pautas en el, 365
Configurations of culture growth (Kroeber), 285-287, 291, 292, 295
conflicto
funcionalistas estructurales, sobre el, 446
Gluckman, sobre el, 484, 485
Malinowski, sobre el, 484, 485
véase también lucha
Conklin, Harold, 501
sobre la adecuación descriptiva, 494, 495
recogida de datos, 506
sobre la terminología del parentesco, 508, 509, 513
conocimiento
Boas, sobre el conocimiento interior, 234
Locke, sobre el desarrollo del, 9-11
perspectiva kantiana, 34, 35, 232, 233
véase también ideas, espíritu, pensamiento
consanguineidad: familia consanguínea en Morgan, 156
contradicción; *véase* negación
contrato social, El (Rousseau), 19
convergencia, adaptación y, 652
Coon, Carlton, sobre evolución racial, 74, 81
Costa del Noroeste, indios de; *véase* indios de la Costa del Noroeste
costumbres
estúpidas, 145
racionalidad en la explicación. 35
véase también conducta
Costumbres de los salvajes americanos comparadas con las costumbres de los primeros tiempos (Lafitau), 15
Coult, Allan, sobre el parentesco, 459, 516, 517
Cours de philosophie positive (Comte), 51, 52, 55
covariación, proposiciones de, 562, 563
Count, E., 73
craneometría, usos de la, 85
Crania Americana (Morton), 77, 85
Crania Aegyptica (Morton), 78
Crashing thunder: the autobiography of a Winnebago indian (Radin), 259
criterio de forma en el concepto de círculo cultural, 332, 333
criterios de cantidad en el concepto de círculo cultural, 332, 333
Crítica de la economía política (Marx), 196, 198, 568; «Prefacio» a la, 210
Croce, Benedetto
sobre ciencia e historia, 237
sobre Condorcet, 22
cronología
Biblia y teorías de la, 94, 95
causalidad relacionada con la, 537
civilizaciones del Nuevo Mundo, 588, 589

descubrimientos del neolítico y del paleolítico y, 125-127
de los monogenistas, 76
perspectiva cronológica en el análisis psicocultural, 395
crow, terminología del parentesco, 159; estudio etnosemántico, 513-516
cultura(s)
ambiente y; *véase* ecología cultural
herencia y, 8, 70, 71, 111-113
ideal vs. real, distinción emic-etic, 501-503
interrelaciones de partes, 205
libertad y, 259, 260
lingüística y, 363, 364
perspectivas para el estudio de la, 238, 239; *véase también* etnografía
realidad de las cosas culturales, 288, 289
véase también denominaciones específicas; p. e., concepto de cultura
cultura, concepto de
etnografía y, 14-16
ideología y moderno, 8, 9
Ilustración, 7-16
cultural, área; *véase* área cultural
«Cultural causality and law: a trial formulation of early civilization» (Steward), 581, 584-586, 591
Cultural and natural areas of native North America (Kroeber), 293, 294
cultural, círculo; *véase* círculo cultural
cultural, ecología; *véase* ecología cultural
cultural, materialismo; *véase* materialismo cultural
cultural, núcleo; *véase* núcleo cultural
culturales, leyes; *véase* leyes socioculturales
culturales, patrones; *véase* patrones culturales
culturales, períodos; *véase* períodos culturales
Culture and ethnology (Lowie), 305, 317
Curtin, Phillip
sobre Klemm, 88
sobre Lawrence, 84
sobre relaciones raciales, 85
Cuvier, Georges, 95

Chagnon, Napoleón, 171
chamanismo, Lubbock, sobre el, 175
Chateaubriand, François René de, 48
Child, I. L., 399; cadena causal de, 389
Childe, V. Gordon
sobre el difusionismo vs. evolución paralela, 590-592
evolucionismo de, 556, 557, 560, 590-592
sobre la irrigación en Mesopotamia y Egipto, 590, 591
marxismo y, 590
Morgan y, 557
Chistol, Mme. de, 126
chrysanthemum (The) and the sword (Benedict), 384

D'Andrade, Roy, 533; sobre la terminología americana del parentesco, 508
Dargun, L., 170
Darwin, Charles, 113
sobre aprendizaje y herencia, 103-105
Durkheim, sobre, 411
sobre la evolución de las cualidades morales, 103, 104
influencias sobre, 83; Lyell, 96-99; Malthus, 98, 99
logros de, 91, 100, 101
Marx y Engels, sobre, 193, 194
sobre Spencer, 110, 111
White y, 550
darwinismo
ataques modernos contra el, 236, 237, 255, 256
bases socioculturales, 91-93
ciencias sociales y, 105
contribución del, 47, 91, 93, 100, 101
controversia poligénesis-monogénesis y, 80, 81
determinismo racial y, 81-84, 102, 103
dicotomía en, 61
evolución orgánica en el, 31, 32, 210
Keller y, 528
ley natural en el, 100, 101
lucha en el, 105; perceptibilidad y, 100, 101; progreso a través de la, 103, 104
progreso en el, 33, 103-105
raíces ideológicas del, 81, 82, 91
raíces socioculturales del, 90-93
spencerismo y, 108, 109
Wallace y el, 105, 106
darwinismo social, 105, 106
Das, T. C., 438, 440
datos; *véase* investigación
Davenport, W., concepto de filiación, 264
Deacon, A. B., 515, 516
De Bonald, Louis, 47
anticientifismo de, 49, 50
sobre lo superorgánico, 61
decisiones, entorno cultural y toma de, 37, 38
Decorative symbolism of the Arapaho (Kroeber), 277
degeneracionismo
evolución vs., 47, 50, 51
Tylor, sobre el, 50
Whately, sobre el, 50, 51
De generis humani varietate nativa (Blumenbach), 73

De la naturaleza de las cosas (Lucrecio), 23
De l'esprit (Helvetius), 39, 40
De Maistre, Joseph, 47
anticientifismo de, 47-49
sobre lo superorgánico, 61
Démennier, J. N.
categorías de trabajo, 15, 16
sobre totemismo, 35
derechos de propiedad; *véase* propiedad, derechos de
Descartes, René, 16
descent (The) of man and selection in relation to sex (Darwin), 82; tema de, 101, 102
Descripción de los Abipones (Dobrizhoffer), 14
Descriptive sociology (Spencer), 136, 137, 345, 346
despotismo
Helvetius, sobre el, 39, 40
Mill, sobre el, 63
despotismo oriental: perspectiva ecológica cultural, 582, 583
determinismo, 17, 113, 114
Boas, sobre el, 242, 243, 246, 247
de Comte, 56, 57
creencias mágico-religiosas y, 378-380
cultural, como paradoja, 259, 260
evolucionismo y, 257
factores económicos en el, 41-43
en el freudismo, 396, 397
funcionalismo y, 365-367
de Hegel, 57, 61
Helvetius, sobre el, 38-40
de Keller, 527
de Kroeber, 296
Lowie, sobre el, 306, 307, 309, 310, 314, 315
Mead, sobre el, 352, 353
en el neofreudismo, 396, 397
de Quételet, 64, 65
Sapir, sobre el, 524
spencerismo y, 257
lo superorgánico y el, 38, 39, 44
teorías del siglo XVIII, 19, 20, 37-39, 44, 45
de Vico, 17, 18
de White, 550-552
véase también causalidad; determinismo económico; determinismo geográfico; materialismo cultural; materialismo; racismo
determinismo geográfico, 36, 37
Boas, 230-232, 246, 247
Buckle, 66-68
D'Holbach, 36-38
ecología cultural vs., 574-578
Helvetius, 38-41
teorías del siglo XVIII, 35-37
véase también ecología cultural; concepto de área cultural; ecologismo
D'Holbach, Paul Henri Thiry, Baron, 19, 20, 95
dialéctica(s)
conocimiento y, 61
hegeliana: aplicada a la historia, 60, 61; negación en la, 58-60
de Lévi-Strauss, 426
dibujo, Boas, sobre la evolución del, 224, 225
Diderot, Denis, 19, 31, 95
difusión
Benedict, sobre la, 347, 348
Boas, sobre la, 224, 225
boasianos, sobre la, 328, 332, 333
concepto de área cultural, origen del, 323-325; *véase también* área cultural, concepto de
crítica del concepto de, 326-328
Childe, sobre la, 590
escuela británica de la, 328-331
escuela difusionista alemana, 323; *véase también* círculo cultural, concepto de
evolución convergente y, 151-153
evolucionistas y, 149-152
invención independiente vs., 149-152, 327
ley de la, 325
límites del sistema y, 532, 533
Lowie, sobre la, 150, 152, 305-307
Morgan, sobre la, 153
principio de las posibilidades limitadas y, 541
secuencia de la evolución del Nuevo Mundo y, 589, 590
sistema de selección social y, 327
Steward, sobre la, 571
White, sobre la, 555, 556
véase también invención independiente
Dilthey, Wilhelm
Benedict y, 344
filosofía de, 233, 234
dionisíacas, categorías; *véase* categorías dionisíacas; Benedict, Ruth
Discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres (Rousseau), 13
«dismal (The) science of functionalism» (Gregg y Williams), 286, 462, 472
divergencia, adaptación y, 564, 565
diversidad individual, análisis psicocultural y, 348, 358-360, 362, 394
división del trabajo
Durkheim, sobre la, 403, 405, 406, 410-412; individuo y, 405, 406; solidaridad social y, 404-406, 412
Spencer, sobre la, 411, 413
teorías sobre las causas de la, 410-412, 414

división del trabajo en la sociedad, La (Durkheim), 402-406, 413
Dobrizhoffer, Martin, 14, 49
don
Lévi-Strauss, sobre el, 422-424
Mauss, sobre el, 422-424
véase también potlach; reciprocidad
Driesch, Hans, 255
Driver, Harold, sobre el método comparativo cultural, 533
Dubois, Cora, 318, 380, 381
Dühring, Karl Eugen, sobre Hegel, 59
Durkheim, Emile, 20, 53
sobre el alma (conciencia) colectiva, 408, 409, 413, 416
sobre el carácter nacional francés, 416, 417
Comte y, 403, 404
conceptos económicos, 415, 416
condensación social de, 411-413
sobre Darwin, 411
sobre la división del trabajo, 403, 405, 406, 410-412
sobre espíritu frente a materia, 414, 415
estudio del suicidio, 65, 402, 413
sobre la evolución de la sociedad, 167
sobre factores raciales, 407
focos de, 204
funcionalistas estructurales y, 445-447
sobre hechos sociales, 406-409
herencia positivista, 403, 404
idealismo de, 402, 408-410, 413 417
importancia e influencia, 402-404, 412, 417-419
sobre lo individual, 405-409
influencia hegeliana sobre, 409, 410, 416
Lévi-Strauss y, 419, 420
representaciones colectivas de, 413, 414, 430
sobre la lucha, 411, 412
materialismo de, 410, 414, 415
Mauss y, 417-419
mentalismo de, 409, 410
reglas metodológicas, 407-409
sobre Montesquieu, 18
perspectiva psicológica, 419, 420
sobre religión, 413, 414
Saint-Simon y, 52, 403, 404
sobre socialismo e individualismo, 404, 405
sobre solidaridad social, 403, 404; funcionalistas estructurales y, 445, 446
sobre Spencer, 411
lo superorgánico de, 406, 409, 410
dynamics (The) of clanship among the Tallensi (Fortes), 342, 343
dynamics (The) of culture change (Malinowski), 481
eclecticismo
de Boas, 247, 248
de Kroeber, 293
ecología; *véase* ecología cultural
ecología cultural
determinismo geográfico vs., 574-578
en el estudio del despotismo oriental, 582-584
expansión de la investigación en, 567, 568
Forde (C. Darryll), sobre, 575, 576
de Kroeber, 293-295, 574
materialismo cultural y, 570
de Steward, 294, 567, 568, 571-573, 577-579; en el sudoeste, 580, 581
Wissler, sobre, 574, 575
véase también determinismo geográfico
ecologismo
americano, 74, 75
de Boas, 86
de Darwin, 110
explicación de las diferencias raciales por el, 71-75, 207-209
en la ideología comunista, 206-209
interpretación de la conducta y, 8-11, 71
de Lamarck, 110
de Locke, 10
en el marxismo, 87, 206-208
del siglo XVIII, 71
de Spencer, 110, 208
tendencias en el, 67, 68
«Economic factors and culture» (Lowie), 318
«economic (The) and social basis of primitive bands» (Steward), 574, 577
Edipo, complejo de, 368, 372
Freud, sobre el, 368, 369
Malinowski, sobre el, 378, 474
Róheim, sobre el, 370-372
Edmunson, Munroe, 508
educación
espíritu y, 10-13
papel de la familia en la, 27
Edwards, W. F., 85
Eggan, Fred
sobre los estudios diacrónicos, 466, 467
método de, 466, 467
sobre los principios de Radcliffe-Brow, 459
Egipto, desarrollo de la cultura en
Childe, sobre el, 590, 591
Smith y Perry, sobre el, 329-331
«eighteen (The) professions» (Kroeber), 281, 282
Einstein, Albert, sobre el método científico, 250
elección; *véase* determinismo; libre albedrío
emic

ambigüedades en las definiciones de clase con, 504-506
antecedentes de uso, 517, 518
conducta no verbal y, 510-513
conducta verbal real y, 509, 510
definición, 493, 494; por Pike, 492, 493
dominios de los estudios, 494-496
economía y, 273, 274, 422, 423
empirismo de, 497, 498
estudio etic, 500, 501
en el estudio de la guerra, 315-317
en los estudios comparativo-culturales, 499-501
etic vs.: distinción entre, 497; como ideal vs. real, 501-503; como opción de investigación, 491, 492
etnografía y perspectiva, 341, 342, 495-499
en etnosemántica, 503, 520
como fundamento del sistema de parentesco, 499, 500
identificación de categorías, 498-500
marxismo y, 488
predecibilidad de las afirmaciones, 494
programa boasiano y, 274, 275
transmutación emic en etic, 498, 499
unidades no verbales (behavioremas), 493
Enciclopedia, 31
enculturación
determinación de la personalidad y, 397-400
espíritu y, 9
evolución y, 112-114
importancia de la, 68
libertad y, 259, 260
naturaleza humana y, 371
endogamia
McLennan, sobre la, 168, 169
Morgan, sobre la, 169, 170
Starcke, sobre la, 173
véase también tabú del incesto
Engels, Friedrich
sobre Condillac, 206
sobre Darwin, 194
sobre la dialéctica hegeliana, 59, 60
esquema evolucionista, 195-201
sobre los fenómenos socioculturales, 47
sobre la herencia de las características adquiridas, 206-210
sobre Marx, 189
sobre Morgan, 186, 201, 214-217
sobre la negación económica, 59, 60
sobre la prehistoria, 216, 217
como racista, 207-209
sobre la simplificación excesiva, 213
sobre la transición del status al contrato, 198
véase también marxismo
Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones (Voltaire), 18, 19, 24
Ensayo sobre el don (Mauss), 418-421, 423
crítica de, 421
Lévi-Strauss, sobre, 418-420, 423, 424
entendimiento; *véase* conocimiento, pensamiento
Epocas de la naturaleza (Buffon), 74, 95
Erdmann, Benno, 233
Erikson, Erik, 375
enfoque psicocultural, 383, 384
sobre sexualidad infantil, 383-385
esclavitud
desarrollo de la, 29, 40, 42-45, 120, 195, 307-309
Escuela Americana y, 78-80
Helvetius, sobre la, 40
Lowie, sobre la, 307-309
Marx y Engels, sobre la, 195
Millar, sobre la, 29
Morgan, sobre la, 120
poligénesis y, 77
escuela de geología neptunista; *véase* geología neptunista, escuela de
especiación
aplicabilidad a la evolución cultural, 564, 565
Spencer, sobre la, 106, 110
especulación, ciencia y, 249-251
espíritu
antropología cultural y, 34, 35
Durkheim, sobre el, 407, 413, 415, 416
educación y, 10-14
Hegel, sobre el, 57, 58
Helvetius, sobre el, 10, 11
Lévi-Strauss, sobre el, 425, 426, 430, 431
teorías cartesianas, 426
véase también conciencia; ideas; racionalismo; razón; pensamiento; mente
espíritu de las leyes, El (Montesquieu), 18, 37
espíritu de los usos y de las costumbres de los diferentes pueblos, El (Demeunier), 15, 16
Esquema de un cuadro histórico del progreso del espíritu humano (Condorcet), 21, 30, 34, 99
Esquema de la historia de la humanidad (Meiners), 15
esquimales, estudio de Boas sobre los esquimales de la isla de Baffin, 229-231
essay (An) on the causes of the variety of the complexion and figure in the human species (Smith), 74
essay (An) concerning the effects of the air on human bodies (Arbuthnot), 37
essay (An) concerning human understanding (Locke), 7, 9-11
essay (An) on the history of civil society (Ferguson), 25-27

essay (An) on the principle of population (Malthus), 31, 98, 99
Estado
división del trabajo y, 410-412
Ferguson, sobre el, 27, 28
funcionalistas estructurales: sobre el estado en Africa, 464, 465
grupos de parentesco y, 27-29, 163, 303, 304, 546
Helvetius, sobre el, 40
individualismo y, 405, 406
Lowie, sobre el, 303, 304
McLennan, sobre el, 169
Marx y Engels, sobre el, 196
Millar, sobre el, 28, 29
Morgan, sobre el, 162
Murdock, sobre el, 546
poder del, 108, 405, 406
solidaridad y, 404 406
Spencer, sobre el, 108, 188
véase también organización social
estado de naturaleza, 33, 34
estereotipos
en el análisis psicocultural, 344-346, 383, 384; de Benedict, 346; variabilidad y, 358-360, 362, 363
en la teoría racista, 70, 71
«Estructura social» (Lévi-Strauss), 435
estructura social; *véase* organización social
estructuralismo
cartesianismo y, 426
véase también funcionalistas estructurales
estructuras elementales del parentesco, Las (Lévi Strauss), 419, 422, 428, 430, 431, 484, 488, 495, 496, 498
contribución central, 424
críticas de, 434-438
importancia de, 419, 423, 424
segunda edición, 442
estudios de comparación intercultural; *véase* comparación intercultural, estudios de
etapa del pastoreo, 24, 25
etic
como base del sistema de parentesco, 499, 500
definición, 497; por Pyke, 492, 493
emic más, en investigación, 503, 504
emic vs.: distinción entre, 497; como ideal vs. real, 501-503; como opción de investigación, 491, 492
empirismo de, 497, 498
estudio comparativo cultural de los datos, 501
en los estudios económicos, 273, 274
en el estudio emic, 500, 501
estudio de la guerra con, 317
en la información de los informantes, 498
Malinowski, sobre, 481, 482
necesidad del enfoque, 520-523
predecibilidad de, 497
transmutación emic en, 498, 499
Etica (Spinoza), 16, 17
etnocentrismo, 76
etnografía
antropólogos sociales británicos y, 467, 468
arqueología y, 125, 593
como base del particularismo histórico, 261-275
Boas y: sobre los objetivos de, 238, 239, 241, 243; datos de, 272-275; investigación por, 147
conceptos de cultura y, 14-16, 324, 325
confusión emic/etic, 503
conocimientos de Marx sobre, 199, 200
continuidad de fuentes, 122-124, 127, 128
convalidación estadística en, 358, 359
costumbres estúpidas en, 145
datos: arqueológicos, 124, 125, 127, 128; de Boas, 272, 273; económicos, 273; como limitaciones del método comparativo, 134-136
empirismo de, 497, 498
enfoque psicológico, 340-364
error: Benedict, 350, 351; evolucionistas y, 138, 139; Lubbock, 138, 139; Morgan, 160
etnosemántica y, 523
evolucionistas y, 138, 139, 145-148
explicaciones de los factores singulares, 211, 212
fotografía en, 360, 361
informantes en información emic vs. etic, 498
investigación preboasiana, 223, 224
juicios de valor y, 140, 141
lingüística y, 363, 364
de Lowie, 309, 310, 314-319
de Malinowski, 171, 473
medida de la variabilidad psicológica, 359, 360, 362, 363
método comparativo y: establecimiento de bases, 134-139; limitaciones sobre el, 134-136
perfeccionamiento de criterios en, 123, 124
perspectiva emic, 341-344, 496, 497
procesos y métodos, 354
relativismo en, 140, 141
véase también estudios comparativos culturales; etnosemántica; enfoque psicocultural y bajo denominaciones específicas
Etnographic atlas (Murdock), 531
Ethnology (revista), 531
etnosemántica
ambigüedad en los dominios de la, 504, 505

análisis de rasgos distintivos, 520
conducta no verbal como dominio de la, 510-513
conducta verbal como dominio de la, 509, 510
enfoque diacrónico y, 523
estrategia de la investigación, 501, 502
compromiso emic de la, 520; etic más emic en, 503, 504
estudios del sistema de parentesco, 428, 429; como dominio emic-etic, 499, 500; Kroeber, sobre, 499
en el estudio de la terminología del parentesco crow, 513-516
evaluación de la, 363, 364, 517, 518
freudismo y, 519
herencia de, 517, 518
influencia sobre Lévi-Strauss, 427, 428
mentalismo y, 518, 519
origen de la, 491
rasgos etic y, 521-523
recogida de datos y fuentes, 506-509
uso de la, 471
etnosemántica, análisis de rasgos distintivos en, 520
Evans Pritchard, E. E., 464, 465
sobre el enfoque científico, 469, 570
sobre la formación del estado en Africa, 464, 465
«Evidencias cristianas», movimiento, 47
evolución convergente, 154
Boas, sobre la, 224 226, 242
boasianos, sobre la, 254, 256, 257
evolución paralela vs., 148, 152, 153
evolución específica, 564, 565
evolución general, 564
evolución paralela, 57, 58, 154, 155
Boas, sobre la, 224-226, 242, 243
boasianos, sobre la, 253, 254, 256, 257
causalidad y, 569, 570
Childe, sobre la, 590, 592
en dos culturas, 558
evolución convergente vs., 152
juicios sobre la, 569
Morgan, sobre la, 153, 154
Steward, sobre la, 568, 569, 572, 573
evolución sociocultural, *véase* evolucionismo; historia; organización social
evolucionismo
aceptación de la doctrina de la evolución, 549, 550
Adams, 595, 596
antievolucionismo vs., 253-255
arqueología y, 126-128
Bachofen, 164
Bastian, 152
en la Biblia, 22, 23
Boas, sobre el, 224-226, 239-245
boasianos, 152, 253, 254, 256, 257, 454, 455, 479, 555, 568, 569
causalidad y, 366, 367, 559, 569, 570
contemporáneos de Boas y, 221, 222
en el concepto de círculo cultural, 333-335
concepto de difusión y, 149-153
concepto de especie y, 564, 565
concepto de progreso y, 31-33, 565
continuidad en el, 123
Childe, 556, 557, 560, 590-592
darwinista, 210
definición, 22
degeneracionismo vs., 47, 50, 51
determinismo y, 256, 257
ecologismo y, 72-75
enculturación y, 113, 114
errores etnográficos y, 138, 139
específico vs. general, 564, 565
formulaciones de covariación, 562, 563
Fortes, 479
Frazer, 477
Freud, 367, 368
en el freudismo, 374
Hegel, 58, 59
ideología tradicional y, 22, 23
influencias predarwinistas, 122, 123
Kardiner, 380
Keller, 525-529
logros del, 183, 184
Lowie, 301-305, 479
Lyell, 96-98
McLennan, 168-170
Maine, 164-167
Malinowski, 477-479
Marx y Engels, 193-200
Marx y la ley del evolucionismo histórico, 190, 209, 210
materialismo cultural y, 184-188
método comparativo y, 145-147; trabajo de campo vs., 145-147; valor del, 132-135
metodología del, 29-33
Mill, 62
modo y secuencia del, 557-559
de los monogenistas, 72, 73
Morgan, 25, 139, 144, 147, 148, 152-154, 156-163, 554-556
multilineal, 556, 557; Steward, sobre el, 568, 569; Wittfogel, sobre el, 583
Murdock, 528, 529, 543-545
negación en, 59, 60; transformación vs., 59, 60, 253, 254
Nietzsche y el, 257
núcleo cultural en el, 572-574
paralelo vs. convergente, 148, 152-154, 225, 226, 241-243, 253, 254, 256, 257, 558-560, 568, 569, 572-574, 590, 591; *véase también* evolución convergente; evolución paralela
perspectivas históricas y, 143-145
perspectiva filogenética, 564

predecibilidad y, 543-545
Radcliffe-Brown, 454, 455, 477-479
realimentación entre personalidad y cultura, 394-396
Rivers, 328, 329
Sagradas Escrituras, autoridad de las, y, 94
siglo XVIII, 71
Spencer, 106-110, 115, 149, 150, 254; Sumner y Keller, sobre, 525, 526, 528
Steward, 147, 149, 526, 543, 556-559, 564, 565, 569; difusión en, 571; Murdock, sobre, 543; núcleo cultural en, 572-574; paralelismo en, 568, 569; secuencia de desarrollo, 571; unilineal, 147; White, sobre, 559-562
Steward y White, comparación entre, 567
Sumner, 526, 528, 529
lo superorgánico y, 61
survivals y, 141-144
transformaciones y, 60, 253, 254, 559, 560, 565
trasfondo sociocultural, 111
teoría antropológica y, 146, 147
Tylor, 148, 554-556; invención y difusión en, 150-152; uniformidad y, 152, 153
uniformidad en, 152
unilineal, 147-149, 555
universal, 556-558
Westermarck, 477
White, 253, 254, 543, 549-558, 560, 562-565, 569; criterios en, 559, 560; Steward, sobre, 559-561
Wittfogel, 149, 583, 591, 592
véase también antievolucionismo y bajo denominaciones específicas
evolucionismo multilineal
Steward, sobre el, 568, 569
Wittfogel, sobre el, 583, 584
evolucionismo unilineal, 147-149, 556
evolucionismo universal, 556-558
evolution (The) of culture (White); Steward sobre la, 561, 567
exogamia
McLennan, sobre la, 168, 169, 171
Morgan, sobre la, 169-171
Tylor, sobre la, 172
véase también tabú del incesto
«expansion (The) of the scope of science» (White), 287
explicación monádica, 211, 212
extinción, Lyell, sobre la, 96

factores económicos, 41-43
Boas, sobre los, 246, 247
boasianos, sobre los, 411
datos etnográficos y, 273
desarrollo de la personalidad, 398-400
doctrina del *laissez-faire* y, 46, 92, 93, 462
Durkheim, sobre los, 405, 406, 410-412, 415, 416
Lowie, sobre los, 306, 307, 309, 310, 314, 315, 317-320; administración de los recursos, 317-320; esclavitud y, 307-309; guerra y, 315-317
en el marxismo: teorías clásicas y, 488, 489; definición de modo de producción, 203, 204; estadios de desarrollo, 196-198, 200, 201
organización social y, 202, 203; Radcliffe-Brown, sobre, 448; sistemas redistributivos y, 271, 272
perspectiva emic, 273, 274, 422, 423
perspectiva etic, 273, 274
perspectiva de Malinowski, 485-490
potlach y, 266-268
racismo y teorías de los, 91, 92
recursos básicos de los indios del Noroeste, 270-272
Spencer, sobre los, 107, 108
teoría económica clásica, 103, 488, 489
teoría de Mill, 62, 63
véase también capitalismo; división del trabajo; derechos de propiedad; subsistencia; teoría de la plusvalía-excedente
familia
Boas, sobre la, 270
derechos de propiedad y, 163
Engels, sobre la, 195, 215
Ferguson, sobre la, 27
función económica y educacional de la, 27, 28
Lowie, sobre la, 301-305
Maine, sobre la, 166, 167
Malinowski, sobre la, 473
Marx, sobre la, 195
Millar, sobre la, 27, 28
Morgan, sobre la, 156-159, 161, 162
Murdock, sobre la, 500
poder, parentesco y, 170, 171
Radcliffe-Brown: estudio de la familia australiana, 461; sobre la familia nuclear, 475
Spencer, sobre la, 182
Steward, sobre la, 577, 578
Westtermarck, sobre la, 473
véase también sistema(s) de parentesco; terminología del parentesco
familia australiana
estudio de Malinowski, 473, 474
estudio de Radcliffe-Brown, 461, 473
familia consanguínea en Morgan, 156, 157
familia punalúa según Morgan, 156
Ferguson, Adam, 30, 130
sobre la historia, 61
sobre los pueblos cazadores, 28
sobre los pueblos primitivos, 25, 27

sobre la subsistencia y la estructura social, 41
sobre lo superorgánico, 44
fetichismo, Lubbock, sobre el, 175
feudalismo
Marx y Engels, sobre el, 196, 197, 200, 201, 210, 211
Mill, sobre el, 63
Millar, sobre el, 28, 29
Feuerbach, Ludwig; Marx, sobre, 191, 205
Fichte, Johann Gottlieb, 49
Fighting with property (Codere), 267-269
filiación
bases de las reglas de, 162, 163
interpretación moderna del *numaym*, 265
kwakiutl, 261-264; bilateral, 261-263
como sistema de cambio, 426
véase también sistemas de parentesco, matrilinealidad; patrilinealidad
filogenia, como enfoque de la evolución cultural, 564
Firth, Raymond
sobre el cambio sociocultural, 485
sobre la ciencia del hombre, 452
sobre estudios diacrónicos, 467
sobre marxismo, 469
sobre Murdock, 467
sobre la organización social, 468, 469
psicología en el enfoque de, 341, 342
Fischer, Theobald, 230, 231
fisicalismo, Boas, sobre el, 227-229
Fletcher, Alice, 224
folk-urbano, dicotomía, 167
Forde, C. Daryll, 293
sobre la documentación, 467, 468
enfoque ecológico cultural, 575, 576
formas elementales de la vida religiosa, Las (Durkheim), 413, 414, 416
formulaciones de covariación, 562, 563
Fortes, Meyer, 464
concepto de cultura, 448, 449, 452
sobre evolucionismo, 479
sobre la formación del Estado en Africa, 464, 465
la psicología en la perspectiva de, 342, 343
sobre la perspectiva científica, 470
Fothergill, P., 255
fotografía, uso etnográfico de la, 360-362
Frake, Charles
sobre la adecuación descriptiva, 494
sobre la descripción etic de la conducta, 503, 504
sobre distinciones semánticas, 509, 510
estudio de las pautas de poblamiento en Subanum, 522, 523
sobre etnografía, 519
sobre la perspectiva emic, 520, 521
recogida de datos, 506
fratrías de Morgan, 157
Frazer, James G.
estudios de religión, 178, 179
evolucionismo de, 477
sobre Malinowski, 486, 487
Freed, Stanley, 505
frenología, 85, 86
Frere, John, 126
Freud, Sigmund
sobre los fenómenos religiosos, 377, 378
Kardiner, sobre, 377
véase también freudismo
freudismo
antropología y, 371-376
atractivo del, 372-374
boasianos y, 340, 367-369, 373, 375-377
causalidad en el, 374, 375
crítica antropológica, 368, 369
determinismo histórico en el, 396, 397
etnosemántica y, 519
evolucionismo en el, 367, 368, 374
funcionalismo en el, 367, 374
importancia del, 396
Malinowski y el, 474
materialismo y, 396, 397
modificaciones del, 373, 374
la obra neofreudiana de Kardiner, 376-383
origen del neofreudismo, 373-375
Róheim y el, 370-372
Fried, Morton, 319, 546, 567
Frobenius, Leo, 226, 331, 332
Fromm, Erich, 375
funcionalismo
análisis funcional en Kachin, 471
análisis psicocultural y, 400, 401
de los antropólogos sociales, 404, 444
de los boasianos vs. funcionalistas estructurales, 449-452, 554
determinismo histórico y, 366, 367
enfoque configuracionista en el, 365
enfoque evolucionista en el, 367
en la explicación del ritual religioso, 366
en el freudismo, 367, 374
de Lowie, 306
de Malinowski vs. Radcliffe-Brown, 472-476, 479-481
en el marxismo, 205, 206, 209, 210
modelo homeostático, 366
origen de las explicaciones, 414
posición política y, 482, 483
psicológico, 365
survivals en el, 143, 144
véase también causalidad; determinismo; funcionalistas estructurales
funcionalistas estructurales
cientifismo y, 469, 470
colonialismo y, 446, 447
concepto de cultura, 452

concepto de unidad funcional, 446, 447
sobre el conflicto, 446, 447
criterios científicos, 449-452
doctrina del *laissez-faire* y, 462, 463
estrategia de, 453
sobre la estructura social, 447-449
etnosemántica y, 459
evolucionismo de, 454, 455
sobre la formación del Estado en Africa, 464-466
funcionalismo de, 445, 449-452; Malinowski vs. Radcliffe-Brown, 472-476, 479-481
sobre la historia, 453, 454, 463, 466-469
investigación, 446, 447; diacrónica, 466, 467, 469; nuevas tendencias en, 469, 470
leyes socioculturales y, 451-453, 458-462
mentalismo y, 518
sobre el método comparativo, 534
objetivos de, 451-453
sobre la organización política, 464-466
solidaridad social de Durkheim y, 445, 446
véase también bajo denominaciones específicas
«functional (A) developmental classification of American high cultures» (Steward), 591
futuro de una ilusión, El (Freud), 377

Galileo, 93
Galton, Sir Francis, 533
Gall, Fran Joseph, 85
Gardiner, P., 17
Gay, Peter
sobre la teoría del progreso, 35
sobre Voltaire, 31
Gemeinschaft und Gessellschaft (Tönnies), 167
generalización(es)
de Boas, 245, 246
en las ciencias, 235
en la estrategia materialista cultural, 563
de Mead, 354, 356, 357
uso de, 221
White, sobre la(s), 560-563
genética soviética, 207
genocidio, 89
geografía, Boas y la, 228-232, 238
geología
autoridad de las Sagradas Escrituras y la, 94, 95
contribución de Lyell, 96, 97
método comparativo en, 131, 132
sobre el origen del hombre, 95
teorías del siglo XVIII, 94, 95
uniformismo en, 131
geología neptunista, escuela de, 94
Gibbon, Edward, 24
Gillispie, C., 94, 95
Ginsborg, M., 29, 530
ginecocracia, teorías de la, 164, 170
Gladwin, T., 354
Gliddon, George R.
teología y, 93
teorías raciales, 78, 79
Gluckman, Max, 465
sobre el conflicto, 484, 485
sobre Malinowski, 480, 481, 484, 485
gobierno; *véase* política; Estado
Gobineau, Joseph Arthur, conde de, 447
sobre el cristianismo, 90
teorías raciales, 89-91
Goethe, Johann Wolgang von, 32
Goguet, Antoine, 125
golden (The) bough (Frazer), 178, 179
Goldenwaiser, Alexander, 553
sobre Boas, 220
sobre pautas de filiación, 264
sobre el principio de las posibilidades limitadas, 541, 542
sobre el survival, 143
sobre totemismo, 299
White, sobre, 255
Goodenought, Ward, 520
análisis componencial de, 495
sobre el concepto de la filiación no unilineal, 264
estudio de roles de conducta, 511, 512
sobre la notación fonética, 500
recogida de datos, 506
sobre la terminología americana del parentesco, 507, 508
Gorer, Geoffrey, 384-386
sobre la causalidad, 386
estudios del carácter nacional, 362, 384-388
Mead, sobre, 387
Gosset, T. F., 69, 73
Gouldner, Alvin, 403
Graebner, Fritz
sobre la difusión, 226
sobre la invención, 150
teorías de los círculos culturales, 332, 333, 336
Greene, John, 71
Gregg, Dorothy, 286, 287, 462, 463, 472
Grimm, Jacob, 131
Grosse, Ernst, 170
Grossman, M., 39
Growing up in New Guinea (Mead), 357
guerra
Lowie, sobre la economía y la, 315-317
perspectiva emic, 315-317
perspectiva etic, 317

guerra entre los indios de las praderas, Lowie, sobre la, 315-317

Haber, F. C., 95, 96
Haddon, Alfred, 225, 277
Haeckel, Ernst, 255
Hahn, E., 303
Hallowell, A. I., 199
Hammel, E., estudio del parentesco comanche, 519
Handbook of the indians of California (Kroeber), 293
Handbook of the South American indians (Steward ed.), 294, 571, 585
Harding, T., 186
Haring, Douglas, 385
Harris, M., 212, 268
Hart, C. W. M.
  sobre la homogeneidad configuracionista, 360
  sobre Locke, 9
Hazard, Thomas
  sobre la filiación bilateral, 265
  sobre el *numayn*, 271, 272
Hearst, Mrs. Phoebe, 277
hechos, Comte, sobre los, 53
hechos sociales
  Durkheim, sobre los, 406-409, 419, 420
  Lévi-Strauss, sobre los, 420, 421
  Mauss, sobre los, 419, 420
Hegel, George W. F., 49, 51
  sobre el determinismo, 57, 60, 61
  dialéctica: aplicada a la historia, 61; evaluación de la, 61, 62; negación en, 58-60
  Durkheim y, 409, 416
  sobre la evolución, 58, 59
  sobre la historia, 416; dialéctica aplicada a, 61; sobre espíritu, 57, 58; sobre los factores raciales en la, 88
  Lévi-Strauss y, 416
  Marx, sobre, 204
  marxismo y, 58, 200, 201, 206
Helvetius, Claude, 12, 113
  determinismo geográfico, 37-40
  sobre el carácter nacional, 395
  sobre espíritu y educación, 10, 11
  materialismo de, 38-40
  sobre la subsistencia y la estructura social, 41
Henry, Jules, 398, 511
Herder, Johann von, 76
herencia
  aprendizaje y, 104, 105, 111-114
  de los caracteres adquiridos: en la ideología comunista, 206-208; Darwin, sobre la, 110; Lamarck, sobre la, 72, 110; racismo y, 71-75, 207-209; Spencer, sobre la, 109, 110
  diferencias culturales y, 70, 71
  función en el racismo científico, 69-71, 207-209
  Helvetius, sobre la, 38, 39
Heródoto, 24
Herskovits, Melville, 219, 269, 319, 373; sobre Boas, 211, 232
«hetairismo» de Bachofen, 164
Hidrogeología (Lamarck), 95
Himmelfarb, Gertrude, sobre Darwin, 100, 101, 105
Hipócrates, 36
Histoire naturelle (Buffon), 73
historia
  Buckle, sobre la, 66, 67
  concepto materialista de la, 488-490
  controversia Boas-Kroeber, 239-241
  debate con la ciencia, 237-239
  determinismo en, 17
  estadios evolucionistas de Marx y Engels, 193, 195 201
  formulaciones de covariación e, 562, 563
  funcionalistas estructurales, sobre la, 453, 454, 462, 463, 466-468
  Hegel, sobre la, 57, 58, 60, 61, 88, 416
  interpretación racial e, 91, 92
  interpretación teológica de la, 47-50
  Kroeber, sobre: Boas y, 238-241; perspectiva científica, 290-292
  lección de la, 464, 465
  Maine, sobre la, 165
  Marx y la ley de la evolución en la, 189
  método comparativo en, 129-142
  orden en la, 201, 202
  personalidad e, 395, 396
  perspectiva de Boas, 241-245, 277
  perspectivas para el estudio de la, 237-239, 289-292
  secuencia de desarrollo de Steward, 581, 582, 584
  Sumner y Keller, sobre la, 540
  universal, 24, 25
  véase también determinismo; evolucionismo; organización social y otras denominaciones de autores, escuelas
Historia universal (Turgot), 24
Historia universal y teoría de los cielos (Kant), 95
history (The) of America (Robertson), 29
«history (The) of the American race» (discurso de Boas), 240
History of civilization in England (Buckle), 66
history (The) of the decline and fall of the Roman Empire (Gibbon), 24
History of ethnological theory (Lowie), 138, 214, 305
History of Jamaica (Long), 77
history (The) of melanesian society (Rivers), 328

Hobbes, T., 34, 455
Hobhouse, L. T., 29, 530
Hobsbawn, Eric
sobre el feudalismo, 196
sobre Marx y Engels, 198
Hodgen, Margaret, 30, 345
sobre el siglo XVIII, 7
sobre Tylor, 141, 142
Hodges, H. A., 233, 234
Hoebel, E. A., 29, 350; sobre los pueblo, 351
Hofstadter, Richard, 258
holismo, 54
Holmes, G., concepto de área cultural, 324
Holmes, W. H., 224
Homans, George, 425
estudio de los sistemas de matrimonio, 434; matrimonio de primos cruzados, 433-438; Murdock, sobre el, 436; Needham, sobre el, 436, 437
sobre Radcliffe-Brown vs. Malinowski, 481
hombre
antigüedad del, 125-128
evolución del, 113, 114
lugar en la naturaleza, 19, 20
teología y teorías sobre el origen del, 95
hombre, Sobre el (Helvetius), 10
hombre máquina, El (La Mettrie), 19
Home, Henry, Lord Kames, 75, 76
homeostasis
en el funcionalismo, 366
en la obra de Kardiner, 380, 381
personalidad y, 397, 398
Hooker, Sir Joseph, 100
hopi, crítica del trabajo de Benedict con los, 349, 350
Human Relations Area Files (Murdock), 136, 137, 339, 391, 392, 529-531
deficiencias de muestreo, 547
importancia de, 531, 532
Hume, David
sobre el método inductivo, 537
teorías raciales, 75
Hunt, George, 261, 274
Hunt, James
sobre Buckle y Mill, 67
sobre el darwinismo, 80
Hunter, John, doctrinas raciales, 73, 74, 76
Hunter, Monica, 467
Hutton, James, teorías geológicas, 94, 131
Huxley, Julian, 564
Huxley, Thomas, darwinismo y, 80, 81, 100, 110

idealismo
de Comte, 55, 56
determinismo sociocultural y, 57
no determinista, 35
de Durkheim, 402, 403, 409, 410, 413-416
en etnosemántica, 520
filosófico vs. materialismo filosófico, 188
de Lévi-Strauss, 402, 444
de Spencer, 187, 188
de Tylor, 185
idealismo no determinista, 35
ideas
Lévi-Strauss, sobre las, 430
Locke, sobre el desarrollo de las, 9-11
véase también conocimiento; pensamiento
ideología
doctrina evolucionista y tradicional, 22, 23
Durkheim, sobre causalidad e, 415
exposición de Kroeber, 276, 277
de Lowie, 322; influencias en las, 313, 314
en el marxismo, 209, 210
materialismo cultural e, 552
moderno concepto de cultura e, 8, 9
raíces ideológicas del darwinismo y spencerismo, 91
de Schmidt, influencias en la, 337, 338
Tylor, sobre la, 177
idolatría, Lubbock, sobre la, 175
imperialismo; *véase* colonialismo
incesto, tabú del
Engels, sobre el, 215
Lévi-Strauss, sobre el, 424, 426, 429
McLennan, sobre el, 171
Malinowski, sobre el, 173, 475
Morgan, sobre el, 157, 158, 161, 172, 173
Murdock, sobre el, 173
Starcke, sobre el, 173
teorías sobre su origen, 171-173
White, sobre el, 172
Wolfe, Arthur, sobre el, 173
índice cefálico, uso del, 85
indios sudamericanos, 585
indios de la Costa del Noroeste
base de la subsistencia, 270-272
estudio de Boas, 262-264; crítica del, 268, 269
estructura social, 307, 308
numaym, 262-265, 271
potlach, 265-268; Lowie, sobre el, 315; perspectiva histórica, 267, 268
ver también kwakiutl
indios del Sudoeste
estudio ecológico cultural de Steward, 580, 581
retrato por Benedict, 349-351
individual(es), individuo(s)
análisis psicocultural y diversidad, 348, 349, 358-360, 362, 363, 394, 395

condiciones socioculturales e, 404, 405; Durkheim, sobre las, 406, 477-479; Kroeber, sobre las, 282-285; Sapir, sobre las, 283, 284
división del trabajo e, Durkheim, sobre la, 405-409
necesidades del, Malinowski sobre las, 475-477, 480, 481
véase también personalidad; perspectiva psicocultural
instituciones; *véase* instituciones sociales
instituciones sociales
origen de las, en el marxismo, 201-206
personalidad e, 394-396; Kardiner, sobre las, 377, 380, 382, 383
religión e, 181, 415
véase también organización social
inteligencia
raza e, 114
Spencer, sobre la, 109
intercambio; *véase* don
intervención independiente
boasianos, sobre la, 333
difusión como explicación de la, 327
doctrina de la unidad psíquica, 151, 152
frecuencia de la, 327
origen de la cultura del Nuevo Mundo e, 588-590
semejanzas interculturales, 327
sistema de selección social e, 327
investigación
antropológica: estrategia materialista cultural y, 584; antropólogos franceses, 402
arqueológica: necesidades de la, 592, 593; nuevas técnicas en, 586, 587
por Boas: datos en, 272-275; evaluación de la, 261, 262; estrategia de, 500, 501
en ecología cultural, 567, 568
estrategia materialista cultural en, 584-596
etnológica, preboasianos, 223, 224
en etnosemántica: compromiso emic de, 520, 521; estrategia de, 500, 501; etic más emic, 503, 504; recogida de datos y fuentes, 506-510
por los evolucionistas, 145-147
en la hipótesis hidráulica, 593, 594
factores políticos e interpretación de datos, 192, 193
filosofía de la investigación científica, 249-251
de los funcionalistas estructurales, 446, 447; restauración de la investigación diacrónica, 466-468
opciones emic vs etic, 491, 503, 520, 521
véase también método científico
iroqueses
terminología del parentesco de los, 159
trabajo de Morgan con los, 119, 120, 159, 160, 170, 223
irrigación; *véase* civilizaciones hidráulicas
Idrisi, al, 36
Ideología alemana (Marx y Engels), 195, 198
Instinct and the unconscious (Rivers), 374
Instituto de Etnología de la Universidad de París, 417

Jacobi, Abraham, 229
Jakobson, R., 427, 518
James, William, 255
Jaldūn, Ibn, 36
Jameson, Robert, teorías geológicas, 94
japonés, estudio neofreudiano del carácter nacional, 384, 385
Jarvie, I. C., sobre Malinowski, 477, 478
Jefferson, Thomas, sobre la raza, 69
Jorgensen, J., sobre el método estadístico, 535
Jones, William, 131
Josselin de Jong, J. P. B., 434
Junod, Henri
Radcliffe-Brown y, 466
sobre la relación jocosa bathonga, 456, 457
sobre la terminología del parentesco bathonga, 507
juicios de valor; *véase* valor, juicios de

Kaberry, Phyllis, 473, 481
kachin, 471, 505
Kant, Inmanuel
doctrinas raciales, 73, 74
sobre la evolución orgánica, 31, 32
sobre el pensamiento y el conocimiento, 34, 35
retorno a la filosofía de, 232, 233
sobre el universo, 95
Kardiner, Abram, 375
análisis psicocultural neofreudiano, 376-383; defectos del, 382, 383; instituciones relacionadas con la personalidad en el, 377, 380-383; métodos del, 380, 381; modelos homeostáticos y evolucionistas en el, 380, 381; significación del, 378-380
cadena causal, 389, 390
sobre las creencias religiosas, 378-380
sobre Freud, 377, 378
Mead, sobre, 387
sobre Mead, 381, 382
Kidder, Alfred
sobre la cronología del Nuevo Mundo, 589
sobre el particularismo, 586

kinésica, 495
Klemm, Gustav, 92, 123; teorías raciales, 88
Kluckhohn, Clyde, 254
  sobre los círculos culturales de Schmidt, 336-338
  concepto de cultura, 8, 9, 11, 12
  sobre los fines de la antropología, 517, 518
  posición, 341
Knight, Rolf, sobre la tenencia de la tierra, 311, 314
Knox, Robert
  influencias sobre, 83
  teorías evolucionistas y raciales, 86
  sobre los vedda, 311
Köbben, A. J. F.
  sobre el intercambio matrimonial, 441
  sobre el método comparativo, 534
Kroeber, *Alfred* Lewis, 219, 323
  sobre la autonomía de la cultura, 406
  Benedict y, 349
  sobre Boas, 219, 220, 355; Boas y la historia, 239, 240; estudio del arte por Boas, 240; estudio de los esquimales por Boas, 231
  sobre la causalidad, 291, 292
  conceptos de cultura, 8, 9, 11, 12; concepto de área cultural, 323, 324
  cultura y libertad, 406; intensidad y clímax cultural, 294, 295
  credo, 281-283, 286, 287
  como determinista, 296
  sobre el enfoque científico de la historia, 289-292
  enfoque ecológico, 293, 294, 574
  sobre la evolución cultural, 260
  sobre la filiación, 264, 265
  formación de, 276, 277
  sobre Freud, 368
  sobre freudismo, 373
  sobre la historia, Boas y, 239, 240, 277
  sobre el individuo y la cultura, 282-285, 287, 288
  influencias sobre, 239, 241
  sobre la ley sociocultural, 285, 288
  sobre Lowie, 524
  sobre Mead, 355
  metodología, 285-288
  milieu ideológico de, 276, 277
  sobre Morgan, 278 281, 304
  Murdock, sobre, 280, 281
  orientación de, 285-287, 289, 290
  sobre las pautas culturales, 283-288; enfoque, 289-292; pautas individuales y culturales, 282-285, 287
  sobre relativismo, 286, 287
  Sapir y, 259, 277, 283, 284
  sobre sistemas de parentesco, 169; dimensiones semánticas de, 499; de Morgan, 278-281, 304
  Steward y, 291, 292, 574
  sobre lo superorgánico, 277, 281, 285
  sobre la teorización, 276
  sobre la terminología del parentesco y la estructura social, 278-281
  White y, 281, 555
Kroeber, Theodora, 285, 289
kula
  Malinowski, sobre el, 486-489, 503
  Mauss, sobre el, 418, 421
Kulturkreise; véase círculo cultural; área cultural
Kwakiutl
  base de la subsistencia, 270, 271
  descripción de Benedict de los, 349-351
  estructura social, 260, 262-265; filiación ambilateral y, 260, 262
  estudio de Boas, 262-267
  numaym, 262, 264, 265, 271
  potlach, 262; Boas, sobre el, 265-267; *numaym* y, 271, 272
  perspectiva histórica, 266-268

La Barre, Weston, 384
Lafitau, Joseph, 15, 336
Laguna, Frederica de, 275
laissez-faire, doctrina del
  ciencia y, 93
  desarrollo de la, 92
  funcionalistas estructurales y, 462, 463
  importancia de la, 46
Lamarck, Jean Baptiste
  sobre la cronología de la tierra, 95
  ecologismo de, 72
  factores socioculturales y, 92
  Lyell, sobre, 96-98
  marxistas y, 207
  significación del, 32
  transformismo biológico de, 49
La Mettrie, J. O., de, concepto del hombre-máquina, 19
Lang, Andrew
  misticismo de, 178
  sobre la religión, 180
Lange, F. A., 19
Lanham, B., 385
La Peyrère, Isaac de, 75
Lassalle, Ferdinand, 208
Latham, R. G., 124
Laufer, Berthod, 254, 255
Lawrence, Sir William
  frenología y, 85
  teorías raciales, 83, 84
Leacock, Eleonor
  sobre Morgan, 118, 119, 161, 186
  sobre la tenencia de la tierra, 310, 311, 314
Leacock, Seth, 417
Leach, Edmund, 179
  sobre la documentación, 467, 468

sobre Frazer, 178
sobre los kachin, 505
Lévi-Strauss y, 471, 472
sobre Malinowski, 474
sobre la organización política en Birmania, 468
perspectiva de, 470, 471
sobre Radcliffe-Brown, 470, 471
sobre las terminologías del parentesco crow y omaha, 513
League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois (Morgan), 119
Leclerc, Georges Louis, *véase* Buffon, Georges, conde de
Lehman, F., 567
Lehman, Rudolf, 233
Leibniz, Gottfried von, 94
lenguaje; *véase* etnosemántica; lingüística
Lenin, Nikolai, 192
Lesser, Alexander
sobre Boas, 246
concepto de función, 449
Letourneau, Charles, 170
Lévi-Strauss, Claude
sobre análisis cultural, 518, 519
autoridad de, 423, 424
crítica de Homans y Schneider, 434-436
sobre el don, 423-426
Durkheim y, 419-421
sobre estructuras mentales, 425, 426, 429-431, 519
sobre estructura social, 518, 519
estudios del sistema de parentesco, 424, 428-442; cambios restringidos y generales, 432-434; críticas de los, 434, 435; ley de relaciones positivas y negativas, 429, 430; modelos estadísticos y mecánicos, 431, 432; modelo lingüístico estructural y, 427-431; modelo del matrimonio de primos cruzados, 433-438; patrilinealidad y matrilinealidad, 435-437; reciprocidad y, 422-425, 438
sobre la función de alianza del matrimonio, 172
sobre los hechos sociales, 420
herencia hegeliana, 416
idealismo de, 403, 444
influencia sobre, 415, 416, 419, 427, 444
Leach y, 471, 472
lingüística estructural y, 425-431
marxismo y, 426, 427, 443, 444
sobre Mauss, 418-421, 423
metodología de, 430
sobre mito y ritual, 61
modo dialéctico, 426, 427
modelo de matrimonio de primos cruzados, 433-436
modelos mecánicos y estadísticos, 363, 431, 432
Needham y, 437, 438, 442, 443
perspectiva de, 362, 416, 425, 426
posición analítica, 420
sobre el potlach, 422
sobre los principios elementales universales, 414
psicología y, 425, 426
sobre Radcliffe-Brown, 428
la realidad en la obra de, 430, 431
sobre reciprocidad, 422-426
sobre el tabú del incesto, 424, 426, 428, 429
sobre el valor para la supervivencia, 425
«Lévi-Strauss in the garden of Eden» (Leach), 471
Lévi-Bruhl, Lucien, 357, 417
Lewis, Oscar, 398
ley natural
búsqueda de la ley natural por la Ilustración, 16-22
conducta y, 16-22
Darwin, sobre la, 100, 101
razón y, 21
Spinoza, sobre la, 16, 17
véase también leyes socioculturales
leyes socioculturales
bases de las, 204, 205
Boas, sobre las, 238, 239, 241-245
boasianos, sobre las, 449-451
Comte, sobre las, 56, 57
Firth, sobre las, 485
Kardiner, sobre las, 377, 380, 382, 383
Kroeber, sobre las, 285, 286, 288
Lowie, sobre las, 298, 299, 304-306
Marx y las, 209-211
principios estructurales de Tax, 459
principios funcionalistas estructurales y, 451-453, 459-462
Radcliffe-Brown, sobre las, 449-453, 459-462, 479, 480
secuencia de desarrollo de Steward y, 581, 582, 584
White, sobre las leyes socioculturales generales, 560-563
véase también determinismo
Li An-Che, 350
liberalismo
de Boas, 253, 258
ciencia y, 93
libertad, cultura y, 259, 260
libre albedrío, 7
ciencia social y, 20, 21
ilusión del, 21
Quételet, sobre el, 64
véase también determinismo
«limitations (The) of the comparative method of anthropology» (Boas), 241
linaje; *véase* parentesco, sistemas de; parentesco, terminología del

lingüística
análisis componencial en, 495
cultura y, 362-364
doctrinas anticientíficas sobre el origen del lenguaje, 49
estudios emic, 494-496
estructural: desarrollo de la, 427, 428; estudios del parentesco y, 428-430
Mead, sobre, 362, 363
método comparativo en, 131
raza y lenguaje, 222
véase también etnosemántica
Linneo, Carolus, 13
Linton, Ralph, 398; mentalismo de, 341
Lippert, J., 170
Locke, John
conductismo de, 9-11
materialismo de, 48
racismo de, 69
sobre la tolerancia, 11
Long, Edward, 77
Lounsbury, Floyd
sobre la terminología del parentesco, 507; crow y omaha, 513-515, 517
sobre los tipos de parientes, 499
Lowie, Robert, 199, 219
abusos del método comparativo, 318, 319
sobre la aceptación de la evolución, 256
antifuncionalismo de, 346
Benedict y, 346
sobre Boas, 220, 300; datos de Boas, 273; defensa de Boas, 269; funcionalismo de Boas, 450; sistematización de Boas, 248
sobre los boasianos, 300, 301, 313, 339
sobre la difusión, 150, 152
capacidad de, 297, 298
sobre el concepto de círculo cultural de Schmidt, 334-338
sobre los datos, 316
sobre Démeunier, 15
sobre determinismo económico, 306, 307, 309, 310, 314, 315, 317-322
sobre la economía y la guerra, 315, 316
sobre la escuela de los círculos culturales, 328, 334-339
sobre la esclavitud, 307-309
sobre evolución divergente, 154
evolucionismo de, 154, 479
sobre los evolucionistas, 152
sobre la familia, 301-304
sobre Fortes, 448, 449
funcionalismo de, 306
sobre Goldenweiser, 299
sobre Graebner, 336
sobre grupos de parentesco, 153, 154; organización social y, 305, 306; reglas de filiación, 264; residencia y, 536; teoría de Morgan, 300-302, 304, 305
ideología y errores de, 321, 322
importancia de, 297
influencias sobre, 297-300
sobre los juicios de valor, 140
sobre Klemm, 88
Kroeber, sobre, 524
sobre las leyes de Radcliffe-Brown, 461
sobre las leyes socioculturales, 298, 304-306
sobre Lubbock, 139
Mach y, 298-300, 314
sobre Maine, 166, 322; secuencias evolucionistas, 165, 166
sobre Marett, 179
sobre Marx, 214
materialismo cultural y, 297, 298, 306
sobre matrilinealidad y patrilinealidad, 302, 303
método, prejuicios en el, 313-315
método científico de, 299, 300
sobre el método comparativo, 130, 132, 139, 140
Morgan y: crítica del estudio del parentesco de Morgan, 300-305; deuda para con, 304, 305; sobre el evolucionismo de Morgan, 153, 154
Murdock, sobre, 536, 537
sobre los neokantianos, 234, 235
sobre los objetivos de la antropología, 517
sobre la organización política, 302, 303
sobre la perspectiva emic, 341
sobre el principio de las posibilidades limitadas, 542
sobre el potlach, 315
sobre las reglas de filiación, 264, 265
sobre la sipe, 301, 302
Steward y, 574
sobre los survivals, 142, 304, 305
sobre los tabúes alimenticios, 317-321
teoría de la evolución cultural, 300-306
sobre la territorialidad, 303
sobre los territorios comunales de caza, 309-313
sobre Tylor, 305; difusionismo de Tylor, 150; teoría religiosa de Tylor, 179, 180
sobre el uso de los recursos, 317-320
sobre Waite, 88
White y, 305, 313, 555; sobre la teoría del antievolucionismo de White, 254, 255
Lubbock, John, 47
errores etnográficos, 138-140
método comparativo y, 130, 132
sobre religión, 174, 175, 184
teoría matriarcal, 166
Lucrecio, 23

lucha
Darwin, sobre la, 100, 101, 103-105
Durkheim, sobre la, 411-413
Lyell, sobre la, 97
McLennan, sobre la, 168
Malthus, sobre la, 98-100, 105
en el marxismo, 194, 199
perfectibilidad y, 101
racismo y, 91, 92
Spencer, sobre la, 107, 109, 110
Wells, sobre la, 83
véase también lucha de clases
lucha de clases
Marx, sobre la, 412
en el marxismo, 193-195, 199
racismo y, 90-92
solidaridad social vs., 404, 405
Lyell, Charles
Darwin y, 96-98, 100, 101
sobre la evolución, 96-98
sobre Lamarck, 96-98
Malthus y, 98-100
método comparativo y, 130
sobre el Paleolítico, 126, 127
sobre la perfectibilidad, 98
Spencer y, 96-98
teoría geológica, 96, 131
Lysenko, 207

Mackintosh, Sir James, 130
Mach, Ernst
Lowie y, 220, 298-300, 314
método científico de, 298, 299
magia y ritual
estudios prefreudianos sobre, 379
explicaciones deterministas, 378, 379
Frazer, sobre, 178, 179
Freud, sobre, 377, 378
Malinowski, sobre, 480, 481
Marett, sobre, 179
marxistas, sobre, 379
neofreudianos, sobre, 378, 379
Radcliffe-Brown, sobre, 480, 481
véase también religión y mito
Maine, Henry S.
sobre la historia, 165
Lowie, sobre, 322
sobre el patriarcado y patrilinealidad, 122, 123
sobre los sistemas de parentesco, 165, 166
sobre la tenencia conjunta de la tierra, 309
teorías evolucionistas, 164-167
uso de los survivals, 141, 142
making (The) of religion (Lang), 180
Maltuhs, Thomas, 31, 92, 108
características de, 35
concepto de la lucha por la supervivencia, 98, 100, 105, 106
Darwin y, 98-100, 104-106
Marx y Engels y, 194
sobre la Revolución Francesa, 99
sobre la selección natural, 98-100
Spencer y, 98, 195
Malinowski, Bronislaw, 450
sobre las bases éticas, 481, 482
sobre las categorías emic, 341
sobre el complejo de Edipo, 378
concepto de cultura, 12, 205, 452; necesidades individuales en el, 475-477, 480
sobre el conflicto, 484, 485
enfoque del cambio cultural, 481-486
enfoque económico, 486-490
estudios de los trobriand, 171, 473, 474, 486-490
evolucionismo de, 145, 146
freudismo y, 369, 372, 373, 474
funcionalismo de, 365, 445, 483; funcionalismo de Radcliffe-Brown vs., 472-475, 477, 479-481
influencias sobre, 477, 478
sobre el kula, 486-489, 503
sobre magia y ritual, 480, 481
sobre las necesidades individuales, 475-477, 480, 481
sobre los objetivos de la etnografía, 518
sobre la organización política africana, 482-485
Radcliffe Brown y el funcionalismo de, 472-475, 477, 479-481
sobre relaciones coloniales, 467
Róheim y, 370
sobre los sistemas de parentesco, 473-475
sobre el *statu quo*, 447
sobre los survivals, 143-146, 478
teorías del incesto, 172, 173, 475
Manifiesto comunista (Marx y Engels), 196, 198
Manners, Robert R., 567
manus, estudio de Mead, 357
Marett, Robert, 179
Marcuse, Herbert, 52; sobre dialéctica, 58
Markham, F. M. A., 51, 52
máscaras, Boas sobre las, 224
Mason, J. A., 588
Mason, Otis, 224, 574
concepto de área cultural y, 323, 324
métodos, 293
material (The) culture and social institutions of the simpler peoples (Hobhouse, Wheeler y Ginsberg), 530
Marx, Karl
cientifismo de, 51
sobre comunalismo, 197, 198
conceptos éticos de, 192-194
sobre Condillac, 206
sobre Darwin, 193-195

sobre el desarrollo económico, 196-198, 200, 201
D'Holbach y, 20, 21
ecologismo de, 87
esquema evolucionista, 195-201
como evolucionista, 193-195
sobre los fenómenos socioculturales, 46
sobre Feuerbach, 191, 205
sobre grupos de parentesco, 197
Hegel y, 204
influencia e importancia, 189, 190
ley de la evolución cultural, 209, 210
ley de la evolución en la historia, 189, 190
sobre la lucha de clases, 412
Morgan y, 186, 214, 215
sobre negación económica, 59, 60
sobre el progreso, 193, 194
como racista, 207, 208
sobre la selección cultural, 200
sobre la simplificación excesiva, 213
sobre la unidad de la teoría y de la práctica, 191, 192
véase también marxismo
marxismo
antropología y, 198-200, 214, 215, 217, 404, 405
el capitalismo analizado por el, 200, 201, 489
causalidad sociocultural en el, 202-206
concepto de progreso en el, 208, 209
sobre las creencias magicorreligiosas, 379
Childe y el, 590, 591
definición del modo de producción en el, 203, 204
ecología cultural y, 568
ecologismo en el, 206, 207
emic y, 488
estrategia materialista cultural en el, 214, 215
estrategia política del, 206, 207
evolución de la religión en el, 174
sobre factores individuales y estructura social, 405, 406
Firth, sobre el, 469
funcionalismo en el, 205, 206
herencia hegeliana del, 58, 200, 201, 206
honestidad científica en el, 192-194
interpretaciones materialistas en el, 211, 212
ley de la evolución cultural en el, 209-211
Lévi-Strauss y el, 426, 427, 443, 444
lucha en el, 193-195, 199
materialismo en el, 201-206; estrategia materialista cultural, 214, 215; materialismo cultural, 201-203; materialismo filosófico, 236, 237
Morgan y el, 186, 214-217
racismo y, 69, 206-209
la simplificación excesiva en el, 211, 213
sistemas socioculturales en el, 201-206, 448
sobre la sociedad oriental, 582, 583
spencerismo y, 193-195
Steward y el, 571-573, 591, 592
Sumner, sobre el, 527
lo superorgánico en el, 406
supervivencia de los más aptos en el, 194, 195
tema lamarckiano, 206-208
teorías económicas clásicas y, 489
White y el, 550-554, 563
materialismo
ataques modernos contra el, 235-237
Boas sobre el, 229, 230
concepción materialista de la historia, 489, 490
de D'Holbach, 19-21
de Durkheim, 410, 414-416
filosófico: idealismo filosófico vs., 188; marxismo y, 235-237
freudismo y, 396, 397
de Helvetius, 38-40
de Locke, 48, 49
en el marxismo, 201-206, 235-237
en el neofreudismo, 396, 397
neokantismo como alternativa al, 232
de Tylor, 185
véase también materialismo cultural
materialismo cultural
alternativas al, 573, 574
análisis psicocultural y, 398-400
antropología y, 584
arqueología y, 584, 589, 590
Childe y, 590-592
ecología cultural y, 570, 571
énfasis en el, 407
estrategia del, 209-211, 213-215
evaluación del, 563, 595, 596
de los evolucionistas, 184-188
explicaciones etnográficas en el, 211, 212
generalizaciones en el, 563
historia en el, 489, 490
ideologías y, 552
Lowie, sobre, 297, 298, 306, 307
en el marxismo, 200, 203, 209, 210
como método científico, 571
Morgan y, 186, 187
proposiciones nomotéticas y, 561-563
raíces en el siglo XVIII, 41-43
de Spencer, 187, 188
Steward y, 570-572, 584-586
Sumner y Keller y, 527
White y, 551-555
Whiting y, 399, 400
Wittfogel y, 582-584

materialismo dialéctico; *véase* materialismo cultural; materialismo
matriarcado
avances a las teorías del, 170
Bachofen, sobre el, 122, 123, 164, 170
Lippert, sobre el, 170
Maine, sobre el, 166
matriarcado, El (*Das Mutterrecht*, Bachofen), 122, 164
matriarcado de Bachofen, 122, 123, 163, 164, 170, 171
matriclanes de Morgan, 157
matrilinealidad
Bachofen, sobre la, 122, 164, 165
los estadios de la evolución sociocultural y la, 26, 27
Homans y Schneider, sobre la, 435-437
Kwakiutl, 262-265
Lévi-Strauss, sobre la, 435, 436
Lowie, sobre la, 302, 303
McLennan, sobre la, 168-170
Morgan, sobre la, 158, 162, 163, 170, 278-281
Needham, sobre la, 436, 437
Schmidt, sobre la, 334, 335
Steward, sobre la, 577
terminología del parentesco crow y, 159
matrimonio, sistemas de, 426
ambigüedad en las descripciones, 505, 506
Homans y Schneider, sobre los, 441, 442
Leach, sobre los, 471
Lévi-Strauss, sobre los, 172, 431-443
Millar, sobre los, 27
Needham, sobre los, 436-440, 442, 443
solidaridad social y, 432-434, 441
véase también sistemas de parentesco
Mauss, Marcel, 402
sobre el don, 418-423
Durkheim y, 404, 405, 417, 418
sobre los hechos sociales, 419, 420
importancia de, 417, 420, 421
sobre el kula, 421
Lévi-Strauss, sobre, 418 421, 423, 424
perspectiva de, 416, 419, 420
sobre el potlach, 421, 422
sobre reciprocidad, 418, 421, 423
sobre religión, 418
representaciones colectivas de, 417
mayas, civilización de los, 594
Maybury-Lewis, David, 441
McClelland, David, 397
McCullock, John, 46
McGee, William, 221, 222
McLennan, John, 47
sobre los datos arqueológicos, 129
influencia de, 171
Maine y, 166
sobre el matriarcado, 166
sobre Morgan, 169, 170
sobre la poliandria, 170, 171
sobre la religión, 174
sobre el tabú del incesto, 171, 172
teoría evolucionista, 138, 139, 168, 169
sobre el totemismo, 174
uso de los survivals, 141, 142
Mead, Margaret
sobre el análisis psicocultural, 381, 382
Benedict y, 344, 346; semejanzas entre, 352, 353, 357; sobre la obra de Benedict, 347
Boas y, 219, 352, 355; sobre la concepción de la vida de Boas, 274, 275
causalidad en la obra de, 376
configuracionismo de, 351-354
contribución de, 353-355
sobre el determinismo cultural, 352, 353
sobre estadísticas, 355, 358, 359
estudio de la conducta sexual, 357, 358
estudio de la infancia de los manus, 357
estudios balineses, 376
estudios del carácter nacional, 362; carácter nacional ruso, 384-388
freudismo y, 368-387
generalizaciones de, 354, 356, 357
interés por la evolución, 549
Kroeber, sobre, 355
sobre lingüística, 363, 364
Lowie y, 346
método de, 353-355, 358-364
perspectiva en *Coming of age in Samoa*, 352, 353
perspectiva cultural vs. mentalismo, 343
posición teórica de, 549
uso de la fotografía, 360, 361
medio ambiente
conducta y, Locke, sobre la, 10
cultural, toma de decisiones y, 37, 38
véase también ecología cultural
Meek, C. K., 514
Meggers, Betty, sobre White, 551
Meiners, C., 15
mentalismo
de Buckle, 67
de Durkheim, 409, 410
etnosemántica y, 518, 519
de Frazer, 178, 179
de los funcionalistas estructurales, 518
de Lévi-Strauss, 425, 426, 429, 430, 519
de Marett, 179
de Tylor, 179
véase también emic
Mercator, Gerardus, 345

Mesopotamia, secuencias de desarrollo en
Adams, sobre, 595
Childe, sobre, 590, 591
metalurgia, 125, 126
Methode (Die) der Ethnologie (Graebner), 332
método científico
análisis psicocultural neofreudiano, 380, 381
antropología, 388
de Benedict, 359
de Boas: criterios en el, 225-229; eclecticismo en el, 247, 248; emic y, 274, 275; errores filosóficos en el, 249, 250; generalizaciones en el, 245, 246; sistematización en el, 248, 249
de Durkheim, 406, 407
de la escuela de Whiting, 391, 392
factores políticos y perspectiva de, 46, 47
Hume: sobre el método inductivo, 537
de Kroeber, 285-287, 293, 294
de Lowie, 297-300; abusos en el, 318, 319; errores en el, 321, 322; prejuicios ideológicos en el, 313-315
de Mach, 299, 300
materialismo cultural como, 671
de Mead, 353-355, 358-363
neoconductismo y, 389
en el particularismo histórico, 218, 219
de White, 563, 564
método comparativo, 129-142
abandono del, 146, 147
abusos del, 138-140
bases del, 129, 130
boasianos, sobre el, 133, 134
concepto de círculo cultural y, 336
crítica del, 547, 548
crítica de Boas al, 222-25, 241, 533, 534
crítica relativista, 140, 141
deficiencias de muestreo del, 547, 548
estadística aplicada al, 136, 389-392, 529, 530, 548
en el estudio de la terminología del parentesco, 535-539
en etnografía: errores en, 138-140; establecimiento de las bases, 134-139
evolucionismo y, 146, 147
evolucionismo unilineal y, 147-149
Leach, sobre el, 470, 471
limitaciones del, 134, 135
de Lowie, 318, 319
de Murdock, 544-547
origen del, 130, 131
principio de las posibilidades limitadas, 333, 540-544
problemas de la causalidad y el, 535-538
problema de la difusión y, 532, 533
problema del método comparativo en el contexto funcional, 534, 535, 545, 546
de Radcliffe-Brown, 470, 471
restauración del, 524, 525
en el siglo XVIII, 130-132
Spencer y, 136-138
survivals y, 141-144
teoría del progreso y, 131
uso del método comparativo en Frazer, 178, 179
uso del método comparativo en Schmidt, 335, 336
uso en el siglo XIX, 131, 132; significación del, 183, 184
uso del método comparativo en Tylor, 135, 136, 176, 529, 530, 548
validez del método comparativo en la interpretación de la evolución, 132-135
valor del, 132-135
método estadístico, 136, 358, 359, 389-391, 524
crítica del, 547, 548
deficiencias del muestreo, 547, 548
de la escuela de Whiting, 391, 392
estudio de la terminología del parentesco, 535-539
Mead, sobre el, 355, 358, 359
método comparativo y, 136, 389-392, 529, 530, 548
de Murdock, 136, 137, 525, 544-548
principio de las posibilidades limitadas, 333, 540-544
problema de la causalidad, 535-538
problema del contexto funcional, 534, 535, 544-547
problema de la difusión, 532-534
Metzger, Wolfgang, 233, 234
México
secuencias de desarrollo en, 589, 590
verificación de la hipótesis hidráulica, 594, 595
Meyer, Alfred, 217; sobre marxismo y antropología, 199, 200, 214
Mill, John Stuart, 51
sobre agricultura, 62, 63
ciencia social de, 46
contribución de, 62
sobre el gobierno, 62, 63
teoría económica, 62, 63
teorías raciales, 63, 67, 68, 87
Millar, John, 30
sobre la esclavitud, 42-45
sobre la historia, 61
sobre la organización social, 27-29
sobre racionalismo, 42
teoría del excedente, 42
Millon, René, 566, 594
Mills, C. Wright, 190

mind (The) of primitive man (Boas), 13, 88, 274, 278
Mintz, Sidney, 567
misticismo de Lang, 178-180
mito; *véase* religión y mito
Miwart, St. George, 255
modas del vestido, estudio de Kroeber sobre las, 284, 285
Monboddo, James Burnett, Lord, 13, 71, 113
monogamia
  Engels, sobre la, 216
  Morgan, sobre la, 156, 157
monogénesis
  argumentos en favor de la, 151
  cronología en la, 74
  efectos de la teoría, 72-75
  Morgan, sobre la, 120
  origen de la doctrina de la, 72, 73
  poligénesis vs., 80, 81
  teorías raciales y, 75-77
monoteísmo, 22
  Spencer, sobre el, 182
  Tylor, sobre el, 176, 182
Montagu, Ashley (M. F. Ashley Montagu), 105
Montesquieu, 20
  determinismo geográfico de, 37, 39
  sobre la dicotomía salvajes vs. bárbaros, 25, 26
  sobre el espíritu de la historia, 35
  sobre la ley natural, 18
  sobre la subsistencia, 41
Mooney, James, 224
Morgan, Lewis Henry, 47
  Bachofen y, 164
  Brinton, sobre, 222, 223
  Childe y, 557, 590
  sobre la difusión, 153
  estudio de los iroqueses, 119, 120, 159, 170, 223
  sobre la exogamia, 171
  sobre la evolución paralela, 153, 154
  fuentes de los datos de, 128, 129
  sobre los grupos de parentesco, 153, 154
  sobre herencia y cultura, 70
  investigación por, 146, 223
  Kroeber y, 278-281, 304, 305
  Leacock, sobre, 118, 119, 161, 186
  Lowie y, 300-306
  sobre McLennan, 169, 170
  marxismo y, 214-217
  materialismo cultural y, 186, 187
  sobre matrilinealidad, 278-281
  método comparativo y, 136, 146
  sobre monogenismo, 120
  Murdock, sobre, 280
  sobre organización sociopolítica, 156-160, 162, 163
  sobre pasado y presente, 129
  sobre la poliandria, 171
  sobre los primitivos, 132, 133
  racismo de, 111, 118-120
  Radcliffe Brown, sobre, 280
  sobre las relaciones basadas en el sexo, 157, 158
  sobre religión, 173, 174, 379
  sobre el tabú del incesto, 171-173
  sobre la terminología del parentesco, 156-159, 161, 162; enfoque de, 280, 281; Kroeber, sobre, 278-281, 304, 305; Lowie, sobre, 300-305
  teoría de la evolución, 25, 139, 144, 147-149, 153, 154, 156-163, 554, 555, 557; aspectos positivos, 162, 163; deficiencias de la, 159-162; estadios tecnológicos, 156-158, 160, 161; organización sociopolítica, 157-159, 162, 163; períodos étnicos, 156-161
  sobre la uniformidad de la experiencia, 118
  uso de los survivals, 141-143
  White y, 305, 550, 553-555, 590
Morgan-Bandelier, reconstrucción de la democracia azteca, 586
Morton, Samuel George
  sobre la esclavitud, 78
  medidas craneales, 85
  teorías raciales, 77, 78, 84
Moss Henry, 75
movimientos corporales en la comunicación, 495
movimiento «Evidencias cristianas», 47
Movimiento de Oxford, 47
Muenster, Sebastián, 345
Muller, H. J., 207
Murdock, George Peter, 389
  abuso del contexto funcional, 534, 535, 545, 546
  sobre la antropología social, 467
  Archivos de Areas de Relaciones Humanas, 136, 137, 389, 391, 529-532, 547, 548
  sobre Benedict, 534, 535
  sobre Boas, 265, 525
  criterios taxonómicos, 544-546
  sobre la difusión, 532, 533
  sobre el estudio de los sistemas de matrimonio por Homans y Schneider, 436
  evolucionismo de, 529, 543-545
  sobre el evolucionismo de Steward, 543
  sobre el evolucionismo de White, 543
  sobre la familia, 500
  sobre la formación del Estado africano, 466
  sobre grupos de parentesco, 265, 500, 529, 545, 546
  sobre la impredecibilidad de la evolución, 543-545

sobre Kroeber, 280, 281
sobre Lowie, 356, 357
métodos: crítica de, 547, 548; perspectiva estadística en la comparación intercultural, 136, 137, 525; problemas de muestreo, 547
sobre Morgan, 280, 281
sobre pautas de filiación, 265
perspectiva teorética, 281
sobre el principio de las posibilidades limitadas, 540-544
posición de, 525
sobre relativismo cultural, 534
sobre sipe y clan, 546
sobre Sumner y Keller, 528, 529
teorías del incesto, 173
sobre la terminología del parentesco: crow, 514, 515; determinantes, 535-539
Murphy, Robert, 444

nacimiento de la tragedia, El (Nietzsche), 344
nacionalismo
interpretación racial, 91, 92
romántico, 49
Nadel, S. F., 341
Nagel, Ernst, 366
Naroll, Raoul, 533
Natural history of society (Taylor), 50
naturaleza humana, cultura y, 371
naturalismo, Schmidt, sobre el, 338, 339
nature (The) of cultural things (Harris), 259, 455
necesidades individuales, Malinowski sobre las, 475-477, 479-481
Needham, Rodney
sobre estructura social, 518
sobre Homans y Schneider, 436-438
Lévi-Strauss y, 437, 442
sobre sistemas de matrimonio, 436-443
negación
en la dialéctica hegeliana, 57-60
en evolución, 58-60; transformaciones y, 59, 60
en el marxismo, 60
negativismo
en el particularismo histórico, 254, 255
neobehaviorismo; *véase* neoconductismo
neoconductismo
análisis psicocultural, 389
teorías del aprendizaje, 389
neoevolucionismo
descripción del, 549
véase también evolucionismo
neofreudismo
análisis psicocultural: del carácter nacional japonés, 384, 385; del carácter nacional ruso, 385, 386; crítica del, 392-395; de Erikson, 383, 384; de Kardiner, 376, 377
antropología y, 374, 375
creencias mágico-religiosas en el, 378-380
determinismo y, 396, 397
materialismo en el, 396, 397
neokantianos, 344
Boas y los, 229, 232-236
Lowie y los, 298-300
Neolítico, descubrimiento del, 126
Newman, John Henry, 47, 48
Nieboer, H. J., 530
Nietzsche, Friedrich
Benedict y, 344, 347
evolucionismo y, 257
Nilsson, Sven, 126
Norbeck, Edward y Margaret, 385
Noroeste, indios de la Costa del; *véase* indios de la Costa del Noroeste
Notes and Queries (Royal Anthropological Institute), 137
Notes on the State of Virginia (Jefferson), 69
Nott, Josiah Clark, 78, 79, 93
núcleo cultural, clasificación de Steward, 572-574
Nueva Guinea, trabajo de Mead en, 357
Nuevo Mundo, civilizaciones del
Adams, sobre Mesoamérica, 595, 596
boasianos, sobre las, 586, 587
comprobación de la hipótesis hidráulica, 593-595
cronología de las, 588, 589
difusión y evolución de las, 589, 590
secuencia evolucionista peruana, 589, 590
«como segunda tierra», 591, 592
Steward, sobre el origen y la secuencia de las, 589-592
Nuevo Testamento, doctrina evolucionista en el, 22, 23
numaym, 262-264
Hazard, sobre el, 271
interpretación moderna, 265
potlach y, 271, 272
Nutini, Hugo
sobre Lévi-Strauss, 431, 432
sobre modelos de conducta, 512
nutka, estructura social de los, 308
Nyerup, R., 125

Observations concerning the distinction of ranks in society (Millar), 27-29, 42
Oceanía, estudio de Rivers sobre, 328, 329
Of the origin and progress of language (Monboddo), 13

omaha, terminología del parentesco, 159
Omnium gentium mores (Boemus), 345
«On a method of investigating the development of institutions; applied to laws of marriage and descent» (Tylor), 136, 530
Opler, Morris
Colby, sobre, 496
sobre Morgan, 186, 187
sobre Tylor, 184, 185
sobre White, 551-553
orden en la historia, 17-22, 201; *véase también* ley natural
organismo, estructura del, analogía con la estructura social, 455, 456, 458
origen de la familia, la propiedad privada y el estado, El (Engels), 209, 214, 554
origin (The) of civilization and the primitive condition of man (Lubbock), 174, 175
Origin of species (Darwin), 61, 80, 81
antecedentes de, 122, 123
grandeza de, 100, 101
origin (The) of the State (Lowie), 303
organización social
africana, 482-485; funcionalistas estructurales, sobre la, 464-466
ambigüedades semánticas en la descripción, 504, 505
analogía de la estructura orgánica con la, 455, 456, 458
boasianos, sobre la, 246, 247, 586
causalidad y, 33-45, 577-579
Comte, sobre la, 53-57
culturas de la costa del Noroeste, 308
Durkheim, sobre la, 167, 406-409
estadios evolutivos y, 24-26
estado de naturaleza y, 33, 34
factores económicos y, 41-43, 46, 448; excedente, 62; sistemas redistributivos, 271, 272; subsistencia, 41, 42, 577, 578; *véase también* factores económicos
Firth, sobre la, 468, 469
Hegel, sobre la, 60, 61
Helvetius, sobre la, 38-40
hombre primitivo y, 25-27
kachin, 505
Kroeber, sobre la, 278-281
kwakiutl, 260, 262, 263
Leach, sobre la organización social birmana, 468
Lévi-Strauss, sobre la, 518, 519
Lowie, sobre la, 306, 307
Maine, sobre la, 166, 167
Malinowski, sobre la, 475-477, 482-485
Mill, sobre la, 62
Millar, sobre la, 27-29, 42, 43
Morgan, sobre la, 156-159, 162, 163
Needham, sobre la, 518
origen del Nuevo Mundo, 586-589
papel del individuo en la, 405-409, 475-477
perspectiva ecológica cultural, 581-583
perspectiva funcionalista estructural, 463-466
primeras teorías sobre la, 15-45
Quételet, sobre la, 65, 66
racismo y, 91, 92
Radcliffe-Brown, sobre la, 448, 485, 486, 518
las sociedades en el estudio de la, 55, 56
solidaridad y, 404, 405
Spencer, sobre la, 107-109, 167
Steward, sobre la: causalidad, 577-579; estudio de la banda primitiva, 577-580; secuencia de desarrollo, 580-581, 584; subsistencia y, 41, 42, 577, 578; yuman, 580, 581
subsistencia y, 41, 42, 577, 578
teoría marxista, 195-198, 209-211, 448
Tönnies, sobre la, 167
Turgot, sobre la, 577
White, sobre la, 556, 557
yuman, 580, 581
véase también evolucionismo; sistemas de parentesco; Estado y denominaciones específicas
organización social en Africa; *véase* Africa, organización social en
organización sociopolítica; *véase* organización social; Estado

Packard, Vance, 398
Paleolítico, 126, 127
Paley, William, 47
parentesco, sistemas de
Boas, sobre los, 246
como fenómenos emic-etic, 499-501
Ferguson, sobre los, 27
formación del Estado y, 163; Ferguson, sobre la, 27; Lowie, sobre la, 302-304; Millar, sobre la, 27-29; Murdock, sobre la, 546, 547
Kroeber, sobre los, 170, 264, 265, 278-281
kwakiutl, 262-265
Lévi-Strauss, sobre los, 424; críticas de, 433-438; intercambio restringido vs. general, 499, 500; ley de relaciones negativas y positivas, 429, 430; modelo lingüístico estructural, 427-430; modelos estadísticos y mecánicos, 431, 432; patrilinealidad y matrilinealidad, 435, 436; sistemas de intercambio matrimonial, 432-442
lingüística y: Kroeber, sobre, 499; Lévi-Strauss, sobre, 428-431; Lowie, sobre los, 153, 154, 264, 265, 302-304, 306, 536, 537

Maine, sobre los, 166, 167
Malinowski, sobre los, 474, 475; familia australiana, 473; freudismo y, 474
Marx, sobre los, 197, 198
Millar, sobre los, 27-29
Morgan, sobre los, 153, 154
Murdock, sobre los, 265, 500, 529; criterios para la comparación, 544, 545; nivel estatal y, 546, 547
Needham, sobre los, 438, 439
poder y, 170
Radcliffe-Brown, sobre los, 428, 429, 460-462; en Australia, 461; familia nuclear, 475
Steward, sobre: bandas primitivas, 577-580; familia nuclear, 577, 578
véase también terminología del parentesco; sistemas de matrimonio
parentesco, terminología del
ambigüedades en la, 506-509; trabajo de campo y, 506, 507
crow, 159, 160; estudio etnosemántico, 513-516
determinantes de la, estudio estadístico comparativo, 535-540
estudio de Murdock, 534-540
iroquesa, 159
Kroeber, sobre la, 169; esquema de Morgan, 278-281, 304, 305; estructura social y, 278-280
Lowie, sobre la, 301-305; organización social y, 306, 307
McLennan, sobre la, 169, 170
Morgan, sobre la, 157, 158, 161, 162; 280; Kroeber, sobre, 278-281, 304, 305; Lowie, sobre, 300-302, 304, 305
omaha, 159
primera descripción europea de la, 15
Radcliffe-Brown, sobre la, 461, 462
Parsons, Elsie Clews, sobre los zuñi, 350, 351
Parsons, Talcott
sobre Comte, 403, 404
sobre Durkheim, 402-404, 410, 413, 415, 416
sobre Hegel, 416
particularismo; *véase* boasianos; particularismo histórico
particularismo histórico
argumentos de Boas a favor del, 244-246
arqueología y, 586, 587
bases etnográficas, 262-275
decadencia del, 524, 525
estrategia del, 218, 219
individualización del, 373
la invención en el, 149, 150
de Lowie, 306, 307
negativismo y anticientifismo en, 254, 255
origen del, 238, 239
versión de Kroeber, 281-283
véase también boasianos; y otras denominaciones específicas
patriarcado
Maine, sobre el, 122, 164, 165
Morgan, sobre el, 157
patrilinealidad
Bachofen, sobre la, 164
Homans y Schneider, sobre la, 434-436
kwakiutl, 262-265
Lévi Strauss, sobre la, 435, 436
Lowie, sobre la, 302, 303
McLennan, sobre la, 168-170
Maine, sobre la, 123, 164, 165
Morgan, sobre la, 158, 159, 161, 162
Needham, sobre la, 437
Radcliffe-Brown, sobre la, 434, 435
Steward, sobre la, 577, 578
terminología omaha del parentesco, 158, 159
Patterns of culture (Benedict), 287
Boas y, 269
sobre la desviación, 348, 349
importancia de, 347, 351
perspectiva de, 344
presupuestos taxonómicos en, 346
problemas etnográficos en, 347-351
retratos psicológicos en, 266
tema de, 348
pautas (o patrones) culturales
Benedict, sobre, 289, 290
Kroeber, sobre, 282-293
Malinowski, sobre el cambio en las, 481-486
Sapir, sobre, 283, 284
Pearson, Karl, 298
Penniman, T. K., 199
pensamiento
dialéctica del, 61, 62
dicotomía en el, 61
Hodges, sobre el, 233, 234
Locke, sobre el origen del, 10, 11
véase también ideas, conocimiento, espíritu
perfectibilidad
Condorcet, sobre la, 99
Darwin, sobre la, 101
Gobineau, sobre la, 90
Lyell, sobre la, 98
progreso y, 50
racismo y doctrina de la, 84, 85, 90
Spencer, sobre la, 106, 107
véase también progreso
períodos culturales de Morgan, 156-162
Perry, W. H.
sobre la cultura egipcia, 329, 330
difusionismo de, 328-330
énfasis de, 445

personalidad
determinantes cruciales de la, 397-400
evolución cultural y, 394-396
historia y, 395, 396
instituciones socioculturales y, 377, 380, 382, 383, 394 396
productividad teorética del concepto de, 390, 391
requisitos para la subsistencia y desarrollo de la, 398-400
personalidad, factores condicionantes en la determinación de la, 458-461
perspectiva psicocultural, 341-364
antropología y, 388
de Benedict, 206, 346-348
Boas, sobre la, 243, 244
carácter nacional japonés, 384, 385
carácter nacional ruso, 385-388
causalidad en la, 382, 383, 393-395, 400, 401
concepto de homogeneidad, 358-360
contribución de la, 365-367
crítica de la, 392-395
desviación individual en la, 348, 349, 358-360, 362, 363, 394
determinantes de la personalidad y, 396-400
Durkheim y la, 419 421
de Erikson, 383, 384
estereotipos y, 344-346, 358-360, 362, 383-385
homeostasis y, 397, 398
de Kardiner, 376-383
Lévi-Strauss, y la, 425-427
materialismo cultural y, 398-401
Mauss y la, 419, 420
de Mead, 352-457
neoconductismo y, 389
de los neofreudianos, 378-381
nuevas tendencias en la, 389, 390
objetivos de la, 400, 401
perspectiva temporal y, 395
Radcliffe-Brown y la, 459-461
teoría psicoanalítica en la, 378, 379
Whiting y la, 389-392
Perú, secuencia evolucionista en, 589, 590
Piddington, R., 452, 480
Piddocke, S., 270
Pike, Kenneth
sobre emic y etic, 498, 499
sobre el manejo ambiguo de emic, 505, 506
sobre la mezcla emic-etic, 498, 499
Pitt-Rivers, A. L. F., 129
Plan de dos discursos sobre la historia universal (Turgot), 12
Plejánov, G. V., 38
poder; *véase* autoridad
Polanyi, Karl, 272
poliandria, teorías opuestas sobre la, 168-171
Polibio, 36
poligamia, Morgan, sobre la 157
poligénesis
darwinismo y, 80, 81
esclavitud y, 77, 78
Escuela Americana de Antropología y, 77 79
teorías raciales y, 74-76
Polinesia, estructura social en, 307, 308
política políticos
cambios, en el marxismo vs. spencerismo, 208, 209
ciencias sociales y acción en, 190-192
estrategia marxista, 206, 207
funcionalismo y postura en, 483
honestidad científica y, 192, 193
materialismo filosófico y movimientos políticos radicales, 236, 237
véase también Estado
Political systems of highland Burma (Leach), 468
política, organización; *véase* organización social; Estado
Popper, Karl, 469, 477
posibilidades limitadas, principio de las, 333, 540-544
Goldenweiser, sobre el, 541, 542
Lowie, sobre el, 542
Murdock, sobre el, 540-544
positivismo, 51-57
antimaterialismo y, 55, 56
sobre Comte, 51-56, 409
Durkheim y, 402-404
de Saint-Simon, 51, 52
potlach, 262, 265-268
Boas, sobre el, 265-267
Lévi Strauss, sobre el, 422, 423
Lowie, sobre el, 315
Mauss, sobre el, 418, 421, 422
numaym y, 271, 272
Pouwer, J., 436, 441, 442
Powell, John, 222
práctica, unidad de la teoría y la, 191, 192
Preadamitae (La Peyrère), 75
predecibilidad
en los estudios sobre la conducta emic, 510-512
de la evolución, Murdock, sobre la, 543, 544
de las formulaciones emic en el psicoanálisis, 497
de las formulaciones etic, 497
Quételet, sobre: de la conducta, 64-66; límites de confianza, 64, 65
prehistoria
Engels, sobre la, 216, 217
Maine, sobre la, 165
Pre-historic times... (Lubbock), 139
préstamos 150, 153
invención vs., 149, 150
Morgan, sobre los, 153

Price, B., 594
Prichard, James Cowles, 86, 87, 92
  influencia sobre, 83
  sobre la perfectibilidad, 90
  teorías raciales, 81, 82, 88
primeros objetos de los conocimientos morales, Sobre los (De Bonald), 49
Primitive culture (Tylor), 120, 121, 141, 145, 149
  crítica de, 176
  método comparativo en la, 175, 176
Primitive marriage (McLennan), 142
Primitive society (Lowie), 300, 301; contribución de, 305-307
primitivos, pueblos; *véase* pueblos primitivos
principio de las posibilidades limitadas, 333, 540-544
  Goldenweiser, sobre el, 541, 542
  Lowie, sobre el, 542
  Murdock, sobre el, 540-544
Principles of biology (Spencer), 110
Principles of geology (Lyell), 96
Principles of political economy (Mill), 62, 63
Principles of sociology (Spencer), 112, 115, 137, 138, 182
producción, definición marxista del modo de, 203
progreso
  boasianos, sobre el, 254, 256
  conceptos del siglo XVIII, 32, 33, 35, 131
  Condorcet, sobre el, 100
  Darwin, sobre el, 98-100, 103-105
  evaluación del cambio como, 32, 33
  evolucionismo y concepto de, 31, 32, 565, 566
  juicios morales sobre el, 32, 33
  Malthus, sobre el, 98-100
  Marx, sobre el, 193, 194, 208, 209
  método comparativo y, 131
  perfectibilidad y, 50
  Spencer, sobre el, 106, 107, 109, 110, 208, 209
  véase también perfectibilidad
progreso, juicios estéticos del, 32, 33
promiscuidad, estadio de
  Bachofen, sobre el, 164
  Lowie, sobre el, 301
  McLennan, sobre el, 168, 169
  Morgan, sobre el, 157, 161
  Westermarck, sobre el, 173
propiedad comunal; *véase* derechos de propiedad
propiedad, derechos de
  entre los aborígenes de Queensland, 309, 312, 313
  algonquinos, 309-311
  Engels, sobre la evolución de los, 195, 196
  herencia de, 163
  Lowie, sobre los derechos de propiedad comunales, 309-312
  Maine, sobre los derechos de propiedad comunales, 309
  Marx, sobre los, 195-198
  Morgan, sobre los, 157, 158, 163
  privada vs. comunal, 26
  Steward, sobre los, 577
  riqueza y propiedad comunal, 28
  vedda, 309, 311, 312
Proudhon, P. J., 208
psicoanálisis
  antropología cultural y, 388
  distinción emic/etic en, 497
  nuevas perspectivas, 375
  recurso al, 372, 373
  teorías psicoanalíticas en el análisis psicocultural, 377, 378
psicocultural, perspectiva; *véase* perspectiva psicocultural
psicofísica, 232, 233
psicología
  contribución a la teoría cultural, 365-367
  Dilthey y la psicología experimental, 233, 234
  como dominio del estudio emic, 494, 496, 497
  perspectivas emic vs. etic, 496
  perspectiva funcionalista, 364-367
  perspectiva psicológica en etnografía, 340-421
  véase también perspectiva psicocultural
pueblo, estudio de Benedict sobre los indios, 349-351
pueblos primitivos
  fases del estado de naturaleza, 33, 34
  papel de los, 25-27
punalúa, familia, según Morgan, 156

Queensland, derechos de propiedad de los aborígenes de, 312, 313
Quételet, Adolphe, 51, 52, 64-66
  sobre las condiciones sociales, 65
  crítica de, 65, 66
  determinismo de, 64-66
  sobre el libre albedrío, 64, 65
  sobre la predecibilidad de la conducta, 64-66

racionalismo
  cartesiano, 426
  como medida de cambio, 33
  Millar, sobre el, 42
racionalización de Comte, 52, 53
racismo, 69-71, 86, 87
  en Alemania, 88, 89
  Blumenbach, 72, 73, 82

Boas, 253, 258, 407
Buckle, sobre el, 67, 68
Buffon, 72, 73, 82
en las ciencias, 111
conducta en el racismo científico, 69, 70
cronología y doctrina del, 74
darwinismo y, 81-85, 102, 103
doctrina de la perfectibilidad y, 84, 85, 90
doctrina de la unidad psíquica, 118
doctrinas del siglo XVIII, 67, 71-74, 76, 84, 85
Durkheim, 407
ecologismo y, 71-75, 207-209
esclavitud y, 77
estereotipos y, 70
en los Estados Unidos, 74-80
en Francia, 89, 90
frenología y, 85, 86
Gobineau, 89, 90
Helvetius, 38, 39
Hume, 75, 76
imperialismo y, 116-118
Lawrence, 83, 84
Locke, 69
en el marxismo, 69, 206-209
milieu sociocultural del, 90-92
Mill, 63, 67
modernos puntos de vista, 112-114, 257, 258
monogénesis y, 72, 75-77
Morgan, 111, 118-120
Morton, 77-79, 84
nacionalismo y, 91, 92
neohegeliano, 237
poligénesis y, 75, 76
teorías británicas, 85-87
teoría económica y, 91, 92
teorías del siglo XVIII, 69, 73, 74, 84, 85, 111, 118
Tylor, 111, 120, 121
Voltaire, 75
Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, 53, 346, 402
sobre el conflicto, 446
criterios científicos de, 449-452
sobre Durkheim, 445, 446
sobre la estructura social, 447, 448, 486, 518
evolucionismo de, 454, 455, 477-479
funcionalismo de, 365, 445, 446, 449-451, 472-474, 476, 477, 479-481
funcionalismo de Malinowski y, 472-474, 477, 479, 480
sobre la historia, 453, 454
sobre las instituciones africanas, 466
Junod y, 466
justificación teórica de la estrategia, 453
Leach, sobre, 470, 471
Lévi-Strauss, sobre, 428
sobre las leyes socioculturales, 449-451, 453, 480
sobre magia y ritual, 480, 481
método comparativo de, 470
modelo organísmico biológico de, 455
sobre Morgan, 324
principios estructurales como leyes socioculturales, 459 462, 480
la psicología en la perspectiva de, 459-461
sobre la relación jocosa entre los bathonga, 456-458
sobre el sistema económico, 448
sobre los sistemas de parentesco, 428, 460-462, 475; estudio del parentesco australiano, 461; familia nuclear, 475; patrilinealidad, 428, 434, 435
sobre lo superorgánico de Spencer, 479
sobre la terminología del parentesco, 461
sobre la unidad funcional, 446, 447
sobre la unidad funcional, 446, 447
Radin, Paul
sobre Boas, 246, 249, 250, 259, 260
enfoque de la historia, 259, 260
White, sobre, 256
Radl, E., 255, 256
Rappaport. Roy, 521; estudio sobre las reglas de la guerra, 317
raza
inteligencia y, 114
interpretación ecologista, 71-75
véase también racismo
Ratzel, Friedrich, 294, 575
concepto de círculo cultural, 332
sobre las similitudes interculturales, 331
Ray, Verne, 227
sobre Benedict, 269
sobre Boas, 269, 273
razón
ley natural y, 21, 22
teorías de la antropología cultural y, 34, 35
véase también racionalismo, pensamiento
realidad
en las ciencias sociales, 408
de las cosas culturales, 288, 289
de las cosas sociales, 408, 409
Durkheim, sobre la, 408, 409
en la obra de Lévi-Strauss, 430, 431
reciprocidad, 432, 433
Lévi-Strauss, sobre la, 422-425, 438-441
Mauss, sobre la, 418, 421, 423
subestructura mental de la, 423, 424
véase también don
recursos, uso de los; *véase* uso de los recursos

Redfield, Robert, 167
reduccionismo
biológico, 253, 256
psicológico, efectos del, 459-461
reglas del método sociológico, Las (Durkheim), 402, 406, 409, 410, 413
Reichard, Gladys, 231, 264
relativismo
crítica del, 140, 141
Kroeber, sobre el, 286, 287
Murdock, sobre el, 534, 535
Spencer, sobre el, 115, 116
tolerancia vs., 11
religión y mito, 173-180
Bachofen, sobre, 164, 174
Boas, sobre, 246
dicotomías en, 61
Durkheim, sobre, 414, 415
Frazer, sobre, 178, 179
Freud, sobre, 377, 378
ilusión y, 377
Lang, sobre, 178, 180
Lévi-Strauss, sobre, 61
Lubbock, sobre, 174-177, 184
McLennan, sobre, 174
Marett, sobre, 179
marxistas, sobre, 174
Mauss, sobre, 418
Morgan, sobre, 173, 379
perspectiva funcionalista, 366
restauración de la ortodoxia, 47, 48
Smith (W. Robertson), sobre, 181, 182
Spencer, sobre, 182, 183
Tylor, sobre, 176-182
véase también magia y ritual; teología
religion (The) of the semites (Smith), 181
representaciones colectivas
de Durkheim, 413-415, 430
de Mauss, 417
véase también ideas
Researches into the early history of mankind and the development of civilization (Tylor), 124, 127, 128, 151
Researches into the physical history of man (Prichard), 81
Resek, Carl, 120
Resumen comparativo; *véase* Archivos de Areas de Relaciones Humanas
Retzius, Anders, 85, 86
Revel, J. F., 422, 423
Ricardo, David, 47, 92, 108
Richards, Audrey, 467
Richardson, Jane, 284
Rickert, Heinrich, 234, 235, 255
Rickman, J., 385
Riesman, David, 398
Rigollot, Dr., 126
Ritter, Karl, 230
Rivet, Paul, 417
ritual; *véase* magia y ritual; religión y mito
Rivers, W. H. R.
difusionismo de, 328, 329
énfasis de, 445
sobre evolucionismo, 329
sobre freudismo, 373, 374
sobre Kroeber, 279
Robertson, William, 29, 30, 332
Robespierre, M., 22
Rodinson, M., 443
Róheim, Géza
sobre los boasianos, 371
sobre el complejo de Edipo, 370-372
freudismo y, 370-372, 376
Malinowski y, 370
sobre Mead, 376
método de, 370
sobre totemismo, 378
Romney, A. K., 508
Ronhaar, J. H., 531
Roth, Walter E., 312, 313
Rousseau, Jean Jacques
doctrinas políticas, 19
ecologismo de, 71
sobre educación, 13
sobre el hombre primitivo, 34
(Royal) Anthropological Society of Great Britain and Ireland, 86
Rumney, J., 138
Rush, Benjamin, 75
ruso, estudio neofreudiano del carácter nacional, 385-388

sagrada familia, La (Marx y Engels), 206
Sahlins, Marshall, 429, 430, 512, 513
sobre la estructura social, 272, 307, 308
sobre la evolución específica vs. evolución general, 564-566
sobre Lévi-Strauss, 519
sobre la realidad, 431
sobre las relaciones de parentesco, 429
sobre Tylor, 555
Saint-Simon, Claude Henri
Comte y, 403
Durkheim y, 403, 404
importancia de, 51, 52
positivismo de, 52, 53
Samoa
estructura social en, 307, 308
trabajo de Mead en, 352-357
Sanday, R., 533
Sanders, William, 594
Sapir, E., 219, 553
Benedict y, 344, 348, 349
sobre los datos etic, 503
sobre lo individual, 283, 284
sobre innovaciones, 524, 525
Kroeber y, 259, 277, 283, 284
sobre neofreudismo, 373, 374

Pike, sobre, 493, 494
sobre Rickert, 234, 235
sobre lo superorgánico, 277, 283, 284
White, sobre, 255
Sauer, Carl, 574
Schlegel, Friedrich von, 131
Schmidt, Wilhelm, 331
anticientifismo de, 338, 339
evolucionismo de, 333-335
sobre Frobenius, 332
sobre la invención independiente, 150
Kluckhohn, sobre, 336-338
Lowie, sobre, 337, 338
sobre matrilinealidad, 334, 335
prejuicios de, 337, 338
supernaturalismo de, 337-339
teorías de los círculos culturales, 332-336
uso del método comparativo, 335, 336
Schneider, David, 425, 500, 518
Murdock, sobre, 436
Needham, sobre, 436, 437
sobre los sistemas de intercambio, 434-438, 441, 442
sobre la terminología del parentesco americano, 507-508
Schneider, Harold, 319, 320
Schoolcraft, Henry, 223
Schumpeter, Joseph, 108
Schurtz, H., 303
science (The) of society (Sumner y Keller), 526
Sée, Henri, 322
selección
cultural de innovaciones difundidas o inventadas, 327; Marx, sobre la, 199
sexual, Darwin sobre la, 102-105
Spencer, sobre la, 188
véase también selección natural; lucha
selección natural
en el darwinismo: cualidades morales de, 103, 104; diferencias raciales y, 102; influencias sobre, 105, 106; origen de, 98-100
Spencer, sobre la, 109, 110
Wallace, sobre la, 105, 106
Wells, sobre la, 82, 83
Westermarck, sobre la, 173
véase también lucha
Seligman, C. G., 369, 474; estudio de los vedda, 311-313
Seltzer, F., 592, 593
semántica; *véase también* etnosemántica; lingüística
Service, Elman, 567, 585
sobre evolución específica vs. evolución general, 564, 565
sobre Tylor, 555
Serres, Marcel du, 126
Sex and repression in savage society (Malinowski), 474
Sex and temperament in three primitive societies (Mead), 357, 358
sexual (The) life of savages in Northwestern Melanesia (Malinowski), 474
Shapiro, H. L., 21, 22
Simmons, L. W., 350
simplificación excesiva en el marxismo, 213
Singer, Milton
sobre Kroeber, 295, 296
sobre la perspectiva configuracionista, 365, 366
sistemas de parentesco; *véase* parentesco, sistemas de
sistematización por Boas, 247, 248
Skinner, B. F., 389
Skinner, Elliot, 465
Slavery as an industrial system (Nieboer), 530
Slotkin, J. S., 72
Smith, Adam, 62, 410
sobre el gobierno, 108
teoría económica, 92
Smith, Graffon Elliot, 332, 445
difusionismo de, 328, 329, 331
sobre la evolución cultural egipcia, 329-331
Smith, M., 249
Smith, S. S., 74, 207, 208
Smith, W. Robertson
estudio de los árabes y hebreos, 171, 172
sobre religión, 181
social, condensación; *véase* condensación social
social, organización; *véase* organización social
Social organization (Lowie), 321, 322
social (The) organization and the secret societies of the Kwakiutl indians (Boas), 263, 264
social, solidaridad; *véase* solidaridad social
Social statics (Spencer), 106-108
Social structure (Murdock), 280, 528, 531, 535, 536, 541
criterios taxonómicos en, 545
crítica de, 544, 545
sociales, hechos; *véase* hechos sociales
sociales, instituciones; *véase* instituciones sociales
socialismo; *véase* marxismo
sociedad; *véase* organización social; Estado
socioculturales, leyes; *véase* leyes socioculturales
sociolingüística; *véase* etnosemántica
solidaridad social
división del trabajo y, 412

Durkheim, sobre la, 403-405; división del trabajo y, 412; efectos del desarrollo, 405, 406; funcionalistas estructurales y, 445-447
funcionalistas estructurales y, 445-447
lucha de clases vs., 404, 405
Marx, sobre la, 405
sistemas de intercambio matrimonial y, 433, 441
Spencer, sobre la, 405
Sorokin, Pitirim
sobre Gobineau, 89
sobre Marx, 189, 190
Speck, Frank G., 577; sobre la tenencia de la tierra, 310, 314
Spencer, Herbert, 53, 113, 455
Durkheim, sobre, 411
sobre la economía, 107, 108
estudios socioculturales, 181-183
ideas políticas, 107, 108
investigación de, 146
Lyell y, 96-98
Malthus y, 98
sobre la poliandria, 171
uso del método comparativo, 136-138, 146
véase también spencerismo
spencerismo
antropología y, 257, 258
ataques modernos contra el, 236, 237, 258
boasianos, sobre el, 253, 258
ciencias sociales y, 253
cientifismo en el, 51
concepto de progreso en el, 33, 208, 209
contribución del, 47, 62, 91, 110-111
determinismo en el, 256, 257
división del trabajo en el, 411-415
doctrina de la unidad psíquica y, 118
ecologismo y, 110, 208, 209
estereotipos en el, 345, 346
evolución en el, 105-109, 115, 149, 167, 181-183, 254, 526-528
sobre los factores individuales, 405
falacia del, 111-113
la familia en el, 182
imperialismo y, 116-118
marxismo y, 193-195
materialismo cultural y, 187, 188
organización política en el, 187, 188
predecibilidad en el, 64
raíces ideológicas del, 90, 91
raíces socioculturales, 91, 92
rechazo francés del, 402
religión en el, 182, 183
relativismo cultural en el, 114, 115
selección en el, 188
Sumner y Keller, sobre el, 526-528
lo superorgánico en el, 406, 479
supervivencia en el, 107, 109, 110
universo en el, 187
usos del, 115, 116
White y el, 550, 551
véase también Spencer, Herbert
Spinden, Herbert, 588
Spinoza, Baruch, 16, 17
Spiro, M., 354, 355
Stalin, Joseph, 192
stalinismo, historia universal en el, 582
Stanton, William, 77, 78
Starcke, Carl N., 170, 173
Steinmetz, S. R., 530
Stevenson, R. F., 464, 465
Steward, Julian
sobre la adaptación, 564, 565
arqueología y, 580, 592, 593
sobre la causalidad, 291, 292, 560-570, 572-574, 577-579
sobre las civilizaciones hidráulicas, 581, 589, 590, 594-596
sobre el concepto de área cultural, 294, 326
sobre las correlaciones interculturales, 570
sobre la difusión, 571
ecología cultural de, 567, 568, 570-574, 577-581
estudio de la banda primitiva, 24, 577-580
sobre la evolución multilineal, 568, 569
sobre la evolución paralela, 568-570
sobre la evolución unilineal, 147
evolucionismo de, 147, 149, 526, 543, 556-559, 564, 565, 569, 570; difusión en, 570, 571; evolución multilineal, 568, 569; evolución unilineal, 147; evolucionismo de White vs., 567; Murdock, sobre, 543; núcleo cultural en, 570-574; paralelismo en, 568-570; secuencia de desarrollo de, 581; White, sobre, 559-562
sobre el evolucionismo de White, 559-561, 567
sobre la familia, 577, 578
sobre los indios sudamericanos, 585
influencia de, 567, 568
sobre la integración sociocultural, 295
sobre Kroeber, 277, 286, 292, 293
logros de, 574, 577-580, 584-586
marxismo y, 571-574, 591, 592
materialismo cultural y, 570-572, 584-586
Murdock, sobre, 543
sobre el núcleo cultural, 572-574
sobre el origen y el desarrollo del Nuevo Mundo, 589-592
perspectiva de, 525, 526, 539, 549, 550
primeras influencias sobre, 574

secuencia de desarrollo de, 581, 582, 584
White y, 555, 560, 561
Wittfogel y, 591, 592
sobre los yuman, 580
Stocking, George
sobre Boas, 229, 231, 232
sobre idealismo filosófico vs. materialismo filosófico, 188
sobre Tylor, 185
Stolpe, Hjalmar, 225
Strong, W. D., 589, 593
«study (The) of geography» (Boas), 240-242
study (The) of sociology (Spencer), 64
Sturtevant, W., 491, 517
sobre la descripción etic, 503, 504
sobre Kroeber, 499
subsistencia
bases de, de los indios del Noroeste, 270-272
estructura social y, 41, 42, 577, 578
evolución sociocultural y, 26
Lowie, sobre: uso de los recursos, 317-320; esclavitud y, 306-309
Morgan, sobre la, 158, 159
personalidad y, 398, 399
secuencia de la, en Perú, 589, 590
Steward, sobre la, 577, 578
teoría del excedente, 41, 42, 62
véase también factores económicos
suicidio
estudio de Durkheim, 65, 403, 413
estudio de Quételet, 65
suicidio, El (Durkheim), 402, 413
Sumner, William Graham
sobre el dominio de la historia, 540
evolucionismo de, 526-529
sobre la evolución spenceriana, 528
sobre marxismo, 527
materialismo cultural y, 526, 527
supernaturalismo
ciencias y, 20
de Schmidt, 338, 339
«superorganic, The» (Kroeber), 282, 283, 291
superorgánico
Boas, sobre lo, 285
Durkheim, sobre lo, 406, 409, 410
evolución y, 61
Kroeber, sobre lo, 277, 281-285, 287, 291
en el marxismo, 406
Sapir, sobre lo, 277, 283, 284
en el spencerismo, 406, 479
teorías de la Ilustración, 37, 38, 44
White, sobre lo, 281
survivals, 141-145
crítica funcionalista, 143, 144
Frazer, sobre los, 178
Lang, sobre los, 180
Lowie, sobre los, 304, 305
Malinowski, sobre los, 478
origen del término, 141
útiles e inútiles, 142, 143
Suttles, Wayne, 270, 271
Swanton, John, 264, 278, 302
Système de la nature (D'Holbach), 19, 20, 38
Système de politique positive (Comte), 52, 54
Système social... (D'Holbach), 38
Systems of consanguinity and affinity of the human family (Morgan), 136, 142, 281, 538

tabú del incesto; *véase* incesto, tabú del
tabúes; *véase* tabúes alimenticios; tabú del incesto
tabúes alimenticios, 317-321
Tácito, 341
Tambiah, S. J., 505
Tate, Henry, 261, 274
Tax, Sol, 15, 516
sobre antropología, 122
principios estructurales, 459
Taylor, W. Cooke, 47, 50, 124
técnicas; *véase* investigación; método científico
tecnología
boasianos, sobre la, 202
Morgan, sobre la, 156-160
Teggart, Frederik, 211
temperamento, raza y, 119, 120
tenencia de la tierra entre los algonquinos; *véase* algonquinos, tenencia de la tierra; propiedad, derechos de
teología
ciencias y, 46, 47, 93, 94, 235-238
compromiso positivista y, 51-57
degeneracionismo y, 47
evolucionismo y, 47, 183, 184
interpretación de la historia y, 47-51
predestinación nacional en el Oeste, 18
teorías de la cronología de la tierra y, 94, 95
teoría geológica y, 94, 95
trabajo de Schmidt y, 337-339
véase también religión y mito
teoría del excedente
de Mill, 62
de Millar, 42
terminología del parentesco; *véase* parentesco, terminología de
territorialidad
Lowie, sobre la, 303
Morgan sobre la, 157, 158
relaciones de autoridad y, 162, 163
Theory of culture change (Steward), 559
Theory of the Earth... (Hutton), 94
«theory (A) of population...» (Spencer), 108, 109

Thierry, Augustin, 85
Thomsen, C. J., 125
tiempo; *véase* cronología
tierra, tenencia de la; *véase* propiedad, derechos de
Tijm, Jan, 531
tolerancia, relativismo vs., 11
Tömnies, Ferdinand, 167
Tótem y tabú (Freud), 367, 373
totemismo
  Démeunier, sobre el, 35
  Durkheim, sobre el, 414
  Freud, sobre el, 367, 368
  Goldenweiser, sobre el, 299
  Lubbock, sobre el, 175
  McLennan, sobre el, 168, 169, 174
  Róheim, sobre el, 378
Tournal, M., 126
trabajo; *véase* división del trabajo
trabajo de campo; *véase* investigación
transformismo, 253, 254, 559, 560, 565
  De Bonald, sobre el, 49, 50
  negación vs., 59, 60
tres, fijación cabalística en el tres, 59
tributación, Mill, sobre, 62, 63
Trobriand, Malinowski, estudio sobre las islas, 171, 473, 474, 486-490
Trubetzkoy, N., 427, 428
Turgot, Anne Robert Jacques, 11, 12, 15
  sobre la conducta, 12, 13
  definición de cultura, 12
  sobre educación, 13, 14
  sobre la evolución de la cultura, 24-26
  sobre la historia universal, 37, 71
  sobre organización social, 577
  sobre los pueblos cazadores, 27, 28
  teorías raciales, 84, 85
Tylor, Edward, 47, 425
  animismo de, 176, 180
  Brinton, sobre, 222, 223
  sobre las costumbres estúpidas, 145
  datos: datos arqueológicos y, 127, 128; fuentes, 123, 124, 127, 128
  sobre la difusión, 150
  evolucionismo de, 148, 149, 555, 556, 564; invención y difusión en el, 150, 151; perspectivas en el, 143-145; uniformidad en el, 152
  sobre la exogamia, 172
  sobre la ginecocracia, 170
  idealismo y materialismo de, 185
  sobre la invención, 150, 151
  investigación por, 146
  Lang, sobre, 180
  Lowie, sobre, 305
  racismo de, 111, 120-121
  sobre Ratzel, 331
  sobre religión, 176-178, 180-182
  sobre los survivals, 141-144
  sobre la uniformidad, 152
  uso del método comparativo, 135, 136 146, 530, 548
  White y, 550, 551
Types of mankind (Nott y Gliddon), 78

unidad funcional, concepto de, 446, 447
unidad psíquica, doctrina de la, 13
  inconsciente de Róheim y, 371, 372
  invenciones independientes y, 151
  racismo y, 118
unidad de la teoría y de la práctica, doctrina de la, 191, 192
uniformidad en la evolución, 152
universo
  Kant, sobre el, 95
  Spencer, sobre el, 187
Ursprung (Der) der Gottesidee (Origen de la idea de Dios) (Schmidt), 338
uso de los recursos, Lowie, sobre el, 317-320
utilidad de los survivals, 141-143

validez
  del método comparativo, 132-134
  universal de las creencias morales, 11
valor, juicios de
  sobre las costumbres, 145
  en etnografía, 140, 141
  Kroeber, sobre los, 286, 287
  sobre el progreso, 32, 33
Van Der Bij, T. S., 531
Vartanian, A., 19
Vayda, Andrew, 567
  sobre la economía kwakiutl, 270, 271
  estudio de las pautas de la guerra, 317
vedda, tenencia de la tierra entre los, 309, 311, 312
Vedel-Simonsen, 126
verificación; *véase* predecibilidad
vestido, modas del
  estudio de Kroeber sobre las, 284, 285
Vico, Giambattista, 56, 234
  determinismo natural de, 17, 18
  sobre la evolución sociocultural, 24
Virchow, Rudolf, 224, 230
«vision (The) in plains culture» (Benedict), 346
vitalismo, 255, 256
Vitruvio Polion, Marco, 36
Voltaire, 15
  sobre la ciencia de la cultura, 18, 19
  sobre la historia, 24, 31, 34, 35
  teorías raciales, 75
von Raumer, George Wilhelm, 189
vulcanista, Escuela de Geología, 94, 95

Waitz, Theodor, 88, 92
sobre perfectibilidad, 90
teorías raciales, 88, 89
Wallace, Alfred, R., 81
darwinismo y, 105, 106
Malthus y, 98
sobre la selección natural, 105, 106
Wallace, Anthony F. C., 508, 509
sobre los factores psicológicos, 399, 400
sobre la homogeneidad configuracionista, 359, 360
Ward, Lester, 221
Wax, M., 246
We, the tikopia (Firth), 342
Wealth of nations (Smith), 62
Weber, Max, 582
estrategia de, 248
ética protestante, 397
posición de, 403
Wedgwood, Camilla, 515, 516
Wells, William Charles, 82, 83
Werner, Abraham Gottlob, 94, 95
West, Edward, 108
Westermarck, Edward
sobre la dominación por los varones, 170
sobre la familia nuclear, 473
sobre la poliandria, 171
sobre la promiscuidad, 173
sobre la selección natural, 173
Whately, Richard, 47
degeneracionismo de, 50, 51
sobre Dios y la evolución, 184
Wheeler, G. C., 29, 530
White, Charles, 77
White, Leslie, 280
sobre antievolucionismo, 252-255
sobre Benedict, 255
sobre Boas, 223; academicismo de Boas, 227; antievolucionismo de Boas, 252-255; Boas como investigador de campo, 261; estrategia de investigación de Boas, 241; perspectiva de Boas, 238
boasianos y, 301, 313, 339, 553, 554
sobre Brinton, 223
sobre Bunzel, 255
sobre causalidad, 550-552, 569
sobre el concepto de círculo cultural, 339
concepto de cultura, 12, 259
culturología, 406
darwinismo y, 550
sobre difusión, 556
estrategia de, 525, 549-551, 553-555, 563, 564
sobre la estructura social, 556, 557
evolucionismo de, 253, 254, 549-551, 553-563, 565, 569; criterios en el, 559, 560; difusión en el, 556; evolucionismo de Steward vs., 567; Murdock, sobre el, 543; Steward, sobre el, 559-561
sobre el evolucionismo de Steward, 559-562
influencias sobre, 550-554
Kroeber y, 281, 282
leyes y generalizaciones, 560-563
Lowie y, 305, 313
marxismo y, 550-554, 563
materialismo cultural y, 550-554
Morgan y, 305, 550, 551, 554-557, 590
Murdock, sobre, 543
sobre la prohibición del incesto, 172
psicología en la perspectiva de, 343
spencerismo y, 550, 551
Steward y, 559-561
sobre lo superorgánico, 281
Tylor y, 185, 550, 551, 555
sobre variables y constantes, 460
Whiting, John
análisis psicocultural, 389-391
perspectiva estadística, 391, 392, 399, 400
Wilde, W., 126
Wilson, Edmund, 350, 351
Wilson, G., 467
Willey, Gordon, 587, 589
Williams, Elgin, 286, 287, 462, 463, 472
Windelband, Wilhelm, 234, 235, 342, 355
Wissler, Clark
concepto de área cultural, 324, 325
sobre la cronología del Nuevo Mundo, 588, 589
sobre ecología cultural, 574, 575
métodos de, 293
sobre pautas universales, 15
Wittfogel, Karl
sobre la evolución multilineal, 583
evolucionismo de, 149
hipótesis hidráulica, 581-584; críticas de, 594-596
sobre la ideología soviética, 192-194
sobre Marx, 191-193
materialismo cultural y, 582-584
sobre Mill, 62, 63
sobre la moralidad en la historia, 583, 584
secuencias de desarrollo de, 592
Steward y, 591, 592
Wolf, Arthur, 173
Wolf, Eric, 567
Wood, J. G., 124
World Ethnographic Sample» (Murdock), 531, 547
Worsaae, J. J. A., 125, 126
Worseley, P. M., 561, 485

yuman, organización de la sipe, 580

Zirkle, C., 207, 208
zuñi, Benedict, sobre los, 350