

LA antropología como disciplina independiente nació como consecuencia inevitable de una serie de preocupaciones decimonónicas muy difundidas: el evolucionismo de Darwin llevó a considerar con un interés especial la incorporación al mundo «civilizado» de pueblos y culturas primitivas. Se convirtió así en la ciencia de la máquina del tiempo. La perspectiva evolucionista, sin embargo, desembocó en una revolución que dio lugar a nuevas hipótesis y teorías.

Parte de la contribución de Evans-Pritchard a estos avances fue su análisis de la obra y del pensamiento de autores seleccionados por su importancia, teórica o histórica, en el desarrollo del pensamiento antropológico.

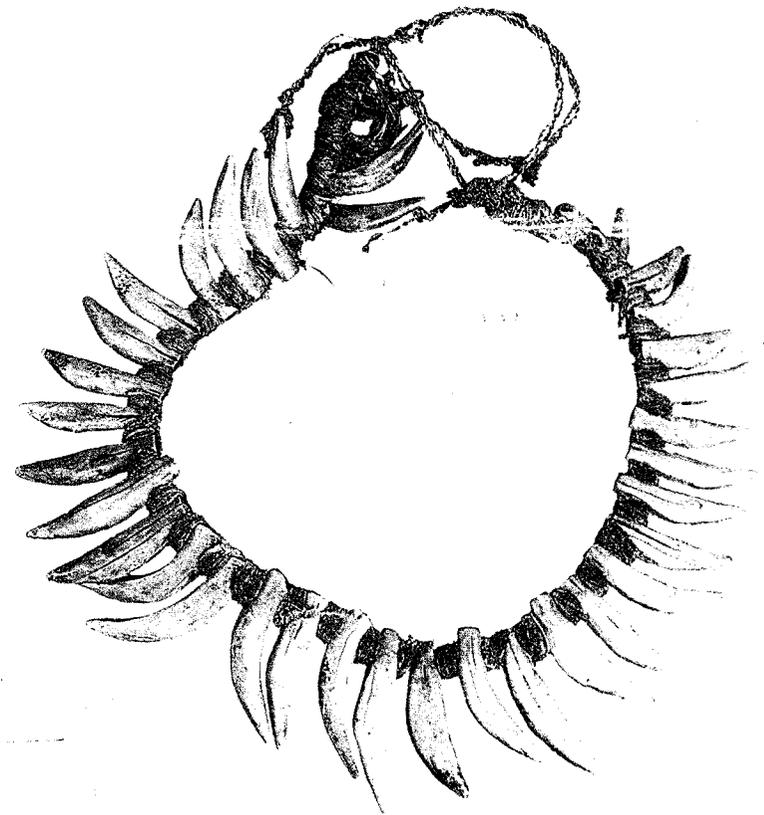
Aunque el presente volumen es una recopilación de ensayos sobre la historia de las ideas antropológicas, desde un punto de vista crítico y a menudo cáustico, Evans-Pritchard no escribe como historiador, sino que se involucra en una polémica viva.



Colección **TEOREMA**
serie mayor

HISTORIA DEL PENSAMIENTO ANTROPOLOGICO

Edward Evans-Pritchard



CATEDRA

301.19 (091)

6753.2 Antropología

Colección Teorema
Serie mayor

Edward Evans-Pritchard

Historia del pensamiento antropológico

Javier Saler Segura
Febrero de 1998 La Laguna

Recopilación de André Singer
Introducción de Ernest Gellner



h. 3836:0

CATEDRA

TEOREMA

Índice

Título original de la obra:
A History of Anthropological Thought

Traducción de Isabel Vericat

© Faber & Faber Limited
Ediciones Cátedra, S. A., 1987
Don Ramón de la Cruz, 67. 28001 Madrid
Depósito legal: M. 42.344.—1987
ISBN: 84-376-0724-8
Printed in Spain
Artes Gráficas Benzal, S. A. Virtudes, 7. 28010 Madrid

PREFACIO, por André Singer	9
INTRODUCCIÓN, por Ernest Gellner	15
Capítulo I. Montesquieu (1689-1775)	43
Capítulo II. Henry Home, Lord Kames (1696-1782)	53
Capítulo III. Ferguson (1723-1816)	58
Capítulo IV. Millar (1735-1801)	70
Capítulo V. Condorcet (1743-1794)	75
Capítulo VI. Comte (1798-1857)	81
Capítulo VII. McLennan (1827-1881)	102
Capítulo VIII. Robertson Smith (1846-1894)	111
Capítulo IX. Maine (1822-1888)	125
Capítulo X. Tylor (1832-1917)	134
Capítulo XI. Pareto (1848-1923)	138
Capítulo XII. Lévy-Bruhl (1857-1939)	164
Capítulo XIII. Frazer (1854-1941)	178
Capítulo XIV. Durkheim (1858-1917)	200
Capítulo XV. Hertz (1882-1915)	218
APÉNDICE — Notas y comentarios	233
Müller (1823-1900)	235
Nieboer (1873-1919)	237
Van Gennep (1873-1957)	239
Mauss (1872-1950)	240
Hocart (1853-1939)	244
Driberg (1888-1946)	247
Steiner (1909-1952)	249
Malinowski (1884-1942)	251
Radcliffe-Brown (1881-1955)	255
White (1900-1975)	257
BIBLIOGRAFÍA	261

Prefacio

El catedrático Sir Edward Evans-Pritchard estaba escribiendo *Historia del pensamiento antropológico* cuando murió en septiembre de 1973. Gran parte de su trabajo estaba basado en una serie de conferencias que había impartido a lo largo de veinte años a los alumnos del Instituto de Antropología Social en Oxford. Estaba revisando estas conferencias y poniéndolas al día para elaborar una colección de ensayos sobre los pensadores cuya influencia había desempeñado el papel principal en la formación de la antropología social inglesa, tal como ésta era cuando él tomó posesión de su cátedra en Oxford en 1952. Los cinco primeros ensayos fueron publicados por primera vez en el *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, política que pensaba continuar con cada ensayo antes de publicarlos todos juntos como recopilación. Le angustiaba que este trabajo no le sobreviviera y me pidió que, si él moría, yo diera término a la publicación.

Pocos proyectos hay más intimidantes que hacerse cargo de la obra de un gran académico. Al preparar para la edición el resto de los ensayos, tuve que recurrir a textos procedentes de múltiples fuentes, pero todos ellos escritos por el autor. Pese al considerable volumen de sus publicaciones, es sorprendente que tan pocas de ellas estén dedicadas a prominentes personalidades de las ciencias sociales. Él mantenía opiniones muy concretas y coherentes sobre el desarrollo de la antropología social, algunas de las cuales ya han sido publicadas en una u otra forma. He recurrido también a sus notas y conferencias inéditas. Esta recopilación no es, por tanto, la que él hubiera elaborado. Aunque los textos ya existían, la selección y presentación son mías, y es inevitable que difieran de la forma que hubieran adoptado bajo su dirección. Desafortunadamente, muchas de sus reflexiones sobre figuras importantes no las trasladó al papel, y el desequilibrio que ocasiona su ausencia en este libro él lo hubiera rectificado. Me imagino, por ejemplo, que hubiera omitido algunos de los ensayos que yo incluyo y estoy seguro que hubiera incorporado otros sobre los miembros restantes del grupo *Année Sociologique*, así como sobre

Fustel de Coulanges y Spencer. A algunos de los antropólogos que estoy seguro él consideraba importantes, y hubiera incluido sin duda en su versión final, pero sobre los que, sin embargo, dejó material insuficiente para elaborar capítulos completos, los he reunido en un apéndice titulado «Notas y comentarios». Otros, como Morgan, Lowie, o Marx han sido omitidos antes que presentarlos con párrafos esquemáticos y equívocos.

Por el contrario, en el caso de algunos antropólogos había exceso de material. En *Theories of Primitive Religion*, Evans-Pritchard avala ampliamente las ideas de Durkheim sobre las teorías sociológicas de la religión tal como las expuso su autor en *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, pero entre sus notas había material más minucioso y revisado, incluso el borrador de una ponencia que había pronunciado informalmente en un seminario coordinado por Stevens Lukes en Balliol College, Oxford. El capítulo 14, dedicado en la presente recopilación a Durkheim, está basado en gran parte en la mencionada ponencia, con una introducción elaborada con sus notas. Si Evans-Pritchard hubiera tenido acceso al trabajo definitivo de Lukes sobre Durkheim (*Emile Durkheim*, 1973), estoy seguro de que hubiera revisado sus propios puntos de vista, pero, a pesar de todo, sigue siendo el último ensayo importante e inédito suyo, y en él va mucho más lejos en sus críticas etnológicas que en cualquier otro texto anterior. Critica severamente el trabajo sobre religión de Durkheim a pesar de que admira su contribución más general, y la de sus seguidores, al desarrollo de la antropología social en Inglaterra. Es cierto que en su ensayo sobre Robert Hertz (capítulo 15), Evans-Pritchard parece contradecir esta acusación a Durkheim cuando escribe: «Estoy convencido de que ningún estudio de campo sobre el totemismo ha superado el análisis de Durkheim.» Pero Evans-Pritchard escribió esto por lo menos veinticinco años antes y tal vez su análisis posterior de Durkheim refleje una mirada retrospectiva más crítica a la disciplina en conjunto.

En todos sus escritos y en especial en sus notas, Evans-Pritchard fue con frecuencia crítico y a menudo cáustico. He incluido muchos comentarios de este tipo porque nos transmiten una imagen más verdadera de cómo vio a sus predecesores. Sus observaciones nos proporcionan también claves obvias del modo en que formuló su propia ideología antropológica, aunque puede que, después de reflexionarlo, la hubiera expuesto en un estilo menos mordaz si hubiera llegado a terminar este manuscrito. Por ejemplo, si bien fue capaz de escribir sobre Max Müller que era «un lingüista de capacidad bastante excep-

cional, uno de los principales sancritistas de su época, y en general un hombre de gran erudición que ha sido injustamente censurado», también hizo constar que Müller era «tan prolijo e impreciso que muchas veces es difícil entender a dónde se dirige e incluso qué quieren decir sus frases. Era un deísta sentencioso victoriano-cum-luterano de la peor calaña». Respecto a Pareto, fue incluso más condenatorio. Escribió que «las teorías de Pareto son pretenciosas. Tras un gran alarde de imparcialidad y método científico, se oculta el plagiarista, popularista, polemista y metafísico. Sus escritos siempre son ingeniosos y sus críticas a los filósofos con frecuencia consistentes, aunque raras veces originales. No puede decirse que haya contribuido mucho a la sociología. De hecho, parece haber estado poco enterado de sus objetivos y sus métodos. No obstante, hay que decir en su favor que su tratado es tan malo que deja al descubierto y, por lo tanto, nos permite verlas más claramente, falacias que otros metafísicos disfrazados de científicos ocultan con mayor habilidad».

Pero Evans-Pritchard también podía ser generoso y cortés, en especial cuando se refería al grupo *Année Sociologique*, del que admite que fue el que mayor influencia ejerció en la formación de su propio pensamiento, o cuando se refería a un académico menos reconocido, pero con el que tenía una amistad personal, Franz Steiner. Pero, ante todo, no planeaba publicar un libro sobre personalidades, sino sobre ideas. En el curso original de conferencias impartido en Oxford, base de este libro, expresó lo siguiente: «En el transcurso de por lo menos doscientos cincuenta años, se ha estado afirmando que los fenómenos sociales pueden y deben ser estudiados como fenómenos naturales, aplicando los mismos métodos que han resultado tan fructíferos en las ciencias físicas y orgánicas, aunque, por supuesto, con técnicas diferentes. Se llegaría así a la formulación de leyes con vigencia universal como las de las ciencias de laboratorio. Estas leyes tendrían que ser significativas y válidas. Podría haber entonces una ciencia aplicada del hombre. Los primeros intentos fueron hechos en términos de generalizaciones cualitativas, después, cuantitativas, y la mayoría, explícita o implícitamente, a escala universal. Para lograr los fines propuestos sólo un método podía emplearse, el comparativo. Y no ha dado los resultados que se esperaba.

»Pero aunque no se ha alcanzado el alto nivel de generalización que quizás se pueda lograr, en el proceso de búsqueda de regularidades hemos aprendido mucho sobre las instituciones sociales, en especial las del hombre primitivo. Casi todos los supuestos básicos de los autores victorianos sobre las instituciones primitivas han estallado y

volado hasta los cielos. Gran parte de las minas las puso Crawley y, a la luz de su investigación de campo, Malinowski. El impacto de los estudios de campo en las proposiciones teóricas fue crucial. Pero también se logró un gran y positivo avance con la crítica negativa y —gracias a ella— de las teorías anteriores hasta que llegamos a aprender lo que éstas no eran y así aprendimos también algo de lo que puede que fueran las instituciones del hombre primitivo.

»Un gran adelanto se llevó a cabo ya en el periodo previo al trabajo de campo, cuando la investigación no estaba dirigida al descubrimiento de leyes universalmente válidas, de sucesión o desarrollo inevitable, sino que se restringía a indagar problemas concretos en sociedades pertenecientes a la misma cultura o con el mismo tipo de estructuras. Cuando llegó la época del trabajo de campo, se pudieron comprobar aquellas proposiciones teóricas que tenían algún valor heurístico.

»¿A dónde nos dirigimos a partir de ahora? El compendio de teoría general que sería el único capaz de hacer significativos los hechos parece no existir todavía. En una época, lo proporcionó la idea de evolución social y durante un breve periodo una teoría más bien vaga y funcionalista. ¿Nos enfrentamos, pues, ahora al mero empirismo, una interminable recolección de hechos que, a falta de un marco teórico, apenas pueden relacionarse unos con otros, que es más o menos la condición actual de los estudios históricos? Puede que sea así, pero es inútil hilar una teoría porque sí cuando los hechos que conocemos no la sustentan. Se puede también decir que, si a la luz de nuestros conocimientos cada vez mayores es difícil formular generalizaciones a alto nivel, por lo menos conocemos mucho más sobre la naturaleza de los fenómenos investigados, lo cual implica una tipología o clasificación más rigurosa, que a su vez implica una especie de hipótesis o teoría. Si podemos o no llegar mucho más lejos queda por verse. Todo lo que podemos decir de momento es que hacemos pequeños avances, un poco por aquí y otro poco por allá: comprendemos mejor la interrelación de las actividades sociales.»

Parte de la contribución de Evans-Pritchard a estos avances fue su análisis de la obra y el pensamiento de autores seleccionados por su importancia, teórica o histórica, en el desarrollo del pensamiento antropológico. «Mi intento consistirá en exponer la historia de algunas ideas fundamentales puestas de manifiesto en una serie de clásicos. El problema es por dónde comenzar, ya que la especulación sobre el carácter de las instituciones sociales se remonta a las fases más tempranas del pensamiento escrito. White yerra cuando parte del su-

puesto de que la especulación sobre los asuntos humanos sucedió a la de la naturaleza del universo físico. Aristóteles y Platón son opciones obvias, pero la distancia es demasiado grande y la senda demasiado tortuosa y tenue; y no debemos acercarnos nunca demasiado al presente. Pienso, pues, en Ibn Khaldun, en Vico, Bacon, Montaigne, Bodin, Boussuet, Hobbes y Locke. Pero no. A veces he empezado con Maquiavelo, pero tampoco. Empezaremos con Mostesquieu, a quien en justicia puede considerarse el fundador de la sociología moderna.» Así proyectaba su libro.

Rindo agradecimiento al Leverhulme Trust por el apoyo económico concedido al profesor Evans-Pritchard durante el tiempo que estuvo preparando este volumen.

El trabajo de preparación de estos ensayos para su publicación fue mucho más llevadero gracias al apoyo y aliento de Godfrey Leinhardt y Lynette Singer, a los que expreso mi agradecimiento. Agradezco también a Mandy Budd, Phillipa Pia y Stephen Segaller su ayuda en la mecanografía de los diversos borradores de este manuscrito.

Muchos de los textos que aquí se publican ya han aparecido en otras publicaciones, con frecuencia en la lengua original, aunque también en traducciones, y quiero rendir reconocimiento a los redactores de *The Journal of the Anthropological Society*, *Mun*, *The Times*, (Londres), y *The Times Literary Supplement*. Estoy también muy agradecido a los siguientes editores: Cohen and West, Athlone Press, Clarendon Press, Oxford, Allen & Unwin, The University of Chicago Press, y Faber and Faber.

ANDRÉ SINGER
Agosto 1980

NOTA BIOGRÁFICA

André Singer fue alumno y amigo del profesor Sir Edward Evans-Pritchard los últimos años de la vida de éste. Ayudante de investigación suyo desde 1971, fue deseo de Evans-Pritchard que el doctor Singer terminara su libro para su publicación en caso de que él mismo no pudiera hacerlo.

El doctor Singer produce en la actualidad la serie fílmica de antropología para Granada Television titulada *Disappearing World* y ha sido coeditor de *Zande Themes: Essays presented to Sir Edward Evans-Pritchard* (Blackwells, 1973). Es autor de *The Pathans of Pakistan* (Time-Life Books, 1981) y fue asesor principal del *World Atlas of Man* (Marshall Cavendish, 1979).

Introducción

Edward Evans-Pritchard fue uno de los más eminentes e influyentes antropólogos de su generación; algunos dirían que *el* más eminente e influyente. Este volumen contiene su concepción del pasado de su propia disciplina, podríamos decir que el pasado vivo en el presente. Al leerlo, se esclarecen una serie de puntos generales, sobre la antropología y sobre E-P, como se le conocía afectuosamente en el oficio.

Los dos puntos interrelacionados que surgen sobre E-P son que no escribe primordialmente como historiador, ni siquiera como historiador de las ideas, sino que se involucra en una polémica viva. En segundo lugar, que simplemente no existe una *posición* Evans-Pritchardiana y menos aún un dogma. Este segundo rasgo es poco habitual en hombres de gran prestigio en las ciencias sociales. En términos generales, la razón por la que alcanzan una gran influencia es precisamente porque articulan una concepción global, alguna idea focal o algún principio de organización intelectual y le dan una forma nueva (o aparentemente tal), enérgica y bien armonizada. Parece entonces que esta concepción ilumina todo un terreno y otros pueden aplicarla fructíferamente, hasta que se vuelve obsoleta y es más rentable refutarla que suscribirla. Decir que este tipo de hombres cabalgan a lomos de un vigoroso paradigma no significa necesariamente denigrarlos. Lo que han hecho tiene su valor y todos estamos en deuda con ellos. Pero no es el único camino y no fue el de E-P.

Sin duda alguna, E-P quedará para siempre asociado a determinados temas, como su interpretación «segmentaria» de la política nuer y beduina, su exposición de la mecánica socioconceptual de la magia azande, o la racionalidad de la religión nuer. Aun así, el renombre y la influencia de estas interpretaciones no depende de la originalidad total de las ideas centrales que empleó (tampoco él la hubiera reclamado), sino más bien de la impresionante calidad del trabajo de campo y de la argumentación con que las sustentó, dejando de lado el elegante estilo de la prosa con que las expuso.

Yo solía creer que Evans-Pritchard había mejorado la noción de Durkheim de segmentación agregándole una dimensión vertical: en las sociedades «segmentarias» no son únicamente los segmentos coordinados y adyacentes, equivalentes en tamaño, los que se parecen unos a otros, sino que las unidades más grandes también se parecen a sus propios segmentos y éstos se parecen a sus subsegmentos, y así sucesivamente. En realidad, a Durkheim le resultaba perfectamente conocido este modelo vertical (a través de su conocimiento de las sociedades norafricanas), aunque no llegó a apreciar su plena importancia. Pensó que se trataba meramente de una variante más evolucionada de la segmentación normal o lateral. No llegó a ver que, a menos que la segmentación fuera lateral y vertical, no se podía confiar en ella para resolver el problema del mantenimiento del orden en sociedades ampliamente desprovistas de especialización política (y otras) y de división del trabajo. E-P completó eficazmente este razonamiento sumamente importante.

En el pensamiento moderno en general hay dos tópicos muy difundidos y que descuellan entre los intentos del hombre contemporáneo por comprenderse a sí mismo y a su situación: la racionalidad y el Estado, nuestro pensamiento metódico y nuestra sociedad que responde a un orden. El pensamiento sometido a unas normas y la política sometida a unas normas, y la avalancha de anarquía en las ideas y en las instituciones, ¿tienen alguna conexión? Por lo menos en una ocasión, en Hegel, se ha reclamado que la razón y el Estado están estrechamente vinculados. Desde la izquierda, naturalmente, son la razón y la *revolución*, la inversión del actual orden indeseable, las que se consideran vinculadas; la revolución, la nueva antilegitimidad, es vista como la marcha de Dios sobre la tierra. Como nos consideramos tan estrechamente identificados con la razón y con el orden político, actual o latente, también es natural que busquemos en lo salvaje el esclarecimiento del estado de ignorancia que prevalecía cuando tanto la razón como el orden estaban ausentes, y también la clave para la adquisición o la pérdida de legitimidad. Precisamente en estas dos áreas, la ubicación del poder en la anarquía aparentemente preestatal, y de la razón en la aparente irracionalidad, es donde se encuentran los principales logros de E-P. No dejó ninguna huella profunda en las ideas de la antropología económica. Por ejemplo, en la escuela de Malinowski, esta huella hay que buscarla en otros como Raymond Firth. Los problemas en los que dejó una huella verdaderamente profunda son la carencia de un orden centralizado en los *nuer*, y la ausencia de razón en los *azande*. Tanto la aparente anarquía de los *nuer*

como el uso de nociones mágicas en los *azande* resultan igualmente repugnantes al pensamiento moderno: a E-P le tocó poner de relieve el artificio de la razón en los *nuer* y los *azande*, cómo la aparente anarquía estaba intrínsecamente al servicio de un orden oculto y la magia tenía sus razones que la mente no conoce. La importancia de esta revisión de E-P del pasado de la antropología, de estos ensayos sobre diversos antecesores, escritos o concebidos en momentos sumamente diferentes de su carrera y su desarrollo, consiste en que esclarecen su propio punto de vista sobre la relación de su trabajo con el desarrollo de la disciplina.

¿Qué tipo de imagen surge, qué tipo de relación con la tradición antropológica? No la de un profeta, sino más bien la de un Hamlet escéptico, intelectualmente inquieto y siempre cuestionador. E-P vivió una revolución, la substitución malinowskiana del evolucionismo por el funcionalismo, y la institucionalización de un determinado estilo de trabajo de campo que se fusionó con ideas tomadas en parte de la sociología francesa, una revolución que había transformado por completo la antropología social en Inglaterra y su imperio antropológico —un imperio que ha sobrevivido al político, al que a veces fue acusada de servir, y en el que todavía no se pone el sol— y ejerció un importante papel en esa revolución. Pero —y esto se pone claramente de manifiesto en este volumen— E-P no fue en absoluto un miembro totalmente comprometido y acrítico de ella. Este magnífico practicante del tipo de trabajo de campo y del análisis que recomendaba, no fue, en lo que concierne a esa revolución y sus doctrinas, un verdadero creyente sin más. Apreció minuciosamente los problemas y las dificultades que habían llevado a esa revolución, que la hicieron parecer necesaria, y conocía la fuerza de las reflexiones que la justificaban, pero tenía sus dudas porque era también agudamente sensible a sus debilidades y deficiencias.

Este volumen o recopilación de ensayos sobre la historia de las ideas antropológicas será, sin lugar a dudas, extraordinariamente útil a estudiosos y a otros que acudan a él en busca de una introducción lúcida e incisiva a la materia en general. Este fue originalmente el propósito al que estaban consagradas las conferencias en las que están basados estos ensayos. Es evidente que satisficieron esta necesidad inmejorablemente y que continuarán haciéndolo. Estarán ligeramente, y tal vez beneficiosamente, fechados porque las corrientes más recientes de opinión, ya sean *estructuralistas*, de renacimiento del marxismo, o ejemplares de diversas formas de subjetivismo y neoidualismo, que han tenido su repercusión desde que fueron concebidas o impartidas

estas conferencias, no se ponen en discusión. El estudio de Mary Douglas sobre Evans-Pritchard (*Evans-Pritchard*, Fontana, 1980), por ejemplo, lo trata como un precursor de las tendencias de las últimas décadas, más bien subjetivistas, «humanistas», obsesionadas por la hermeneútica. Dudo mucho que una interpretación de esa clase pueda hacerle justicia. E-P gozaba de demasiado sentido de la realidad política y exterior como para ser arrastrado a territorios en las nubes, en los que cada quién inventa su mundo con sus propios conceptos. Me pregunto si no sería mucho mejor verlo en relación con sus antecesores (como es obvio en este volumen) que con estos descendientes de legitimidad cuestionable y colaterales.

La falta de estas tendencias en este volumen puede que no resulte una pérdida: las modas del momento, tanto en antropología como en otros terrenos, a veces son efímeras. Pero cualesquiera que sean sus méritos —y sus méritos pueden variar mucho de uno a otro caso—, pueden hablar en su propio favor, tienen amplias oportunidades para hacerlo, y disponen de una atenta audiencia. Por el contrario, estos afluentes más antiguos del gran flujo de la corriente antropológica de ideas que eran los que preocupaban a Evans-Pritchard, ahora corren un riesgo: pueden ser injustamente ignorados y no todos ellos disponen de expositores adecuados o de investigadores críticos. Están en peligro de ser enterrados en una capa del pensamiento que pronto quede cubierta por los estratos de las siguientes generaciones que se van acumulando. Los muertos no siempre son tratados con respeto porque no pueden responder, *parfois c'est les morts qui ont toujours tort*, porque no tienen votos que emitir y no es necesario tener en cuenta sus sentimientos. Evans-Pritchard polemiza con ellos como si fueran sus iguales, sin condescendencia ni familiaridad indebida, ni disminuyéndoles, porque los temas que abordaron ya están en la actualidad supuestamente asentados, ni embalsamando sus ideas con exagerada reverencia. Es justo decir que les aplicó las mismas normas que hubiera aplicado a un contemporáneo, lo cual no significa que olvidase el contexto en el que escribieron o el hecho de que este contexto difiriera con frecuencia del suyo o del nuestro. Todo esto contribuye a garantizar que estas conferencias sigan cumpliendo el objetivo para el que estuvieron originalmente destinadas.

Aun así, por muy valiosas que sean cuando se usen para estos fines, éste no es su mayor ni su más profundo mérito. Su principal interés reside en que exponen el diálogo con el pasado de un hombre que tomó parte en una revolución intelectual y desempeñó un importante papel en ella, pero que no estaba plenamente convencido de las

virtudes de esa revolución ni se dejaba llevar por el engaño de que la suya fuese la última palabra. Vivió el transcurso de esa revolución y conoció también el *ancien régime* como algo vivo, sabía tanto de sus éxitos como de sus debilidades. No era su deseo ciertamente revivirlo; pero no estaba intoxicado por el nuevo orden, por mucho que hubiera hecho por él. Tal vez haya hombres como éste también en las revoluciones políticas, hombres cuya voz interior proporcione comentarios comparativos y que se permitan el lujo de mantener un diálogo con el pasado. No cabe duda que vale la pena disponer de estas reflexiones cuando se registran. E-P nunca repudió la revolución, pero no estaba deslumbrado por ella.

Un diálogo de este tipo con el pasado mantenido por alguien para quien el pasado todavía está vivo, con verrugas y todo, goza de una calidad muy diferente de las reflexiones de aquellos que únicamente han aprendido del pasado después de que éste ha sido enterrado. Estos hombres, o bien lo repudian con demasiada facilidad, sin un excesivo interés por el detalle y una estima exagerada por los logros de la revolución, o bien, más tarde, llegan a romantizarlo y lo reconstruyen de acuerdo a su propia versión. Ninguna de estas actitudes se puede aplicar a E-P, y este ángulo de enfoque tan particular es el que confiere a estos ensayos su sabor especial y su interés en definitiva.

¿Qué fue esta revolución en la que tomó parte? A mí me parece genuina e importante y llegó a las raíces de la antropología como disciplina aparte. Vamos a acercarnos a ella de un modo indirecto. Según la lógica, no existe una buena justificación para distinguir entre sociología y antropología social: ¿hay una ley para una parte de la humanidad y otra diferente para el resto? Lévi-Strauss se mofaba con razón de Jean-Paul Sartre porque éste, implícitamente, partía de un supuesto de este tipo. Pero las fronteras de las ciencias, como las de los estados, no nacen de consideraciones lógicas y con frecuencia las desafían directamente. Las dos disciplinas nacieron a partir de preocupaciones diferentes. La sociología surgió porque los hombres estaban perturbados por el contraste entre un antiguo orden social aristocrático-agrario-militar y otro comercial-industrial-burgués que parecía estar substituyendo al primero, y atisbaron el significado de esta transición social y el lugar que ocupaba en la historia humana en general. La antropología como disciplina aparte nació después y fue, en mi opinión, la consecuencia inevitable de una serie de temas decimonónicos muy difundidos: el evolucionismo sugerido por Darwin y por los hechos, tan conspicuos entonces, de la historia europea, conjuntamente con la incorporación al mundo accesible de pueblos muy

extraños. El evolucionismo —en un sentido amplio que incorpora tanto las ramas de inspiración biológica como las de inspiración histórica, y tanto las concepciones de un desarrollo ascendente que implicaban continuidad como las que insistían en el salto— fue algo más que una mera teoría: fue una filosofía, una teodicea, una visión moral, un sustituto de la religión. Vio en la evolución y en el progreso las nociones clave para la interpretación de la vida humana y para la justificación del sufrimiento humano; estas nociones no se reducían meramente a explicar, conferían significado moral y orden al mundo. Dada una concepción tal, era bastante inevitable que los pueblos arcaicos, «primitivos», adquirieran un interés especial, ya no como curiosidades, sino como prueba de nuestro propio pasado definitivamente evolucionista. La antropología nació, de hecho, como la ciencia de la máquina del tiempo.

La revolución malinowskiana fue precisamente en su esencia la ruptura definitiva con este planteamiento de máquina del tiempo. La intuición subyacente —dejad que los muertos entierren a los muertos— era poderosa y coherente, aun cuando no siempre pueda decirse lo mismo de su concomitante racionalidad metodológica y substancial. Edmund Leach ha argüido, contradiciendo esta imagen, que Malinowski fue y siguió siendo un evolucionista (*Current Anthropology*, vol. 7, núm. 5, págs. 560-76). Lo fue sin duda alguna: no retrocedió hasta Aristóteles ni al Antiguo Testamento. Pero lo que se refutaba no era una explicación naturalista y evolucionista de la aparición del ser humano y la sociedad humana (dejemos en paz la opinión de que una explicación de este tipo tiene que ser verdad, sepamos o no *cuál* de todas), sino más bien la *pertinencia* de este tipo de explicación para nuestro entendimiento de cómo «funcionan» en realidad las sociedades concretas. Se replanteaba la pregunta con otras palabras. No era la verdad, sino la pertinencia de la evolución lo que se negaba.

El razonamiento que apoyaba esta conclusión contenía una mezcla de consideraciones profundamente sentidas y que eran tanto esenciales como metodológicas. En antropología, el planteamiento de máquina del tiempo tuvo el curioso efecto de hacer que se viera a las sociedades como manojos de supervivencias: aun cuando el investigador viera en los pueblos tribales la prueba de nuestro pasado, la perspectiva profundamente diacrónica le llevaba a su vez a explicar en cierta manera sus propias peculiaridades en función de otro pasado más remoto, remontándose todavía más. (Este pasado más remoto únicamente podía ser reconstruido mediante una teoría cuyas bases empíricas resultaban ser la reconstrucción deducida a partir de la teo-

ría misma, un procedimiento descaradamente circular. ¿Pero cómo conocía el investigador este otro pasado? ¿Disponía de alguna prueba respecto a él?) ¿Y disponía de muchas más pruebas respecto al *presente* de los salvajes, para el caso, dado que confiaba en los relatos de viajeros y no iba y veía por sí mismo? Las instituciones están constreñidas por el contexto de otras instituciones, no por su propia historia aislada, y los relatos de viajeros tienen tendencia a ignorar el contexto y a concentrarnos en fragmentos escogidos y jugosos.

Todo el planteamiento de las supervivencias es un tanto paradójico. Se parte del supuesto de que una institución se ha desarrollado y persistido en el periodo 1 porque, en aquel tiempo, cumplía una función esencial; la institución o una forma degenerada de ella se observa, sin embargo, en el periodo 2, cuando parece ilógica y carece de sentido; su presencia en el periodo 2 se explica como *supervivencia* del periodo 1. La premisa tácita que se emplea para la reconstrucción del orden social perteneciente al periodo 1 es funcionalista porque parte del supuesto de que el orden en cuestión era un sistema razonablemente compacto que contenía los elementos que se requerían para atender sus necesidades y ayudarlo a sobrevivir. (De lo contrario, si fuera un sistema flexible que permitiera la coexistencia de cualquier conjunto de instituciones, sería imposible la reconstrucción a partir de datos limitados proporcionados por «supervivencias», porque *cualquier cosa* podría haber coexistido con los fragmentos que nosotros también poseemos.) Análogamente, la identificación de una costumbre contemporánea como «supervivencia» es posible únicamente si se contempla al resto de la cultura como funcional y mutuamente restrictiva, de modo que la «supervivencia» puede perdurar como algo excepcional que requiere de una explicación especial. Pero al mismo tiempo, la mera existencia de supervivencias, en este sentido, presupone que el funcionalismo no es totalmente cierto en definitiva, que la naturaleza del comportamiento social en un terreno no está enteramente constreñida por las necesidades y las costumbres que se obtienen en otros terrenos de la misma sociedad, de modo que, a fin de cuentas, son posibles las supervivencias incongruentes. Parece así, pues, que el que practica las reconstrucciones de etapas de la evolución valiéndose de supervivencias, parte incoherente y arbitrariamente de supuestos contrarios en los diversos puntos de su argumentación. Yo he planteado este razonamiento en abstracto, pero el gran interés de los comentarios de E-P sobre sus predecesores consiste en que hace constar este tipo de error en el detalle concreto y conserva al mismo tiempo un sentido del valor que tiene la empresa.

La nueva doctrina contenía una mezcla de pretensiones esenciales y metodológicas. Planteaba objeciones a la «historia especulativa» con base en que ésta inventaba la historia sin disponer de pruebas y también la acusaba, algo bastante diferente, de que la reconstrucción era circular; del lado opuesto estaba el punto de vista «funcionalista» positivo, que sostenía que los constreñimientos sincrónicos o laterales ejercidos por otras instituciones que funcionaban simultáneamente son más importantes que los constreñimientos diacrónicos que provienen del pasado, o más vehementemente, que los constreñimientos diacrónicos en definitiva no existen. Y existía también la doctrina afín, pero una vez más no idéntica, que sostenía que las sociedades se encuentran normalmente en una especie de equilibrio estable. Este planteamiento se relaciona con el anterior de diversas y sutiles maneras: si no hubiera equilibrio, sería difícil dar explicaciones «funcionales» de las instituciones, porque éstas sirven para demostrar cómo la persistencia de una sociedad está reforzada por cada una de las instituciones, y de ahí que se haya de partir del supuesto de que esta estabilidad existe cuando la especificación de los factores que la refuerzan va a ser el paradigma mismo de la explicación. Inversa y paradójicamente, la negación de la pertinencia de los acontecimientos del pasado lleva a adjudicar una especie de rango de hipótesis inválida al supuesto de que el pasado fue similar al presente, y de ahí la opinión de que la estabilidad verdaderamente prevalezca.

Así pues, en la práctica, la revolución fue a la vez esencial y metodológica. Llevó a un punto de vista «funcional» de la sociedad (punto de vista heredado en realidad de la filosofía política conservadora, aunque erróneamente se les atribuyó a algunos la invención del planteamiento, y por esto fue después tachado de lacayo del imperalismo), y a una reevaluación de la relación entre evidencia y teoría, y a un nuevo tipo de teoría. Los nuevos antropólogos llegaron a ella a través de las dudas que se plantearon sobre la perspectiva general de sus predecesores evolucionistas.

En términos generales, hay (por lo menos) dos caminos que conducen a la duda. Uno lo provoca el salto de los datos a la teoría. La distancia que separa a los dos es grande y hace, por tanto, el brinco peligroso. Esta es la duda empírica. La ciencia moderna en conjunto ha enfrentado este problema sorprendida y perpleja de lo afortunados que hemos sido: los datos de que disponemos en realidad no consagran nuestras teorías, y aun así ¡cuán extrañamente fructífera es nuestra empresa teórica! Entonces los filósofos tratan de explicar por qué hemos sido tan afortunados.

El caso de la antropología es bastante excepcional. El punto de partida de su revolución fue explicar, no los éxitos del pasado, sino los fracasos, y estaba en lo correcto. La antigua teoría o paradigma que estaba en el fondo (a saber, el evolucionismo) parece sólida en sí misma, pero las teorías específicas que alienta, en consonancia con los datos, con frecuencia parecen estar equivocadas. E-P enumera persistentemente los diversos errores cometidos, aunque lo hace siempre con simpatía. La revolución antropológica estaba como perseguida por un sentido del error y diagnosticada como la consecuencia del pecado original de la reconstrucción especulativa. Resulta útil desglosar ésta en dos subpecados, el de la especulación no comprobada, y el de la invocación del pasado para explicar el presente (razonamiento a partir de las supervivencias). Estos dos pecados son independientes lógicamente, aun cuando fueran cometidos conjuntamente, y denunciados, por cierto, también conjuntamente. El nuevo método del trabajo de campo sustentado y de la explicación funcionalista eludía ambos: los datos se recababan mediante contacto e inmersión, y el presente se explicaba mediante el presente.

Pero hay también otro camino a la duda, y es el idealista. Invoca (aunque no por su nombre) el Principio de las Relaciones Internas, que dice que todo es lo que es en virtud de sus relaciones con todo lo demás, de modo que no se puede conocer una cosa si no se conoce el conjunto. Las sociedades humanas son objetos especialmente favoritos de este planteamiento. ¿Pero cómo se puede conocer *el conjunto*? No se puede. Esta es la forma idealista de escepticismo. El funcionalismo combatió también este problema: el trabajador de campo, totalmente inmerso en una pequeña comunidad, la veía en cada una de sus partes y en conjunto, y al mostrar la contribución de cada parte al mantenimiento del conjunto, explicaba así la perpetuación del conjunto. (Esto partiendo del supuesto que el conjunto *se haya preservado realmente*; dicho de otra manera, que sea estable, de modo que bajo el agnosticismo proclamado sobre la indocumentación del pasado, se oculta un vigoroso supuesto acerca de su estabilidad.) Así pues, el trabajo de campo totalizador y las explicaciones de «interdependencia» superaban conjuntamente los fundamentos idealistas de la duda. Un trabajo de campo de inmersión y la abstención de especulaciones sobre el pasado proporcionan datos fiables y contactos con una totalidad consistente, así se imaginaba.

Así pues, la revolución curaba simultáneamente la inferencialculpa empiricista y complacía el sentido idealista de algo mucho más fusionado. Una solución simple a la duda empírica en antropología

sería decir: pero *toda* la ciencia es conjetura en lo esencial. Esto no la invalida siempre que, una vez formulada la conjetura, se *compruebe* constantemente con los hechos. Pero esta solución fácil, alentada por los planteamientos popperianos sobre la ciencia, no funcionará en la medida en que no alude la necesidad de un arduo y prolongado trabajo de campo, si es que en realidad los hechos están profundamente entretreídos unos con otros en cualquier sociedad y, en consecuencia, cuesta mucho esfuerzo y mucho tiempo entresacarlos. Así pues, aun cuando ya no se mantiene el hipotético carácter de «conjetura» en contra de nuestros relatos de las prácticas sociales, su fusión con el contexto *todavía* crea un problema: tenemos grandes dificultades para extraer y aislar los hechos lo suficiente como para poder utilizarlos para comprobar las teorías. En cualquier caso, cuando los antropólogos se oponían a la *conjetura* y usaban el término peyorativamente, se oponían, no a la teoría como tal (a la cual podían haber identificado o no como esencialmente hipotética), sino a la verificación de la teoría por medio de datos que eran en sí mismos conjetura, y que además se habían inventado a imagen de la teoría que estaban destinados a comprobar. El testimonio fuera de contexto es inútil. La interconexión de las instituciones hace también muy difícil llegar a la certidumbre acerca del tipo de unidades que realmente cuentan como prueba evidente de una determinada teoría, de la verdad de una *conjetura* dada*. Los errores cometidos por la máquina del tiempo de otras épocas habían llevado a los antropólogos a su sentimiento de inferencia-culpa; la naturaleza del objeto de su disciplina —las sociedades íntimas— les había llevado al sentimiento de interconexión y les había producido una aversión a abstraer del contexto.

La situación general está plagada de ironías. Una verdadera e importante idea de fondo (la evolución) inspiró un método defectuoso y muchos errores; una engañosa o, a lo sumo, semiverdadera teoría (la estabilidad difundida, la falta de pertinencia del pasado, la interdependencia armoniosa, y el soporte mutuo de las instituciones) condujo a una investigación valiosa, precisa y esclarecedora. La explicación de la paradoja tal vez no sea difícil. Los modelos abstractos de orientación evolucionista únicamente están conectados con la vida de la comunidad, año tras año o generación tras generación, a través de tantos escalones interpuestos que, para la mayoría de los fines prácticos,

* Para un análisis crítico de esta revolución, desde un punto de vista que repudia enérgicamente la idea de conjetura como pecado original, véase Ian Jarvie, *Revolution in Anthropology*. Routledge, 1964.

es mejor dejarlos de lado. La repercusión que tienen en los cambios locales concretos no se puede dar simplemente por supuesta, sino que es necesario aportar pruebas específicas en cada ocasión. Al contrario, el planteamiento funcionalista, por muy poco cierto que sea a largo plazo y en abstracto, agudiza enormemente la mirada del observador para ver de qué manera instituciones diversas que coexisten establecen límites unas a otras y constituyen una especie de unidad más o menos permanente. Si uno empieza sus observaciones con el funcionalismo como línea de base, no es demasiado difícil ir haciendo después las correcciones a medida que se va avanzando; pero si uno empieza con un esquema estratosféricamente evolucionista, es menos probable que se llegue a la forma correcta.

E-P tenía un agudo sentido de todo esto, y este libro nos cuenta la historia de todos los pecados que llevaron a la revolución e hicieron que se considerara necesaria y constituyeron una gran *épuration*. Pero le preocupaba también a dónde conduciría esto. Podría llevar a una historia natural de las sociedades, a una sociología comparativa científica que erigiera un compendio de generalizaciones con base en los relatos funcionalistas sobre cada una de las comunidades. O, en el extremo opuesto, podía llevar a un culto de la idiosincrasia social, con cada sociedad legítimamente encerrada, con su sistema de significado propio y colectivamente privado. E-P nunca llegó a esta última y extrema posición, aunque su obra (mutilada para estos fines) ha sido deslealmente invocada para apoyar este razonamiento, cuando es ciertamente perverso tratarle como precursor de esta posición. En todo caso, siguió con *sus* pies firmemente sobre la tierra. Se desplazó más bien a una posición de transigencia que incluía una utilización más crítica de la historia y una aplicación más restringida del método comparativo*. Es cierto que se desplazó, pero no es cierto que la orientación de su desplazamiento fuera enérgica y dogmática. Siguió siendo sensible a las reflexiones en que se apoyaban las diversas posiciones rivales. Las preocupaciones sobre pruebas idóneas, sobre la relación de los datos etnográficos con la teoría general, los límites de la comparación útil, la medida en que las instituciones se constriñen entre sí, éstas son las inquietudes que obsesionan sus reseñas de los planteamientos de sus predecesores. Vale la pena examinar con cierto detenimiento algunos de los ejemplos.

Montesquieu es ensalzado, pero dos veces se le reprende por pro-

* Adam Kuper, *New Society*, 17 de abril de 1980. Véase también de Kuper, *Anthropologists and Anthropology. The British School 1922-1972*, Allen Lane, 1973; Penguin, 1978.

pugnar «construcciones lógicas infundadas o inadecuadamente fundadas en los hechos». Esto saca a la luz uno de los hilos de la revolución antropológica en la que Evans-Pritchard tomó parte: la escrupulosidad respecto a los hechos, impulsada por la culpa, los altos niveles de documentación que se usaron, tanto para condenar a los predecesores como para perseguir las conciencias de sus practicantes. La historia especulativa era, como se ha manifestado, el pecado original de la antropología, y los nuevos antropólogos funcionalistas se sintieron amenazados por la posibilidad de estar condenados también ellos y, lo mismo que los empresarios calvinistas supuestamente continuaron acumulando capital para demostrarse así a ellos mismos que estaban salvados, estos antropólogos acumularon magníficos datos de campo en un intento singular de demostrar que estaban redimidos; y así el mundo se benefició de su *Angst*.

El problema de los datos y la teoría es en realidad más complejo de lo que parece a primera vista. La documentación inadecuada abarca pecados diversos y lógicamente bastantes dispares: inferir o reconstruir el pasado cuando no hay datos (en especial documentos); valerse del pasado supuesto para explicar el presente; aceptar informes de segunda mano; y aceptar informes de instituciones *fuera de contexto*. (El pecado de ser de segunda mano y de estar fuera de contexto no son del todo idénticos y cualquiera de ambos se puede cometer sin incurrir en el otro.) El requisito del contexto es una especie de reverso del repudio de explicaciones por la condición del pasado; si los constreñimientos sincrónicos explican por sí mismos, el pasado no puede hacerlo, y viceversa. Pero esto provoca problemas. Si los constreñimientos sincrónicos dan explicación y el presente es estable («funcional»), ¿cómo es posible el cambio? Si el presente no es estable, ¿cómo pueden los constreñimientos actuales explicar algo?, porque si no hay estabilidad no sabemos si, en efecto, constriñen o no.

Aun así, esta meticulosidad respecto a los datos, con sus raíces diversas y no del todo coherentes; se va deslizado, si uno no está muy atento, y produce un problema general mucho mayor, el de la idoneidad de *cualquier* dato (por muy rico, ensamblado con el contexto y de primera mano que sea) como fundamento de *cualquier* teoría; en otras palabras, se convierte en el problema de la ciencia como tal. Después de todo, Evans-Pritchard sabía que Montesquieu utilizó *algunos* datos; y también sabía que incluso el mejor trabajador de campo contemporáneo no tiene ni puede tener *todos* los datos, e incidentalmente ha de presuponer alguna teoría para «contextualizar» la información, y esta teoría ha de ser especulativa en cierta medida, y además hasta el me-

por trabajo de campo contiene algunos elementos de segunda mano, porque nadie puede comprobar los informes de todos sus informantes. Así pues, teniendo en cuenta todo lo anterior, ¿difiere Montesquieu *en principio* de un antropólogo moderno o únicamente difiere en su desempeño concreto, limitado como estaba por la información de la que disponía? La respuesta oficial de la tribu antropológica, que Evans-Pritchard no rechaza, es la primera; pero yo creo que le inquietaba, y hay amplias señales de ello en el resto del volumen.

En términos filosóficos, la paradoja de la revolución antropológica y el planteamiento de su propio método era la siguiente: su agudizada desconfianza de la inferencia (en especial del pasado no observado ni documentado) le empujó hacia una especie de culto de «Yo soy una cámara» consistente en la observación directa, tal vez afin a lo que ahora se denomina fenomenología, un decirlo-tal-como-es, golpe tras-golpe, una íntima fidelidad a la realidad, una teoría del conocimiento-mediante-la-inmersión-total, una absoluta e íntima confrontación con una realidad compacta; pero su igualmente fuerte sentido de la interdependencia de las instituciones sociales, de la unidad orgánica de la vida social («funcionalismo») la llevó a acreditar como comprensión genuina únicamente la interpretación contextual y no la simple observación inerte y atomizada. Pero la interpretación contextual es *interpretación*.

El culto al trabajo de campo se justificaba por las dos siguientes nociones de fondo: el asunto es que uno ha de ver lo que sucedió en realidad, pero no reconstruirlo, y también que uno debe ver, sentir, el *contexto* social. Así que es como si un ultraempirismo, que desconfía de toda inferencia a partir de datos a fenómenos no observables, se fusionara con una posición ultrahegeliana, invocando el Principio de las Relaciones Internas para poner de manifiesto que nada puede ser entendido, o nada puede ser percibido o existir, separado de sus relaciones con las otras partes del todo al que pertenece. El Principio de las Relaciones Internas insiste en que nuestras relaciones con los otros objetos son parte de nosotros; de ahí que el conocimiento de cualquier cosa presuponga el conocimiento de todas las cosas con las que está relacionada aquella; de ahí que cualquier conocimiento real sea el conocimiento de la totalidad y se desconfíe de todo conocimiento parcial. Semejante fusión de puntos de vista puede que resulte rara, pero se dio, y no creo que fuera siquiera la única ocasión en la historia del pensamiento en que haya tenido lugar. Pero conjuntamente, estos dos conceptos inhibían la teorización. El respeto al Contexto inhibía la comparación. La prohibición de especular inhibía la

formulación de ideas que se hubieran comprobado mediante comparación. En el seno de este planteamiento coexistían dos terrenos inconmensurables de sospecha.

El siguiente autor que se analiza, Lord Kames, no impresiona mucho a Evans-Pritchard, aunque le inspira una expresión muy similar de prueba-culpa o quizás teoría-culpa, «(Kames)... estableció una acertada directiva a seguir por los antropólogos: que nunca se deben sacar conclusiones generales de hechos particulares. Dominados por el trabajo de campo empírico, muchos antropólogos de habla inglesa han olvidado este consejo, que es diferente a decir que no debemos intentar ver lo general en lo particular».

La observación es interesante. La extraña acusación contra «muchos antropólogos de habla inglesa» sugiere que las prohibiciones o tabúes que les imponía su revolución no inhibían la teorización en cuanto tal, pero sí inhibían la comparación o la utilización de pruebas más globales que las de un estudio de campo. Claro que está la cuestión de cómo identifica uno lo general correctamente en lo particular sin contar únicamente con lo particular.

Ferguson es el siguiente y E-P tiene una buena opinión de él. Lo considera también un protoescéptico que rechaza la mera conjetura. Lo cita para mostrar que tenía más que decir sobre precisamente *cómo* podemos ver lo general en lo particular, y le atribuye haberse anticipado a doctrinas antropológicas posteriores de importancia crucial. Lo mismo que su contemporáneo Adam Smith, vio la importancia de la división del trabajo y la interpretación que hizo de ella tenía por lo menos tanto de Durkheim como de Smith: la interdependencia que engendra es una fuente importante de cohesión social interna. En lo referente a la guerra y al conflicto, Ferguson fue un buen protofuncionalista que se anticipó a la doctrina de la «oposición equilibrada», de las consecuencias benéficas de la competencia en la solidaridad interna de los grupos rivales. John Millar es muy ensalzado también y, de nuevo, por sus recomendaciones acerca de cómo proceder tanto como por sus doctrinas esenciales.

Condorcet no entusiasma mucho a Evans-Pritchard. Pero es tentador especular sobre el carácter profundo de la resonancia de Comte. Comte, como hace notar, fue una gran paradoja: realista republicano, proletario aristócrata, librepensador católico; y un hombre de grandes y tempestuosas pasiones. En lo que respecta a su patrón, maestro e inspirador, Saint-Simon, Evans-Pritchard aparta la vista estremecido: «Guárdenos el cielo», dice, «de meternos en la intrincada relación entre estos dos hombres.» Uno se pregunta si Evans-

Pritchard sonreía para sí mismo cuando esbozó esta imagen de Comte. Sus profundas paradojas y fuertes pasiones, los contrastes y contrapuntos de su vida y actitudes, están todavía a la espera de un biógrafo, pues verdaderamente lo merecen. Y guárdenos el cielo (y si no lo hace, mi prudencia sí lo hará) de entrar en la intrincada relación entre E-P y Malinowski, principal espíritu rector de la revolución antropológica. Basta decir que, según los rumores, cuando Malinowski murió, Evans-Pritchard confesó que estaba destrozado, y manifestó que verse privado del objeto de un odio tan apasionado era como enfrentarse a una vida vacía. Pero si bien es quizás demasiado pronto (y en cualquier caso yo carezco de la competencia necesaria) para registrar la historia personal, sí podemos indicar el compromiso puramente intelectual con los temas que condujo a esa revolución y el que ella misma engendró. Comte proporciona también a Evans-Pritchard una de las oportunidades para explicar claramente su propia duda acerca de la revolución malinowskiana: «Hemos de estar claros respecto a... lo que Comte... y también los antropólogos del siglo XIX en general entendieron por el tipo de historia que ellos creían que valía la pena pretender, porque su perspectiva se ha perdido en gran medida y probablemente en detrimento de nuestra disciplina (antropología social), la cual puede que en gran parte haya abandonado por ello lo que le daba alcance y consistencia.»

Vemos, pues, que E-P insiste persistentemente en que nuestros antepasados no estuvieron a la altura de los principios metodológicos que con frecuencia percibieron, a los que nosotros esperamos rendir mejor servicio, y que contenían dificultades internas no resueltas; por otra parte, el párrafo citado es una franca expresión de la sensación de que podía haberse perdido algo de importancia crucial en el momento en que el método se volvió más riguroso. Y aun así, hace constar de inmediato el descarado y desvergonzado unilinealismo de Comte, extremado hasta el punto de que se contenta con observar sólo una civilización. Parece que ni el pasado ni la comparación con otras civilizaciones o culturas puede evitarse sin que se pierda algo. Y ahí estaba una revolución metodológica que podía conducir a evitar ambos. Su meticulosidad, sensible y culpable, acerca de la especulación y la inferencia insuficientemente fundamentadas llevó a esta revolución a limitarse a consistentes datos de campo; su susceptibilidad al Principio de las Relaciones Internas (bajo la nueva denominación de interdependencia funcional) la llevó a partir del supuesto de que no tenía necesidad de los datos inferidos y especulativos que también ella había prescrito. O sea, que, bastante convenientemente, lo que

estaba prohibido tampoco era deseable. (Pero, a la vez, uno tiene también la sensación incómoda de que la imagen totalmente redondeada de una sociedad, por muy pequeña e íntima que éste sea, requiere de ciertos datos inferidos y no observados; y cuando uno se topa con sociedades más grandes y complejas, esta sensación inquietante se convierte en certidumbre.) A pesar de todo, Evans-Pritchard estuvo de acuerdo con esta revolución, no sin preocupaciones, aunque en cualquier caso llevó a la práctica brillantemente el estilo de investigación y análisis que aquella había procreado y legitimado.

McLennan era quizás el paradigma del tipo de antropólogo que la revolución funcionalista repudiaba. Defendió explícitamente la noción de evolución unilineal y estuvo a favor del método de inferir el pasado a través de «reliquias». Pero es interesante observar el respeto con que Evans-Pritchard analiza sus razonamientos. Los rechaza, cuando así sucede, en función de errores específicos de hecho o de lógica; no los rechaza genéricamente, en principio, por estar contaminados de un difundido pecado evolucionista. Aunque menciona a Darwin como la fuente de confusión de McLennan y sus contemporáneos, lo que cita como error clave no es la búsqueda global de un esquema evolucionista, sino la subestimación más específica del papel de la familia en la sociedad primitiva.

Deplora, no obstante, la influencia de McLennan en su siguiente autor, Robertson Smith. Observa con complacencia que los intentos que hizo Robertson Smith de reconstrucción histórica fueron hechos en conexión con culturas similares y relacionadas genéricamente; más adelante en su vida, Evans Pritchard se inclinó por la opinión de que el método comparativo era eficaz cuando se aplicaba dentro de los límites de tal similitud cultural. Hace constar el éxito de la reconstrucción evolucionista-comparativa en derecho, mitología y filosofía. ¿Por qué no tendría entonces que funcionar en este caso? Una vez más llega a la conclusión de que las ideas principales de Robertson Smith sobre la religión de los semitas fallan, no en principio, sino a través de errores de hecho: el método básico, el objetivo y el *Fragestellung* (cuestionamiento) no están mal encaminados, y si Robertson Smith erró, fue en una labor que en principio podría llevarse a cabo y completarse fructíferamente. Cita a Malinowski y a Radcliffe-Brown como pensadores que sostuvieron que Robertson Smith se valió de una herramienta legítima (el método comparativo) para un fin ilegítimo (leyes históricas, causales, diacrónicas, cuando hubiera tenido que aplicar el mismo método en busca de leyes funcionales de interdependencia). Está claro que Evans-Pritchard sostuvo que tanto la herra-

mienta como el fin eran legítimos, el defecto residía únicamente en la ejecución. Y, pese a todo, uno siente que él también percibió que la manera en que habían sido cometidas estas faltas condujo a esa revolución, cuyo juicio adverso sobre el pasado se contuvo de apoyar totalmente.

Aunque Evans-Pritchard simpatiza con las bases de la tendencia evolucionista de sus autores del siglo XIX, no hace comentarios sobre cómo Henry Maine fue una excepción interesante, aunque esto se destaca a través de algunas de las citas que hace de Maine. El planteamiento de Maine de la historia humana fue más bien característico del siglo XX, del tipo «guardabarrera»: «La norma es que la raza humana esté en estado estacionario, el estado progresista es la excepción»; dicho de otra manera, entendemos cómo llegamos donde estamos, no cuando consideramos un solo camino universal que inexorablemente conducía a este punto (a lo largo del cual algunos segmentos de la humanidad supuestamente se desplazan más rápidamente que otros), sino más bien cuando consideramos aquellas excepciones fortuitas o providenciales que de vez en cuando han permitido a alguna sociedad abrirse paso a través de un muro que, para la mayoría de la humanidad, ha seguido siendo infranqueable. E-P ensalza de nuevo a Maine por poner en práctica el método comparativo, pero con restricciones: su famosa generalización del pasaje del contrato al estatus, y su creencia en un punto de partida con *patria potestas* se aplica únicamente a una sola tradición cultural. El propio Maine expresó que el movimiento de las sociedades *progresistas* ejemplificaba esta fuerte tendencia y, como ya hemos visto, él consideraba que el progreso era la excepción, no la norma. Evans-Pritchard se une a Sir Frederick Pollock en la defensa de Maine contra la crítica hacia él, basada en el hecho de que las sociedades agnáticas del tipo romano no son de modo alguno universales: no importa, pero dentro de esta tradición, Maine no parece haber estado muy lejos de la verdad. Evans-Pritchard observa, con una mirada de soslayo a los sindicatos contemporáneos, que todavía no se ha culminado la victoria del contrato sobre el estatus. No llega mucho más lejos y, por tanto, no considera la posibilidad de que la sociedad moderna pueda ser ejemplo en la actualidad de una tendencia de hecho opuesta al principio de Maine, *del contrato al estatus*.

Con respecto a Tylor, Evans-Pritchard reanuda parte de la polémica con McLennan, pero de un modo que esclarece la conexión entre el error específico (que él atribuye a McLennan) y la aplicación de un planteamiento que está mal enfocado *en principio*. Se complace en

constatar los intentos de Tylor por llevar a cabo con rigor cuantitativo su búsqueda de «adhesiones» (grupos sincrónicos de rasgos sociales), como, por ejemplo, entre residencia matrilocal y que el marido evite ceremonialmente a los parientes de su mujer. ¿Pero qué hay acerca de los ejemplos negativos, por ejemplo, patrilocalidad y que el marido evite a los padres de su esposa? Tylor invocaba la famosa noción de supervivencias para así justificarlo. Cuando se puede apelar a la afinidad sincrónica de las costumbres y a la supervivencia de una etapa previa no fundamentada en una secuencia supuestamente evolucionista, el juego se vuelve demasiado fácil.

E-P invoca también la torpeza de comparar instituciones supuestamente similares extraídas de contextos culturales que de otra manera serían dispares. Así pues, cuando se desgarran entre seguir el impulso sincrónico (funcionalista), la comparación intersocial, y situarse en la secuencia evolucionista, la cordialidad que siente hacia los elementos de esta secuencia parece que disminuye en el mismo orden en que los he enumerado. A pesar de todo, su escepticismo, cada vez mayor a medida que seguimos esta secuencia, no conduce ni al rechazo total ni a la pérdida de simpatía, y siempre depende en gran parte de si se dispone o no de pruebas. (El problema con toda esta polémica fue que había dos temas que no estaban nunca categóricamente separados: la falta contingente de pruebas de etapas diacrónicas y la falta de pertinencia lógica del pasado en cuanto tal, el cual se sostendría tanto si se dispusiera de pruebas como si no.)

Evans-Pritchard es especialmente entusiasta respecto a Lévy-Bruhl, desafiando así con toda intención lo que él juzgaba una evaluación indebidamente severa de los antropólogos de habla inglesa. Esta actitud es aún más interesante viniendo del autor de *Nuer Religion*, a quien es evidente que le había complacido salvar a los nuer de las atribuciones de irracionalidad o «mentalidad prelógica». Lévy-Bruhl es alabado por estar libre de individualismo, psicologismo y especulación histórica. La mentalidad prelógica no es el resultado de un razonamiento individual erróneo (como en Frazer y Tylor), sino de un estilo colectivo y compartido de pensamiento que el individuo adquiere por aprendizaje (no elaborándolo por sí mismo), y cuyo carácter se entiende por sí mismo y no a través de antecedentes establecidos mediante especulación. Lévy-Bruhl necesita ser corregido y atenuado más que abiertamente rechazado, sugiere Evans-Pritchard. Hay una cierta complementariedad entre él y Pareto, y ambos permiten a Evans-Pritchard proseguir con su fascinación por la racionalidad.

Para E-P la complementariedad entre Lévy-Bruhl y Pareto es

graciosa: «Lévy-Bruhl ha escrito varios volúmenes para demostrar que los salvajes son prelógicos... Pareto ha escrito varios volúmenes para demostrar que los europeos son no lógicos.» Pero Pareto fue, inconscientemente, un practicante de un método sólido: fue un trabajador de campo porque escribió sobre las sociedades que conocía, a saber, la propia Europa y sus predecesores ancestrales, cuyos autores podían hablar con voz propia y ser correctamente entendidos. «Fue en cierto sentido un trabajador de campo», aunque lamentablemente Hesiodo y Platón no puedan ser sometidos a un interrogatorio, de modo que parece que no pasó de ser un trabajador de campo deficiente porque sus informantes habían muerto. A pesar de todo, que se restringiera a hacer comparaciones en el seno de una sola cultura agrada, como de costumbre, a Evans Pritchard.

Si bien Evans-Pritchard se sale de su camino para defender a Lévy-Bruhl, Frazer, «el nombre más conocido de la antropología», le provoca una crítica fundada y eficaz. En el terreno metodológico ha cometido múltiples pecados y «adolece de estar influido por las teorías psicológicas y evolucionistas de su época»; también aplicó mal el método comparativo utilizando una gran y desigual cantidad de datos fuera de contexto y a menudo no fiables. Así pues, vuelve a hacer su aparición el motivo persistente del requisito de elementos muy comprobados y ligados contextualmente, que sólo se vinculan a través de la comparación cuando están al alcance entre sí. Su crítica más elocuente va en este sentido: la explicación que nos ofrece Frazer de la mentalidad salvaje, adicta a la magia, consiste en que funciona en términos de ciertos principios de asociación (contigüidad, similitud) que, de hecho, raras veces son válidos. Pero Frazer no puede responder la pregunta de por qué los salvajes funcionan así a veces, pero de ninguna manera siempre. Frazer podría quizás replicar en términos de su propia doctrina sobre el entrelazado permanente de tres cabos, magia, religión y ciencia, porque él nunca negó la presencia constante de algo de ciencia. Y si el cabo de la ciencia ya era tan fuerte incluso en el estado salvaje, no tenemos explicación alguna de por qué dominó algunas áreas, pero sólo algunas. Ojalá Frazer hubiera incorporado el contexto circunstancial, suspira E-P. Podría haber añadido que la teoría oficial de Frazer (en tanto se distingue de otras que pueden detectarse implícitamente en *La rama dorada*) hace al hombre primitivo (y a todos los demás hombres para lo que ahora nos incumbe) demasiado intelectual, preocupado sólo por la cognición. Este error va unido al de ignorar el contexto de la creencia mágica. Dicho sea de paso, en mi opinión, E-P incurre en un error cuando acentúa la in-

fluencia de las teorías psicológicas contemporáneas en Frazer. Puede ser que la psicología de Frazer haya sido confirmada por los contemporáneos, pero deriva fundamentalmente de las doctrinas de Hume en el siglo XVIII. Frazer unió la psicología de Hume con la enorme cantidad de material etnográfico de que él disponía. Él no se planteaba «¿Qué pensaría yo si fuera un salvaje?», sino más bien «Dado que el salvaje es un intelectual y la psicología de Hume es correcta, ¿cómo llegó el salvaje a las conclusiones que tantos y variados informes le atribuyen?»

Pero tal vez el más severo sea el subsiguiente capítulo dedicado a Durkheim, con la posible excepción del dedicado a Malinowski. Durkheim era, por lo visto, culpable de muchos pecados, incluyendo el de asumir los errores de Robertson Smith sobre la temprana religión semítica, su misteriosa creencia en la posibilidad de establecer conclusiones positivas a partir de un solo caso explorado a fondo, «un fanático de la evolución» que deseaba explicar los fenómenos sociales en función de orígenes pseudohistóricos (de nuevo en este caso no queda claro si el pecado peor es lo *pseudo* o lo *histórico*, si Evans-Pritchard pone objeciones a las pruebas inadecuadas o a la «falacia genética» de explicar las instituciones en función del pasado, independientemente de si las pruebas son adecuadas o no); hincapié en la oposición sagrado-profano, de la que Evans-Pritchard dice que él nunca la encontró útil en el campo; unilinealismo implícito, evidente en el supuesto de que las sociedades simples han de ser parecidas; sobreestimación de la repercusión de la actividad multitudinaria en el ritual; psicologismo (acusación interesante, dado el antipsicologismo proclamado por el propio Durkheim); y utilización selectiva y oportunista del método comparativo.

Este no es el lugar para evaluar estas múltiples acusaciones. Pero es una lástima que Evans-Pritchard no emparejara a Durkheim y Frazer del mismo modo que con tanta gracia yuxtapuso a Lévy-Bruhl y Pareto. Frazer fue correctamente criticado (no precisamente con estas palabras) por partir del supuesto de que el salvaje siempre hacía el mismo tipo de cosa, a saber, adquirir conocimiento sobre el mundo, supuestamente con vistas a manipularlo. No tomó en cuenta el contraste entre diversas operaciones intelectuales, como las que acompañan un ritual y las que son simplemente técnicas. Durkheim hizo *precisamente* esto: preocuparse por la separación entre la compulsividad de algunas ideas y la contingencia de otras. La equivalencia entre racionalidad y compulsión conceptual, y la explicación de la misma en función del ritual social es muy sugestiva, independientemente de la

validez de las notas del programa metodológico de Durkheim que la acompañan, por así decirlo, o del uso que hizo de la etnografía. Evans-Pritchard podría haber colocado a Durkheim junto a Lévy-Bruhl y Pareto, haciendo constar que uno de ellos cree que el salvaje es prelógico, el segundo que nosotros somos no lógicos, y el tercero que *todos* nosotros somos compulsivamente racionales, y racionales precisamente porque somos ritualmente compulsivos.

A pesar de todo, los sentimientos de E-P respecto a Durkheim no carecían de ambivalencia. Fue capaz de una apreciación más cordial de él de lo que se podría suponer si sólo se tiene en cuenta su capítulo sobre Durkheim. En el capítulo siguiente, dedicado a Hertz, da crédito a Durkheim por haber capacitado a sus alumnos, como Hertz y Mauss, para que desplegaran el planteamiento sincrónico, integrador y total que hizo posible que los datos etnográficos de mejor calidad de que se disponía entonces fueran utilizados con sensatez, sin una excesiva desviación del esfuerzo hacia esquemas especulativos genéticos e históricos. Ya no tenían que «combatir la filosofía y la psicología para ganar un *Lebensraum*; ya se había ganado esa batalla». E-P admite, por tanto, que la batalla de Durkheim había valido la pena lidiarla. Y prosigue para hacer una observación muy interesante acerca de este gran combate por el alma de la antropología (entre Contexto y Evolución). La fecha clave había sido 1864, cuando Fustel de Coulanges publicó su gran obra. Él, Montesquieu y Tocqueville fueron, al parecer, los caballeros que lucharon por la buena causa contra Saint-Simon y Comte. Y en la medida en que E-P cree que en el interior de Durkheim los primeros ganaron a los segundos, parece que Durkheim, bastante a regañadientes, se ha de contar entre los salvados.

A pesar de todo, se trataba, evidentemente, de algo más bien íntimo. Persiste la irritación hacia Durkheim y sus pecados: subordinación de los fenómenos sociales a la doctrina filosófica, noción nebulosa de la consciencia colectiva y polaridad extrema y mal definida entre lo sagrado y lo profano. Todo esto incita a E-P a hacer algunas observaciones típicamente acerbas sobre el «método comparativo». Si alguno se pregunta en qué consiste este secreto y potente método de los sociólogos «significa no mucho más que, cuando uno desea hacer algún juicio general sobre el carácter de alguna institución, tiene primero que analizarla en una serie de sociedades diferentes». En éste como en otros casos, E-P no hace ningún esfuerzo por proteger los secretos de nuestro gremio.

E-P divide, más polémicamente, el método comparativo en una

operación de dos etapas. En primer lugar, hemos de extraer «el hecho social de su forma cultural»; y después de haberlo hecho, buscamos generalizaciones. Se trata de una interpretación interesante en muchos aspectos. En antropología, el contraste estructura-cultura evoca sorprendentemente la antigua distinción filosófica entre cualidades primarias y secundarias. Las cualidades primarias, la estructura, son *lo que en realidad hay* y lo que juega un papel causal; las cualidades secundarias, la cultura, son apariencias, causalmente epifenomenales, engendradas en algunos casos por el efecto de la realidad en los órganos de los sentidos de los observadores y, en otros, por la elección (¿accidental?) de signos simbólicos hecha por una sociedad determinada. Los funerales o las bodas pueden ser una necesidad estructural para una sociedad determinada, pero la vestimenta y otras convenciones que se emplearon para definir a estas ocasiones fueron calificadas de contingentes. (Cuando el *estructuralismo* se puso de moda, una de sus actividades fundamentales no fue, como se podría suponer, concentrarse en la antigua estructura, sino, por el contrario, buscar la estructura *en* la cultura, manifestar que también la cultura tenía su propia estructura, reivindicar que se podían detectar las normas que supuestamente vinculaban a los propios fenómenos culturales.)

La implícita aprobación que E-P dio a la distinción estructura-cultura, tal como se había aplicado en otro tiempo en la antropología inglesa, no es del todo congruente con su planteamiento, reiterado múltiples veces, de que el método comparativo tiene mayores probabilidades de cubrir su segunda y difícil etapa (llegar a hacer generalizaciones) si trata de encontrarlas únicamente dentro de los límites de una tradición cultural bastante homogénea. Cita a Maine, Fustel de Coulanges y Robertson Smith como ejemplos de haber alcanzado por lo menos algo en esta dirección, gracias a que se restringieron a tradiciones históricas únicas. Pero si los límites de una cultura única establecen también límites a la posibilidad de comparación y generalización, ¿no indica esto, en definitiva, que la cultura es más importante y crucial, menos pasiva y superficial que lo que el esquema inicial del contraste indicaría?

Tal vez a E-P no le atormentó excesivamente esta cuestión porque no estaba demasiado impresionado por los frutos del método comparativo, incluso dentro de la limitación de una cultura en concreto y menos aún fuera de ella. Las reflexiones sobre el fracaso de este método le incitaron a exponer, en este pasaje, una historia esquemática de la antropología que es incluso más contundente y brutal que su síntesis de la esencia del método comparativo. Al principio

hubo intentos de encontrar leyes generales del desarrollo social; cuando esta tentativa fracasó, fue substituida por la búsqueda de leyes de interdependencia social. Esta también fue abandonada y así sucesivamente.

El resto, puede que ustedes lleguen a concluir en este pasaje, es silencio. No obstante, el humor negro no siempre le acompañó, e, incluso en su pesimismo, había alternativas rivales, matices y fuertes ambivalencias. Era un hombre perseguido por dudas e ironías, pero hay algo cierto: sería malévolo tratar de encontrar en este testamento antropológico esas aseveraciones cautelosamente optimistas, anodinas y melosas que acompañan a las solicitudes de apoyo económico y oficial para la investigación o la enseñanza.

Las ambivalentes fluctuaciones de humor continúan. Las críticas a Malinowski rebasan las hechas a Durkheim. «Malinowski no tenía ni idea del análisis abstracto y, por consiguiente, de la estructura.» «Todo lo que nos dice... podría haber abarcado fácilmente cincuenta páginas en vez de quinientas.» De una obra póstuma de Malinowski dice: «Es un buen ejemplo del embrollo de palabrería y trivialidades a que puede conducir el intento de conseguir una apariencia científico-natural. En cualquier caso, Malinowski era un pensador banal.» Pero, como veremos, ni siquiera el veredicto sobre Malinowski carece de ambigüedad, como podrían sugerirnos estas frases por sí mismas.

El relato que hace Evans-Pritchard del desarrollo de las ideas de sus antepasados intelectuales nos cuenta la historia de cómo los antropólogos han tratado de resolver el problema de la sociedad humana en cuanto tal, o sociedad primitiva, o los vínculos entre la sociedad primitiva y otras sociedades. (Esta vacilación en torno a la definición de la materia de estudio es parte esencial.) La historia que él nos cuenta no tiene, por supuesto, un final feliz; lo mejor que puede decirse es que, afortunadamente, no ha terminado. Pero tiene una serie de finales provisionales bastantes significativos, y Malinowski jugó un papel importante en por lo menos uno de ellos.

Pese a todos sus defectos, sobre los que E-P se expresa enérgicamente de modo tan característico, Malinowski logró algo decisivo. E-P admite al final que «tenemos con él (Malinowski) una gran deuda por haber actuado de disolvente crítico de la teoría aceptada», en donde la teoría en cuestión es en gran parte el colectivismo de la escuela francesa, manteniendo, no obstante, su insistencia en contemplar las prácticas y las instituciones en contexto. A través de un trabajo de campo fundamentado y sensible al contexto, se conservaban

los hallazgos y se superaban los errores. Pero, al mismo tiempo, el precio de ello era un callejón teórico sin salida; una disciplina que únicamente podía ofrecer descripciones o bien teorías que eran tautologías camufladas (ya que E-P apunta en relación a la búsqueda de leyes de interdependencia), y que vivía intelectualmente del capital heredado de una escuela a la que había repudiado: «El capital teórico del que en la actualidad viven los antropólogos consiste principalmente en los escritos de personas cuya investigación consistió totalmente en lecturas... Cuando este capital se agote, corremos el riesgo de caer en el mero empirismo. Si se me permite una observación personal, yo me identificaría, aunque con fuertes reservas, con la escuela del *Année*, si hubiera que hacer una elección y declarar alguna lealtad intelectual.»

Pero hay finales alternativos a la historia. Uno es el holocausto de la Primera Guerra Mundial. Si Hertz y otros no hubieran perecido en ella, puede que —Evans-Pritchard sugiere— hubiesen superado la debilidad inherente a su planteamiento de salón, quizás también sin los defectos que E-P atribuye al hombre que los encantó teóricamente? Y en relación con su admirado amigo Franz Steiner, uno de los últimos pensadores que se menciona en el libro, E-P también hace alusión al Holocausto de la Segunda Guerra Mundial, en el que fue masacrada la familia de Steiner. Así pues, unos dos siglos después del comienzo de la historia, E-P nos deja en un atolladero teórico respecto al estudio de los salvajes, sobre el telón negro del salvajismo en el que los asesinos y las víctimas no fueron los salvajes, sino aquéllos que fueron a estudiarlos.

A Evans-Pritchard no le fue dado terminar y redondear estas conversaciones con sus predecesores intelectuales. Por esta razón, sería quizás injusto situarlos junto al resto de su obra, en el sentido de que posiblemente los hubiera pulido, mitigado y agregado documentación si hubiera vivido lo suficiente para ello. Pero en otro sentido, este trabajo, a veces incompleto y tosco, es mucho más valioso con toda su franqueza y tensiones sin resolver. Aprendemos las preguntas históricas, sin la pretensión de llegar a respuestas definitivas. ¿Entendemos nuestra humanidad y nuestra naturaleza social siguiendo las huellas del camino por el que llegamos a ser lo que somos, o cuando vemos la interdependencia de los diversos rasgos que poseemos? ¿Hubo un camino único? ¿Son principios idénticos los que fundamentan sociedades diversas? ¿Podemos llegar a entender los vínculos que existen entre rasgos diversos mediante la observación de éstos en sociedades diversas? Si es así, ¿cómo podemos estar seguros de que los rubros

que comparamos son en realidad comparables? ¿Qué campo de acción tiene la *inferencia* en la antropología y hasta qué punto la necesitamos? ¿No son la inferencia y la especulación sino una trampa que nos lleva a apoyar teorías a través de datos contruados únicamente a partir del supuesto de la verdad de estas diversas teorías? ¿O es esencial o inevitable? ¿Podemos atribuirnos a nosotros mismos más razón que los salvajes, y si así es por qué? ¿Es la sociedad la consecuencia de nuestros rasgos individuales o al revés? (A Evans-Pritchard no parece gustarle ninguna de las dos opciones.) ¿Pueden los seres humanos vivir sin el Estado y cómo lo manejan? ¿Es universal la razón o está vinculada al orden social?

Estas preguntas han perseguido siempre el pensamiento antropológico. Evans-Pritchard tenía relativamente pocas respuestas claras o dogmáticas a ellas (rechazó algunas alternativas, pero abrazó pocas sin titubeos). En estos diálogos con sus predecesores —que conservó dotados de una atractiva simplicidad, porque estaban destinados a ser escuchados por estudiantes— lo vemos perplejo, confuso, burlón, irónico, a veces enfadado, pero sobre todo *preocupado*. Quizás éste sea, en definitiva, el rasgo más atractivo humanamente del volumen.

ERNEST GELLNER
Foxfield, abril de 1980

NOTA BIOGRÁFICA

El profesor Ernst Gellner es catedrático de Filosofía en la London School of Economics desde 1962. Trabajó en el norte de África y conoció muy bien a Evans-Pritchard. Entre sus publicaciones se cuentan: *Saints of the Atlas* (Weidenfeld and Nicholson, 1969), *Legitimation of Belief* (Cambridge University Press, 1975), *Thought and Change* (Weidenfeld and Nicholson, 1965) y *Muslim Society* (Cambridge University Press, 1981).

Historia del pensamiento antropológico

Montesquieu (1689-1755)

Es difícil decidir por dónde empezar, desde un punto de vista pedagógico, la historia de lo que en la actualidad se podría considerar el pensamiento antropológico social. Podríamos remontarnos a Platón y Aristóteles o todavía más atrás; yo di un curso sobre Ibn Khaldun; pero el cambio de los siglos es demasiado grande. Después empecé con Maquiavelo, algo de Vico y jugueteé con Montaigne, antes de decidir finalmente que si uno ha de empezar por algún lado, o más bien a partir de alguien, éste ha de ser Montesquieu. Coincido con los profesores Aron y Durkheim en que es a él a quien se ha de denominar no precursor del pensamiento sociológico, sino su moderno fundador, teniendo en cuenta lo que fue en la época en que lo escribió un libro sumamente extraordinario, brillante y original aunque bastante caótico, *L'Esprit des lois* (1784). Sus otros escritos, las *Considerations* y otros, como historia son muy insuficientes y muestran claramente la influencia de Maquiavelo, pero sin su aguzado entendimiento de la política; contribuyen en menor medida al pensamiento sociológico.

No es preciso decir mucho de la vida de Charles-Louis de Secondat, barón de Montesquieu. Procedía, como su nombre indica, de una familia aristocrática, fue estudiante de leyes primero en Burdeos y después de París, y más tarde fue abogado de los tribunales. Fue, para su tiempo, un hombre muy instruido que gozó de gran reputación entre los sabios de los salones del licenciado París de la Regencia, en donde parece haberlo pasado bastante bien. Algunos le han tildado de libertino. Él se describía a sí mismo como *homme galant*, aunque era también, dicen algunos, algo tacaño. Viajó mucho por Europa, y los dos años que pasó en Inglaterra dejaron una huella particularmente profunda en él, en especial en lo que se refiere a asuntos políticos. Era muy tolerante, se podría decir casi que liberal, y a veces un poco confuso en sus planteamientos. Era católico, aunque parece

que nadie sabe seguro si la deferencia que rindió a la Iglesia fue meramente formal. Pensara lo que pensara en privado de sus dogmas, ciertamente él no fue dogmático. Yo sospecho que fue lo que en el siglo XVIII se hubiera considerado un deísta.

Montesquieu fue uno de los primeros escritores en hacer hincapié en la idea de que en cualquier sociedad todas las instituciones constituyen un sistema de partes interdependientes. Pueden descubrirse las relaciones que existen entre ellas comparando las observaciones llevadas a cabo en un gran número de sociedades diferentes. «Las leyes, en su significado más general, son las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas. En este sentido, todos los seres tienen sus leyes...» (1750, pág. 1). Por «necesarias» quiere decir nada más que, dado un determinado tipo de estructura social, normalmente no encontraremos instituciones que estén en conflicto con él. Hay una cierta consistencia entre un hecho social y otro, y entre un tipo de sociedad y las circunstancias del medio en el que está emplazado.

El tamaño de la población, y, por tanto, de la comunidad política, depende de la forma de sustento. Los pueblos cazadores están muy desperdigados y viven en pequeñas comunidades. Encontramos comunidades más grandes entre los pueblos dedicados al pastoreo y mayores todavía entre los agrícolas. La línea divisoria entre salvajes y bárbaros se extiende entre cazadores, que vagan en hordas independientes, y ganaderos y pastores, entre los que hay unidad en mayor escala. Esto para Montesquieu es una «ley». Otra «ley» es que el carácter, e incluso la filosofía de un pueblo, son en gran medida producto de sus condiciones climáticas, es decir, los indios son naturalmente un pueblo cobarde, y hasta los hijos de los europeos que nacen en la India pierden el valor de la gente de su país de origen, pues el clima les quita vigor.

Aunque su libro es sobre «leyes», Montesquieu usó esta palabra en diferentes sentidos al referirse a la naturaleza dual del hombre. Es decir, distinguía entre ley natural, a la que están sometidos los animales, y ley positiva, que es característica de las sociedades humanas. En los asuntos de la ley positiva, el hombre es agente, aunque un cierto tipo de ley positiva se encuentra generalmente en un cierto tipo de sociedades, si no, así debería ser. «El hombre, en tanto ser físico, está gobernado, como los demás cuerpos, por leyes invariables. Como ser inteligente, transgrede sin cesar las leyes establecidas por Dios, y cambia las que él mismo ha establecido» (150, pág. 4). Obsérvese que en este pasaje hay dos sentidos de «ley». Yo llego a la conclusión de que por «leyes» de una sociedad, Montesquieu quería decir no mucho

más que lo que la gente de esa sociedad hace (hechos sociales) o a lo sumo lo que él creía que debía hacer. En conjunto, Montesquieu habla de «ley» en el sentido científico moderno y no en el sentido moral de su época.

Siendo su punto de vista que allí donde uno encuentra una u otra institución fundamental, otras instituciones se ajustarán a ella, procede a analizar sociedades de las que tiene experiencia propia (las europeas) y otras sobre las que ha leído (Grecia, Roma, China, India, Formosa, las Islas Maldivas, árabes, hebreos, Turquía, Etiopía, cartagineses, francos, germanos, mexicanos, indios americanos y otras), y a comparar sus diferentes modos de vida social. A lo largo de su extenso tratado, en el que estuvo muy influido por Aristóteles, analiza una larga serie de temas: constituciones, educación, posición de las mujeres, leyes, costumbres, modos, placeres, guerra, moneda, comercio, economía, impuestos, clima, esclavitud, moral, religión, etc. La mayor parte está en relación con una historia del feudalismo europeo. Es un comentario general de los asuntos humanos reflexivo y sensato, y también una guía para los gobernantes respecto a qué tipo de instituciones deben alentar: no es de extrañar, pues, que, como él mismo confiesa, el trabajo de escribirlo acabara casi con su vida. Es obvio que tuvo necesidad de ser discreto al analizar los temas tanto políticos como religiosos. A veces se protege tras la ironía, por ejemplo, cuando analiza la esclavitud de los negros. No obstante, a pesar de los múltiples puntos oscuros y las desviaciones, hay un claro y persistente intento de establecer una clasificación científica de los tipos de sociedad humana y poner de manifiesto los rasgos importantes de cada tipo.

En la primera parte de su libro, Montesquieu (siguiendo a Aristóteles) toma como constante la forma de gobierno, de la que todas las demás instituciones son variables. Clasifica los gobiernos en las tres especies clásicas: republicano (democrático o aristocrático), monárquico, y despótico. Pero, aunque usa la clasificación de Aristóteles, la emplea de manera diferente, ya que el conocimiento de Aristóteles al respecto se reducía más o menos a las ciudades-estado griegas. Los términos indican la naturaleza de cada una de las formas de gobierno, y Montesquieu analiza después las leyes, modos, costumbres, etcétera, que se desprenden de cada una de ellas, ya que lo que es propio de una forma sería impropio de otra. Queda claro si son o no propias una vez se ha aislado el principio (carácter) de cada tipo de gobierno. «Existe una diferencia entre la naturaleza y el principio de gobierno y es que la naturaleza es aquello por lo que éste se consti-

tuye, y el principio es aquello por lo que actúa. La primera es su estructura particular y el segundo las pasiones humanas que desencadenan» (1750, pág. 27). El principio de la democracia es la virtud (probidad); de la aristocracia, la moderación (comedimiento) basada en la virtud; de la monarquía, el honor (grandeza); y del despotismo, el miedo. De esto no se deriva que en una república en concreto la gente sea en realidad virtuosa, aunque debería serlo, o que en una monarquía en especial esté motivada por el honor, pero si no lo está el gobierno es imperfecto. Dicho de otra manera, para Montesquieu se trataba de lo que hoy denominaríamos tipos ideales a los que las sociedades reales se acercan más o menos. La corrupción de un gobierno empieza en general con la de su principio; el espíritu de igualdad se extingue; el poder de los nobles se vuelve arbitrario; el príncipe priva a sus súbditos de sus prerrogativas y privilegios.

Las demás instituciones se ajustan al modelo de gobierno. Las formas de educación han de ser evidentemente coherentes con su principio, por ejemplo, en la república el objetivo de la educación será el de inculcar la abnegación. Así pues, «es natural» que una república tenga únicamente un pequeño territorio; que una monarquía tenga un territorio moderadamente grande (si fuera más pequeño se convertiría en una república, si más grande la nobleza declararía su independencia, salvo pronta retribución), y un gran imperio implica una autoridad despótica (se pueden tomar decisiones rápidas y el miedo mantiene alejados de la rebelión a los gobernantes). Los espíritus de los estados cambian cuando éstos contraen o expanden sus fronteras. El espíritu de los estados cambia cuando éstos contraen o expanden sus límites. En las monarquías que tienen también una nobleza hereditaria los vínculos entre el príncipe y el pueblo preservan las propiedades de las familias y son muy útiles; no son tan adecuados en otros tipos de gobierno. En los despotismos, los castigos han de ser muy severos; en los gobiernos moderados (monárquicos y republicanos), la vergüenza y el sentido del deber actúan de freno. El fausto es propio de las monarquías y no debe haber leyes suntuarias, porque si los ricos no gastaran su riqueza los pobres se morirían de hambre. En las democracias no puede haber lujo. En las monarquías las mujeres están sometidas a muy pocas restricciones; en las repúblicas son libres según las leyes y están reprimidas por las costumbres; en los despotismos son bienes muebles. Las dotes han de ser importantes en las monarquías para que así los maridos puedan mantener su rango; en las repúblicas han de ser moderadas.

No obstante, el carácter (*esprit*) de un pueblo no está sólo deter-

minado por su forma de gobierno, aunque se manifiesta claramente en él, sino por su modo de vida en conjunto: «los hombres están influidos por varias causas, clima, religión, leyes, máximas del gobierno; precedentes, moral y costumbres, a partir de las que se forma un espíritu general que tiene su origen en ellas» (1750, pág. 418). En los diferentes pueblos, una u otra de estas influencias será la dominante y las demás serán entonces más débiles. «La naturaleza y el clima son casi lo único que gobierna entre los salvajes; las costumbres gobiernan a los chinos; las leyes tiranizan en Japón; la moralidad ejerció toda su influencia en Esparta; las máximas de gobierno y la antigua simplicidad de comportamiento prevalecieron en otro tiempo en Roma» (1750, pág. 418). De lo anterior se deriva que la introducción de nuevas leyes puede alterar el espíritu de una nación. Hay que tener cuidado.

Podemos entender fácilmente el método de interpretación de Montesquieu tomando unos cuantos ejemplos típicos de su obra: hemos de explicar las leyes mediante las leyes y la historia mediante la historia, como un hecho social que sólo puede ser explicado en función de otros hechos sociales, de cuya totalidad es una parte. En Atenas, por ejemplo, un hombre podía casarse con su hermana, pero sólo de padre y no con una hermana del mismo vientre. Esta norma tuvo su origen en las repúblicas cuyo objetivo era no permitir que recayeran dos herencias en la misma persona. El hombre que se casa con la hija de su padre sólo podía heredar las propiedades de su parte, pero si se casaba con la hija de su madre podía suceder que el padre de esta hermana no tuviera descendencia masculina y dejara sus propiedades a la hija; de este modo el marido de ésta adquiriría dos propiedades. La servidumbre doméstica (como algo distinto a la esclavitud) se explica por el hecho de que en los climas cálidos las muchachas se casan entre los ocho y diez años de edad y cuando llegan a los veinte ya son viejas; así pues, la infancia y el matrimonio van juntos, y de ahí la dependencia de la mujer en la casa. Sobre la poligamia dice lo siguiente: en Europa hay más hombres que mujeres, y en Asia más mujeres que hombres, de ahí la monogamia en Europa y la poligamia en Asia; pero en los climas fríos de Asia hay, lo mismo que en Europa, más hombres que mujeres, «y de ahí, dicen los lamas, deriva la razón de esta ley que, entre ellos, permite a una mujer tener varios maridos» (1750, pág. 361), es decir, la poliandria. Montesquieu nos dice que «en la tribu de los naires, en la costa de Mañabar, los hombres únicamente pueden tener una mujer, en tanto que las mujeres, por el contrario, pueden tener muchos maridos. No creo que el origen de esta

costumbre sea difícil de descubrir. Los naires son la tribu de los nobles, que son los soldados de toda aquellas naciones. En Europa a los soldados les está prohibido contraer matrimonio: en Malabar, donde el clima exige una mayor indulgencia, se contentan con hacer el matrimonio lo menos gravoso posible y dan una misma esposa a varios hombres, lo cual disminuye, por tanto, el apego a una familia y los cuidados domésticos, dejándoles en libre posesión del espíritu militar» (1750, pág. 302). Entre los tártaros, el varón más joven es siempre el heredero, porque, en cuanto los hijos mayores son capaces de llevar una vida pastoril, abandonan el hogar con el ganado que les da su padre e inician su propia casa. «El último varón, que continúa en la casa con el padre, es, pues, su heredero natural. Me han dicho que una costumbre parecida (ultimogenitura) se observaba también en algunas pequeñas regiones de Inglaterra. Se trataba sin duda de una ley pastoral transmitida al otro lado por algunas de las gentes de Bretaña, o establecida por alguna nación germana. César y Tácito nos informan que estos últimos cultivaban territorios pequeños» (1750, pág. 401). Algunas de estas explicaciones puede que hoy nos parezcan algo caprichosas, pero constituyen un intento sociológico, aunque todas ellas o la mayoría no estén fundamentadas con pruebas.

Existe relación entre las formas de gobierno domésticas y políticas. En una república la igualdad de los ciudadanos es coherente con la alta posición de las mujeres en el hogar. Cuando el clima exige que las mujeres estén sometidas, esta situación encaja mejor con una forma monárquica de gobierno. Esta es una de las razones de que siempre haya sido difícil establecer gobiernos populares en el Oriente. Pero la degradación de las mujeres es más acorde con el prototipo de un gobierno despótico que trata a todos con severidad. «Así pues, en todas las épocas hemos visto que en Asia la esclavitud doméstica y el gobierno despótico caminan de la mano y a paso igual» (1750, página 365). «Una cosa va estrechamente unida a la otra: el poder despótico del príncipe está naturalmente conectado con la servidumbre de las mujeres y la libertad de las mujeres con el espíritu de la monarquía» (1750, pág. 428).

Montesquieu tenía una idea clara de la función integradora de la costumbre, y quizás podamos compararlo con Confucio: «Vamos a mostrar ahora la relación que las cosas en apariencia más indiferentes pueden tener con la constitución fundamental de China. Este imperio está formado de acuerdo al plan de gobierno de una familia. Si disminuyera la autoridad paterna, o incluso si se redujeran las ceremonias que expresan el respeto que se tiene por ella, se debilitaría la reveren-

cia debida a los magistrados, a los que se considera padres; tampoco los magistrados tendrían el mismo cuidado por el pueblo al que deben considerar como hijos; y esta relación de ternura que subsiste entre el príncipe y sus súbditos se perdería insensiblemente. Córtese uno de estos hábitos y se echará abajo al estado. En sí mismo es algo muy indiferente si la nuera se levanta cada mañana o no a cumplir con tal y tal deber hacia su madre adoptiva, pero si tenemos en cuenta que estos hábitos exteriores reavivan sin cesar una idea que es necesario grabar en todas las mentes, una idea que constituye el espíritu de gobierno del imperio, nos daremos cuenta de que es necesario que este o aquel acto en particular sea llevado a cabo» (1750, pág. 433).

Sobre la prohibición de matrimonio entre parientes cercanos, Montesquieu dice que el matrimonio del hijo con la madre «confunde el estado de las cosas: el hijo debe tener un respeto ilimitado por su madre, la esposa debe un respeto ilimitado a su marido; por tanto, el matrimonio de la madre con el hijo subvertiría el estado natural de ambos» (1750, pág. 205). La prohibición de matrimonio entre primos hermanos se debe al hecho de que en el pasado fuera costumbre que los hijos al casarse permanecieran en casa de sus padres: «Los niños (hijos) de dos hermanos o primos hermanos, eran considerados tanto por los demás como por sí mismos hermanos» (1750, página 207). De ahí que el matrimonio no estuviese permitido. Estas prohibiciones de incesto son universales: «Estos principios son tan fuertes y tan naturales que han tenido influencia casi en todo el mundo, independientemente de que haya habido comunicación o no. No fueron los romanos los que enseñaron a los habitantes de Formosa que el matrimonio entre parientes de cuarto grado era incestuoso; no fueron los romanos los que comunicaron este sentimiento a los árabes; no fueron ellos los que se lo enseñaron a los habitantes de las Islas Maldivas» (1750, pág. 207). Sin embargo, la religión permite a veces o llega hasta alentar el matrimonio con madres y hermanas, por ejemplo, entre los asirios, persas y egipcios.

El punto de vista de Montesquieu se parece mucho al de los funcionalistas posteriores, y donde quizás mejor se puede comprobar es en el análisis que hace de la religión. Aun cuando una religión pueda ser falsa puede tener una función sumamente útil. Se descubrirá también que se ajusta al tipo de gobierno asociado con ella. El cristianismo armoniza mejor con gobiernos moderados y el islam con los despóticos. La Europa septentrional abrazó el protestantismo y la Europa meridional se adhirió a la Iglesia católica: «La razón es sencilla: la gente del norte tiene, y tendrá para siempre, un espíritu de libertad e

independencia que la gente del sur no tiene; y, por tanto, una religión que no tiene cabeza visible es más acorde con la independencia del clima que una que sí la tiene» (1750, pág. 149). «En los propios países en los que se llegó a establecer la religión protestante, las revoluciones se hicieron de acuerdo con los diversos planes de gobierno político. Lutero, con grandes príncipes a su lado, no hubiera podido nunca hacer que éstos gustasen de una autoridad eclesiástica que no tuviera supremacía exterior; en tanto que Calvino, como tenía que tratar con gente que vivía en gobiernos republicanos o con oscuros ciudadanos de monarquías, podría haber evitado las dignidades y la preeminencia» (1750, pág. 150).

Incluso los pueblos cuya religión no es manifiesta tienen una acorde con la moralidad (¿no iba Lévy-Bruhl a instarnos a lo mismo más de un siglo después?). Todas las religiones enseñan que los hombres no han de matar ni robar y demás, y que deben ayudar a sus prójimos. Las sectas filosóficas de los antiguos eran especies de religión, por ejemplo, los estoicos. La religión y las leyes civiles deben estar en todas partes en armonía. «Las doctrinas más verdaderas y sagradas pueden acarrear las peores consecuencias cuando no están en conexión con los principios de la sociedad; las doctrinas más falsas pueden acarrear excelentes consecuencias cuando se las ingenian para estar en consonancia con estos principios» (1750, pág. 161). Ni Confucio ni Zenón creían en la inmortalidad del alma (así dice Montesquieu), pero ambas religiones son dignas de admiración en lo que a su influencia en la sociedad se refiere. Por otra parte, las sectas de Tao y Foe creen en la inmortalidad del alma y han arrastrado a partir de esta doctrina a las más aterradoras consecuencias, por ejemplo, incitar al suicidio. Los libros sagrados de los persas aconsejaban a los fieles tener hijos porque el día del juicio los niños serían un puente sobre el que no podrían pasar los que no tuvieran hijos. «Estas doctrinas eran falsas pero sumamente útiles» (1750, pág. 163). La religión de un pueblo está adecuada a su modo de vida. En la India es difícil criar ganado (eso dice Montesquieu), de manera que una ley religiosa que lo proteja es adecuada. La India es buena para el cultivo de arroz y legumbres: una ley religiosa que permita este tipo de alimentos es, por tanto, útil. La carne de res es insípida (sea lo que fuere que quisiera decir con esto); por tanto, la ley que prohíbe comerla no carece de razón. «De esto se desprende que el transplante de una religión de un país a otro acarrea con frecuencia muchos inconvenientes» (1750, pág. 167); por ejemplo, en Arabia escasea el cerdo, pero en China se cría casi en todas partes y en cierta medida es una ali-

mento necesario. En la India es muy meritorio rezar a Dios en corrientes de agua. ¿Cómo podría llevarse a cabo esto en invierno en climas como el nuestro?

Ahora bien, repito, en buena medida todo era un intento de presentar como respuesta una brillante idea, una presentación lógica que con frecuencia tiene poco en que apoyarse de hecho; en gran parte eran conjeturas ingenuas. Tal vez sea esta la razón de que ahora lo sintamos tan afín a un sector muy amplio del pensamiento sociológico moderno. Hemos de recordar que el estudio del comportamiento social en la literatura y en la vida se limitó casi enteramente a Montesquieu y sus conocimientos acerca de él eran deficientes. Hay una desafortunada tendencia dieciochesca a moralizar, pero no deja de haber un intento de diseccionar fríamente el cuerpo social, descubrir el funcionamiento de sus órganos; y la creencia en que los principios de la vida social no pueden llegar a conocerse mediante el razonamiento a partir de máximas y axiomas filosóficos, sino únicamente a través de la observación, la inducción y el estudio comparativo. Si podemos decir que Maquiavelo escribió un tratado de psicología social, podemos decir que el tratado de Montesquieu es sociológico. En él encontramos la mayoría de los ingredientes del pensamiento sociológico (sociofilosófico), en especial tal como se desarrolló en Francia desde su época hasta la de Durkheim y después: la insistencia en el estudio comparativo y científico de la sociedad, la utilización de datos de tantas sociedades como fuera posible; la inclusión de sociedades primitivas como ejemplos de ciertos tipos de sistemas sociales; la necesidad de empezar por una clasificación o taxonomía de las sociedades basada en criterios significativos, a la manera en que habían empezado la zoología y la botánica por ejemplo; la idea de intercoherencia de los hechos sociales (sistemas sociales), y la de que cualquier hecho social sólo puede ser comprendido refiriéndolo a otros hechos sociales y a las condiciones del medio, como parte de un todo complejo; y la idea de la intercoherencia era de tipo funcional. En *L'Esprit des lois* encontramos también claramente expuesta la idea de estructura social y de los valores dominantes que actúan a través de la estructura. Está también la noción de una ciencia aplicada de la vida social: lo que aprendemos a partir del estudio comparativo de las sociedades humanas nos ayuda a dar forma a nuestra propia organización. Lo que falta en sus escritos —y quizás a su favor—, pero que destaca en los de los filósofos sociales de épocas posteriores, es la idea de que las sociedades son naturales en el mismo sentido en que lo son los sistemas que estudian las ciencias experimentales; la idea de que las leyes sociológicas

son tan similares a las leyes formuladas en las ciencias naturales, de claraciones generales de regularidad inevitables y unilineales, con la idea relacionada de un desarrollo inevitable y unilineal. (Como señala Comte, Montesquieu carecía por completo de la idea de progreso.) Aunque ahora nosotros sabemos mucho más que Montesquieu acerca de las sociedades humanas y podemos darnos cuenta de que muchas de sus conjeturas eran ingenuas, hay que reconocer, a pesar de todo, que en lo tocante a método y conocimiento teórico no hemos avanzado mucho respecto a él. Aunque no sea siempre así, hay que admitir por lo menos que la mayoría de los autores interesados en filosofía social, historia social y sociología (incluyendo la antropología social), a partir de entonces hasta la actualidad, muestra su influencia, directa o indirecta; está sencillamente estampada en sus escritos. Qué tesis tan majestuosa fue el *Esprit* y en qué prosa fue escrita. Hacia el final de su vida, Montesquieu dijo: «Sólo me quedan por hacer dos cosas, aprender a estar enfermo y aprender a morir.»

CAPÍTULO II

Henry Home, Lord Kames (1696-1782)

Lord Kames era hijo de un terrateniente escocés venido a menos y tuvo que luchar arduamente tanto para llevar a cabo sus estudios como para obtener reputación en el colegio de abogados de Escocia. Pero con una mente brillante y un empeño tenaz llegó a magistrado y recibió el título de Lord en Leyes de su casa paterna.

Si hemos de fiarnos de lo que han escrito sus biógrafos, fue pertinaz en la crítica hasta el punto de agotar a sus corresponsales. También se dice que tuvo algo de Lotario y *bon viveur*; y aunque sólo la mitad de lo que se ha escrito sobre él fuera verdad, podríamos llegar a la conclusión de que no era una persona afable.

A temprana edad fue jacobita y episcopaliano. En lo que concierne a la religión, supongo que después puede ser considerado, como Ferguson, una especie de deísta, y en sus escritos hay frecuentes referencias a «el Autor de nuestro ser», «el dedo de Dios», «cuidado providencial», y demás. Parece que fue muy devoto. No obstante, su tentativa de defender la fe cristiana, o algunos aspectos de ella (*Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, 1751), en contra de Hume no fue muy fructífera y acabó siendo un *bumerang*, porque, irónicamente, le acarrió la acusación de infidelidad. Además de ser abogado, escritor y polemista, Kames fue un agricultor que se interesó mucho por su propiedad e introdujo nuevos métodos de laboreo, con gran indignación de los agricultores de la localidad. Mantuvo también correspondencia sobre casi todos los temas —física, fisiología, historia natural, crítica literaria— con todos los intelectuales importantes de Edimburgo y otros lugares. Hombre polifacético, fue un escritor prolífico que se valió siempre de un amanuense. Tan prolífico que otro Lord en Leyes, su rival, Montbodo, le dijo con ingenio sarcástico que él no podía leer tan rápido como Kames escribía. Sus escritos tienen bastante interés para el estudioso de la historia social de la Escocia del siglo XVIII, pero el único texto pertinente para la histo-

ria del pensamiento sociológico es *Sketches of the History of Man* (1774). (Yo he consultado la edición en tres volúmenes de 1807.) Hizo el intento de escribir una Historia del Hombre, pero se dio cuenta de que el tema era demasiado vasto y él demasiado viejo para acabarlo, así que se redujo a escribir los más modestos *Sketches* (*Esbozos*).

En cierta manera, podría decirse que todos los filósofos morales de Escocia escribieron los mismos libros. Partían de la idea de que un estudio del hombre ha de ser un estudio de las instituciones sociales de los hombres en grupos: el hombre, dice Kames, está dotado de un apetito por la sociedad, no menor que el que tiene por la comida, porque en estado de soledad se siente desvalido y desolado. El libro de Kames, como los que escribieron sus contemporáneos, también pretende ser una historia del hombre en su avance desde el salvajismo hasta la más alta civilización y el progreso. Este era el objetivo de todos los filósofos-sociólogos de la época, en gran parte expresado en las mismas frases y palabras. Y, al igual que ellos, Kames empleó para su reconstrucción histórica el texto de Dugald Stewart «Historia teórica o conjetural» (véase *Collected Works of Dugald Stewart*, Thomas Constable, Edimburgo, 1854-58, vol. X, «Teoría de los sentimientos morales y disertación sobre el origen de las lenguas», sección ii), al que aprobó sin condiciones.

Sketches (*Esbozos*) empieza con una polémica, muy en boga en aquella época, sobre si hay diferentes razas humanas o únicamente una raza con las diferencias que se podrían atribuir al clima, suelo, alimentación, u otras causas externas. Aunque estaba muy influido por el célebre Montesquieu, como él mismo reconoce, y, por tanto, estaba dispuesto a aceptar que el clima tenía algún efecto en el carácter, Kames llega a estar tajantemente en favor de la diversidad de razas, de lo que en la actualidad denominaríamos características raciales innatas. Trata de sustentar su opinión con un batiburrillo de información entresacada de relatos de viajeros de todo el mundo (indios americanos, melanesios, polinesios, lapones, tártaros, chinos, etc.) y de los autores latinos clásicos, de gran parte de la cual podría decirse honradamente que son sandeces. Era, desde luego, crédulo y su razonamiento muy conjetural, pero quizás no debemos juzgar a un autor por lo que sabemos hoy, *ex post facto*. Es verdad, dice, que los españoles de Sudamérica han perdido vigor físico, que la descendencia de los europeos en Batavia pronto degeneró, y que los portugueses que se habían establecido tiempo atrás en la costa del Congo apenas conservan ya un aspecto humano. Pero ni el clima ni cualquier otra influencia externa pueden explicarnos las diferencias fundamentales en

propensiones o carácter, por ejemplo, valiente y cobarde, pacífico y belicoso, diferencias en lo que en la actualidad algunos denominarían *ethos*. Siendo éste su punto de vista, me parece que no fue muy congruente de su parte aceptar la historia bíblica de la torre de Babel para explicar el gran número y variedad de lenguas; la alternativa, que «Dios creó muchas parejas de la raza humana» (vol. I, pág. 59), no la aceptará.

Como todos los demás autores de la época que escribieron sobre instituciones sociales, sus criterios básicos para la clasificación de los tipos de sociedad son binómicos, basados en modos de producción: cazadores y recolectores, pastores y agricultores. Y como Ferguson, Condorcet y otros, hace la observación (vol. I, cap. 2) de que, a medida que una sociedad crece, se derivan diversas consecuencias sociales. El énfasis es el mismo que encontramos en estos autores, en la importancia de la propiedad para el desarrollo de la civilización. «Entre los sentidos inherentes al hombre, el de la propiedad es eminente» (vol. I, pág. 91), y este sentido aumenta en el progreso desde el salvajismo hasta los tipos superiores de cultura. El deseo de propiedad es la madre de muchas artes: «sin propiedad privada no habría laboriosidad; y sin laboriosidad los hombres permanecerían en estado salvaje siempre» (vol. I, pág. 97). Pero la propiedad combinada con la opulencia conduce a la decadencia y la despoblación: «el arte culinario arrasa como una peste...» (vol. I, pág. 88). Hay una gran parte dedicada al desarrollo de formas de intercambio, desde el trueque hasta el dinero.

Estos tres volúmenes son de lectura tediosa, casi tanto como *La rama dorada*, un erudito catálogo de costumbres, muchas de las cuales están citadas con dudosa autoridad. Daré una cita como ejemplo. «Las mujeres del Caribe y las brasileñas son tan aficionadas a los adornos como los hombres. Las damas hotentotes procuran aventajarse unas a otras en el adorno de sus cruces y de la bolsita que llevan colgada con la pipa y el tabaco: las damas europeas no las superan en la vanidad por sus habilidades y bordados. Las mujeres laponas son muy adictas a las galas. Llevan anchas fajas sobre las que cuelgan cadenas y aros sin fin, en general hechos de hojalata, a veces de plata y que pesan quizás veinte libras. Los groenlandeses son sucios y desaliñados, comen con sus perros, se alimentan de los bichos que los devoran a ellos, raras veces o nunca se lavan; y aun así, las mujeres, que destacan bastante entre los hombres, son llamativas en su vestimenta. Los principales adornos son pendientes en las orejas, con cuentas de vidrio de varios colores... Los negros del reino de Ardra en Guinea

han avanzado mucho en política y en el arte de vivir. Sus mujeres llevan la vestimenta y las galas hasta extremos extravagantes. Se visten con montones de los más finos rasos y zarazas y se adornan con profusión de oro. En un clima sofocante, gratifican su vanidad a expensas de la comodidad. Entre los negros del interior, que son más pulidos que los de la costa, las mujeres, además de dedicarse a las labores domésticas, siembran, plantan y cosechan. Sin embargo, el hombre pierde la estima de sus vecinos si permite que sus mujeres trabajen como esclavas mientras él se da el lujo de no hacer nada» (vol. I, págs. 434-5).

No obstante, hay que decir en referencia al párrafo anterior que, a pesar de la insuficiencia de sus fuentes y de una moralización sentenciosa y dogmática, Kames merece ser reconocido por la atención que prestó a la condición de las mujeres y «al progreso gradual de las mujeres, desde su bajo rango en las tribus salvajes a su elevado rango en las naciones civilizadas» (vol. I, pág. 404). No obstante, el progreso de las mujeres es sólo uno de sus temas. Lo mismo que Adam Ferguson, escribió sobre cualquier tema acerca del que quisiera airear sus opiniones. Mencionaré sólo algunos títulos: propiedad, comercio, artes, modales, placeres, formas de gobierno, guerra y paz, finanzas, ejército, lógica de Aristóteles, teología.

Sería desperdiciar el tiempo analizar con detalle todo lo que escribió sobre tantísimos temas, pero quisiera citar lo que tiene que decir sobre el gobierno, un tema que dominó el pensamiento sobre las instituciones sociales en el siglo XVIII en Inglaterra y que muestra la influencia de Montesquieu. Está el debate conocido en términos de gobierno democrático, monárquico, despótico y demás. Kames nos dice, «de todos los gobiernos, la democracia es el más turbulento: el despotismo, que entorpece las facultades mentales y mitiga todo móvil de actividad, es el extremo opuesto. Los gobiernos mixtos, ya sean monárquicos o republicanos, están en el medio; promueven la actividad, pero raras veces los excesos peligrosos (vol. II, pág. 61). Y otra vez, «La democracia es contradictoria con la naturaleza porque toda la gente gobierna: el despotismo no lo es menos, porque el gobierno descansa en una sola persona. La república y la monarquía limitada son las mejores formas, porque en ellas todo hombre tiene oportunidad de desempeñar la parte para la que ha sido destinado por la naturaleza» (vol. II, pág. 75).

Lo mismo que otros antes y después que él, ya que Kames apuntaba a escribir una historia del desarrollo social, tuvo que hacer una clasificación de los tipos sociales para así poder relacionarlos con es-

tos temas diversos. Como los demás, lo hizo de acuerdo a criterios de producción y de relaciones de producción; y es difícil imaginar qué otros criterios hubiera podido emplear. Además, eran estrictamente pertinentes, puesto que es evidente que otras diferencias sociales y culturales, de todos modos y en gran medida, han de estar determinadas por ellos.

Así pues, «En el estado-cazador, los hombres se dedican por completo a conseguir alimento, vestido, vivienda y otras necesidades básicas, y no les queda tiempo ni celo para las ventajas del estudio. La tranquilidad del estado-pastor permite tiempo e inclinación por las artes aplicadas, que están muy promovidas por miembros a los que la agricultura exonera del trabajo físico; el suelo, mediante mejoras graduales en la labranza, da mucho con menos trabajo que al principio, y las manos excedentes se emplean, en primer lugar, en las artes aplicadas y, después, en las de pasatiempo. En consecuencia, las artes progresan rápidamente en un suelo fértil que produce abundantemente con poco trabajo. Las artes florecieron primero en Egipto y Caldea, territorios sumamente fértiles» (vol. I, pág. 128).

No es nuestra intención alabar o culpar a Lord Kames, sino meramente hablar de él como una figura típica de este círculo dieciochesco de Edimburgo, que estaba profundamente interesado en el desarrollo de las instituciones sociales y cuyos miembros tuvieron gran influencia en el desarrollo del pensamiento antropológico social. Podemos verlo claramente, en mi opinión, en los escritos de los famosos antropólogos escoceses, McLennan y Frazer (véanse capítulos 7 y 13).

A modo de conclusión, yo agregaría que Kames —aunque rompió a menudo con la regla— dejó establecida una orientación sólida para que los antropólogos la siguieran: que no se han de sacar conclusiones generales de los hechos particulares. Dominados por el trabajo de campo empírico, muchos antropólogos de habla inglesa han olvidado este consejo, que es muy diferente a decir que no debemos tratar de ver lo general en lo particular.

CAPÍTULO III

Ferguson (1723-1816)

Adam Ferguson fue una persona digna de mención y, aunque muy desdeñada, es una de las principales figuras en la Historia del pensamiento sociológico. Hijo de un pastor protestante y criado en la casa parroquial, gozó de la distinción, o podríamos decir que de la ventaja, de haber estado al servicio del Regimiento 42 o Brigada negra como capellán (se dice que luchó en la batalla de Fontenoy). Montañés de habla gaélica, fue un caso único entre los filósofos morales escoceses. Parece que era de personalidad tosca, a veces bastante difícil; ultraconservador y antiestuardo. Cuando uno lee sobre su vida, llega a entender a qué se refería cuando decía que los hombres sacan lo mejor de sí mismos cuando tienen dificultades que superar.

Para apreciar a Ferguson se han de situar a él y a sus escritos en el contexto intelectual de su época y lugar, y para ello es necesario hacer mención de los disturbios jacobitas, la supresión de la independencia de Escocia, los rápidos cambios económicos y los elementos de aislamiento provinciano y dificultad del idioma. De todas maneras, sin adentrarnos minuciosamente en el contexto histórico y social, bastará hacer constar hasta qué punto Ferguson fue un hijo intelectual de su tiempo y mencionar los nombres de sus contemporáneos: Hume, Reid, Adam Smith, Lord Montboddo, Lord Kames, John Millar y, alumno de Ferguson y su sucesor en la cátedra de Filosofía moral en Edimburgo, Dugald Stewart.

Ferguson fue reconocido en su propia época, especialmente en Alemania, en donde tuvo gran influencia en Schiller y otros, y en Francia, donde Saint Simon y Comte le debieron mucho. Más tarde, en Inglaterra, J. S. Mill reconoció plenamente su deuda con él. A pesar de todo, fue relegado más o menos al olvido durante más de un siglo y el renovado interés por sus escritos, aunque no ha sido general, ha tenido lugar muy recientemente, aunque, desafortunadamente,

no en Inglaterra, pero sí en América (Lehman, 1931, y Kettler, 1965) y en Alemania (Kaneko, 1904, y Jogland, 1959).

Ferguson abandonó el clero de la Iglesia de Escocia en 1754 por un profesorado en Edimburgo, primero en filosofía natural y después de neumática y filosofía moral, y allí fue donde escribió sus libros sobre una serie de temas filosóficos (a la manera en que él y sus contemporáneos entendían el término). Su primera obra, y la más famosa, y a la que en gran parte ceñiré mis comentarios, fue *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* (1766). No creo que *Instituciones de filosofía moral* (notas de cursos, 1772) o *Principios de la ciencia moral y política* (dos extensos volúmenes, 1792) añadan algo de importancia sociológica a lo que había dicho en su primer libro; en ambos hay mucha moralización tediosa y lo que los filósofos del siglo XVIII consideraban psicología. Yo supongo que esto es lo que había que esperar de un filósofo moral del periodo y en especial de un escocés calvinista. De todas maneras, a veces uno simpatiza con la irritación que le producía a Hume y hasta con la crítica de superficialidad que le hizo Sir Leslie Stephen. La obra de Ferguson *Historia del progreso y fin de la república romana* (1783), tópico favorito de los autores de la época, abarca cinco volúmenes de casi mera narrativa salpicada con algo de retórica. Esta obra tiene poco valor sociológico, pero es justo decir que Ferguson fue un muy buen académico clásico.

El *Ensayo* es un libro fascinante si uno gusta, como es mi caso, del estilo dieciochesco de escritura en un inglés recargado, incluso florido o pomposo. Es cierto que hay que soportar una buena parte de palabrería sentenciosa (el libro tiene 430 páginas), pero, a pesar de toda la moralización, en el *Ensayo* hay gran profundidad de pensamiento, con lo que muestra —digámoslo abiertamente— de principio a fin y muy claramente la influencia de Montesquieu, como el propio Ferguson reconoce. Habría que agregar también que Hume —al que sucedió en el puesto de conservador de la Biblioteca de Abogados en Edimburgo—, aunque eran grandes amigos y se tenían gran admiración mutua, juzgó desfavorablemente el libro tanto en lo tocante al estilo como al contenido (lo cual no debe necesariamente desalentarnos). Si vamos a hacer más comentarios sobre la vida personal del autor y sus valores tal como se reflejan en sus escritos, hay que decir que, si bien abandonó su carrera clerical, no se desvió de su camino, como Condorcet por ejemplo, para atacar al cristianismo. A fin de cuentas, había sido pastor y capellán. Después se convirtió, yo supongo, en lo que se podría describir como una especie de deísta. Habla mucho de «el Autor de la Naturaleza» y argumenta sobre el «designio».

El libro de Ferguson ilustra muchos de los supuestos básicos que encontramos en la antropología social moderna. En primer lugar, el autor dice que del deseo de ofrecer descripciones de la forma primitiva de la sociedad humana ha llevado a búsquedas estériles y suposiciones descabelladas, porque, en tanto que el historiador natural se cree obligado a recabar hechos y a no ofrecer meras conjeturas, «sólo en lo que se relaciona consigo mismo y en asuntos de importancia suma, que son los que se conocen con mayor facilidad, substituye las hipótesis por la realidad...» (págs. 3-4). En este ejemplo podemos ver claramente cuál es el planteamiento del estudio de las sociedades humanas: son parte de la naturaleza y han de ser estudiadas, como cualquier otra parte de la naturaleza, mediante la observación y la inducción.

En el estudio del hombre primitivo es especialmente importante eludir la conjetura. No hay que partir del supuesto, como con frecuencia se hace, de que una simple negación de lo que encontramos entre nosotros basta como descripción del hombre en su estado original. Esto simplemente es juzgar de acuerdo con nuestras propias normas y además es ir más allá o en contra de los testimonios de aquellos que han tenido oportunidad de ver a la humanidad en sus condiciones más primitivas. La observación directa tampoco puede ser substituida por las tradiciones escritas de un pueblo sobre las primeras fases de su propia historia. En su gran mayoría, estas tradiciones escritas son meras conjeturas y fábulas de épocas posteriores y están marcadas por el sello de las épocas por las que un pueblo ha pasado más que por aquello con lo que se supone que están relacionadas (Ferguson se refería a *La Ilíada* y *La Odisea* y pensaba también en escritores como Virgilio y Taso, que nos dan información histórica únicamente sobre las concepciones y sentimientos de la época en la que escribieron). A pesar de todos estos excelentes consejos, Ferguson, como la mayoría de sus contemporáneos, se apoyó ampliamente en la introspección y se valió de ejemplos históricos tomados de autores tan clásicos como los que él conocía cuando ilustraban o corroboraban las conclusiones a las que se había llegado a través de deducciones de axiomas filosóficos o especulaciones psicológicas y no de los propios hechos.

Ahora bien, cuando Ferguson habla de que las sociedades humanas son «naturales», está pensando en las teorías políticas de su tiempo. No tendrá nada que ver con hipótesis como las de Hobbes, Locke y otros sobre un estado de naturaleza en el que los hombres vivían sin ninguna forma de orden y, más concretamente, sin ninguna for-

ma de gobierno. Esta clase de estado de naturaleza se encontrará en la lucha entre príncipes y súbditos más bien que en las tribus primitivas. Ferguson se mofa también de aquellos que imaginan que están estudiando al «hombre natural» cuando entrevistan a un hombre salvaje capturado de los bosques, pasatiempo muy del siglo XVIII. La naturaleza humana es producto de la vida social y el hombre sólo es «natural» en sociedad, sea ésta primitiva o civilizada. Por tanto, un caballero del siglo XVIII no es menos «natural» que un salvaje piel roja de Norteamérica. Es más, en cierto sentido es más natural, porque las posibilidades del hombre en las sociedades civilizadas tienen una gama más amplia de expresión.

Por tanto, no debemos referirnos al arte (cultura) como opuesto a naturaleza, porque el arte es natural al hombre: «Así pues, si se nos pregunta dónde se encuentra el estado de naturaleza, podemos responder. "Aquí". Y no importa si se supone que estamos hablando en la isla de Gran Bretaña, en el Cabo de Buena Esperanza o en el Estrecho de Magallanes... Si el palacio no es natural, la choza no lo es menos. Y los supremos refinamientos de la aprehensión moral y política no son más artificiales en su clase que las primeras operaciones del sentimiento o la razón» (pág. 12). Dice también: «Todos los actos humanos son por igual el resultado de su naturaleza humana» (páginas 14-5).

Podríamos también decir aquí, aunque sólo fuera como un apertado, que la idea de que los pueblos primitivos son en algún sentido más «naturales» que los pueblos civilizados es todavía una idea común en el pensamiento cotidiano. En tiempos de Ferguson era el centro de un gran debate filosófico. Él sostuvo que es fútil tratar de contraponer al hombre hipotético que vive fuera de la sociedad («hombre natural») con el hombre que vive en sociedad. ¿No había insistido Aristóteles hacía tiempo en que el hombre es por naturaleza una criatura política (social)? La cuestión de qué es lo que se puede atribuir al hombre en cualquier sociedad como herencia biológica y qué a la sociedad y a la cultura, es en conjunto diferente y algo que atañe por igual al hombre primitivo y al civilizado.

Es cierto que el hombre, como los animales, está dotado no sólo de instinto, sino también de inteligencia y voluntad y, por tanto, moldea su propio destino hasta cierto punto, aunque, hay que agregar que sólo hasta cierto punto. Porque las sociedades, como son naturales, no se desarrollan por voluntad o designio, sino por su propia naturaleza, como árboles: «Aquel que dijo por vez primera: "Me apropiaré de este terreno y se lo dejaré a mis herederos", no se daba cuen-

ta de que estaba sentando los cimientos de las leyes civiles y de las instituciones políticas» (pág. 186). Es decir, los hombres llegan a fines que puede ser que no pretendieran; son libres de elegir, pero no pueden predecir qué sucederá como resultado de su elección, porque las sociedades surgen a partir de instintos y no de especulaciones, de manera que lo que acontece es «en realidad el resultado de la actividad humana, pero no la ejecución de un designio humano» (pág. 187). Las instituciones emanan de las condiciones generales de una sociedad, pero no son las creaciones conscientes de los hombres, y mucho menos de un hombre en particular por muy dotado que sea. Los estadistas que creen que controlan los acontecimientos son como la mosca de la fábula que creía que hacía girar la rueda sobre la que estaba posada. ¡Cuán a menudo desde entonces los sociólogos nos han dicho esto, especialmente los marxistas!

Puesto que el hombre es esencialmente una criatura social, no puede ser entendido sino como miembro de un grupo. De modo que nuestra primera tarea consiste en hacernos alguna idea de la naturaleza de un grupo social. Todos los relatos procedentes de todas las partes del mundo «representan a la humanidad reunida en cuadrillas y asociaciones...» (pág. 4). Por tanto, «La humanidad se ha de concebir en grupos, ya que éstos siempre han subsistido. La historia del individuo es sólo un detalle de los sentimientos y pensamientos que ha emprendido al considerar su especie; y todo experimento relacionado con este tema ha de hacerse con sociedades enteras, no con hombres por separado» (pág. 6). Y de nuevo: «La humanidad siempre ha estado errante o asentada, ha estado de acuerdo o ha peleado, en cuadrillas y asociaciones. La causa de esta asamblea, cualquiera que sea, es el principio de su alianza o unión» (pág. 23). En los *Principios* leemos: «Las familias pueden ser consideradas las formas elementales de sociedad o las instituciones más indispensables y necesarias para la existencia y preservación de la especie.» La familia en una u otra forma es universal. Comte iba a decir en gran parte lo mismo.

El estudio del hombre es, por tanto, el estudio de las instituciones en sus relaciones entre sí en las condiciones totales de vida, incluyendo carácter nacional y clima (Ferguson escogió algunas ideas raras de Montesquieu sobre la influencia del clima). Analiza extensamente, siguiendo fielmente la clasificación y el método de análisis de Montesquieu, la naturaleza de varias formas de gobierno —democrático, aristocrático, monárquico y despótico— y observa las circunstancias en las que se da cada uno de ellos y las diversas formas de otras instituciones que se encuentran en cada uno. Analiza los indi-

cios de la propiedad en las sociedades agrícolas y pastoriles (esta noción de propiedad y la parte que ha desempeñado en el desarrollo social fue, tal vez con razón, una obsesión de los filósofos del periodo), y la distribución de estos dos tipos de sociedad sobre la superficie de la tierra con referencia al clima y algunos de los rasgos culturales característicos de cada una de ellas. Ambas, no obstante, muestran los inicios de propiedad y las desigualdades que ésta conlleva así como la jurisdicción y el gobierno que las acompañan. La propiedad surge al pasar del estado salvaje al bárbaro. Analiza también cómo la superstición está en pugna con la valentía (nunca deja del todo de ser un soldado) en el camino al poder: la «varita mágica está en competencia con el sable» (pág. 161). Analiza cómo la población crece cuando aumentan la riqueza y la seguridad y está siempre limitada por los medios de subsistencia. Tiene un excelente análisis sobre las circunstancias en las que el intercambio tiene lugar (págs. 25 y ss.). También, cómo a resultas del intercambio se incrementa el conocimiento: «Cuando las naciones se suceden una a otra en la carrera de descubrimientos y búsquedas, la última siempre es la más sabedora. Los sistemas de la ciencia se forman gradualmente. El propio globo está atravesado por grados y la historia de cada época, una vez pasada, es un ascenso en el conocimiento para las que la suceden. Los romanos sabían más que los griegos; y cualquier académico de la Europa moderna, en este sentido, sabe más que la persona más realizada y merecedora de cualquiera de aquellos nombres célebres. ¿Pero es por esto superior a ella?» (pág. 44). En cualquier caso, ningún pueblo recibe nada de otro a menos que esté preparado para ello. Analiza muchos otros temas de interés antropológico en los que no puedo adentrarme ahora obviamente. Se adhiere de principio a fin a su planteamiento general de que la cultura, lo mismo que la sociedad, es un crecimiento natural, producido colectivamente, y que tiene su existencia afuera y aparte de las mentes individuales, a las cuales moldea. ¿No iba a Durkheim a decir en gran parte lo mismo un siglo después como tesis principal?

Ya que no puedo analizar todo lo que Ferguson escribió, mencionaré como ejemplos de su percepción sociológica únicamente dos de los tópicos que trató —la guerra y la división del trabajo—, en ambos de los cuales su idea de que la sociedad es una especie de sistema de partes equilibradas sale claramente a la luz. Una estructura política es un sistema de grupos contrarios. Los hotentotes, dice citando a Kolben, se invaden unos a otros y se apoderan de ganado y mujeres, pero únicamente lo hacen para que sus vecinos les declaren la guerra: «Es-

tas depredaciones no son, pues, las bases de una guerra, sino los efectos de una intención hostil ya concebida. Las naciones de Norteamérica que no tienen rebaños que proteger ni asentamientos que defender están igualmente enfrascadas en guerras casi perpetuas a las que no pueden atribuir razón alguna, salvo una cuestión de honor y el deseo de continuar la lucha que sus padres mantuvieron. No se preocupan de saquear al enemigo, y el guerrero que se ha apoderado de algún botín lo comparte fácilmente con la primera persona que encuentra en su camino» (pág. 33). En otras palabras, las guerras no se originan tanto por la oposición de intereses y sentimientos, y las supuestas causas de guerra son únicamente sus ocasiones; la verdadera causa hay que buscarla en el funcionamiento de la estructura política: «Pero sería en vano esperar que podamos dar a la multitud de un pueblo un sentido de unión sin admitir la hostilidad hacia aquellos que se oponen a ellos. Si pudiéramos extinguir de inmediato en el caso de cualquier nación la emulación que excita otra nación, probablemente romperíamos o debilitaríamos los lazos de unión de la sociedad interna y cancelaríamos los escenarios más activos y poblados de quehaceres y virtudes» (pág. 37). De nuevo: «La sociedad y el concurso de otros hombres no son más necesarios para formar al individuo que lo que lo son la rivalidad y la competencia entre las naciones para vigorizar los principios de la vida política en un estado» (páginas 182-3). Atenas era necesaria para Esparta (por cuyo estado y modo de vida Ferguson tenía gran admiración) como el acero lo es al pedernal para hacer fuego. Cuando los reinos de España se unieron y los grandes feudos de Francia fueron unidos a la corona, las naciones de Gran Bretaña se unieron. Es decir, los grupos sociales mantienen su conexión a través de la oposición a grupos similares. De aquí la necesidad estructural de la guerra, tanto fría como caliente. En otra parte de su libro dice, «tribus pequeñas y simples que en su sociedad interna tienen la más firme unión, en su estado de oposición como naciones separadas están frecuentemente animadas por el odio más implacable... Aun cuando no se plasme ninguna reivindicación de superioridad en particular, la repugnancia a la unión, las guerras frecuentes, o más bien las perpetuas hostilidades que se dan entre naciones primitivas y clanes aparte, revelan hasta qué punto nuestra especie está dispuesta a la oposición, así como al concierto» (págs. 30-1).

El otro ejemplo que he escogido es lo que Ferguson dice sobre la división del trabajo. Un pueblo no puede hacer grandes progresos en el cultivo de las artes de la vida hasta que ha encargado a diferentes personas las diversas labores que requieren de habilidad y atención

peculiares. Esto no se puede llevar a cabo en el estado salvaje y sólo parcialmente en el bárbaro. Todo esto cambia con una mayor prosperidad y con el desarrollo de la propiedad; entonces llegamos a la división del trabajo, no sólo en la producción, sino en todas las actividades de la vida social: política, guerra, gobierno civil, comercio y demás. «Estas profesiones por separado están hechas, como las partes de una máquina, para concurrir a un propósito, sin ningún concierto propio» (págs. 278-9). «El salvaje que no distingue más que su mérito, su sexo o su especie, y para quien su comunidad es el objeto soberano de su afecto, se queda asombrado al descubrir que, en un escenario de esta naturaleza, el hecho de que él sea un hombre no lo califica para ningún puesto cualquiera que sea; huye a la selva con pasmo, fastidio y aversión» (págs. 278). Y más: «Puede lograrse incluso menos con el salvaje que con el ciudadano que abandona ese modo de vida para el que ha sido adiestrado: ama esa libertad de pensamiento que no está vinculada a ninguna tarea y que no pertenece a ningún superior; pero, tentado de mezclarse con naciones civilizadas y de mejorar su fortuna, el primer momento de libertad lo devuelve de nuevo a la selva...» (pág. 145).

La división del trabajo no es un terreno menos susceptible para la subordinación que la diferencia de talentos y disposiciones naturales y la división desigual de la propiedad; tiene por resultado diferentes conjuntos de valores y modos de costumbres en cada clase o profesión de la sociedad, igual que los tipos de sociedad tienen su carácter especial: el romano es soldado, el cartaginés mercader; y los súbditos de una república y una monarquía difieren en sus características externas, objetivos y conducta. Pese a todo, las sociedades en las que ha tenido lugar la división del trabajo, a pesar de sus divergencias, ofrecen una similitud estructural uniforme. La cuestión que Ferguson plantea es que así como una sociedad política forma parte de un sistema de sociedades tales que se mantienen en equilibrio a través de la oposición, del mismo modo la sociedad internamente es un sistema de clases, rangos, profesiones, etc., que están en interdependencia, y esto es precisamente lo que determina la solidaridad moral de una sociedad compleja. Además dice: «Pero aparte de estas consideraciones, la separación de profesiones, si bien parece que promete un perfeccionamiento en las habilidades y es de hecho la causa de que los productos de todas las artes lleguen a ser más perfectos a medida que el comercio avanza, aun así al cabo y en sus últimos efectos sirve en alguna medida para romper los lazos de la sociedad, para substituir la ingenuidad por la forma y hace que los individuos se retiren del esce-

nario común de actividad al que los sentimientos del corazón y la mente están más felizmente dedicados» (pág. 334).

Podría llamarse la atención sobre muchas correspondencias entre lo que Ferguson dice al respecto y lo que otros han dicho antes y después, pero me reduciré a hacer sólo dos comentarios. El primero es una referencia a la cuestión puramente histórica de si Ferguson extrajo lo que escribió sobre la división del trabajo, o por lo menos un indicio de su importancia, de su contemporáneo Adam Smith. Probablemente así fue, a través de lecturas y conversaciones privadas. El segundo comentario es que se ha dicho que Ferguson tuvo la idea de que lo que se desprende de la división del trabajo es lo que más tarde se llegó a denominar «alienación». Por ello recibió una palmadita en la espalda de Karl Marx (*La miseria de la filosofía*, 1910, págs. 109 y 187); y de alguna manera es cierto, porque vio y expuso claramente que la división y la especialización pueden acarrear lo que Durkheim denominó *anomia*, y hacer que un hombre sienta que no pertenece plenamente a la sociedad de la que es miembro. Lo que escribió puede también ser relacionado con lo que se ha escrito sobre *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (sociedad).

Como ya he hecho notar, Ferguson tiene mucho que decir sobre muchos temas a los que en un ensayo breve yo sólo puedo aludir. Los antropólogos observarán que tenía mucho interés por los pueblos primitivos, a los que él denominaba «rudos» o «salvajes» o «bárbaros», y consideraba el estudio de la vida social de estos pueblos muy valioso porque nos capacitaba para hacer comparaciones entre las sociedades más simples y las más complejas. Basándose en fuentes jesuitas, transmite lo que se conocía entonces sobre los indios y en su capítulo, «De las naciones incultas antes del establecimiento de la propiedad» (págs. 125 y ss.), hace observaciones muy sensatas y agudas sobre estos salvajes, aunque en conjunto tiende a romantizarlos. Su articulito sobre los informes de viajeros, brillante y sumamente sensible, es muy entretenido.

No obstante, dejando muchos tópicos de lado, resultará evidente, por lo que hemos dicho hasta ahora, que para Ferguson, que concebía las sociedades como sistemas naturales de cierto tipo y que, por tanto, sostenía que habían de ser estudiadas, como las ciencias naturales estudian los fenómenos sobre los que versan, era necesario sostener también que hay que descubrir leyes generales sociológicas («principios») en referencia a las cuales se pueden explicar variaciones. «Cuando recabamos material histórico, raras veces estamos dispuestos a encarar el tema simplemente como lo encontramos. Nos mos-

tramos reacios a que nos desconcierten una serie de peculiaridades y aparentes incongruencias. En teoría, creemos en la investigación de los principios generales; y a fin de poner el tema que investigamos al alcance de nuestra comprensión, estamos dispuestos a aplicar cualquier sistema» (págs. 23-4). Y: «Reunir una multiplicidad de peculiaridades bajo rúbricas generales y referir una serie de operaciones a su principio común es el objeto de la ciencia» (pág. 40). Volviéndolo a citar: «Para alcanzar un conocimiento general y comprehensivo del conjunto, tenemos que determinarnos, en éste como en cualquier otro tema, a pasar por alto muchas peculiaridades y singularidades para distinguir diferentes gobiernos; para centrar nuestra atención en algunos puntos en los que muchos de ellos coinciden; y a partir de ahí, establecer unas cuantas rúbricas generales bajo las cuales podemos reflexionar sobre el tema como algo distinto. Cuando hemos señalado las características que constituyen los puntos generales de coincidencia; cuando las hemos seguido hasta sus consecuencias en los diversos modos legislativo, ejecutivo y judicial en las instituciones relacionadas con policía, comercio, religión, o vida doméstica; hemos adquirido un conocimiento que, aunque no reemplaza la necesidad de experiencia, puede servirnos para dirigir nuestras investigaciones y, en lo más complicado del tema, concedernos orden y método para organizar las peculiaridades que se nos presentan en la observación» (págs. 97-8). Así pues, tenemos que fijar nuestra atención en los rasgos generales importantes de las instituciones sociales y dejar de lado muchas particularidades y singularidades, simples acontecimientos y personalidades, que son «accidentes». Entonces podemos hacer una clasificación de tipos, obligatoria si queremos llegar a leyes generales y comprehensivas. Así es cómo han procedido todas las ciencias naturales: han seguido la huella de los hechos para llegar a las leyes generales. Hace el mismo hincapié en la diferencia entre el mero registro de los hechos y su relación con las leyes en las *Instituciones* y en los *Principios*: a la historia le concierne lo particular y a la ciencia los principios generales (leyes).

Si hay principios generales han de ser principios dinámicos, porque, como a la mayoría de sus contemporáneos, a Ferguson le interesaba principalmente el estudio del desarrollo social. En realidad, nos dice, la gran diferencia entre el hombre y los animales es que «en el género humano, la especie también progresa lo mismo que el individuo; construye en cada época sobre los cimientos que ha sentado la anterior...» (pág. 7). Cualquier académico europeo conoce más que el griego o romano más culto, aunque esto no signifique que sea supe-

rior a él. ¿Cuántas veces se nos ha dicho que los enanos subidos a hombros de los gigantes ven más que los propios gigantes? Si se me permite citar a nuestro autor de nuevo: «En el caso del hombre, este progreso continúa mucho más que en el de cualquier otro animal. No sólo el individuo avanza de la infancia a la edad adulta, sino también la especie de la rusticidad a la civilización» (págs. 1-2). Adam Ferguson tenía gran fe en el progreso y en las leyes del progreso.

Ahora bien, el método que se ha de emplear para hacer la reconstrucción histórica de las primeras fases del desarrollo social de un pueblo, necesario para que podamos descubrir los principios del progreso, es el que Dugald Stewart denominó historia «conjetural», es decir, hipotética. Se suponía que se podía llegar a conocer las fases de la historia de nuestra sociedad observando cómo viven los pueblos que actualmente están todavía en aquellas etapas. «Lo que ha de distinguir a un germano o a un britano, en sus hábitos mentales o físicos, en sus modales y aprehensiones, de un indígena americano que, como él, con su arco y su flecha, tiene que atravesar la selva, y en un clima tan riguroso y variable, se ve obligado a subsistir de la caza. Cuando, avanzados los años, nos formamos una noción precisa de nuestro progreso desde la cuna, tenemos que recurrir al parvulario, y a partir del ejemplo de aquéllos que todavía están en el periodo de la vida que queremos describir, hacernos una representación de las costumbres de antes y de las que no podemos de ninguna otra manera acordarnos» (pág. 122). El interés de Ferguson por los salvajes consistía principalmente en que ilustraban, así lo creía él, una fase de nuestra propia historia; y las pruebas de la prehistoria corroboran su suposición.

Como siempre sucede, la concepción de leyes («principios») combinada con la noción de progreso llevó inevitablemente a Ferguson a formular un paradigma de las etapas a partir de criterios de producción y de relaciones de producción. Estas etapas económicas van acompañadas de determinados tipos de instituciones y de determinadas características culturales. Los criterios de Ferguson eran muy parecidos, como es comprensible, a los de otros autores que reflexionaron sobre las diferentes formas de sociedad que todavía estaban pendientes de observación. La etapa más primitiva es la de la caza, pesca o recolección de los productos naturales del suelo; en ella la propiedad es escasa y apenas hay indicios de subordinación o gobierno. La siguiente etapa es la de las hordas, con propiedad y, por tanto, con distinciones entre ricos y pobres; patrón y cliente, amo y siervo. Esta distinción «debe crear una diferencia material en el carácter y puede

proporcionar dos encabezamientos diferentes de acuerdo a los cuales considerar la historia del género humano en su estado más primitivo: el del salvaje, que todavía desconoce la propiedad, y el del bárbaro, para el que aquella es, aunque todavía no corroborada por las leyes, el principal objeto de cuidado y deseo» (pág. 124). La propiedad es la madre del progreso, porque implica leyes y hábitos de laboriosidad. En todo esto Ferguson se apoya enteramente en Montesquieu.

De hecho, en este libro vemos las ideas esenciales que hicieron de Montesquieu un clásico tan brillante y original. Hay la misma insistencia en el estudio objetivo de los hechos sociales y en la necesidad de llegar a formulaciones de tipo general basadas en una comparación sistemática de las sociedades. Hay también el mismo énfasis en la coherencia lógica entre series de hechos sociales, que más tarde vamos a encontrar tan fuertemente acentuada en Comte, y la necesidad de explicar las instituciones por referencia a sus funciones en las actividades de toda la sociedad, más que por referencia a doctrinas o axiomas filosóficos sobre la vida social o la naturaleza humana (aunque no siempre se mantuviera a la altura de sus exhortaciones al respecto). En lo que más difiere de Montesquieu es en una idea más rígida, aunque en absoluto mecánica, de lo que debe configurar una ley sociológica, y en la noción de desarrollo social unilineal, etapas por las que todas las sociedades pasan y que pueden ser reconstruidas valiéndose de lo que después se llegó a conocer como método comparativo, una noción que deriva de la combinación de las ideas de ley y progreso, la primera en gran parte producto de los descubrimientos en física, y la segunda, según Comte, consecuencia del derrumbe de las instituciones feudales católicas.

CAPÍTULO IV

Millar (1735-1801)

Uno de los más interesantes y gratificantes autores sociológicos, aunque raras veces mencionado y menos aún leído, es John Millar, alumno de Adam Smith y desde 1761 profesor de Derecho en la Universidad de Glasgow. Su libro más conocido, y el que nos importa a nosotros los antropólogos, si es que nos interesa la historia de nuestro pensamiento, es *El origen de la distinción de rangos o una investigación sobre las circunstancias que dieron origen a la influencia y la autoridad en los diferentes miembros de la sociedad* (1771; 4.ª edición, con introducción de John Craig, Edimburgo, 1806), un libro que muestra la fuerte influencia de Montesquieu, Lord Kames y Adam Smith (los dos últimos y Hume amigos de Millar). La idea de progreso social, el hijo de la Ilustración, ocupaba la mente de Millar y no inadecuadamente. Él pretendía, como todos nosotros tratamos de hacer, separar lo que es general al género humano de lo que en las sociedades concretas es debido a circunstancias particulares. Mediante la comparación de sociedades diferentes pretendía «deducir las causas de diferentes leyes, costumbres e instituciones que previamente han sido señaladas simplemente como hecho aislados y no aleccionadores» (pág. xxv). Al reconstruir las primeras etapas del desarrollo desde el salvajismo hasta la civilización, se valió de lo que Dugald Stewart llamó historia teórica o conjetural. Valiéndose de este método comparativo, clasificó las sociedades humanas en cuatro tipos o estados: cazadoras y pescadoras, pastoriles, agrícolas, y las que se dedicaban al comercio. No había nada muy original en esta clasificación. Todos los autores que escribieron sobre progreso social en su época utilizaron una clasificación parecida, y esto se remonta, es cierto que sin la idea de progreso, a Aristóteles. Pero Millar no partió del supuesto, como algunos lo hicieron, de que toda sociedad pasa necesariamente a través de todas estas etapas. Aplicó la división porque era la que más convenía a sus propósitos, que consistían en poner de manifiesto los cambios más

importantes que habían conducido a la civilización y en definirlos como reglas generales o principios a la luz de los cuales puede verse que las formas particulares son simples ilustraciones de los principios. Las desviaciones de ellos han de considerarse debidas a circunstancias especiales y peculiares. En el transcurso de su estudio utilizó la información de que se disponía entonces acerca de pueblos más simples: indios norteamericanos, hotentotes, negros de África occidental, tártaros, árabes, los antiguos germanos, griegos, italianos, etc.

Las diferencias de rango y poder son debidas en todas partes al sexo y la edad y también a la necesidad de liderazgo. Pero los sistemas particulares de ley y gobierno han estado afectados por todo tipo de condiciones: la fertilidad del suelo, la naturaleza de sus productos, el tamaño de la comunidad, su desarrollo cultural, las comunicaciones, etc. Pero a pesar de todas estas diferencias, la similitud de las necesidades del hombre y de sus facultades ha producido en todas partes una notable uniformidad en los diversos pasos de su avance. «Hay, pues, en la sociedad humana un progreso natural de la ignorancia al conocimiento, y de las costumbres primitivas a las civilizadas, cuyas diferentes etapas van generalmente acompañadas de leyes y costumbres peculiares. Diversas causas accidentales han contribuido ciertamente a acelerar o retardar este avance en los diferentes países» (pág. 4).

Entre los pueblos primitivos, las mujeres son tratadas severamente, poco mejor que esclavos, y la unión sexual es apenas algo más que el apareamiento animal. No obstante, en las sociedades matrilocales y matrilineales las mujeres tienen una posición muy superior (así creía él), por ejemplo, los licios, los antiguos habitantes de Ática, algunos de los indios norteamericanos, y los indígenas de la costa Malabar; también donde se practica la poliandria, por ejemplo, en partes del imperio medo, en la costa de Malabar, y en algunos de los cantones iroqueses. La condición de las mujeres mejora cuando se presta mayor atención a los placeres del sexo y allí donde el papel económico de ellas es más importante y valorado. Esto se dio supuestamente en las épocas pastoriles. En general, puede decirse que la domesticación del ganado dio origen a una distinción permanente de rangos, algunos pueblos se hicieron más ricos que otros y transmitieron sus posesiones a sus descendientes. La influencia y el poder que obtuvieron estos pueblos pasó así a sus herederos, de manera que la distinción de rangos se volvió permanente. La posición de las mujeres fue de nuevo avanzada en la etapa agrícola, que también dio origen a la propiedad de la tierra y de ahí a una desproporción todavía mayor

entre la fortuna y el rango de los individuos. Por último, los cambios en la condición de las mujeres surgieron a raíz del avance en las artes aplicadas y la manufactura. Estas mejoras llevaron a una sociedad más amplia y en la que había una mayor intercomunicación. Las mujeres dejaron de estar restringidas a sus actividades en la familia y en el hogar y se mezclaron con la sociedad exterior. «En esta situación, las mujeres se convirtieron, no en las esclavas ni en los ídolos del otro sexo, sino en amigas y compañeras» (pág. 89). Ahora eran valoradas por sus útiles talentos y logros y, al aumentar la riqueza, las mujeres de categoría fueron admiradas por sus agradables cualidades y por el entretenimiento que proporcionaba su conversación. (Millar observa que ningún autor de la época de Augusto dejó obra alguna de imaginación en la que se supusiera que el amor produce efectos trágicos o muy graves.) Así pues, el progreso de las mujeres es parte de la historia general de la sociedad. El libro es una gran polémica, muy valiosa, sobre la causa de las mujeres.

La edad es muy importante en las sociedades primitivas. Los niños dependen completamente de sus padres; los ancianos son siempre respetados y tienen autoridad. «En los primeros periodos, la edad y la autoridad están tan inseparablemente conectadas que, en la lengua de las naciones incultas, la misma palabra que quiere decir anciano se emplea generalmente para denominar a un gobernante o magistrado» (pág. 114). Cuando las familias se empezaron a unir en una sociedad más grande, el padre pierde algo de su autoridad para los representantes de toda la sociedad; y cuando hay comercio y manufacturas, los hijos dejan de depender de él hasta cierto punto. La familia se dispersa, los hijos la abandonan para recibir instrucción y establecerse más tarde allí donde encuentren empleo. Así pues, se emancipan de la autoridad paterna. No obstante, cuando hay poligamia la autoridad del cabeza de familia persiste. Los hijos son tan numerosos que el cariño paterno mengua, y las disensiones entre las esposas requieren de una mano firme.

Millar analiza después la autoridad de un jefe sobre los miembros de una tribu o comunidad. Esta autoridad surge porque las tribus están casi continuamente en guerra unas contra otras y tienen necesidad de un dirigente militar. A este líder se le respeta como en otro tiempo al padre. En el estadio cazador o pescador el líder es elegido simplemente por su fuerza superior, valentía y otras cualidades personales. Pero en el estadio pastoril la influencia del cabecilla depende también de su riqueza mayor, que hace que otros dependan de él. «La autoridad derivada de la riqueza no sólo es mayor que la que emana

de simples logros personales, sino también más estable y permanente. Las cualidades extraordinarias, ya sean de la mente o el cuerpo, sólo pueden tener efecto durante la vida del que las posee y raras veces continúan durante mucho tiempo en la misma familia. Pero un hombre habitualmente transmite su fortuna a su posteridad y, junto con ella, todos los medios para crear dependencia de los que disfrutó. Así pues, el hijo que hereda la propiedad de su padre está capacitado para mantener un rango igual, al mismo tiempo que preserva toda la influencia adquirida por el antiguo propietario y que aumenta cada día en virtud del hábito y se vuelve cada vez más considerable a medida que pasa de una generación a otra» (pág. 152). De ahí el intenso interés que tienen los pueblos pastoriles por sus genealogías. La autoridad está aún más acentuada en una sociedad con agricultura. El jefe, con una riqueza superior y numerosos dependientes, adquiere propiedades mucho mayores que cualquier otro; sus dependientes aumentan y, como viven de las tierras del jefe, dependen todavía más de él. También es menos probable que las propiedades de tierras sean destruidas o perjudicadas por accidentes que los rebaños y el ganado, «de manera que la autoridad que se basa en la propiedad de la tierra se vuelve más permanente y es susceptible de recibir una acumulación continua de fuerza cuando permanece varias generaciones en la misma familia» (pág. 160). El jefe es en primer lugar un dirigente militar; después comienza a ejercer su autoridad de otras maneras, incluyendo la jurisdicción, tanto en casos civiles como penales. Después adquiere un carácter sagrado —por ejemplo, se dice que desciende del Sol— y asume funciones sacerdotales o las controla. Por último, asume funciones legislativas.

Millar ha analizado los poderes de marido, padre y magistrado civil. Concluye con un análisis de la relación entre amos y siervos o esclavos. Señala que hay muy pocos siervos entre la mayor parte de los salvajes americanos y dice que la razón de ello es que no tienen posibilidad de acumular riqueza y, por tanto, no pueden mantener esclavos. Así pues, matan a sus prisioneros. Los tártaros, por el contrario, tienen grandes manadas y rebaños y mantienen una serie de sirvientes domésticos. Por tanto, tratan a sus prisioneros con moderación. La esclavitud desaparece, en definitiva, porque, en un país técnicamente bien desarrollado, poco provecho se puede sacar del trabajo de un esclavo que no está adiestrado para la manufactura. Es más provechoso pagar salarios que mantener esclavos.

El libro de Millar contiene algunos errores etnográficos e históricos, quizás inevitables en la época en que lo escribió, pero en muchos

aspectos es más cercano a un tratado sociológico moderno que cualquier otro libro del siglo XVIII. Siempre he estado muy agradecido a G. D. H. Cole por haberme hecho prestarle atención. Encontramos la misma insistencia que en Montesquieu y Ferguson de que en cualquier saber se ha de separar lo general de lo particular y, si bien se explica lo general mediante alguna fórmula teórica (principios o leyes), se han de explicar simultáneamente las variaciones o irregularidades refiriéndolas a circunstancias variables (como tenemos que hacer, por ejemplo, con las leyes sobre proyectiles o la caída de los cuerpos). Lo que interesaba principalmente a Millar era el estudio del desarrollo de las instituciones (progreso), un estudio que, en lo referente a sus primeras etapas, se había de llevar a cabo con la ayuda de lo que con frecuencia ha sido denominado método comparativo, un método que nos da una tipología esquemática (etapas) y en el que cada etapa tiene sus características especiales por las que es definida. Cuando Millar analiza los factores que conducen a los cambios en la condición de las mujeres, los niños y los dirigentes sociales, no recurre nunca únicamente, o ni siquiera en exceso, a la psicología o a la filosofía, sino a otros hechos sociales. Sus explicaciones son sociológicas y en especial económicas: los jefes surgen de la guerra; la propiedad capacita para persistir a las aristocracias y las dinastías; los prisioneros reciben buen o mal trato según su valor económico; los esclavos son mantenidos únicamente en sociedades en las que producen más de lo que cuesta mantenerlos.

Esta obra podría muy bien ser un tratado de sociología moderna con su eliminación de los incidentes, perturbaciones, circunstancias especiales y peculiares, elementos y personas. Su tipología de las sociedades, la misma que llega hasta las publicaciones de nuestros días, está hecha de acuerdo al modo de subsistencia, es «económica», para aquellos que gustan del término. Después, en relación a esta clasificación, hace un análisis del rango en el que muestra las causas y las condiciones del prestigio, el poder y el carácter en cada tipo de comunidad socioeconómica. Se trata en conjunto de una evaluación sobria, ni didáctica ni dogmática. Una clara y consistente búsqueda con el fin limitado de descubrir el origen y el desarrollo de la estructura de clases. En la época en que fue escrito, esto era un logro extraordinario.

CAPÍTULO V

Condorcet (1743-1794)

Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, marqués de Condorcet, nacido en Picardía, puede ser considerado el último de los «filósofos». Escribió mucho, en gran parte sobre matemáticas, y sobre temas políticos y sociales, pero sólo uno de sus escritos es de especial interés para nosotros, el *Esquisse*. Condorcet tomó mucha parte en la vida pública de la Francia de su época. Fue un firme defensor de la Revolución, pero chocó con los jacobinos y tuvo que pasar a la clandestinidad. Cuando salió, fue detenido, y a la mañana siguiente fue encontrado muerto en su celda. No se sabe si fue suicidio. Fue alumno de Turgot, un *homme éclairé*. Defendió todos los programas liberales de su época y fue partidario de la perfectibilidad del hombre. Especialmente hostil a la religión y al clero, contra el que se ponía frenético por ignorante, hipócrita, codicioso, corrupto y depravado.

Existen diferentes versiones del *Esquisse*, y yo he utilizado la que editó O. H. Prior. No hay que olvidar que es un texto escrito rápidamente y en las difíciles circunstancias de su escondrijo. Es un texto típico de los autores del siglo XVIII sobre las instituciones sociales, y, para nosotros, especialmente significativo, ya que fue una luz que guió a Comte a través de las tinieblas.

Todos los pueblos de los que tenemos noticia, nos dice Condorcet, están comprendidos entre nuestro actual grado de civilización y lo que nos han contado sobre las tribus primitivas. Hay una cadena que va desde los primeros pueblos conocidos por nosotros y las actuales naciones europeas. En cuanto al primer periodo, tenemos que confiar en lo que los viajeros nos han contado. En realidad, tiene que haber buena parte de conjetura acerca de los pasos que el género humano dio para pasar a un estadio superior, de manera que hemos de hacer observaciones teóricas de tipo lógico y deductivo, sin perder de vista que la gran diferencia entre el hombre y los demás animales, que en muchos aspectos son como él, y que viven en una sociedad regu-

lar y continua, consiste en que el hombre tiene cultura (en especial lenguaje, una moralidad y orden social). Tenemos al respecto fuentes históricas y documentales. Pero tenemos que combinar las historias de los diferentes pueblos para obtener una perspectiva general del progreso del género humano en su conjunto. Así pues, en el *Esquisse*, Condorcet nos ofrece, a la manera del siglo XVIII, un esbozo o plan de una historia universal no tanto sobre acontecimientos o individuos, aunque menciona algunos nombres de vez en cuando, como sobre el desarrollo de las ideas e instituciones desde los inicios de la sociedad humana hasta la Revolución francesa. Es una historia del pensamiento que él emprende mediante una clasificación de las etapas, o estados, sociales y culturales a través de los que el ser humano ha pasado en su camino. Pero si bien la forma es histórica, el contenido es sociológico.

Condorcet, como muchos autores contemporáneos suyos, estaba muy impresionado, y ciertamente tenía derecho a estarlo, por el avance al que había llegado la física a través de las matemáticas, y propugnaba que para el estudio de los hechos sociales se emplearan métodos cuantitativos. Iba a haber una nueva ciencia, *la mathématique sociale*. Él creía que el conocimiento de lo que a su entender eran las leyes de la historia nos daría las claves para el futuro. Su planteamiento era lo que algunos llamarían más científico que el de la mayoría de los filósofos sociales de su época. Y disponía en verdad de una buena concepción de los métodos y las técnicas científicas.

Pero prosigamos con el libro. En la primera etapa los hombres estaban unidos en pueblos, pequeñas sociedades de familias que subsistían de la caza y de la pesca y disponían únicamente de una tecnología simple y ruda y que él denominaba ciencia, pero tenían el lenguaje y algunas ideas morales. La costumbre ocupaba el lugar de la ley y había un gobierno embrionario. Se disponía de poco tiempo para la reflexión y había poca división del trabajo. Los hombres de esta etapa ya estaban corrompidos por la superstición, y los que gozaban de conocimientos rudimentarios sobre artes y religión se convertían en dirigentes. Estos fueron los primeros sacerdotes, charlatanes o brujos.

La segunda etapa va del pastoreo a la agricultura. El pastoreo permitió un suministro más abundante y seguro de alimentos y, por tanto, más tiempo de ocio. Hubo en consecuencia un incremento del conocimiento y de las artes y también empezaron las diferencias de riqueza y el empleo de mano de obra y la esclavitud (el trabajo de un hombre valía entonces más que lo que costaba mantenerlo). Además,

la gran variedad de cosas que se usaban y la distribución desigual de las mismas dieron lugar al comercio para el que fue necesaria la moneda. El crecimiento de los medios de subsistencia llevó a un aumento de la población que, a su vez, produjo una mayor complejidad de la vida social. Algunos pueblos han permanecido en esta etapa debido al clima, al hábito, al deseo de independencia, conservadurismo, dejadez o superstición.

Hagamos ahora una pausa para introducir algunos comentarios: 1) Condorcet no da ejemplos de sociedades en estas etapas; 2) su clasificación de los tipos sociales está hecha de acuerdo con criterios de producción y de relaciones de producción; 3) demuestra lógicamente, cuando no empíricamente (o así cree que lo hace), cómo algunos cambios en las instituciones sociales producen inevitablemente cambios en los modos de producción; y 4) confiere, como otros lo hicieron en su época, un lugar principal en la evolución social a la propiedad, de la que se desprenden el ocio, el gobierno, el comercio, el dinero, etc.

La tercera etapa comprende desde los inicios de la agricultura hasta la invención de la escritura alfabética, para Condorcet una invención importantísima porque más o menos hizo imposible, en especial cuando posteriormente se inventó la imprenta, lo que él denominaba superstición. La agricultura vinculó a los hombres al suelo y hubo, por tanto, mayor estabilidad y continuidad en la vida social. La propiedad fue algo más claro, así como también el capital, ya que el producto del cultivo daba un excedente. Entonces tuvo lugar la división del trabajo y el resultado de ésta fueron las artesanías especializadas y las funciones económicas. También el comercio se extendió y hubo un desarrollo cultural generalizado. A las tres clases que ya podemos distinguir en las sociedades de pastoreo —propietarios, empleados domésticos vinculados a ellos, y esclavos— hemos de agregar los trabajadores de todo tipo y los comerciantes. Y a medida que fueron surgiendo nuevas instituciones o se fueron desarrollando las antiguas, fue necesario extender la legislación. Diferentes tipos de otros cambios progresistas empezaron a insinuarse en esta etapa, a saber, en la educación de los niños, en las relaciones entre los sexos y en las instituciones políticas. El poder de las familias dirigentes se incrementó y sus excesos y extorsiones acarrearón revoluciones y el establecimiento de repúblicas o tiranías. Cuando un pueblo agrícola era conquistado, no podía abandonar sus tierras, sino que tenía que trabajarlas para sus amos, y así llegamos a varias formas de dominación. Condorcet hace otra observación justa cuando dice que la comunica-

ción entre los pueblos aceleró mucho su progreso mediante el intercambio cultural. Aunque la guerra y la conquista puedan conducir en último término a la decadencia cultural, al principio es frecuente que traigan consigo la expansión de las artes y sirvan para que éstas mejoren. Las artes y las ciencias fueron avanzando lentamente y el progreso fue debido a que algunas familias y castas las convirtieron en la base de su poder para explotar a la gente común. Al igual que Saint Simon y Comte, Condorcet reconoció el valor en un determinado momento de lo que posteriormente fue inadecuado y se volvió decadente. Las otras etapas son históricas, y Condorcet, al llegar a este punto, abandona la especulación. Describe las fases principales de la historia del pensamiento en Europa. Éstas son: etapa IV, el progreso del pensamiento humano en Grecia hasta la división de las ciencias en la época de Alejandro; etapa V, progreso de las ciencias, desde su división hasta su decadencia (el periodo de Aristóteles); la decadencia fue debida, como también nos informa Gibbon, al cristianismo, que era hostil a todo espíritu de búsqueda, y a los bárbaros; etapa VI, la decadencia del esclarecimiento (*lumières*) hasta su restauración hacia la época de las cruzadas; etapa VII, el primer avance de las ciencias después de su restauración en Occidente hasta la invención de la imprenta, la cual, en definitiva, hizo imposible que persistiera la superstición, habiéndose difundido el escepticismo por todas partes; etapa VIII, desde la invención de la imprenta hasta la época en que la ciencia y la filosofía socavaron la autoridad; etapa IX, desde Descartes hasta la formación de la República Francesa; etapa X, una visión del progreso futuro de la mente humana (*esprit*).

No es necesario que analicemos con detalle sus comentarios sobre estos cambios históricos. Pero podemos hacer constar que dio pruebas de perspicacia al seleccionarlos y también al enumerar los rasgos característicos que él consideró los más importantes de cada uno de ellos. Por ejemplo, en Grecia el progreso fue notable porque los sacerdotes no tenían el monopolio del saber; las cruzadas favorecieron la libertad porque debilitaron y depauperaron a los nobles y extendieron los contactos de los pueblos europeos con los árabes, quienes ya se habían formado en España y a través del comercio con Pisa, Génova y Venecia; la invención de la imprenta fue causa de una opinión pública fuerte y libre a la que no se podía acallar; la caída de Constantinopla en manos de los turcos trajo los escritos originales de Aristóteles y Platón a los estudiosos europeos; el descubrimiento de América, entre otras consecuencias, tuvo la ventaja de que hizo posible el estudio de muchos y diferentes tipos de sociedad (él no men-

cionó sociedades primitivas en particular, pero es evidente que había leído lo que se había escrito sobre ellas en su época); el uso de las lenguas vernáculas en lugar del latín en todas las ramas de la filosofía y la ciencia hicieron a éstas accesibles a la gente común, pero para el sabio fue más difícil seguir los avances de las mismas.

A modo de conclusión, sería conveniente hacer algunas observaciones. Condorcet fue primordialmente un autor polémico y un reformador social que hizo frente con decisión al privilegio y la explotación dondequiera que los descubriera. Habló mucho de la ciencia, pero como estudioso de la historia cultural no fue muy profundo. Lo que escribió sobre la Edad Media revela prejuicios y deja mucho que desear en cuanto a erudición. A pesar de todo, está justamente considerado como un precursor de la sociología y de la antropología social en la medida en que se refirió a las instituciones sociales y a la historia del pensamiento más que a los acontecimientos políticos en el sentido estricto del término, y de una manera científica y comparativa. Mantuvo que «La única base de la fe en las ciencias naturales es la idea de que las leyes generales, conocidas o no conocidas, que rigen los fenómenos del universo son necesarias y constantes; éy por qué razón tendría que ser este sentimiento menos cierto para el desarrollo de las facultades intelectuales y morales del hombre que para las otras acciones de la naturaleza?» (pág. 203). Lo mismo que sus contemporáneos, consideró que estas leyes eran las leyes del desarrollo o progreso cultural y de su concomitante, el social, y una característica esencial de la cultura es que, a pesar de las reincidencias, es acumulativa; cuando un muchacho en la actualidad termina la escuela sabe más matemáticas de las que sabía Newton. Las leyes tienen, por tanto, que ser formuladas en función de etapas (*époques*), en cada una de las cuales hay diversos cambios sociales que originan nuevas necesidades, las cuales a su vez acarrearán cambios ulteriores. Y aunque en nuestra mente asociemos estos cambios con individuos, los cuales pueden incluso llegar a dar nombre a una época, los grandes cambios sociales son los que los hacen a ellos y no ellos a los cambios. Descartes fue una figura importante, pero su importancia reside en que fue un signo y un producto de, y un eslabón en, un gran movimiento en la historia del pensamiento, una manera de ver las cosas afín a la de los marxistas. Cuando Condorcet se refiere a la invención de la imprenta, no nos dice la fecha ni quién fue el inventor, porque el único interés que tiene para él es que fue la culminación de los cambios sociales de una época y la causa de cambios sociales en la siguiente. Y todo esto significa, al menos para él, que se podía formular una teoría

general y, es más, que sólo se podía comprender la historia de cualquier pueblo en particular a la luz de un conocimiento teórico basado en la historia universal.

Para Condorcet, el estudio de los hechos sociales se ha de llevar a cabo mediante la observación de las relaciones reales. La religión contenida en los libros no es la misma que la de la gente. La ley y su aplicación son dos cosas muy diferentes. Lo mismo sucede con los principios de gobierno y sus realizaciones y ciertamente con cualquier institución tal como la concibieron sus creadores y cómo funciona en la práctica. Aquí Condorcet preconiza las investigaciones sociales y el trabajo de campo.

Sus escritos hacen hincapié en que los hechos sociales se han de estudiar en relación unos con otros, como partes activas de un sistema social total, a saber, el progreso de la ciencia en cualquier país depende de las circunstancias naturales, de las condiciones políticas y sociales, de las formas de religión y gobierno, y de las circunstancias económicas. Todas las partes de un sistema social son interdependientes, y necesariamente es así. Condorcet tuvo gran fe en la ciencia social aplicada (*art social*), que derivará de una ciencia teórica de la sociedad. «Del mismo modo que la ciencia matemática y la física sirven para perfeccionar las artes que empleamos para nuestras necesidades más elementales, ¿no está igualmente en el necesario orden de la naturaleza que el progreso de las ciencias morales y políticas ejerza la misma acción sobre los motivos que controlan nuestros sentimientos y nuestros actos?» (pág. 227). Dicho de otra manera, un conocimiento mayor conduce invariable e inevitablemente a un mejoramiento acumulativo del género humano. Quizás fue excesivamente optimista, pero su estrella *brille encore. Elle brillera toujours.*

CAPÍTULO VI

Comte (1798-1857)

Para entender plenamente la obra de Auguste Comte habría que tener en cuenta más minuciosamente todo lo que tiñó su trabajo hasta el punto de dominar los temas sobre los que escribió: su familia realista y católica (Comte fue siempre una paradoja: realista republicano, proletario aristócrata, librepensador católico); también su exagerada paranoia, que llegó a extremos de locura suicida, y la megalomanía que tantas veces acompaña a aquélla, que hacía de Comte una persona insostenible para cualquiera que hubiese pensado en ayudarlo a obtener categoría académica, y una experiencia dolorosa para aquellos amigos y miembros de su familia que intentaron mitigar su condición y fueron recompensados con una malicia de intensidad corvoesca. Y después, claro está, sus mujeres: la pasión por su concubina de juventud, Pauline (madre de su hijo); la ex prostituta Caroline Massin, con la que en 1825 se casó en una ceremonia calificada de *lúgubre* y cuyo matrimonio fue un desastre. Caroline fue una dama sufrida que aguantó mucho y ya no podía más cuando lo abandonó en 1842. Y por último, en 1844, la hermosa dama (si juzgamos por su retrato) Clotilde de Vaux (cuyo marido al parecer estaba preso), cuyo papel ni siquiera podría ser aceptado en un personaje de ficción, la Beatrice —su *sainte patronne*—, que inspiró sus últimos escritos rayanos en la insania. La pobre señora soportó que le leyera todas sus conferencias, de lo cual ni siquiera la libró su muerte un año después, porque Comte continuó pronunciando discursos ante su tumba. Pero aun así, ¿quién puede leer la *Dédicace* al *Système* o su *Invocation finale* sin quedar profundamente conmovido?

Las opiniones de Comte, e incluso su personalidad, estuvieron moldeadas en gran medida por los acontecimientos de su época. Francia se desangró casi hasta la muerte en las guerras napoleónicas y tuvo que soportar muchas vicisitudes e incertidumbres en los años siguientes, todo lo cual puso a Comte al borde de la desesperación y le

convenció más y más de que los problemas fundamentales no eran políticos, sino morales, y sólo podrían ser resueltos mediante una combinación de estudio científico de los problemas sociales y de una regeneración radical del pueblo francés, una sincera aceptación de normas de conducta altruistas, valores y sentimientos. Francia estaba derrotada y se declaraba impotente, podía y debía levantarse de nuevo, pero esto sólo podía lograrse si el conocimiento y el deber iban a la par.

La aportación de Comte a los estudios sociales se ha considerado en la perspectiva de la historia general de las ideas, si queremos apreciar la originalidad de su pensamiento y defender su pretensión de haber sido el fundador de la sociología. Es obvio que estuvo muy influido por Montesquieu, Turgot, Diderot y los enciclopedistas en general y, sobre todo, por Condorcet. También le influyeron de Maistre, Hume, Adam Ferguson y Adam Smith, y, además, la propaganda socialista de su época. Por supuesto, también estuvo profundamente influido por Saint Simon, de quien fue secretario y colaborador siete años, de 1817 a 1824 (y Dios nos libre de meternos en la enmarañada relación entre estos dos hombres). Con igual claridad, gran parte de lo que él consideraba su descubrimiento más inspirado —el enfoque positivista para el estudio de las instituciones sociales— era casi un lugar común entre los filósofos del siglo XVIII, y su insistencia en que era necesario reconciliar estos estudios con una aceptación del orden y la autoridad era un tópico conocido, especialmente en la Francia católica de la Restauración. En realidad, hay que reclamar en favor del triunvirato Bonald (1754-1840), de Maistre (1754-1821) y Chateaubriand (1768-1848) parte de la reputación que ha recaído sobre Comte.

Pero por muchos reclamos que podamos hacer en defensa de otros y por mucho que Comte fuera tanto hijo intelectual de su época como heredero del pasado —y en este sentido amplio no hay nadie que pueda ser considerado un pensador enteramente original—, no cabe duda acerca de su enorme influencia en las maneras de contemplar los asuntos sociales en el siglo XIX, influencia fácilmente discernible en los escritos de hombres como Herbert Spencer, J. S. Mill, Lecky y Morley en Inglaterra y Lévy-Bruhl y Durkheim en Francia, ninguno de ellos peces chicos. También podemos reconocer su influencia en historiadores como Mommsen y Grote y, según dicen, en Taine y Renan.

Pero por muy esencial que sea tener en cuenta todo esto para hacer un esbozo biográfico, podemos dejarlo de lado si queremos res-

ponder a la pregunta que aquí se plantea: ¿qué es lo significativo en los escritos de Comte para los antropólogos sociales y los sociólogos, y no únicamente por su interés histórico, sino también por la pertinencia que tiene para nuestros problemas hoy en día? Muchas de las cuestiones que planteó están todavía por resolver y muchas de sus preguntas sin respuesta o, en cualquier caso, todavía en debate.

Nacido en 1798 y fallecido en 1857, Comte no gozó de una larga vida y, teniendo en cuenta hasta qué punto estuvo acosado por la pobreza, la enfermedad, los *disentiments conjugaux* y mordaces peleas de uno u otro tipo, es sorprendente lo que logró: seis volúmenes del *Cours de philosophie positive* (1830-42), cuatro volúmenes del *Système de politique positive* (1851-54), el *Catéchisme positiviste* (1852) y muchos *opuscules*. También se ha escrito mucho sobre él.

Para el objetivo que nos proponemos ahora prestaremos atención primordial, aunque no exclusiva, al *Cours*, una monstruosidad estilísticamente repelente de 2.582 páginas y casi un millón de palabras, que hace que su prolijidad y didactismo sean un agravante más para una prueba de resistencia. Los tres primeros volúmenes de esta vasta enciclopedia de la suma del conocimiento humano (él y Spencer fueron los dos últimos hombres que aspiraron al conocimiento universal) tratan de lo que hoy podríamos denominar las ciencias naturales —inorgánicas y orgánicas— y únicamente los tres últimos versan sobre las instituciones sociales y la moral. No obstante, los volúmenes sobre ciencia natural no pueden ser ignorados por el científico social porque constituyen el prólogo a los volúmenes dedicados a la ciencia social y son una necesaria introducción a ellos en dos aspectos. En primer lugar, según Comte, es necesario tener algunos conocimientos de las ciencias naturales porque la metodología esencial de todas las ciencias es la misma y, por tanto, puede estudiarse el correcto uso en las ciencias sociales de procedimientos de observación y análisis en aquellas ciencias que las han precedido y tenían un desarrollo mayor. En segundo lugar, las ciencias tienen una estructura lógica que ha de ser también un orden cronológico y que, por tanto, como mejor puede plantearse es en una jerarquía de complejidad de contenido cada vez mayor, con las matemáticas en un extremo y la sociología en el otro. La estructura lógica y la secuencia cronológica de la serie es inevitable, porque cada ciencia depende de las verdades de aquéllas que la han precedido.

J. S. Mill (*Auguste Comte*, 1961, págs. 37-8) expresa sucintamente el razonamiento de Comte: «Así pues, las verdades del número son aplicables a todas las cosas y dependen únicamente de sus propias

leyes; la ciencia del número, por tanto, consistente en la Aritmética y el Álgebra, se ha de estudiar sin referencia a ninguna otra ciencia. Las verdades de la Geometría presuponen las leyes del Número y una clase más especial de leyes peculiares de los cuerpos extendidos, pero no requieren de otras: la Geometría, por tanto, puede ser estudiada independientemente de todas las ciencias, salvo de la del Número.» Y así sucesivamente: «Los fenómenos de la sociedad humana obedecen a sus propias leyes, pero no dependen únicamente de éstas: dependen de todas las leyes de la vida orgánica y animal, junto con las leyes de la naturaleza inorgánica, y estas últimas influyen en la sociedad, no sólo a través de la influencia que tienen en la vida, sino también determinando las condiciones físicas bajo las que se ha de llevar a cabo la sociedad.»

Los fenómenos de cada ciencia son, pues, más complejos que los de la precedente, y si esto es cierto, en consecuencia, a medida que ascendemos la escala es cada vez mayor la dificultad para formular leyes que gobiernan los fenómenos que estamos investigando. Por tanto, aun cuando la sociología logre finalmente enunciar planteamientos generales acerca del objeto de su estudio, es probable que éstos tengan un grado menor de generalidad que los de las ciencias inorgánicas y orgánicas, e inevitablemente sólo se llegará a ellos cuando las ciencias orgánicas hayan alcanzado un alto grado de desarrollo. Esto no significa, sin embargo, que el objeto de estudio de cada ciencia en la escala ascendente de las ciencias pueda ser organizado y explicado en los términos que en la ciencia precedente se juzgaron conceptualmente adecuados. Cada ciencia es un nuevo nivel de fenómenos que exige su propia explicación, en sus propios términos específicos, porque cada una tiene su propio carácter específico y autónomo. La lucha por demarcar un terreno exclusivo de investigación de las ciencias sociales —determinar qué es lo que constituye un hecho social, que no es ningún otro tipo de hecho, qué son los fenómenos sociológicos, que no son ningún otro tipo de fenómenos— fue una batalla en la que todavía se debatió Durkheim más de medio siglo después en su manifiesto: *Les Règles de la méthode sociologique*.

Ahora podemos hacer una pausa y plantearnos algunas preguntas, pero antes hay que hacer notar, como ya se ha hecho por supuesto con frecuencia, que Comte no incluye la psicología en su serie (para disgusto, entre otros, de Mill y Spencer) y en realidad expresa un profundo desprecio por ella, lo cual le facilitó el dotar a los fenómenos sociales de especificidad. Su desprecio por las observaciones introspectivas, que pasaban por ser psicología en su tiempo, puede

que haya sido merecido, pero yo tengo la impresión de que Comte sostuvo que en términos lógicos no podía existir una ciencia tal. El hombre nace al mundo como animal. Sus funciones morales e intelectuales son las que implanta en el organismo la sociedad, productos de la cultura. En consecuencia, no se debe definir a la «humanidad» a partir del «hombre» sino al «hombre» a partir de la «humanidad». Es más, es bastante irracional tratar de explicar la sociedad, incluso en su más simple etapa fetichista, en función de las necesidades individuales, y la más defectuosa de las teorías metafísicas (para Comte el término más soez) es la que deriva las facultades de las necesidades del individuo. Los hombres sólo responden a las necesidades creando nuevas instituciones cuando las condiciones sociales determinan la respuesta.

Así que, en conjunto, ¿qué lugar podría haber para una ciencia autónoma de la psicología entre la fisiología y la sociología? Lo que algunos denominan psicología era para Comte una rama de la fisiología a la que llamó fisiología cerebral, y posteriormente llegó, con gran perplejidad de algunos de sus admiradores de otro tiempo, a propugnar la frenología como el medio más adecuado para estudiar los fenómenos mentales. Salvo lo que se refiere a la frenología, en mi opinión Durkheim adoptó en gran parte la misma posición de que no hay lugar para una ciencia intermedia entre la ciencia orgánica y las ciencias sociales, aunque, que yo sepa, nunca llegó a decirlo con tantas palabras.

Ahora bien, ¿qué hay sobre la jerarquía de las ciencias basada en la complejidad cada vez mayor de su materia de estudio? La clasificación que hizo Comte de las ciencias fue para su época (aunque Karl Pearson no tenía gran opinión de ella) un trabajo de sistematización original y esclarecedor y, como paradigma lógico, es convincente. Aunque, simplificado en exceso por Comte, no es siquiera aceptable como registro histórico de un orden unilineal de desarrollo de las ciencias, como posteriormente iba a señalar Spencer.

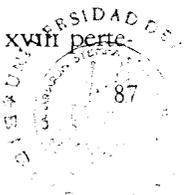
El esquema en su conjunto parte de ciertos supuestos básicos que, a pesar de que algunos antropólogos todavía los dan por supuestos, son cuestionables. El dogma fundamental es el que compartió la mayoría de los filósofos morales del siglo XVIII (Rousseau fue una excepción) y consistía en que las instituciones sociales son tan parte de la «naturaleza» (uno de sus términos metafísicos favoritos) como los fenómenos estudiados por los físicos y los químicos. Comte expone lo anterior sin lugar a equívocos, aunque no sin contradicciones obvias. Las ideas anteriores sobre las instituciones sociales eran o bien

ficciones teológicas, afortunadamente en decadencia, o, lo que era mucho peor, entes metafísicos, sólo que, ¡ay!, de nuevo demasiado al descubierto, y únicamente teología (por la que uno podría tener algún respeto) deteriorada. La Reforma y la Revolución habían destruido la estructura católico-feudal de Europa y las nociones metafísicas que sirvieron para socavar sus bases intelectuales y morales eran tal porquería que sólo podían ser transitorias, críticas, negativas e ilusorias. Lo que se necesitaba, y tenía que llegar, era un estudio racional y científico de la vida social. Una vez que los dogmas teológicos y la jerga metafísica hubieran dejado abierto el paso a la investigación científica escueta sobre el universo físico y la estructura y funciones de los organismos vivos, el hombre habría adquirido verdadero conocimiento, un conocimiento de las leyes de su existencia, el cual podría aplicar para mejorar, en cualquier caso en cierta medida, sus propias circunstancias. La antigua división de los griegos entre filosofía natural y filosofía moral debe, por lo tanto, seguir vigente siempre. Los pioneros de la filosofía positiva hacía ya tiempo que habían señalado el camino a seguir: Bacon, Galileo, Descartes. Sobre todo Bacon. Habíamos llegado a un punto en el desarrollo del pensamiento en el que los fenómenos sociales podían y debían ser estudiados utilizando los mismos métodos que habían producido resultados tan notables en las ciencias naturales, y se podían esperar resultados comparables a éstos. Las técnicas empleadas, distinguiéndolas de los métodos, tendrían por supuesto que variar de acuerdo con la naturaleza de los fenómenos investigados. Los métodos son la observación (incluyendo el experimento), la comparación y la generalización (los cuales, si uno se detiene a pensarlo, son procesos comunes y esenciales a todo el pensamiento, científico o cualquier otro). El método inductivo que hay que seguir en las ciencias sociales es el de la variación concomitante. Las técnicas empleadas variarán de acuerdo a la situación en la que se van a registrar las observaciones. Esto es en realidad lo que Comte quería decir principalmente con «filosofía positiva», que al indagar la naturaleza de la vida social habíamos de ser rigurosamente científicos y basar nuestros procedimientos en el modelo de las ciencias naturales que ya estaban bien establecidas. Y yo quisiera agregar aquí que Comte ha sido muchas veces tan malinterpretado que él mismo hubiera podido decir que no era comtista (positivista), como Marx tuvo que decir que no era marxista, aunque, como señala Charlton (1959, pág. 24), averiguar hasta qué punto Comte fue un positivista coherente no parecería muy diferente a preguntarnos si el Papa es católico o no.

¿Pero que decir sobre la palabrita con un gran —y a mí me parece, ambiguo— sentido, «naturaleza»? Según una de las maneras de ver el asunto, todo lo que existe es «natural» y es también parte de un sistema y tiene una estructura, y por lo tanto puede ser estudiado como tal. Pero en este sentido el concepto es tan amorfo, tan abarcador, que es de dudosa utilidad. Cuando una palabra significa todo puede también no significar nada. Es cierto que en este sentido el sistema planetario y una ley del Parlamento son igualmente partes de la naturaleza, pero son fenómenos de órdenes tan diferentes que uno podría verdaderamente poner en duda si se gana mucho haciendo esta afirmación. Para conferir alguna precisión al término «natural» me parece que lo que se requiere es definir qué es «no natural», y proporcionar algunos ejemplos que ilustren el uso de este término. A fin de cuentas, la filosofía científica (positivista) de Comte no es menos «natural», en el sentido de estar determinada —como la filosofía positivista debe mantener— por las instituciones sociales, que las filosofías teológica y metafísica que Comte repudiaba, como en verdad él pudiera haber admitido. De manera que retrocedemos de nuevo al antiguo dilema de la ciencia del conocimiento, un espejo enfrente de otro espejo sin nada entre ambos. ¿Quién es el alfarero, por favor, y quién la vasija?

Pero hay en Comte más que una insistencia en el rigor científico de nuestro estudio de las instituciones sociales si es que queremos descubrir las leyes de su desarrollo. El pretendió haber descubierto la más fundamental de estas leyes, la de las famosas tres etapas (o estados), en realidad enunciada por Turgot antes que por él. Según Comte, el hombre concibe primero el mundo teológicamente, es decir, antropomórficamente, al principio en forma de la idea que tenía Comte de lo que era el fetichismo; después politeístamente; después monoteístamente. El monoteísmo desapareció en la Europa moderna después que el nacionalismo hubo hecho estragos en la Iglesia católica y como repercusión de la anarquía del protestantismo y del criticismo racionalista, deísmo, y finalmente se propuso una mezcolanza de absurdas nociones metafísicas: fines, principios, causas, Naturaleza, substancia, esencia, virtudes, forma y, en la vertiente política, porquerías tan estériles como libertad, igualdad, fraternidad, el estado de naturaleza, y todo lo que se quiera. Su rechazo especial por los abogados se debía, entre otras cosas, a que hablaban constantemente de derechos naturales, un concepto sin sentido que extrajeron del derecho romano.

Incluso los más grandes filósofos de los siglos xvii y xviii perte-



necían a esta categoría negativa y estéril. Hobbes, Locke, Voltaire, Helvetius y Rousseau no lograron entender que la crisis de su época era moral y espiritual y por eso creyeron que se podían superar sus dificultades mediante la legislación. Su error consistió en partir del supuesto de que la inteligencia y el saber podían resolver el problema por sí mismos: el peor de los engaños, el ensueño utópico griego. Una pedantocracia (término acuñado —en su forma inglesa— por J. S. Mill) simplemente no funcionaría. «La supremacía social legítima no pertenece, hablando con propiedad, ni a la fuerza ni a la razón, sino a la moralidad, que domina por igual los actos de la primera y los consejos de la segunda» (*Cours*, VI, pág. 312).

Todavía no se ha hecho justicia del todo a Comte en este tema de las tres etapas. Él no decía mucho más de lo que fue la tesis de su mejor biógrafo, Lucien Lévy-Bruhl, en sus múltiples libros, que en suma podemos decir que los pueblos primitivos y bárbaros tienden a atribuir los acontecimientos a lo que comúnmente se denomina fuerzas sobrenaturales de uno u otro tipo (magia o religión) y que estas interpretaciones poco a poco van abriendo camino a las racional-positivas o científicas en el transcurso del progreso cultural; y él trató de demostrar, y Lévy-Bruhl no, cómo se habría podido llevar a cabo este desarrollo. Desde una amplia perspectiva, ¿quién podría negar que estaba en lo cierto? Si era justificada o no su equiparación de lo ontogénico con lo filogenético, como Freud hizo en su teoría de la libido, es otra cuestión; «Así pues, cada uno de nosotros, al contemplar su propia historia, va recordando que ha sido sucesivamente, respecto a sus ideas más importantes, teólogo en su infancia, metafísico en su juventud y filósofo natural en la edad adulta» (*Cours*, I, pág. 4).

Posteriormente, de la lógica de su razonamiento se desprende que el tipo de explicación teológica o imaginativo (*fictif*) y el tipo de explicación metafísico o abstracto (en este orden) de los fenómenos son desalojados en beneficio del racional y experimental o positivo en las ciencias, siguiendo su secuencia histórica: primero en las ciencias inorgánicas, después en las ciencias orgánicas, dejando únicamente a las ciencias sociales trastornadas con un montón de palabrería idiota que pasaba, y todavía pasa, fraudulentamente por interpretación racional. Las cosas son un poco más complicadas de lo que Comte vislumbró que eran, pero con ciertas reservas podemos aceptar ahora su tesis a grandes rasgos. Comte no sostuvo, como algunos han dado la impresión de que sí lo hizo, que las tres etapas, o estados, del desarrollo cultural —la teológica, la metafísica y la positivista— fueran sistemas de pensamiento cerrados y exclusivos. Esto él lo hubiera consi-

derado un disparate porque todo su punto de vista consistía en que, si bien uno de los sistemas de pensamiento es la filosofía dominante de cada fase y tiende a excluir las explicaciones de los fenómenos que van directamente en contra de él, los otros modos de pensamiento se encuentran también junto con el dominante y así debe ser, puesto que las ciencias avanzan desde la fase teológica hasta la fase positivista en orden cronológico. Además, de otra manera no hubiera podido haber progreso puesto que el progreso ocurre con la maduración en una fase de la semilla que florecerá en las frases sucesivas; así que lo que se nos presenta como decadencia puede ser igualmente considerado como el comienzo de un nuevo nacimiento y lo que aparece como la cumbre del desarrollo en cada fase puede igualmente ser considerado como un síntoma premonitorio de su declive. Comte no se engañaba respecto a las ideas teológicas y metafísicas del momento que coexistían con las positivistas; y de hecho, cuando echamos una breve ojeada al *Système* encontramos abundantes pruebas de que él, a la manera peculiar que tenía de contemplar las cosas, entendió que esto debe ser siempre así.

Yo creo que Comte también ha sido mal interpretado a veces respecto a su actitud hacia lo teológico y lo metafísico. Consideraba, naturalmente, que la filosofía positivista era la mejor, tanto porque era la última en la serie de la evolución (evolución y progreso para él eran lo mismo) como porque tenía el entendimiento más racional de la naturaleza. Pero él también consideraba que las etapas previas, en las que prevalecieron diferentes planteamientos del mundo, eran etapas indispensables e inevitables en el desarrollo del pensamiento y, por lo tanto, en un sentido histórico, beneficiosas. Además, si no hubiera habido una buena dosis de pensamiento puramente racional y de conocimiento empírico en la etapa teológica, la ciencia moderna nunca hubiera llegado a existir. ¿Y no era la religión la madre de la cultura y del orden social? Así pues, el protestantismo y las concepciones metafísicas tuvieron que existir, en la medida en que desempeñaron su papel en el socavamiento de la sociedad católico-feudal europea y, por negativas, anárquicas, aberrantes y pueriles que fueran para Comte, desempeñaron este servicio esencial de *lacune nécessaire*, de *provisoires*, y por eso provocaron el surgimiento del nuevo orden positivista, al que había que considerar terminal, precisamente como la dictadura del proletariado y la desaparición del Estado son consideradas por los marxistas como la situación final. Las inexorables e ineluctables leyes del progreso —contra las que es inútil luchar, consistiendo nuestra única libertad en reconocerlas— parece que, llega-

dos a este punto, dejan de actuar. El hombre es el señor del universo y el del hombre. Pero, como veremos, Comte se fue convenciendo de que era una simplificación excesiva —en realidad, ilusiones— partir del supuesto de que el conocimiento iba a provocar la vida social organizada que se exigía si se aplicaba la ciencia al mejoramiento de la abrumadora decadencia moral y de la confusión intelectual que veía a su alrededor en la Francia de su época. Sólo la religión podía hacerlo, pero no *la religión révélee*; sólo *la religion démontre*, una especie de moralidad humanista.

Se habrá podido observar que toda la tesis de Comte es una filosofía de la historia (así como una historia de la filosofía); no únicamente una filosofía de la ciencia, sino una filosofía del desarrollo del pensamiento en la historia de la humanidad. Tenemos que mantener una idea clara de lo que Comte y sus contemporáneos y predecesores inmediatos, y ciertamente también los antropólogos del siglo XIX, entendían en general por el tipo de historia que para ellos valía la pena perseguir, porque su perspectiva en gran parte se ha perdido, probablemente en detrimento de nuestra disciplina que puede que por eso haya abandonado en alguna medida lo que le dio sus directrices y su consistencia.

Según Comte, los estudios sociales consisten, en términos ideales, en dos ramas: la estática social, que versa sobre las leyes de la coexistencia, y la dinámica social, que versa sobre las leyes de la sucesión. Él consideraba que ésta era una distinción fundamental que se encontraba en todas las ciencias; por ejemplo, en la biología, entre anatomía y fisiología; y es necesario distinguir radicalmente, respecto a cada materia política, «entre el estudio fundamental de las condiciones de existencia de la sociedad y el de las leyes de su movimiento continuo» (*Cours*, IV, pág. 167). Pero él pensó que en la práctica de los estudios sociales sería prematuro e inoportuno, en la época en que él escribió, tratar de mantenerlos aparte (y nadie ha sido capaz de hacerlo fructíferamente desde entonces). Comte dice poco más sobre la estática social que todas las actividades sociales constituyen un todo armónico, un consenso: que los hechos económicos, legales, religiosos y estéticos no pueden ser comprendidos aisladamente, sino sólo relacionados unos con otros. Más allá de esta afirmación algo tibia, esta enunciación de lo que Mauss iba a denominar *fait total*, no ofrece, con la ayuda de ejemplos ilustrativos que lo apoyan, mucho más que algunas observaciones muy amplias sobre fenómenos como el militarismo y el industrialismo. Pero tiene mucho que decir sobre la evolución de la civilización, sosteniendo que a causa de la naturaleza de la sociedad

humana y de la cultura, el método de análisis tiene que ser histórico, porque a diferencia de la biología (¿genética?), por ejemplo, a la sociología le atañe la influencia de las diferentes generaciones sobre aquéllas que le suceden, un proceso de acumulación gradual pero continua; y esto es aplicable tanto a la dinámica social como a la estática social porque las leyes de la coexistencia se manifiestan sobre todo en movimiento.

Autores anteriores tuvieron la idea de ley pero carecieron del concepto esencial de progreso sin el cual la idea de ley es estéril, puesto que las leyes que rigen los fenómenos sociales son esencialmente las del desarrollo o evolución o progreso; o se puede decir por lo menos que, hasta que se descubren las leyes diacrónicas, no se pueden descubrir tampoco las sincrónicas. El «incomparable» Aristóteles, por ejemplo, o Montesquieu, no habían captado la idea de progreso, que es la única que les hubiera podido dar un verdadero entendimiento de la naturaleza de las instituciones sociales, el significado de las cuales se ha de buscar en el movimiento que tienen hacia una determinada dirección. Sin la noción de progreso, se quedaron atascados en concepciones vagas y quiméricas de movimientos oscilatorios o circulares. La idea de un movimiento continuo y concreto en una dirección fue provocada por primera vez, según Comte, por el cristianismo, pero no llegó muy lejos porque las condiciones sociales eran adversas y las ciencias naturales todavía incipientes. Se ha de conceder a Condorcet el reconocimiento por el primer intento consistente de formular las leyes del progreso social. Él fue, si no el primero, el más claro expositor de lo que debía ser una ley sociológica: una fórmula derivada de un estudio del desarrollo social. Una de las aportaciones de Comte a los estudios sociales fue ciertamente el planteamiento de que para entender los fenómenos sociales se ha de reconocer que éstos siempre están en movimiento y sólo pueden ser estudiados como tales. El pasado está en el presente y el presente en el futuro. Como dice Bruhl al analizar a Comte, «El hombre tiene conocimiento de sí mismo cuando se sitúa remontándose en la evolución de la humanidad» (*La philosophie d'Auguste Comte*, 1921, pág. 243).

Hay que recalcar que la historia no le transmitía a Comte el sentido que transmite al lector moderno de un libro sobre la historia política de un pueblo. Por los textos históricos de su tiempo, él no sentía más que desprecio —eran literarios, narrativos, casi ejercicios anecdóticos—, pero también hubiera manifestado muy poco aprecio por los textos históricos de hoy en día, o por la mayoría de ellos. Hubieran sido para él meras crónicas de acontecimientos y de personas sin

gran importancia. En las historias sociales de Comte y sus precursores del siglo XVIII no hay acontecimientos o personas en particular. Buscar en Adam Ferguson (salvo en su historia de la República romana), Condorcet o Comte, fechas y nombres o incluso la mención de pueblos, es en vano. ¿Qué importa quién inventó la imprenta o saber exactamente cuando se inventó? Estos detalles son accidentes que no vale la pena registrar. Ninguna otra historia merece el registro más que la historia universal. No puede haber una historia de las matemáticas para una vertiente de los Alpes y otra para la otra vertiente.

En todo esto, Comte distaba mucho de mantener un planteamiento materialista de la historia. Los vastos movimientos sociales que le interesaban están provocados en gran medida por cambios económicos —en las primeras etapas, bionómicos— y éstos no pueden ser separados de los avances espirituales: «El grave error de la filosofía histórica... es en realidad el resultado evidente de una preocupación exagerada y casi exclusiva por el punto de vista temporal de los acontecimientos humanos...» (*Cours*, V, pág. 47). Después nos dice de nuevo, «Son las ideas las que rigen y alteran el mundo... Todos los mecanismos sociales descansan en último término en las opiniones... La gran crisis política y moral de las sociedades actuales deriva, en un último análisis, de la anarquía intelectual» (*Cours*, I, página 26). Nadie está de acuerdo en las ideas y valores fundamentales, sin cuyo acuerdo la vida social estable es imposible. En cuanto Comte empieza a perseguir esta liebre no hay nada que lo detenga. Más adelante volveremos sobre la liebre.

En cierto aspecto, el planteamiento que hace Comte de la historia podría escandalizar a muchos científicos sociales modernos. A pesar de todo lo que dice sobre la necesidad de emplear el método comparativo (lo que él llama *la méthode historique*) para llegar a conclusiones generales, él se reduce bastante a la conjetura, común a los filósofos sociales de la época, de que todos los pueblos, al ser similares, progresan fundamentalmente de la misma manera; aunque algunos, por razones de clima o raza y otras «diferencias secundarias inevitables» (*Cours*, IV, pág. 232), o porque las condiciones pueden estar afectadas durante un tiempo por «perturbaciones excepcionales», progresan más lenta o rápidamente que otros. En consecuencia, él llega a la conclusión de que para estudiar el desarrollo de las instituciones sociales en general basta con seguir las huellas de su evolución hasta llegar al punto más elevado —la civilización europea occidental (*la civilisation occidentale*), y en especial Francia, «*centre normal de l'Occident*» (*Système*, I, pág. 62). Esto puede que sea una ficción, pero es un re-

quisito metodológico. Preocuparse por la historia de la India o de China sería meramente crear confusión, una vana concesión a la necesidad de concreción y un despliegue de erudición estéril. Es indispensable tener la hipótesis de un solo pueblo con el que se pueden relacionar idealmente todas las modificaciones sociales consecutivas que de hecho se observan en las diferentes poblaciones. Sin esta abstracción, sin esta ficción racional, sin este marco teórico, la sociología no sería más que un páramo y una colección sin sentido y meramente empírica e interminable de hechos —una vana acumulación de monografías incoherentes—, que es lo que él hubiera dicho que en gran parte es, y en lo que la antropología social podría convertirse.

La ciencia está esencialmente compuesta de leyes y no de hechos. La simple acumulación de hechos no lleva a ninguna parte. Las historias individuales no tienen ningún significado, excepto cuando se las contempla a la luz de la historia universal y de las leyes que las determinan. Bossuet así lo entendió aunque fuera teólogo; así lo entendieron Turgot y Condorcet. Las particularidades de la historia no nos dan sus leyes; son las leyes las que en último término explican las particularidades, las hacen significativas e incluso hacen que cobren sentido para aquel que las contempla, «*la notion philosophique de "loi" naturelle consiste toujours à saisir la constance dans la variété*» (*Système*, II, página 41). Las historias particulares únicamente son útiles para proporcionar a la sociología los datos con los que comprobar las hipótesis y los ejemplos con los que ilustrar sus conclusiones teóricas; y pueden llegar incluso a no servir siquiera para esto si los autores de esas historias particulares no son conscientes en primer lugar de las hipótesis. Todo este razonamiento es muy coherente si, como suponía Comte, los fenómenos sociales son del mismo orden que los del mundo físico: la caída de una manzana o la trayectoria de un proyectil se ha de comprender a la luz de las leyes establecidas de la física de uno u otro tipo. De hecho, Comte está en lo cierto cuando dice que ninguna observación es posible en realidad si no está dirigida e interpretada por alguna teoría; aquellos que creen que la teoría surge de simples observaciones están equivocados. Incluso en las investigaciones más simples, las observaciones científicas han de estar precedidas por alguna concepción de los fenómenos correspondientes.

Aun así, si se acepta todo esto —y en general se ha de aceptar gran parte de ello—, no hemos de esperar que los resultados de la aplicación de métodos científicos de investigación a los hechos sociales sean proporcionales a los que se han alcanzado en las ciencias naturales. Los hechos sociales son mucho más complejos y, en cualquier

caso, estamos hablando, dice Comte, de su época (y podría haber dicho lo mismo hoy), únicamente en el umbral de la sociología positivista, cuando la situación era exactamente la misma que antes de que la astronomía reemplazara a la astrología, la química a la alquimia, y un sistema de estudios médicos a la búsqueda de la panacea universal. Por tanto, no hemos de esperar alcanzar, tal vez nunca, leyes de un alto nivel de generalidad; e incluso para llegar a generalizaciones a cualquier nivel, cuando nos ocupamos de los fenómenos sociales son necesarias algunas modificaciones en las concepciones metodológicas generales.

El ajuste primero y fundamental es necesario en virtud de la naturaleza misma de estos fenómenos. En las ciencias inorgánicas, incluso en las ciencias biológicas, se trata de estudiar en primer lugar los fenómenos más simples y, después, los más complejos, para desmenuzar la realidad compleja en elementos cada vez más simples y estudiarlos por separado. Un análisis de este tipo sería inadecuado en el caso de los fenómenos sociales, que carecen completamente de sentido cuando se descomponen en elementos, ya que sólo pueden ser estudiados como conjuntos. Lo que conocemos es el todo, de manera que se ha de seguir la coherente norma de la ciencia que consiste en que se ha de proceder de lo conocido a lo desconocido, y de ahí que en las ciencias sociales se haya de invertir el procedimiento de las ciencias inorgánicas y proceder de lo complejo a lo simple. En consecuencia, todo hecho social «se explica, en el verdadero sentido científico del término, cuando se ha relacionado adecuadamente, o bien con la totalidad de la situación correspondiente, o bien con la totalidad de la situación precedente» (*Cours*, IV, pág. 214). De esta idea de una situación total se desprende que las relaciones sociales, las ideas y las costumbres forman un sistema en el que cada parte depende funcionalmente de cada una de las demás, tanto para su funcionamiento como, en cuanto al observador, para su significado: «Este aspecto preliminar de la ciencia política parte, pues, evidentemente del supuesto, totalmente necesario, de que, contrariamente a los usos filosóficos actuales, hay que dejar de contemplar de un modo absoluto e independiente cada uno de los numerosos elementos sociales, y éstos han de ser siempre exclusivamente concebidos en relación con todos los demás con los que siempre están estrechamente vinculados en una solidaridad fundamental» (*Cours*, IV, pág. 171. «Así pues, el principio científico de la relación general consiste esencialmente en la evidente y espontánea armonía que siempre ha de tender a gobernar entre el todo y las partes del sistema social, cuyos elementos no pue-

den eludir combinarse finalmente entre ellos de un modo plenamente conforme con su propia naturaleza» (*Cours*, IV, pág. 176).

Dicho de otra manera, y como ya se ha mencionado, en cualquier periodo, los fenómenos políticos, morales, económicos, domésticos, religiosos, intelectuales y estéticos son congruentes y forman una unidad compleja, cuya solidaridad deriva de algún principio dominante. Hay una «*intime solidarité nécessaire entre les divers aspects quelconques du mouvement humain*» (*Cours*, VI, pág. 61). Esta fue la tesis de Montesquieu y todavía es, o lo era hasta hace poco, un dogma, o en todo caso un axioma metodológico para muchos antropólogos sociales. Comte se dio cuenta de que se trata de una proposición muy difícil y de que (debo insistir en ello) combinar los estudios estáticos con los dinámicos —en una acepción muy general, los estudios sociológicos con los históricos— es más fácil de decir que de llevar a la práctica, puesto que los datos no son únicamente los que existen en cualquier momento determinado, sino también aquellos de los que éstos se derivan, y han de ser contemplados además en relación con su capacidad de evolución, como aquello en lo que se están convirtiendo o van a convertirse.

No voy a proseguir con el análisis que hace Comte de la fase social del positivismo, porque estaba especulando sobre el futuro —todavía más arriesgado que especular sobre el pasado— y consideraba más o menos que él era, según la habitual y soberbia confianza que tenía en sí mismo, la única persona que lo conocía: tanto el nuevo mundo de la ciencia y la tecnología, como el racionalismo, el humanismo, el agnosticismo, el industrialismo, el pacifismo, el altruismo, etc. Vamos a preguntarnos mejor cuáles se suponía que eran el resultado y el propósito de esta prolongada búsqueda.

El resultado iba a ser la promulgación de las leyes de la vida social, dándose por entendido que este tipo de leyes nunca son absolutas, sino relativas al conocimiento que tengamos de cualquier etapa determinada, puesto que el conocimiento de la realidad es inalcanzable. Hay dos clases de ciencias naturales: una abstracta, general (nomotética), que tiene por objeto el descubrimiento de las leyes que rigen las diferentes clases de fenómenos (el uso que hace Comte del concepto de «ley» a mí me parece que corre el peligro de aproximarse a lo que él denigraba como «metafísico»); la otra, concreta, particular (ideográfica) y descriptiva consiste en la aplicación de estas leyes a la historia vigente de los diferentes seres existentes. En mi opinión, esta distinción es difícil de mantener en la práctica y además no sirve de mucho. Pero, para Comte, las primeras, las ciencias especulativas,

son fundamentales, y las segundas, las aplicadas, son secundarias. Ahora bien, a Comte, el filósofo, le importaba únicamente lo especulativo y lo general. Puede decirse que nos dio excelentes directrices de cómo encontrar estas leyes, pero no puede decirse que haya descubierto alguna, puesto que la denominada ley de las tres etapas, aun cuando sea cierta, no llega a ser una ley en el sentido que puede emplearse el término en las ciencias naturales y en como él la definió. A falta de un sistema teórico desarrollado, él sostuvo, como es comprensible, que si bien las ciencias naturales y avanzadas pueden ser enseñadas dogmáticamente, las ciencias sociales, al estar en un periodo incipiente, han de ser enseñadas históricamente.

Pero a pesar de su interés personal por lo especulativo, consideraba una total pérdida de tiempo adquirir conocimiento de las leyes de la vida social, a menos que sobre ellas pudiera basarse una ciencia aplicada de la sociología. No es que él creyera que la búsqueda de fines útiles a expensas de una investigación especulativa fuera algo más que un error, incluso desde el punto de vista de la propia utilidad. Pero el conocimiento, para que valga la pena pretenderlo, ha de ser aplicable. Su tan famosa fórmula era «*Science, d'où prévoyance; prévoyance d'où action*» Hubiera estado de acuerdo con la frase escrita en la lápida de la tumba de Karl Marx en el cementerio de Highgate, «Los filósofos únicamente han interpretado el mundo: la cuestión es cambiarlo».

Pero, según Comte, el estudio científico de las condiciones sociales sólo puede llegar a modificarlas levemente, y lo que se puede llegar a hacer afecta únicamente el ritmo de desarrollo, pero no su orientación y resultado, los cuales están determinados por leyes naturales inexorables. Sólo hay plasticidad en la medida en que, como el progreso social no sigue una línea recta sino que avanza mediante una serie de oscilaciones, un conocimiento exacto de estos movimientos nos permita disminuir las oscilaciones y los tanteos (*tatonnements*), procedimientos de prueba y error, que corresponden a ellos; y también ejercer algún control sobre crisis menores mediante la previsión racional. No es que podamos depositar alguna esperanza —se apresura a agregar— en los estadistas y otros hombres de estado, que creen equivocadamente que los fenómenos sociales pueden ser modificados indefinida y arbitrariamente. El resultado de esta torpeza es la experimentación desordenada. La actitud de Comte en este terreno es en general parecida a la de los marxistas o a la que solían tener: en general hemos de admitir y aceptar nuestra impotencia cuando nos enfrentamos a los grandes movimientos sociales y culturales.

Sobre todo esto podríamos decir que, si bien es evidente que no

se puede haber desarrollado la ciencia aplicada hasta que se haya desarrollado la ciencia teórica que se va a aplicar —no hay medicina desarrollada, por ejemplo, sin una fisiología desarrollada—, el conocimiento empírico es capaz de aplicación hasta un cierto punto y siempre lo ha sido; y puede defenderse además que el saber puede ser útil en otros sentidos que no sean el estrictamente (y quizá estrechamente) positivista. Comte apenas entra en estas cuestiones, pero es obvio, a partir del *Système*, que de ninguna manera es concebible que la regeneración moral que propone que se imponga surja de las investigaciones sociológicas de los fenómenos sociales o de las esperadas leyes que se supone que los rigen.

Hasta aquí hemos contemplado unas cuantas de las cuestiones que Comte planteó en su extenso *Cours*, cuestiones que en la actualidad parecen todavía tan válidas y dignas de ser recalculadas como cuando él las planteó. No podemos aceptarlas todas sin reservas, y hemos de pronunciarnos en contra suya por su casi total olvido de los hechos (llega incluso a sorprendernos cuando en el tercer volumen del *Système* empieza a registrar algunos acontecimientos de la historia europea o quizá sería mejor decir que su propia valoración de los mismos). Pero no hay que juzgarle con demasiada severidad en este aspecto, porque él impartía clases de filosofía de la ciencia y de historia de la ciencia (puede decirse que fue el primer historiador de la ciencia) y no de la ciencia. También se le ha reprochado muchas veces su manía por la sistematización, su «*esprit de système*», como lo llamaba Renan. La crítica más perjudicial es, a mi entender, la interpretación *post factum* que hizo de la historia, y de una historia limitada a una región concreta y a un tiempo determinado, como una secuencia de acontecimientos «inevitables», «inexorables», «necesarios» (términos metafísicos si es que los hay), no dejando ningún resquicio para la elección y la intención, haciendo del hombre el espectador y no el hacedor de su destino. Se ha planteado correctamente si es que Comte, con todo su discurso sobre metodología y leyes, hubiera podido predecir algún acontecimiento histórico, incluso acontecimientos de importancia fundamental en la historia de la humanidad, aquellos grandes movimientos de los que tanto habló. No cabe duda de que sus predicciones dejaron mucho que desear. «La lechuza de Minerva extiende sus alas sólo cuando cae la noche.»

Pero, a pesar de todos los defectos del *Cours*, es cierto lo que John Morley dijo acerca de él: «Este análisis de la evolución social seguirá siendo considerado uno de los grandes logros del intelecto humano.» Como antropólogos sociales, hemos de reflexionar sobre la vasta in-

fluencia que Comte ha tenido en nuestra disciplina, tanto directa como indirectamente. Entre nosotros es habitual, y justo, rendir tributo a Durkheim, pero en sus escritos no hay casi nada de importancia metodológica o teórica que no encontremos en Comte, si nos tomamos la molestia de buscarlo y tenemos la suficiente perseverancia. Y yo llegaría incluso a decir que, aunque no fuera una persona de la estatura de Durkheim, tampoco hay nada en las exposiciones teóricas de Radcliffe-Brown un siglo después que no estuviera ya clara y convincentemente enunciado por Comte. Vamos a dejarlo al final de esta primera parte de su viaje con la siguiente cita: «Ahora que la mente humana ha inaugurado la física celeste, la física terrestre, tanto mecánica como química, la física orgánica, tanto vegetal como animal, le queda por inaugurar la *física social* para completar el sistema de las ciencias de la observación» (*Cours*, I, pág. 12).

¿Y qué decir acerca de la segunda parte de su viaje, el *Système*? El mismo contrapone lo que él llama sus dos *carrières*, el Aristóteles-Comte del *Cours* y el San Pablo-Comte del *Système*, el científico y el profeta. Pero no hubo ninguna luz cegadora en el camino de Damasco. Todas las ideas esenciales del *Système* (otras 1.613 páginas) se encuentran en embrión en sus escritos anteriores, como también en los escritos de Saint-Simon; de modo que la sorprendida indignación de algunos de sus amigos, como Littré y Mill; ante lo que les parecía una repentina conversión y retractación no está muy justificada. Gran parte del texto es una repetición polémica y bastante ampulosa de lo que dijo en el *Cours*, con el agregado de una receta bastante tediosa para el futuro de la sociedad. De todas maneras, el desaliento con el que algunos de sus admiradores lo recibieron es comprensible, y hay que admitir que Comte estaba un poco loco —más loco incluso de lo que lo habían estado Saint-Simon y Fourier— o, en cualquier caso, que muchos hubieran considerado la manera que tuvo de actuar en la última parte de su vida y sus escritos de esa época como síntomas de inestabilidad, lo que Littré llamó una «*crise de folie*». Si se mira su retrato: «Sus ojos parecen los de un demonio que está soñando.» No es necesario entrar en detalles, bastarán uno o dos ejemplos de su estado de obsesión. No era nada irrazonable que estuviera convencido de que la ciencia y el catolicismo eran aliados naturales, pero estaba llegando demasiado lejos en sus intentos por combinar el positivismo con la regeneración moral, hasta el punto de enviar un emisario para que concertara un acuerdo con el general de los jesuitas (al que consideraba la verdadera cabeza de la Iglesia, pues el Papa no era mucho más que el obispo de Roma). Comte, lo mismo que Renan, no dejó

nunca de ser un católico de cierto tipo. Toda la organización que propuso para su Religión de la Humanidad, con su propio calendario litúrgico y sus sacramentos (para Comte, el culto precedía al dogma), estaba copiada de la estructura de la Iglesia de Roma. No es, pues, sorprendente que hacia el final de su vida la *Imitación* fuera su lectura cotidiana. Después, su nueva sociedad regida por industrialistas en vez de guerreros, y científicos en vez de sacerdotes, en representación de los poderes temporal y espiritual (otra de las nociones que Comte tomó de la época medieval), iba a estar regulada a una escala que los comunistas envidiarían. Toda persona antes de cumplir los veintiún años tenía que tener conocimiento de todas las ciencias abstractas y también del latín y el griego y de las cinco lenguas modernas principales. Mill también se lamentaba, abrumado por la tristeza, de que Comte hubiera seleccionado 150 volúmenes de ciencia, filosofía, poesía, historia y conocimientos generales (en absoluto una mala selección) y propusiera un holocausto sistemático de todos los libros salvo aquéllos. También se había impuesto la norma de abstenerse de leer cualquier cosa que no fueran sus poetas favoritos, por salud mental (*hygiène cérébrale*), lo cual Mill consideraba una prueba de decadencia, pero que podría considerarse, por el contrario, como un régimen muy saludable. Pero aunque algunas de estas aberraciones se consideren sólo como excentricidades, podría pensarse que un síntoma más grave de desvarío era su creciente pasión por la sistematización, que rayaba en la manía, sistematización tanto intelectual —ya he aludido a ella— como moral.

Podría pensarse que un tratado que contiene tantas ideas aparentemente raras, la mayoría de las cuales carecía de interés científico, no merece que nos detengamos más en él; aunque lo que tiene que decir sobre algunos temas, como familia y lenguaje, tiene su valor. No obstante, yo hablo sobre el *Système*, aunque sea brevemente, por dos razones principales. En primer lugar, Comte entendió que la ciencia es por sí misma neutral. Nos puede descubrir los hechos y las leyes que determinan éstos, pero no puede decidir por nosotros cómo hemos de actuar de acuerdo con nuestros conocimientos (aquí hay una contradicción obvia, porque si hubiera leyes inexorables no tendríamos opción alguna). Comte pensaba que la ciencia puede incluso informarnos sobre el curso inevitable de la evolución social, pero no puede garantizarnos que habrá alguna sociedad que evolucione (otra contradicción). Para que la ciencia sea beneficiosa para el hombre, ha de haber armonía social, la cual deriva no únicamente de la filosofía positivista, o ni siquiera de ella, sino de una moralidad que surge del

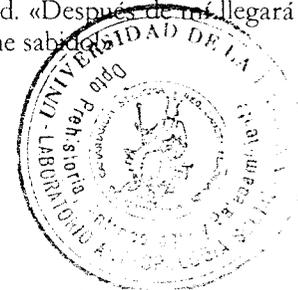
sentido del deber (se hace hincapié en los deberes, no en los derechos, que son un concepto metafísico detestable) y de la caridad y el amor. Debemos vivir para los demás (*vivre pour autres*). Es cierto, como dice Aron (*Les étapes de la pensée sociologique*), que para Comte la historia ha de ser el desarrollo de la inteligencia humana, pero también es el desarrollo del sentimiento y la moralidad, puesto que lo que determina la acción es el sentimiento; la inteligencia sólo sirve para alcanzar los fines: «*Agir par affection, et penser pour agir*» (*Système*, I, pág. 688). Tiene que haber una síntesis del corazón y la cabeza, pero el corazón es el que ha de dirigir, el intelecto le sigue. Hay una *logique de l'esprit* y una *logique du coeur*; y «*Le sentiment... doit toujours dominer l'intelligence*» (*Système*, I, pág. 435).

Pero la moralidad, en último término, no descansa sólo en el amor, por muy necesario, definitivo y fundamental que éste sea, sino también en la dirección, la disciplina y la fuerza. Yo supongo que, en la terminología moderna, Comte podría ser etiquetado por algunos de «fascista», porque para él las instituciones emanan de las creencias y sólo tienen estabilidad y vigor cuando todos aceptan —o se les hace aceptar a falta de otras— las mismas creencias impuestas y obligatorias. La severidad fanática y la arbitrariedad de semejante norma iban a ser en cierta manera dulcificadas por la influencia de las mujeres en sus papeles de madre, hermana, esposa e hija; la esposa es el «*Centre moral de la famille*» (*Système*, II, pág. 204). En la sociedad positivista, el sentimiento, la razón y la acción corresponderán exactamente a los tres «*Éléments nécessaires, féminin, philosophique, et populaire, de l'alliance régénératrice*» (*Système* I, pág. 215). Comte no era sentimental respecto a las mujeres, y hay que entender que para él el matrimonio tenía que ser monogámico e indisoluble; la mujer había de estar subordinada al marido porque sólo puede haber armonía si uno ordena y el otro obedece (huelga decir que Comte y Mill no estaban enteramente de acuerdo en este asunto). También hay que decir que en las fantasías descabelladas y magníficas de Comte se mezclaban las reformas que proponía con Madame de Vaux. Al final del *Système* escribió: «*Dès 1845 j'avais pleinement apprécié, sous sa sainte influence, l'ensemble de ma carrière, dont la seconde moitié devait transformer la philosophie en religion, comme la première avait changé la science en philosophie*» (*Système* IV, págs. 529-30). De manera que, si bien no hubo luz cegadora, sí hubo una visión angelical.

La segunda razón de que me refiera brevemente al *Système* es porque Comte concebía la historia como la evolución de la humanidad, el Gran Ser (*Grand-Être*), del cual forman parte los vivos y los muer-

tos: en memorables palabras suyas «*L'Humanité se compose de plus de morts que de vivants*» y «*Les morts gouvernent de plus en plus les vivants.*» En tanto que individuos no existimos, pero allí donde el místico diría que existimos en Dios, en el cual todos somos miembros unos de otros, para Comte existimos únicamente en la humanidad del Gran Ser, en quien nuestros pequeños y aislados seres se confunden y en la que, si hemos dado lo que tenemos que dar a la humanidad y no sólo tomado lo que podíamos tomar, somos inmortales, es decir, nuestro nombre es inmortal y no nuestra persona (una solución insatisfactoria al problema de la sobrevivencia para aquellos que dan y son olvidados). Esta era la concepción positivista que tenía Comte de la Iglesia Militante, la Iglesia Doliente y la Iglesia Triunfante. Como ya he dicho, para Comte el individuo es una abstracción. La sociedad, en el más amplio sentido de humanidad, es la realidad. El arte, la filosofía, la ciencia puede que sean etiquetados con los nombres de individuos, pero, concebidos en su debida forma, son creación de la humanidad, aun cuando su naturaleza colectiva se tenga que expresar a través de los individuos. Los hombres famosos de la historia son herederos y no autores; ellos no hacen la historia, la historia los hace a ellos. Seguramente fue de Comte de quien Durkheim derivó su teoría de la religión, de que es la sociedad lo que los hombres veneran cuando es a los dioses a quienes creen que adoran, engaño que Comte quería hacer realidad; y tomó de la misma fuente toda su concepción de la cultura y de la sociedad como creación colectiva y obligatoria para el individuo. Puede que algunos consideren que el Gran Ser es un sentimentalismo. Yo preferiría decir sentimiento y considerarlo una gran concepción de la historia —ética, si se quiere, más que científica— que, lejos de entrar en conflicto con el programa positivista del *Cours*, a mí me parece que es una nueva formulación del mismo en términos de moralidad, caridad y poesía, pero, si lo consideramos así, sólo en un sentido muy vago y peculiar puede decirse que Comte, a causa de todo su discurso sobre la inevitabilidad, sea determinista.

Puede que se pregunten, al acercarme al fin de este ensayo, qué sentido tiene escharbar el pasado. El propio Comte respondió a esta pregunta en lo que se refiere a los estudios sociales: las ideas sobre la vida social sólo pueden ser entendidas cuando se conoce algo de la historia de su desarrollo. A los antropólogos nos enseña también, así lo espero, una lección de humildad. «Después de mí llegará un constructor. ¡Decidle que yo también he sabido»



CAPÍTULO VII

McLennan (1827-1881)

McLennan fue miembro del Colegio de Abogados de Escocia y miembro fundador, junto con Robertson Smith, de «The Edinburgh Evening Club». Posteriormente se estableció en Londres. Sus textos principales son *Primitive Marriage* (1865), que se volvió a publicar en 1876 junto con otros ensayos bajo el título de *Studies in Ancient History*; después de su muerte, se publicó un segundo volumen con este mismo título. *Patriarchal Theory*, una refutación de las teorías de Maine, también fue publicado póstumamente (1885). McLennan fue un crítico duro; en especial de Morgan, cuyas tesis en *The Systems of Consanguinity and Affinity* (1871) describe como un «sueño descabellado, por no decir que una pesadilla». Acusa también a Morgan de apoderarse de ideas de Lafitau sin darle crédito. Trata *The Origin of Civilization* (1870), de Sir John Lubbock, con escarnio. Pero quizá las críticas más severas son las que hizo a *Ancient Law* de Maine (1861): llega a la conclusión de que ni la potestas ni la agnación, en el sentido que les daban Maine y los letrados romanos, se encontraban en ninguna otra parte ni en ninguna otra época que no fuera la Roma histórica, y que, por tanto, no había absolutamente ninguna prueba de que la familia patriarcal fuera primigenia y universal. Tampoco aceptaba que la agnación derivase de la potestas, sino que se podía explicar fácilmente mediante la descendencia por línea paterna y la exogamia sin tener que traer a colación la potestas. Además, si Maine estuviera en lo cierto, es extraño que en Roma la potestas hubiera sobrevivido a la agnación. Su razonamiento más nocivo sobre este tema es que la estructura de lo que hoy denominamos linaje de descendencia por línea materna es lo mismo que el linaje de descendencia por línea paterna, sin que el primero estuviera asociado con la potestas del matriarcado. La diferencia de opinión entre estos dos hombres fue mucho más honda que la relacionada con este tema, atañía al origen de la sociedad, que para Maine era una ampliación de familia. Para McLennan,

la relación no empieza en la familia, sino en los grupos de estirpe totémicos, de los que eventualmente surge la familia como un grupo social aparte.

McLennan fue un gran defensor de las leyes sociológicas. La comparación de las sociedades primitiva y antigua le llevó a la conclusión de que «la historia de la sociedad humana es la de un progreso que se apega estrictamente a una ley general, y que la variedad de las formas de vida —de las instituciones domésticas y civiles— es ante todo atribuible al desarrollo poco habitual de los diferentes sectores de la humanidad» (1869, págs. 9 y ss.). Este avance es debido a la actuación de las fuerzas internas de la sociedad. Como ésta es unilineal, la clasificación de las sociedades primitivas nos dará una secuencia cronológica, es decir, por etapas. No obstante, la cronología es de tipo lógico y no pura y simplemente histórica. Si convenimos en que todas las sociedades pasan por las mismas etapas, se puede hacer una reconstrucción histórica. McLennan no desvariaba. Reconocía que sus reconstrucciones estaban abocadas al fracaso si las pruebas en las que él se apoyaba no eran contundentes, especialmente cuando un razonamiento acumulativo se basa en pruebas circunstanciales, es decir, consiste en una serie de inferencias lógicas. Llegó a confesar que las descripciones de los pueblos primitivos eran endeble y adolecían de parcialidad personal y de ignorancia. También sabía que las conclusiones a las que había llegado serían hasta cierto punto conjeturales y poco convincentes, a menos que se pudieran encontrar pruebas positivas que apoyaran su serie de etapas de desarrollo y se pudiera demostrar que cada etapa preparaba el camino a la siguiente. Se valió, por tanto, de un método que le hizo posible demostrar que las series concebidas mediante criterios lógicos eran también históricas, el estudio de lo que él denominó «símbolos», restos sociales comparables a los órganos rudimentarios que tienen algunos animales y a las letras mudas de algunas palabras. Él creía que cuando una costumbre o una institución desaparecen, muchas veces dejan pruebas de su existencia anterior en observancias arcaicas. Cuando encontramos estas observancias, prácticas que no tienen sentido en su contexto actual, suponemos que son reliquias de una etapa precedente de desarrollo social. Ahora bien, él creía, cuando encontramos en los pueblos primitivos precisamente instituciones tales que adoptarían naturalmente las mismas formas simbólicas que todavía sobreviven en pueblos más avanzados, podemos llegar con seguridad a la conclusión de que las sociedades más avanzadas fueron en otro tiempo como las más primitivas.

Una teoría de desarrollo unilineal, de una ley de crecimiento so-

cial, una ley diacrónica implica también leyes de tipo funcional y sincrónico, partiendo del supuesto de que un cambio en una u otra institución ha acarreado en todas partes los mismos cambios correspondientes en otras instituciones, puesto que todas en conjunto constituyen un todo rígidamente interdependiente en cada etapa. Por tanto, «para explicar plenamente el origen de la exogamia es preciso aceptar que allí donde prevaleció la exogamia también prevaleció el totemismo; donde prevaleció el totemismo, prevaleció también la venganza de sangre; donde prevaleció la venganza de sangre, prevaleció la obligación religiosa de venganza; donde prevaleció el infanticidio de las hembras, prevaleció el parentesco femenino» (1896, pág. 27).

En *Primitive Marriage*, McLennan emprendió el descubrimiento del origen y el significado —términos que para él tenían un sentido muy similar— de lo que él creía que era de una u otra forma una costumbre casi universal, el matrimonio por raptó. Éste puede ser real o simbólico, y la forma simbólica sería una supervivencia de la forma real. Ahora bien, ¿qué tipo de sociedad podría haber sido aquella en la que era práctica normal el raptó de las mujeres, necesariamente de otras tribus, para convertirlas en esposas? Obviamente, sólo podría haber prosperado allí donde los grupos implicados fueran políticamente autónomos. Según McLennan, estos grupos eran de parentesco, con intereses y posesiones comunes y vivían juntos en un territorio demarcado y bajo la dirección de un paterfamilias. Podríamos presuponer además que estos grupos eran exógamos, ya que si no hubiera sido así no hubieran tenido necesidad de raptar a las esposas y no hubiera surgido el matrimonio por raptó. (La exogamia es definida como «la ley que prohíbe como incesto el matrimonio entre personas de la misma sangre o estirpe», y su contrario, la endogamia, como «la ley que prohíbe el matrimonio salvo con personas de la misma sangre o estirpe» (vol. II, pág. 46). Así pues, en las tribus pequeñas e independientes, la exogamia y el secuestro de las esposas van a la par, y puesto que una acompaña al otro, allí donde encontramos ya sea el raptó ya sea la exogamia, podemos imaginar que su concomitante existió también en otro tiempo. No obstante, debido a la exogamia, las madres de cada tribu eran extranjeras, y como las tribus eran matrilineales, se desbarató la homogeneidad y fue posible el matrimonio por esponsales o venta.

Estos postulados y deducciones son una entelequia puramente lógica, pero hay que decir en defensa de McLennan que él intentó demostrar cómo una etapa de desarrollo podría haber pasado a la siguiente, y también hay que decir que se esforzó por sustentar su tesis

apelando al conjunto de hechos etnográficos que se conocía entonces (éstos están publicados en el volumen III, que contiene sus apuntes). Él creyó que no era necesario demostrar que las relaciones habituales entre los grupos primitivos eran de guerra y de incesante hostilidad, y no le fue difícil probar que la exogamia es un principio de matrimonio ampliamente extendido en las razas primitivas. Creyó también que podía demostrar que en una serie de ejemplos de pueblos primitivos actuales, la exogamia tribal, la hostilidad como relación prevaleciente entre las tribus, y un sistema de raptos de las esposas se encuentran unidos en una combinación real; de ahí que podamos presuponer que la combinación ha existido en otra época cuando encontramos algunos de los tres elementos que la conforman.

¿Pero por qué ha prevalecido la exogamia? Surge de la práctica del infanticidio de las hembras, el cual, según McLennan, era común entre los salvajes en todas partes, debido a las difíciles condiciones de subsistencia. Esto condujo necesariamente al raptó de mujeres de afuera y también a la práctica de la poliandria en el seno de la tribu. El infanticidio de las hembras se añade, pues, al conjunto de adhesiones. Lógicamente se desprende también que el parentesco se constata sólo a través de las mujeres. La idea de exogamia no puede separarse de la de parentesco, y el hombre necesariamente averigua en primer lugar si pertenece a la misma sangre que su madre. Está justificado, por tanto, partir del supuesto de que cuando las sociedades se desarrollaron a través de etapas, supuestamente hipotéticas, pero lógicamente necesarias de promiscuidad entre los sexos, entraron en una etapa de parentesco a través sólo de las mujeres. De hecho, la descendencia por línea materna debe de haber precedido a la exogamia, puesto que el parentesco depende de la idea de la unidad de sangre y sin reconocimiento del parentesco no podría haber habido ningún grupo social que fuera exógamo. A McLennan le satisfacía que los hechos corroboraran esta parte de su tesis (él creía que el parentesco a través sólo de las mujeres prevalecía de manera universal entre los negros australianos, en la mayoría de las naciones de pieles rojas norteamericanas y también en los isleños de los mares del Sur). Todo este razonamiento es legítimo. Deducir de postulados es ciencia consistente, con la condición de que se tomen en cuenta los casos negativos y que los datos basten para confirmar la hipótesis.

A este conjunto de instituciones interdependientes lógicamente y, tal como él las expone, interdependientes mecánicamente —pequeñas tribus de parentesco, exogamia, matrimonio por raptó, infanticidio femenino y parentesco a través de las mujeres—, MacLennan, que no

era sino estrictamente coherente, agrega la poliandria. Él creyó que la poliandria era una práctica extendida y que sus huellas se encuentran dondequiera que haya huellas de parentesco sólo a través de las mujeres, es decir, casi en todas partes. Hay que considerar lo anterior como un avance respecto a la promiscuidad. Él distinguía dos formas de promiscuidad, la rudimentaria, que se encuentra siempre junto con la descendencia por línea materna y la matrilocidad y está tipificada en el sistema nair, y otra menos primitiva, que se desarrolló a partir de la primera, de descendencia por línea paterna y patrilocal y tipificada en el sistema tibetano. En la forma nair, los maridos no son hermanos, y en la forma tibetana sí lo son. Cuando la poliandria fraterna se combina con la patrilocidad, el resultado es la descendencia por línea paterna. El levirato es una supervivencia de la forma tibetana. Después, el levirato se extinguió y la familia fue adoptando gradualmente la forma que conocemos, y en el transcurso de esta progresión se desintegró la exogamia. «En nuestro planteamiento, el orden del desarrollo social es, pues, que la tribu es lo primero; y después, la *gens* o la casa y, por último, la familia» (págs. 154-55).

Después de *Primitive Marriage*, gran parte de la obra de McLennan es una ampliación, aunque aportó algo original con su análisis del totemismo, al que, junto con la venganza de sangre, agregó a su conjunto de adhesiones. El intento que había hecho con anterioridad de explicar únicamente mediante el infanticidio femenino por qué los hombres de una tribu tienen que raptar a sus esposas de otras tribus, después le pareció inadecuado. Lo completó con las siguientes proposiciones. Los grupos primitivos de linaje se mantuvieron unidos mediante un aprecio religioso común hacia sus tótems y la obligación de la venganza de sangre. Cuando, debido al infanticidio femenino, el matrimonio por raptó empezó a convertirse en costumbre, los grupos totémicos de linaje se desmembraron y se distribuyeron como *gentes* entre los diferentes grupos locales (tribales), tal como lo encontramos hoy en día en Australia. Habría, por tanto, una limitación del raptó, que tendría que ser de mujeres no pertenecientes a tribus del mismo linaje totémico que el propio, puesto que el raptó difícilmente podía ser llevado a cabo sin derramamiento de sangre, y de ahí que se hubiera violado la obligación de la venganza de sangre para que no fuera entre parientes. No había otra manera de obtener esposa que no fuera por raptó, y como el hombre no podía raptar mujeres que fueran parientes, no podía casarse con ellas. Sólo podía casarse, por tanto, con mujeres que no estuvieran relacionadas con él. Este fue el origen de la exogamia.

La tesis final es la siguiente. Las primeras sociedades eran grupos de linaje homogéneos con asociaciones totémicas y que practicaban la venganza de sangre. Al principio no se conocía el matrimonio. Después, la vinculación de los hijos a las madres condujo a la subdivisión de los grupos en grupos familiares primitivos del tipo nair y al sistema social más antiguo en el que se plasma la idea de relaciones de sangre, el del parentesco sólo a través de las mujeres. Mientras las cosas estuvieron en este estado, surgió la práctica de raptar a las mujeres, debida al infanticidio femenino, a la que siguió el surgimiento de la ley de exogamia. Mediante la actuación conjunta del sistema de raptó, la exogamia y el parentesco femenino, se destruyó la homogeneidad original del grupo. Los grupos de linaje perdieron su carácter de tales y se convirtieron en tribus locales, y cada una de ellas tenía en su seno una cantidad de gentes de diferentes linajes. Eventualmente, el sistema nair de poliandria dio paso a la forma tibetana, y al sistema de parentesco sólo a través de las mujeres le sucedió otro que reconocía el parentesco también a través de los varones, el cual, en la mayoría de los casos, se convirtió en un sistema que reconocía el parentesco sólo a través de los hombres. (En sus primeros escritos, McLennan pensó que la agnación sobreviene generalmente del reconocimiento del parentesco a través de los varones; después llegó a la conclusión de que era peculiar de la sociedad romana.) El verdadero matrimonio no aparece sino hasta la etapa de poliandria tibetana y de descendencia a través de los varones. El sistema nair cambió mediante la práctica que estaba surgiendo del raptó. Las cautivas eran las esclavas de sus captores, esposa se hizo sinónimo de súbdito, y entonces es cuando empieza el matrimonio propiamente dicho. Finalmente, McLennan incorpora la casta y la endogamia a su esquema general cuando sugiere que una tribu local, al llegar a la etapa patrilineal y enorgullecerse de sus éxitos en la guerra, podía abandonar el intermatrimonio con otras tribus y convertirse en una casta endógama, pretendiendo, de acuerdo con la tentencia universal de las razas primitivas a la eponimia, que todos sus miembros derivaban de un antepasado común.

Ahora bien, todo esto suena en la actualidad a cuento. Pero estamos en deuda con McLennan. Él fue el primero en hacer un análisis omnicompreensivo de todo lo que se sabía entonces sobre los pueblos primitivos. No se limitó a meter la cuchara en los libros de viajes. En realidad, fue el primero en valerse del método comparativo a escala mundial. Además, sus interpretaciones fueron estrictamente sociológicas; por ejemplo, el matrimonio por raptó y la exogamia los explica

en relación con otras instituciones que se encuentran junto a ellas o que puede que hayan derivado de ellas. También huyó del razonamiento *a priori*: no cabe duda de que empezó con preconcepciones, pero, a diferencia de los filósofos morales escoceses, no partió explícitamente de determinados postulados sobre la naturaleza humana ni razonó deductivamente a partir de estas premisas. Por muy erróneos que puedan ser los hechos y las interpretaciones, empezó por los hechos, o lo que él creía que eran éstos, y dio forma a sus teorías, aunque no siempre de acuerdo a ellos, por lo menos sin que entraran en conflicto con los mismos. Además del método comparativo, tal como él lo utilizó, van apareciendo algunos conceptos de clasificación importantes a través de la criba de lo general a partir de lo particular: *exogamia*, *línea materna*, *totemismo* y *matrimonio por rapto*.

Puede ser criticado respecto a hechos, inferencia y método. Indicaré sólo unos cuantos puntos de cada rubro. Como observa Lowie (*Primitive Religions*, págs. 43 y ss.), los hechos no corroboran sus conclusiones de que el estado implacable de hostilidad es normal en los pueblos primitivos; que el infanticidio femenino sea una práctica ampliamente extendida; que la poliandria sea una institución común; que la exogamia vaya acompañada regularmente del robo de la novia; que haya sociedades en las que el parentesco se reconozca únicamente a través de uno de los padres; y que el totemismo implique adoración o que sea el contenido exclusivo de la religión primitiva. A esto yo podría añadir que el parentesco no se concibe necesariamente en términos de sangre (los pueblos australianos patrineales manifiestan ignorancia de la paternidad); no es cierto que el sistema de parentesco sólo a través de las mujeres «sea el que prevalece en la gran mayoría de las razas primitivas existentes» (pág. 198), y McLennan estaba especialmente equivocado cuando suponía que todos los aborígenes australianos eran matrilineales. Es más, probablemente no existe en ninguna parte algo de la naturaleza del matrimonio por rapto como la manera normal de obtener esposa. Muchas afirmaciones sobre otros temas no están corroboradas por los hechos de los que ahora tenemos noticia, por ejemplo, que «las mujeres de las tribus primitivas son generalmente depravadas y están habituadas a escenas de depravación desde su más tierna infancia» (pág. ii). Ninguna construcción lógica tiene valor alguno cuando los hechos la contradicen en tantos puntos cruciales.

Lowie (págs. 44) expresa su opinión de que el esquema de McLennan inspira respeto en tanto que construcción puramente lógica. Es cierto que, como era abogado, defiende bien su caso, pero

cuando analizamos su razonamiento de cerca encontramos fallas fatales. ¿Cómo se puede reconciliar el infanticidio femenino con el matrimonio por rapto? Si había invasiones recíprocas entre tribus adyacentes para obtener esposas, ¿cómo puede reconciliarse esto con la línea materna y la venganza de sangre? Indudablemente, el grupo de linaje homogéneo, la línea materna y la exogamia son incompatibles. Si la razón del infanticidio era el bajo nivel de subsistencia, ¿por qué no se presenta a los pueblos que lo practicaban haciendo también lo mismo en la primera etapa que se postula? Hay muchas otras contradicciones.

Una de las principales causas de confusión, no sólo en los escritos de McLennan, sino también en los de sus contemporáneos, es la ceguera para apreciar la prioridad social de la familia. En los pueblos más primitivos se encuentran las instituciones del matrimonio y de la familia independientemente de la amplia diversidad de otras instituciones con las que aquéllas puedan estar asociadas. Pero la tesis de McLennan depende absolutamente del dogma de que ninguna de las dos existe en la sociedad primitiva. Era un axioma de la época (Maine fue una excepción notable, y la idea no se disipó hasta Westermarck y Malinovski). Otra causa de confusión fue el error todavía bastante común de considerar las afiliaciones de linaje y los vínculos de parentesco como relaciones del mismo orden. En consecuencia, McLennan pensó que, como es costumbre que las sociedades primitivas reconozcan la descendencia para determinados fines a través de uno de los padres únicamente, esto significaba que no se reconocía el parentesco con parientes de la otra parte en otros contextos: por ejemplo, ataca a Maine basándose en que el reconocimiento de las relaciones jurídicas entre un hombre y el pariente de su madre, como en la prohibición del incesto respecto a ellas, era prueba en contra de la agnación. Él pensó que la línea paterna y la línea materna eran totalmente contrarias. Otro error, éste fatal, fue que confundió los grupos de descendencia con los grupos políticos o locales y comunitarios, y al clan con lo que él llama la tribu. Sobre este punto fue severamente tratado por Morgan, quien había sufrido su carácter vengativo. Las tribus exógamas son parte esencial de su teoría. Morgan sostuvo que la exogamia tribal no existe. Morgan estaba indudablemente en lo cierto, y los casos aparentemente contrarios se deben probablemente a las relaciones de parentesco entre los miembros de pequeñas comunidades locales. Incluso en los pueblos más primitivos, en el seno de la comunidad local común hay mujeres con las que está permitido casarse. Aquí la confusión de McLennan llega al máximo, en gran parte por la utilización sumamente ambigua de los términos.

McLennan puede ser criticado en términos más generales y aplicables también a la mayoría de sus contemporáneos si no es que a todos. Lucharon unos contra otros respecto a las interpretaciones, pero sus métodos de análisis y el tipo de conclusiones que formularon fueron los mismos. Los mencionaré muy sucintamente. Fundamentalmente apoyaba las hipótesis en hechos y no las derivaba de ellos. No ofrece verdaderas pruebas que corroboren su serie de etapas de desarrollo social. Además, McLennan era un realista y concibió el totemismo, la exogamia, la línea materna, etc., como cosas, y en todas partes las mismas cosas, las cuales, por tanto, eran como unidades que se podían contar. Sus etapas son una especie de conglomerado de estas cosas. Por muy insatisfactorias que puedan parecerse ahora estas etapas y desprovistas del apoyo de pruebas históricas, a él se le impusieron, como sucede a todo aquel que trata de reducir el desarrollo social a leyes científicas. Todo esto quizás se pueda entender mejor si consideramos a McLennan y a los antropólogos contemporáneos suyos en relación con el clima general de pensamientos de su época. Los pueblos primitivos eran contemplados a través de la lente de la presunción victoriana: materialismo, racionalismo, puritanismo, capitalismo liberal y profundos sentimientos sobre la clase. Se daba por supuesto que la antítesis de la cultura victoriana era el estadio más inferior posible de la cultura, y la ignorancia general que tenía de la historia y de sociedades que no fueran la suya propia era abismal.

CAPÍTULO VIII

Robertson Smith (1846-1894)

William Robertson Smith fue un prestigioso erudito de la Biblia y de las lenguas semíticas que, por influencia de su amigo y compatriota McLennan, desvió su atención a los temas de antropología en aquellos terrenos. La influencia de McLennan es especialmente obvia en el análisis que hace del totemismo y la descendencia matrilineal en la Arabia antigua. Smith fue un hombre de vasta erudición. Fue profesor de física y hubiera podido ganar cátedras de matemáticas y lógica si hubiera estado dispuesto a abandonar su vocación sacerdotal. Su padre fue uno de los ministros secesionistas de la Iglesia Libre, desgajada de la Iglesia institucional de Escocia, y fue criado en la estricta y escrupulosa religiosidad de la rectoría y la iglesia escocesas. Después de una carrera brillante en la Universidad de Aberdeen, le fue asignada la cátedra de Hebreo y Exégesis del Antiguo Testamento en la Facultad de la Iglesia Libre de Aberdeen en 1870. Después, en 1875, algunos artículos con los que había colaborado en la novena edición de la *Enciclopedia Británica*, en especial el artículo «Biblia», escandalizaron a un sector de la Iglesia Libre, en particular por sus observaciones acerca del cómputo y la composición del Deuteronomio. Su proceso ante los tribunales de la Iglesia Libre, acusado de herejía, duró intermitentemente de 1875 a 1881. Al final, aunque no fue sentenciado como hereje y siguió siendo ministro hasta el final de sus días, fue expulsado de su cátedra por causar recelo y perturbación y también por la tendencia de sus enseñanzas, de las que se decía, no sin razón, que podían provocar la pérdida de la fe en sus alumnos de seminario. Entonces pasó a formar parte del personal de la *Enciclopedia Británica* en calidad de redactor asociado. En 1883 fue nombrado Lector «Lord Almoner» de Árabe en Cambridge, cargo en el que substituyó a Palmer, quien había muerto a manos de los árabes en la Península del Sinaí. En 1885 le fue otorgada una colegiatura en el Christ's College; en 1886 fue nombrado bibliotecario de la universidad; y en 1889, fue

elegido Profesor de Arabe «Sir Thomas Adams». (Véase *The Life of William Robertson Smith*, de J. S. Black y G. Chrystal, 1912.)

Smith gozó de una capacidad de trabajo prodigiosa y publicó varios libros de extraordinaria erudición: *The Old Testament in the Jewish Church* (1881), *The Prophets of Israel* (1882), *Kinship and Marriage in Early Arabia* (1885), y *The Religion of the Semites* (1889). Después de su muerte se publicó una recopilación de sus clases bajo el título de *Lectures and Essays of William Robertson Smith* (1912). Yo propongo que analicemos *Kinship and Marriage in Early Arabia* y *The Religion of the Semites*, que son una buena ilustración de sus métodos de análisis sociológico. Ambos libros están basados primordialmente en fuentes escritas, pero Smith las completó con viajes a Egipto, Palestina, Siria, Arabia y Túnez.

En ambos libros, Smith se restringió al campo semítico, y su objetivo consistió en reconstruir las formas tempranas de las instituciones semíticas, en especial las de los árabes beduinos antes de Mahoma y las de los antiguos hebreos. Así pues, a diferencia de McLennan, Smith comparó culturas que no sólo eran similares en muchos aspectos, sino que estaban genéticamente relacionadas, como el intento llevado a cabo por Coulanges de reconstruir las primeras instituciones indoeuropeas, en particular las de la de Italia antigua. En estos intentos no hay nada que sea inherentemente erróneo; han demostrado ser excepcionalmente fructíferos en los estudios filológicos y han dado buenos resultados en el estudio de las leyes y la mitología. No hay razón alguna para que no se deba intentar la reconstrucción de las instituciones sociales de un pueblo, pertenecientes a una época de la que se carece de pruebas históricas, a partir de un estudio de la forma histórica de las mismas y comparándolas con las de otros pueblos con los que tenemos buenas razones para suponer que formaron una sociedad común con una cultura común. La reconstrucción únicamente puede tener un mayor o menor grado de probabilidad, pero Smith lo sabía perfectamente. Desafortunadamente, no obstante, hizo suyo el paradigma de McLennan de etapas unilineales de desarrollo social e intentó adaptar a él los testimonios de la antigua Arabia para demostrar que eran un ejemplo concreto de aquel paradigma. De ahí que buscara el origen de los clanes beduinos patriarcales y patrilineales, tal como los encontramos desde los tiempos de Mahoma hasta nuestros días, en una primera etapa de vía de descendencia a través de las mujeres. Y buscó el origen del sacrificio, tal como está descrito en el Antiguo Testamento, en el totemismo. Smith creyó, como todos sus contemporáneos, que la única explicación satisfactoria de cualquier

institución es en función de su desarrollo histórico. Cualquier institución se puede comprender plenamente cuando llegamos a determinar sus formas más tempranas. Pero, como McLennan y otros, trató de combinar este planteamiento con la formulación, o en su caso más bien con el supuesto, de proposiciones generales sobre el desarrollo de las sociedades humanas y, lo mismo que ellos, en este empeño se vio obligado a apoyarse en la noción de etapas unilineales. Una consecuencia de este supuesto fue que a veces Smith no sólo se valió acriticamente de las pruebas, sino que se impidió a sí mismo llegar a interpretaciones mucho más simples y más satisfactorias que las que expuso. Voy a dar algunos ejemplos.

Kinship and Marriage in Early Arabia es un ejemplo típico de la tendencia teórica de la segunda mitad del siglo XIX. La tesis que contiene es, sucintamente, la siguiente: tiene que haber habido en todo desarrollo humano, y por tanto en la historia de los árabes preislámicos de Arabia, una etapa en la que no estaban reguladas las relaciones sexuales, una etapa de promiscuidad primitiva. De esta condición los árabes pasaron a un estado social en el que las hordas locales estaban compuestas por personas relacionadas unas con otras a través de la descendencia femenina. Eran grupos de estirpe matrilineales con relaciones sexuales poliándricas. A través de la guerra, fueron introduciéndose en la horda mujeres procedentes de otros grupos de estirpe, y los hombres de la horda las conservaron como un conjunto para la cohabitación común. Esta nueva forma de poliandria, resultado del matrimonio por raptó, acarrió un cambio en la manera de atribuir la descendencia. Los grupos de estirpe matrilineales se convirtieron en grupos de estirpe patrilineales y, a medida que el matrimonio por raptó dio paso al matrimonio monógamo, la costumbre del levirato se mantuvo como una supervivencia del sistema anterior.

Lo mismo que McLennan, Smith presentó la etapa de promiscuidad primitiva como una deducción lógica y necesaria para redondear su paradigma del desarrollo social. No ofrece ninguna prueba que la apoye. No había además pruebas históricas genuinas de una condición anterior matrilineal, así que Smith tuvo que recurrir a la noción de supervivencias para demostrar su planteamiento, que en realidad sólo se sustentaba en supuestos etnocéntricos *a priori*. Los testimonios históricos nos muestran que en tiempos del Profeta, y por lo tanto antes también, los beduinos de Arabia estaban divididos en una serie de grupos locales o tribales cuyos miembros estaban vinculados entre sí por el sentimiento tradicional, expresado en lo que ellos creían o pretendían que fuera una unidad de sangre, y por el recono-

cimiento y el ejercicio de obligaciones mutuas y deberes y derechos sociales. Como observa Smith, estos grupos, cada uno de ellos denominado comúnmente *havy*, eran grupos de descendencia colectiva, lo que hoy en día denominaríamos grupos de linaje, y no meramente grupos entre cuyos miembros hubiera parentesco. Estos linajes formaban parte de sistemas de linaje. Estaban representados en las ramas de un árbol genealógico de descendencia en el que dos o más ramas mínimas formaban una rama menor y dos o más menores formaban una rama mayor relacionada con otra rama mayor, y así sucesivamente. Todos los grupos tribales eran grupos del mismo orden y diferían unos de otros únicamente en tamaño, representados genealógicamente por la distancia respecto a un ancestro común (págs. 3-4). Además, los grupos que vivían una vida política unidos como tribu de una u otra manera forjaban un vínculo genealógico con el linaje dominante de la tribu y adoptaban su *nisba*, sobrenombre gentilicio, y su grito de guerra. Los genealogistas árabes reunieron todos los linajes de Arabia en una gran genealogía, cuya columna vertebral era la línea del profeta Mahoma. Al hacerlo, tuvieron que eufemizar los nombres tribales y, a fin de que la representación de las relaciones intertribales en la estructura de la genealogía pareciera razonable, se vieron forzados a inventar nombres falsos para que las líneas que supuestamente descendían del mismo ancestro tuvieran más o menos la misma longitud. Estos nombres fueron colocados en puntos no articulados de los cuadros.

El grupo político constante más extenso era la tribu (*havy*), que hacía la guerra y perseguía la venganza de sangre; la tribu era concebida como un linaje, dentro de un sistema de linajes, sistema que correspondía al sistema político de tribus. Cuando las tribus llegaban a ser demasiado grandes para el territorio tribal y para el cumplimiento de la venganza de sangre —demasiado grandes, en suma, para la acción colectiva— se dividían, y en el árbol de descendencia se producía la bifurcación correspondiente. Cuando una unidad tribal se volvía demasiado pequeña para la autodefensa, se unía a otra tribu más fuerte y este agregado quedaba registrado mediante alguna simulación en la genealogía de la tribu mayor. Este proceso de división y agregación fue una característica constante de la vida tribal en la Arabia antigua. Este análisis y descripción de la tribu beduina eran intachables.

Pero ¿qué pruebas nos ofrece Smith para apoyar su tesis de que esta sociedad preeminentemente patrilineal fuera alguna vez matrilineal? Mencionaré unos cuantos ejemplos que ilustran su línea de ar-

gumentación, que en la actualidad nos parece ilusoria. No hemos de olvidar, sin embargo, que en su tiempo era un axioma que la línea materna había precedido por dondequiera a la línea paterna, ya que de otro modo no hubieran podido tener lugar el progreso y el desarrollo.

La demostración que hace Smith del axioma tiene por uno de sus alegatos principales la sobrevivencia de determinadas usanzas. Ahora bien, la doctrina de la unidad de sangre tribal se encuentra dondequiera en Arabia, a juzgar por el predominio de la venganza de sangre. La tribu es de una sola sangre (en mi opinión, esta propuesta es dudosa). Por tanto, dice Smith, allí donde la línea de descendencia es paterna, como en la Arabia histórica, es de esperar que el ancestro epónimo sea un hombre. Al contrario, en una sociedad con línea materna de descendencia es de esperar que el ancestro epónimo sea una mujer. Por tanto, cuando encontramos que un buen número de tribus árabes remiten su origen a un epónimo femenino, podemos suponer, con razón, que en otro tiempo las tribus, ahora patrilineales, fueron matrilineales (pág. 29). Smith expuso esta explicación de los epónimos femeninos frente a dos explicaciones más simples, pero de más peso. Una de ellas era la explicación de Nöldeke, que dice que como la gramática árabe considera todas las unidades tribales términos colectivos y como los términos colectivos en árabe son siempre femeninos y sus pronombres y formas verbales son también femeninos, no es extraño que algunos nombres tribales tuvieran forma femenina. La otra explicación es la del doctor Redhouse en su defensa de los genealogistas árabes contra el profesor Wilken. Redhouse observó que en una sociedad polígama los hijos de un padre pueden ser distinguidos en grupos mediante el uso de los nombres de sus madres, y esto explica adecuadamente que de ahí se deriven epónimos femeninos para los linajes. Esta segunda explicación coincide con estudios más recientes de sistemas de linaje (Peters, 1960). Además, Smith no tiene excusa por haberla rechazado en función de que los hechos que la corroboraban no se conocían en su época, porque los linajes entre los árabes beduinos a veces, incluso con frecuencia, todavía en la actualidad se denominan con los nombres de las esposas de sus fundadores, cuando los beduinos han reconocido su descendencia exclusivamente a través de los varones durante por lo menos mil quinientos años. Esta es la manera más conveniente de diferenciar las líneas que descienden de un hombre cuando los fundadores de las distintas líneas nacieron de diferentes mujeres. La otra prueba lingüística que cita Smith no apoya su pretensión, por la misma razón

y por una razón más, que el parentesco siempre es a través de la madre, incluso el parentesco con la parte paterna, puesto que un niño es hijo de un hombre porque su madre es la esposa de este hombre: que la palabra *umma*, comunidad, deriva de *umm*, madre; que los vínculos de parentesco en hebreo y en árabe se expresan mediante las palabras *rehem* y *rahim*, útero; que en todas partes de Arabia uno de los términos para linaje es *batn*, vientre, en particular el vientre de la madre, de su sinónimo *lahm*, carne; y que las palabras *bait*, tienda, y *abl*, equivalente al hebreo *obel*, tienda (que en la antigua Arabia pertenecía a la esposa y no al marido), se usan para describir familia y grupos de parentesco.

Otro de los alegatos de Smith es que cuando hay parentesco a través de las mujeres, las prohibiciones de matrimonio sólo pueden provenir de esta parte; y no es raro encontrar que, después que se ha empezado a reconocer la paternidad, subsista una supervivencia de la antigua ley de parentesco en la ley de grados de prohibición, la cual sigue dependiendo del parentesco materno. Ahora bien, la evidencia de que en tiempos históricos un hombre pudiera casarse con su medio hermana por parte de padre es posterior (por ejemplo, Abraham y Sara), y cuando se permite el matrimonio con una medio hermana no puede suponerse que haya alguna prohibición para el matrimonio en la línea del padre a menos que consista en que un hombre no pueda casarse con su propia hija. De hecho, sabemos que en la Arabia preislámica los hombres se casaban con sus sobrinas y primas de parte paterna. De parte de la madre, estaban prohibido el matrimonio con la propia madre y, aunque las pruebas son indirectas y poco contundentes, Smith consideró con bastante certidumbre que un hombre no podía casarse con su hermana uterina. Aunque las pruebas, de nuevo, son bastante endebles, hay razón para suponer que la hermana de la madre y la hija de la hermana eran también grados prohibidos. A partir de lo que a mi entender son pruebas escritas insuficientes, Smith llega a la conclusión que, de parte de la madre, toda relación más cercana que la de primos impedía el matrimonio. En su opinión, la ley que introdujo Mahoma, por tanto, extendía simplemente la prohibición de matrimonio hasta abarcar a los parientes de parte paterna, que correspondían a los ya prohibidos de la parte de la madre por la antigua costumbre árabe.

Aquí Smith entró en la confusión. Del hecho de que la descendencia se trace ya sea a través de varones ya sea a través de mujeres hasta la exclusión del otro sexo no se desprende que la relación a través del otro progenitor no sea reconocida y no constituya prohibi-

ción de matrimonio. La confusión se debe a que no mantiene la distinción entre la determinación del origen de descendencia en una línea para ciertos fines y el reconocimiento de parentesco, de diversas categorías, a través de ambos padres para otros fines. Es la distinción entre afiliación de linaje y categorías de parentesco. Por tanto, el hecho de que los árabes beduinos en la actualidad sean patrilineales, pero todavía prohíban el matrimonio con algunas mujeres parientes uterinas muy cercanas no es en modo alguno prueba de una manera de determinar el origen anterior y matrilineal.

Otro ejemplo de cómo Smith maneja las pruebas es que, siguiendo a McLennan, consideró que era posible llegar a demostrar que los beduinos de la Arabia antigua no sólo eran matrilineales, sino también totémicos (como veremos, su teoría del sacrificio se basa también en este supuesto). Así como argumentó que lógicamente la línea materna es más privada que la paterna porque, si bien no podía haber ninguna duda acerca de quién era la madre de un niño, sí podía haberla acerca de quién era su padre, del mismo modo el totemismo había de ser más antiguo que la exogamia porque la idea de exogamia «no podía ser concebida por salvajes en forma abstracta; necesariamente debió de haber tenido una expresión concreta, o más bien debe de haber sido concebida bajo una forma concreta y tangible, y esta forma parece ser que siempre ha sido proporcionada por el totemismo». Smith consideraba que él había demostrado la existencia de la exogamia en los beduinos prehistóricos, de manera que, de acuerdo con su argumentación, había probabilidad *a priori* de totemismo. (En realidad, no había hecho nada de esto. Había mostrado meramente que un hombre no podía casarse con mujeres que fueran parientes muy cercanas de parte materna. Esto no es exogamia y, por lo tanto, la correlación de exogamia y totemismo, aun cuando fuera tan general como él creyó, no corroboraría su argumentación de que el beduino debió ser en cierto momento totémico.) Ahora bien, está bastante claro que los beduinos de otros tiempos no fueron en ningún sentido totémicos. Smith tuvo que apoyarse, por tanto, una vez más en pruebas de supervivencias del pasado, en los restos de un sistema totémico. En su época se consideraba que las características del totemismo eran la existencia de linajes que llevaban el nombre de algún animal o planta, la idea de que los miembros de la estirpe eran de la misma sangre que la del animal o la planta o que habían surgido de ellos, y el carácter sagrado del tótem. Si concurren todos estos rasgos en un mismo pueblo, la prueba del totemismo, según Smith, es total, pero aun cuando no suceda así —y este es el caso de los beduinos de

la antigua Arabia— la prueba es, él dijo, «moralmente completa», cuando las tres señales de totemismo se encuentran en la misma raza.

En la antigua Arabia, muchas tribus beduinas tenían un ancestro epónimo que era el nombre de un animal, y los genealogistas árabes creyeron, o pretendieron creer, que éste era el nombre propio del ancestro, incluso cuando estaba en plural. Aparte del hecho de que, según la teoría de Smith, las tribus entonces eran matrilineales —tenían ancestras y no ancestros—, a él le pareció que ésta no podía ser la explicación correcta. (Puede que estuviera en lo cierto al defender que, en algunos casos por lo menos, estos nombres de animales eran ante todo nombres de estirpe o de linaje; pero, por otra parte, no es nada raro poner a un hombre como apodo el nombre de un animal.) No obstante, no hay la más leve prueba, como tuvo que admitir Smith, de que las tribus con nombres de animal tengan una actitud que pueda calificarse de totémica para con los animales cuyos nombres llevan. Todo lo que pudo pretender demostrar, por tanto, fue la posibilidad de una actitud semejante, que los beduinos tuvieran una mentalidad totémica: creen en que hay alguna afinidad entre algunos hombres y la hiena; el Profeta no gustaba de comer liebre y hiena porque creía que estos animales menstruaban; en el folklore árabe, los linajes humanos se transforman en animales y se comportan como personas, y un determinado clan, aunque no fuera un clan gacela, llevaba luto cuando morían gacelas. Otro paso en su argumentación era que al lado de tribus que se autodenominaban con nombres de animales, y, por tanto, hijas del animal, había numerosas tribus que se autodenominaban con algunos de los nombres de los dioses de tiempos preislámicos. Smith creyó que era porque estas tribus creían que eran hijas de los dioses y, por tanto, de la misma sangre que ellos, y por eso se adjudicaban sus nombres y, por analogía, se podía suponer que era porque las otras tribus pensaban que eran hijas de los animales por lo que se autodenominaban como ellos. (Es sumamente incierta la idea de que las tribus se consideraran hijas de los dioses en un sentido físico. Se trata de otro de los supuestos básicos en la teoría que desarrolló Smith sobre el sacrificio.) A falta de pruebas directas de que estas tribus en otro tiempo veneraran a los animales cuyos nombres llevaban, Smith se vio obligado a afianzar su razonamiento en algunos paralelos muy remotos: en tiempos preislámicos se veneraba a los animales o a representaciones de ellos: por ejemplo, Yaghuth, el dios-león, y los dioses Ya'uc y Nasr, representados por las figuras de un caballo y un buitre; había palomas sagradas en La Meca; los *Jinn* se representaban a menudo en forma animal (Smith sostuvo que eran

restos de los dioses domésticos preislámicos); y muchos de los animales con cuyos nombres se denominan las tribus entre los semitas del norte tienen entre los semitas del sur carácter sagrado.

Es obvio que Smith no demostró que los antiguos beduinos eran totémicos, a no ser que cualquier interés en la naturaleza se califique de totemismo. Ciertamente podemos hasta decir que las pruebas que cita no son convincentes, además de que distan mucho de probar su propuesta acerca tanto del totemismo como de la línea materna, y que a veces son interpretaciones inverosímiles de los hechos.

No hay mejor ejemplo que este libro sobre la influencia de lo que, en mi opinión, son supuestos teóricos defectuosos, los cuales no sólo llevan a conclusiones sumamente dudosas, sino que también bloquean un entendimiento correcto de los fenómenos que se está investigando. Esto, en el caso de este libro, pudo haberse debido en parte a la insuficiencia de datos históricos, pero ante todo se debió a una aceptación ciega de las formulaciones de McLennan, que, como hemos visto, son de una construcción lógica endeble e incorroborables por los hechos. No critico a Smith por haber intentado descubrir las primeras formas, si es que las hubo, de las instituciones beduinas, sino por su aceptación implícita de etapas unilineales de desarrollo social o, en otras palabras, de leyes de desarrollo social. Estas leyes no eran generalizaciones a partir de los hechos, sino deducciones a partir de una combinación de las nociones de ley y progreso.

Lectures on the Religion of the Semites (1889; la tercera edición de 1927 tiene notas adicionales de Stanley A. Cook y 782 páginas de extensión) es un intento por aplicar métodos y conceptos antropológicos a la interpretación de determinadas prácticas religiosas de los hebreos. Smith se vale de todas las fuentes semíticas y ocasionalmente de datos e información clásicos sobre las sociedades primitivas. Él creía que, si bien nosotros los modernos estamos acostumbrados a considerar la religión desde la vertiente de la creencia más que desde la de la práctica, «las religiones antiguas en su gran mayoría no tenían credo y consistían enteramente en instituciones y prácticas» (pág. 16). El rito estaba conectado con una historia, un mito, y no con el dogma; y el mito no es la explicación del rito, sino que necesita ser explicado a sí mismo mediante el ritual y la costumbre religiosa a los que está vinculado. Aquí, como en todo lo demás, la práctica precedía a la teoría: «las instituciones políticas son más antiguas que las teorías políticas, y de manera similar, las instituciones religiosas son más antiguas que las teorías religiosas» (pág. 20).

Smith propugnó que el rito básico en la religión antigua es el del

sacrificio, así que para entender la religión hemos de conocer el significado del *sacrificium*, y como el sacrificio es una institución tan general, tenemos que buscar su origen en causas generales (el método comparativo separa lo general de lo particular y lo esencial de lo accidental).

Un hecho importante, prosigue, es que se creía que los dioses de la antigüedad eran literalmente los progenitores de sus adoradores, ya que los dioses y los hombres eran de la misma sangre. Era una relación de parentesco, la única relación social reconocida en la sociedad primitiva. El vínculo de la religión original era coextensivo al de la sangre, de modo que en esa etapa nos estamos refiriendo a grupos de parentesco muy cercanos, cada uno de ellos con su dios ancestro.

Sucintamente, pues, Smith expuso que en la ley levítica había dos tipos importantes de sacrificio: 1) la ofrenda del holocausto total, que se tenía que ceder al dios en su totalidad, y 2) un sacrificio al que sucedía una comida que compartían el dios y sus adoradores, en la que el dios recibía la sangre (que se derramaba sobre el altar) y algunas partes especiales de la carne (abrasada), y los fieles recibían el resto. A esta segunda clase pertenecía el *zebahim* o sacrificio común de animales, y en él hay que buscar, obviamente, el origen y la importancia del culto de inmolación. Lo que encontramos en que es «un acto de participación entre la deidad y sus fieles» (pág. 224). «La idea principal en los sacrificios de los semitas... con animales no era la de una ofrenda al dios, sino la de un acto de comunión en el que el dios y sus adoradores se unían compartiendo la carne y la sangre de la víctima sagrada» (pág. 238). Aquí tenemos el concepto de origen en tres formas: la primera forma, la forma más simple, y la forma más significativa.

Smith introduce después algunas otras reflexiones. El sacrificio era un acontecimiento público que presidía el dios; festividad clánica y sacrificio eran lo mismo. El sacrificio es esencialmente un acto social. También las personas que comen juntas son parientes; en virtud de su parentesco, todas tienen derechos de comensales, y las que no comen juntas son extrañas. De ahí que la comunión del sacrificio acentúe que dios y los fieles son parientes, con todos los deberes recíprocos que esto implica. Además, la víctima del sacrificio era sagrada, no convertida en sagrada al ser ofrendada a la deidad, sino en sí misma. Smith estaba convencido de que los antiguos semitas eran totémicos, es decir, que creían que el animal totémico de su clan y ellos eran del mismo linaje. Por esto la matanza de animales sólo era legítima en los sacrificios colectivos. Entre los pueblos primitivos los uni-

cos valores son los del parentesco. En consecuencia, la norma de que los animales domésticos sólo podían ser matados en sacrificio ha de haber descansado en el principio del parentesco, y, por tanto, las víctimas eran sagradas. Smith apoyó su argumentación en la pretensión de que los pueblos de pastores de diversas partes del globo, especialmente de África, veneran a sus rebaños y ganado porque éstos tienen una naturaleza afín a la de los dioses. Esta actitud, aunque no sea estrictamente totémica, es totemística. Dios, los hombres y la víctima son, pues, afines, y cuando el clan comparte la carne de la víctima «cimenta y sella la unidad mística entre sus miembros y con su dios» (pág. 312) —cada miembro del clan incorpora una partícula divina de la víctima a su propia vida individual. (Smith más tarde se atemorizó por las implicaciones de su teoría —Frazer *La cabeza de la gorgona*, 1927, págs. 278-90.)

Así pues, en el sacrificio tenemos los siguientes elementos: 1) los animales son sagrados y parientes de los hombres y los dioses; 2) es un acto de un grupo allegado; 3) es una comunión de hombres y dioses; 4) es un sacramento mediante el cual los hombres y los dioses comparten la vida divina. La comunión, la idea del grupo de parientes y del grupo de sangre, el totemismo, el dios tribal como símbolo del grupo, le parecen a Smith asociados. Hay en realidad muy pocas pruebas en las fuentes escritas que apoyen esta teoría. Se trata de poco más que de una conjetura plausible sobre lo que podría haber sido el origen del sacrificio. Las contradicciones están en el propio pensamiento de Smith.

El sacrificio es, por tanto, una comunión. No es una alianza, idea que surgió mucho después. Tampoco es destacada la idea de expiación, y cualquier elemento expiatorio que pueda haber en él está subordinado al de comunión. Tampoco es un tributo sagrado. Es probable que el sacrificio sea más antiguo que la idea de propiedad privada. Además, esto entra en conflicto con las relaciones entre los jefes y los miembros de la tribu. Sólo la tribu cliente pagaba tributo, así que puede defenderse que la forma típica de la religión semítica fuera la clientela (una interpretación sociológica). La idea de ofrenda puede estar presente en el sacrificio, pero no es la característica que lo rige. La idea de comunión es la central y es la que preside la evolución de la fe y la adoración hasta épocas posteriores.

En lo que respecta a los últimos tiempos, todas las pruebas van en contra de esta teoría: Smith tiene que sugerir las etapas a través de las que la idea de sacrificio fue variando su importancia y su sentido expiatorio, de ofrenda y eucarístico ocuparon el lugar que tenía la co-

muni6n. No es preciso que sigamos esta parte de su tesis con detalle, puesto que una afirmaci6n de este valor precisa de un considerable conocimiento de escritos exeg6ticos e historia del Antiguo Testamento. En suma: al principio dios y los hombres compartían la carne cruda y viva (el camello de San Nilo). Después la sangre empez6 a ser considerada como el vehiculo de la vida, los adoradores ya no la bebían, sino que la rociaban sobre sus cuerpos, y más tarde la derramaban sobre el altar, y el animal abierto en canal y cocido se lo comían los sacerdotes o los fieles segun fuera el caso. En esta etapa intervienen otras nociones, especialmente las expiatorias, pero las ofrendas expiatorias y el holocausto descienden del antiguo ritual de la comuni6n, así como la comida del sacrificio comùn de los últimos tiempos hebreos. Estos últimos sacrificios tienen características de la forma primitiva (restos). Finalmente, después del exilio, los animales sólo podían ser sacrificados en el templo de Jerusalén y cuando se mataban en cualquier otra parte la matanza dejaba de tener importancia religiosa. Ya en la Arabia preislámica el único requisito para sacrificar un animal era que la matanza se hiciera en nombre de un dios.

Gran parte del razonamiento de Smith es tortuoso y está basado en pruebas endebles. Evita los peores excesos del método comparativo restringiéndose al terreno semítico, pero aun en este terreno los testimonios no están a favor suyo. Buchanan Gray y otros han puesto de manifiesto que, aun cuando la idea de comuni6n esté presente en los primeros sacrificios que conocemos de los hebreos, también están presentes la idea de expiaci6n y otras. El material árabe también es poco convincente, y podemos poner en duda si existía el sacrificio, propiamente hablando, en el Islam ortodoxo. La teoría también está viciada por el sesgo evolucionista de su época: se hacía poco caso a las religiones primitivas por considerarlas supersticiosas y materialistas (concretas) para acentuar la espiritualidad de épocas posteriores (Smith tenía un enfoque muy victoriano-protestante de la antítesis entre religi6n social y personal).

A pesar de todo, es un libro importante, y no sólo históricamente. Forma parte de la mejor tradici6n sociológica. Es una historia social o la historia de las instituciones y las ideas. No es un estudio —no podría serlo— de personas y acontecimientos, sino del desarrollo social y de la interrelaci6n de instituciones e ideas. Una práctica general (el sacrificio), debida a causas generales, se estudia desde un punto de vista funcional. Stannley A. Cook, en sus notas a *The Religion of Semites*, lo expresa bien: «Cualquiera que fuera la conciencia del Ser Supremo que pudo haber habido en los pueblos rudimenta-

rios de las eras prehist6ricas, el sistema religioso-social de la época tiene que haber estado siempre en una relaci6n inteligible con las condiciones físicas, económicas, morales, mentales y todas las no religiosas del momento» (pág. 531). Como dice también Cook: «Todo el libro está marcado por la idea de un sistema social que abarca todos los aspectos de la vida y del pensamiento —social, económico, político y religioso— y que conecta a los dioses con los hombres» (páginas 503-4). Además, a lo largo del libro está presente la idea de que todo está relacionado con la estructura social fundamental. Es el grupo de linaje de McLennan; el dios es poco más que un reflejo, o un símbolo, de la unidad mística del grupo. Esta manera estructural de contemplar la religi6n está presente a lo largo de todo el libro.

Un buen ejemplo de explicaci6n estructural es el análisis que hace Smith de la monarquía en Europa y Asia. En Grecia y Roma ésta se rindi6 ante la aristocracia; en Asia se mantuvo firme. «Esta diferente fortuna política se refleja en la diferencia del desarrollo religioso. Porque así como el dios nacional no reemplaz6 al principio a las deidades tribales y familiares más de lo que el rey había reemplazado a las instituciones tribales y familiares, la tendencia de Occidente, donde la monarquía sucumbió, fue hacia una aristocracia divina de muchos dioses, sólo modificada por la leve reminiscencia de la antigua monarquía en la soberanía no muy eficaz de Zeus, en tanto que en Oriente el dios nacional tendía a adquirir un influjo verdaderamente monárquico. Lo que muchas veces se describe como la tendencia natural de la religi6n semítica al monoteísmo ético, no es en esencia nada más que una consecuencia de la alianza de la religi6n con la monarquía» (págs. 73-4). Todo esto es historia muy ingenua, sociología muy simple y etnografía muy pobre.

Pero el ejemplo más reprochable de la teoría de Smith sobre la comuni6n-sacrificio es que si, de acuerdo con su argumentaci6n, todos los sacrificios primitivos tienen las mismas características y la más fundamental de éstas es la idea de comuni6n, entonces tendría que haber demostrado que los pueblos primitivos tienen de hecho esta idea y que es la que predomina. No lo hace. No puede hacerlo. Lo único que hace es conjeturar sobre un periodo de la historia semítica acerca del que no tenemos pruebas contemporáneas. Sus intentos de reconstrucci6n a partir supervivencias fueron tan poco fructíferos y tan insatisfactorios como lo son este tipo de intentos, y contenían la ambigüedad habitual y fatal del concepto de origen, con su doble sentido de la forma más primigenia y la forma más simple, involucrando al mismo tiempo el análisis histórico y el lógico. Lo me-

por que se puede decir al respecto es lo que dice Cook (y es cuestionable), de que la teoría de Smith «sobre el "tótem origen" o sacrificio es cierta, por tanto, en el sentido de que en el totemismo encontramos los tipos más primitivos de creencia y práctica que podemos concebir, y en que, como Durkheim mostró claramente, contiene en forma rudimentaria algunas de las importantes características que marcan a las religiones superiores» (pág. 685).

La crítica que hicieron de todos los autores de antropología de este periodo los autores posteriores (por ejemplo, Malinowski y Radcliffe-Brown) es que, si bien el método comparativo que aplicaron fue justificable y ciertamente loable, lo aplicaron a un objetivo equivocado, la reconstrucción de la forma más antigua de una institución, conducente a leyes de desarrollo social (leyes causales), y no para formular leyes de interdependencia (leyes funcionales). Es discutible que esta crítica sea válida o al menos lo sea en su totalidad; el objetivo del método se justificó en filología, jurisprudencia y mitología comparadas. Quizás la cuestión sea más bien el hecho de que la información de que disponían era mucho menos abundante y mucho menos precisa que la de los críticos de una generación posterior, resultado del trabajo de campo. Tanto de los autores del siglo xx como de sus críticos hay que decir que prestaron poca atención a la primera norma de la ciencia: hay que buscar ejemplos negativos y tenerlos en cuenta en función de la teoría que se está exponiendo.

CAPÍTULO IX

Maine (1822-1888)

Henry Maine tuvo diversos cargos, entre ellos Catedrático Real de Derecho Civil en Cambridge, Lector de Derecho Romano y Jurisprudencia en el Colegio de Abogados de Londres, miembro jurídico del Consejo de la India, catedrático colegiado de Jurisprudencia en Oxford, director del Trinity Hall, Cambridge, e impartió la cátedra Whewell de Derecho Internacional en Cambridge. Su obra más famosa, *Ancient Law* (1861), no es sólo un clásico de la jurisprudencia, sino también un clásico de la antropología. Su autor fue un hombre de gran saber y mucho ingenio. Es cierto que el libro está dirigido a personas interesadas en la teoría legal y versa principalmente sobre problemas sumamente técnicos de derecho romano y sus variantes europeas —ficciones de derecho, el Derecho Natural y el *Ius Gentium*, sucesión testamentaria, primogenitura, la ley de la propiedad, teorías de la prescripción, naturaleza de los contratos legales y demás—, pero trata estos temas con un alto grado de sistematización y de un modo comparativo con el propósito de llegar a afirmaciones generales de tipo sociológico. Versa en su mayor parte sobre estos problemas en las formas que tuvieron en las sociedades europeas más antiguas que conocemos (principalmente la romana, aunque también la griega, la hindú, la germánica y la eslava), y es, por tanto, interesante para los antropólogos tanto en lo que respecta al método como al tipo de estructura social al que se refieren los diversos problemas.

Maine fue gran partidario del método histórico y comparativo. Con ello él quería decir que la especulación apriorística a partir de axiomas filosóficos y psicológicos no contribuía para nada a que se llegara a comprender el desarrollo de las instituciones legales; sólo conducía a deducciones falsas. Por ejemplo, se han ideado todo tipo de teorías caprichosas para explicar la eliminación de la pena de muerte en el sistema penal de la República romana, en tanto que el estudio de los hechos pone de manifiesto que fue puramente fortuita

(pág. 395). «Las investigaciones que los juristas llevan a cabo se parecen mucho a cómo se realizaba la investigación en el campo de la física y de la fisiología antes de que la observación substituyera a los supuestos. Teorías plausibles y globales, pero sin verificación alguna, como la ley natural o el pacto social, gozan de preferencia universal respecto a la pura investigación de la historia primitiva de la sociedad y del derecho» (pág. 3). Las teorías de la jurisprudencia que existen, a excepción de las de Montesquieu (por quien Maine sentía gran respeto), omiten algo: «No tienen en cuenta lo que la ley ha sido en realidad en épocas remotas respecto al periodo concreto en el que la ley hace su aparición. Sus autores han observado meticulosamente las instituciones de su propia época y civilización y también las de otras épocas y civilizaciones por las que sentían cierto grado de simpatía intelectual, pero cuando desviaban su atención a etapas arcaicas de la sociedad que manifestaban una gran diferencia superficial con las suyas propias, invariablemente abandonaban la observación y se dedicaban a la conjetura» (págs. 128-9). «Lo que el género humano hizo en el estado primitivo puede que no sea tema de investigación inabordable, pero de los motivos que tuvo la humanidad para hacer lo que hizo es imposible llegar a saber algo. Estas descripciones de la difícil situación que vivieron los seres humanos en las primeras eras del mundo se han realizado suponiendo, en primer lugar, que la humanidad estaba desprovista de gran parte de las circunstancias que ahora la rodean, y dando por cierto que, en la condición así imaginada, conservaría los mismos sentimientos y prejuicios que la impulsan ahora, aunque, en realidad, estos sentimientos puede ser que hayan sido creados y engendrados por aquellas mismas circunstancias de las que, como hipótesis, la humanidad estaba despojada» (págs. 266-7).

Lo que se necesitaba era investigar cómo se habían desarrollado, de hecho, las instituciones sociales. A Maine le interesaba primordialmente entender cómo el derecho moderno llegó a ser lo que es, o era, a la luz de lo que podamos descubrir sobre sus primeras formas y de lo que se sabe de los grandes movimientos históricos que han dado forma a esa evolución. Podríamos decir que su interés principal era el origen de las instituciones legales. Si hubiera dejado claro que las conclusiones a las que llegó se aplicaban únicamente a los pueblos indoeuropeos investigados, se hubiera evitado muchas críticas por parte de McLennan y otros, que tacharon de no válidas las generalizaciones sobre las sociedades primitivas en conjunto. De hecho, en el prefacio a la décima edición (1884), Maine tuvo que admitir que «la observación de razas salvajes o extremadamente bárbaras ha sacado a la

luz formas de organización social sumamente diferentes a las que él (el propio Maine) había atribuido los comienzos de la ley y probablemente en algunos casos más antiguas» (págs. v-vi). Además, en el texto del libro (pág. 129), acepta que una de las fuentes de que disponemos para conocer la sociedad primitiva son los relatos de los observadores contemporáneos de civilizaciones menos avanzadas que las suyas propias, pero con esto se refería a autores como Tácito, e ignora totalmente todos los textos sobre primitivos del mundo moderno. A pesar de esto y de una serie de interpretaciones erróneas, lo cierto es que, como dice Pollock, Maine creó la historia natural del derecho.

Aunque Maine fue mordazmente crítico con las generalizaciones apresuradas de filósofos y demás sobre las instituciones legales, y a pesar de su insistencia en el dominio de los pormenores, distó mucho de ser simplemente un empiricista o de contemplar la historia como una sucesión de accidentes sin sentido. Al contrario, formuló una larga serie de propuestas, algunas de espectro limitado y otras más amplias. Por ejemplo, el derecho consuetudinario estaba codificado (las Doce Tablas de Roma) en Grecia, en Italia y en la costa helenizada de Asia occidental, «en periodos muy similares en todas partes, aunque no me refiero a periodos idénticos en cuanto al tiempo, sino similares en cuanto al progreso relativo de cada comunidad» (págs. 12-3). Como apunta Pollock (*Principles of Contract*, pág. 22), cuando se habla de etapas no hay por qué pensar en una sucesión inevitable, sino en un orden irreversible; puede ser que algunos pueblos hayan tenido legisladores tan tempranamente como jueces, pero ningún pueblo, después de haber adquirido un cuerpo de leyes, ha vuelto al puro derecho consuetudinario. Ahora bien, tiene suma importancia en qué etapa de su desarrollo social los pueblos pusieron sus leyes por escrito. En el mundo occidental, el elemento plebeyo o popular de cada estado derrocó el monopolio oligárquico de la ley y consiguió una primera codificación, pero en la India las aristocracias tuvieron tendencia a convertirse en religiosas más que en militares o políticas y se mantuvieron firmes en su poder. Por tanto, la codificación se llevó a cabo mucho después que en Occidente y no consistió meramente en una recopilación de normas consuetudinarias, sino también de los preceptos brahmanicos, que ellos creyeron que debían ser ley y, en consecuencia, aumentaron y consolidaron la autoridad de los sacerdotes, y de ahí el sistema de castas. «El destino de la ley hindú es, de hecho, la medida para calibrar el valor del código romano.» El código romano fue compilado «cuando los usos estaban todavía íntegros, y cien años

después podría haber sido demasiado tarde». La ley hindú ha sido ya en gran parte codificada por escrito, pero por antiguos que sean en un sentido los compendios que todavía existen en sánscrito, contienen abundantes pruebas de que fueron redactados después de que había sido causado el perjuicio (págs. 14-18). «La rigidez de la ley primitiva, que emana principalmente de su temprana asociación e identificación con la religión, ha encadenado a toda la raza humana a aquellos puntos de vista sobre la vida y la conducta que aquellos pueblos albergaron en la época en que sus costumbres se consolidaron por primera vez de manera sistemática. Hubo dos o tres razas que quedaron exentas de esta calamidad gracias a un destino maravilloso, e injertos de esas razas han fertilizado unas cuantas sociedades modernas» (página 83).

Lo que vamos a tratar a continuación implica una generalización: Maine estaba asombrado de que se hubiera prestado tan poca atención a la cuestión de por qué la teología occidental difería tanto de la oriental. La respuesta es que la teología occidental está en combinación con la jurisprudencia romana. En consecuencia, en tanto que a los griegos les interesaban las cuestiones metafísicas (por ejemplo, la doctrina de la Trinidad), a los latinos no, y se limitaron a aceptar las definiciones griegas. En realidad, cuando alguna vez debatían cuestiones metafísicas lo hacían en griego o, posteriormente, en un dialecto latino concebido para dar expresión a los conceptos griegos (páginas 362-3). Es notable el hecho de que ningún pueblo de habla griega se haya cuestionado seriamente temas como el libre albedrío y la necesidad. Podemos explicárnoslo por el hecho de que ninguna sociedad griega «mostró nunca la más remota capacidad de producir una filosofía del derecho. La ciencia legal es creación romana y el problema del libre albedrío surge cuando contemplamos un concepto metafísico bajo algún aspecto legal» (pág. 363). Los latinos se lanzaron con gran entusiasmo a una discusión sobre materias que podían ser tratadas legalmente: la naturaleza del pecado y su transmisión por herencia, la deuda que tenía el hombre y su resarcimiento vicario, la necesidad y la suficiencia de la expiación, etc. «La especulación teológica pasó de la atmósfera de la metafísica griega a la del derecho romano» (pág. 366). La teología occidental estaba impregnada de ideas forenses y expresada en fraseología forense. Cuando el cristianismo latino incorporó a Aristóteles, se modificó la vertiente forense de la teología occidental, pero esta modificación se perdió con la Reforma. El calvinismo y el arminianismo tienen un acentuado carácter legal.

Otra de las declaraciones generales de Maine proclama que el de-

recho penal deriva del derecho civil, que precede a aquél. En todo el derecho antiguo, la proporción de leyes penales en comparación con las civiles es sumamente desequilibrada. En realidad, la parte civil tiene dimensiones insignificantes, porque lo que solemos considerar como derecho civil está en su mayoría ausente; por ejemplo, es imposible que haya una ley de las personas (o estatus) en una sociedad en la que todos los estatus están supeditados al poder paterno, o derecho de propiedad y sucesión en la medida en que la tierra y los bienes recaen en el seno de la familia, o derecho de contratación donde el contrato está casi totalmente ausente (ninguna sociedad está enteramente desprovista de pactos, pero el concepto en la sociedad primitiva es rudimentario). Pero el predominio de la ley penal, «criminal», es sólo aparente. No es cierto que sea verdaderamente derecho penal, porque los delitos no son contra la comunidad (crímenes, *crimina*), sino contra el individuo (daños, *delicta*). El derecho penal de las sociedades antiguas es la ley de los daños o injurias o delitos. En derecho romano las injurias que nosotros consideraríamos crímenes son vistas como delitos (por ejemplo, robo, asalto, difamación, etc.), o a veces como pecados. Cuando interviene la comunidad para compeler al delincuente a que resarza el daño, lo hace en calidad de árbitro, y lo que a veces han sido tomadas por multas son en realidad tasas (*sacramenta*, el anglosajón *bannum* o *fredum*). La historia primitiva del derecho penal se divide en cuatro etapas (págs. 393-3). 1) El gobierno interviene directamente y mediante actos separados para vengarse del autor del daño que ha sufrido. 2) La multiplicidad de delitos obliga a la legislatura a delegar sus poderes en *quaestiones* o comisiones concretas, cada una de las cuales está autorizada para investigar una acusación concreta y castigar al delincuente. 3) La legislatura, en vez de esperar a que se cometa un crimen para nombrar una *quaestio*, nombra periódicamente comisionados ante la posibilidad de que se cometan ciertos tipos de delitos. 4) Las *quaestiones* se convierten en tribunales permanentes o cámaras.

La parte de *Ancient Law* que ha tenido mayor influencia en la teoría antropológica y ha levantado violentas discusiones, es la que trata de la agnación y la patria potestad. El antiguo derecho romano establece «una diferencia fundamental entre relación "agnática" y "cognática", es decir, entre la familia considerada como base de la sumisión común a la autoridad patriarcal y la familia considerada (en conformidad con las ideas modernas) como unida a través del simple hecho de un origen común» (pág. 61). Las pruebas que se derivan de la jurisprudencia comparada establecen la teoría patriarcal. El progenitor

varón más anciano —el ascendente más anciano— es absolutamente supremo en su casa. Las formas más antiguas de sociedades que conocemos son agregados, no de individuos, sino de familias, cada una de ellas bajo el indiscriminado dominio de su patriarca: «La unidad de la sociedad antigua era la familia, de la sociedad moderna el individuo» (pág. 134). Por «familia» Maine se refería, no a lo que para nosotros es la familia —la familia elemental—, sino a lo que se conoce como familia conjunta o *Grossfamilie*. Pero esta acepción del término no siempre carece de ambigüedad. En las sociedades primitivas, el grupo elemental es la familia; en este sentido, el agregado de familias constituye la *gens* o casa, y el agregado de casas forma la tribu; y el agregado de tribus constituye la comunidad de bienes. Todos estos grupos se consideraban una estirpe común que descendía de un ancestro común. «La historia de las ideas políticas empieza, de hecho, con el supuesto de que el parentesco de sangre es el único terreno posible de comunidad en las funciones políticas» (pág. 137), bien entendido que el parentesco de sangre abarca a extraños que han sido incorporados al vínculo mediante el artificio de la adopción. En esto descansa una de las principales generalizaciones de Maine: el parentesco y no la contigüidad es la base de la acción política común en las sociedades primitivas. Sólo posteriormente el principio de parentesco será suplantado por el de la continuidad local como fuerza que una al grupo político (págs. 131 y ss.).

El padre tiene el *ius vitae necisque*, el poder de vida y muerte sobre su familia, puede hacer lo que quiera con sus hijos que están bajo la patria potestad romana, prototipo de la autoridad paterna primigenia. Los deberes que más tarde tuvieron los hijos con el Estado, especialmente prestar servicio en la guerra, acabaron atemperando y finalmente desintegrando la autoridad paterna. El padre también tenía plenos poderes sobre la propiedad de los hijos varones. Por otra parte, el cabeza de familia tenía el deber de mantener a sus dependientes y era responsable de sus delitos.

Que la patria potestad era una institución universal lo muestra la extendida costumbre agnática que se derivó de ella (cap. V). Agnados «son todos los cognados que trazan su descendencia exclusivamente a través de los varones» (pág. 153). «*Mulier est finis familiae*», «La mujer es el final de la familia». «El nombre de la mujer cierra la rama o ramita de la genealogía en la que esto suceda» (pág. 154). ¿Por qué esta manera arbitraria de trazar la descendencia? La respuesta es: «El fundamento de la agnación no es el matrimonio del padre y la madre, sino la autoridad del padre. Todas las personas que están bajo el mis-

mo poder paterno, o que han estado bajo él, o que puede ser que hayan estado bajo él, están conectadas agnáticamente si su ancestro en línea directa ha vivido el tiempo suficiente para ejercer su imperio. Según la perspectiva primitiva, la relación está exactamente limitada por la patria potestad. Donde empieza la potestad, empieza el parentesco y, por tanto, los parientes adoptivos son allegados al tronco común. Donde la potestad termina, el parentesco termina y, por tanto, cuando un padre emancipa a su hijo éste pierde todos los derechos de la agnación» (pág. 154). Así pues, los descendientes de las mujeres no son parientes, porque sus hijos caen bajo la patria potestad de sus maridos y una persona no puede estar sometida a dos patrias potestades diferentes. Por tanto también, los hermanos uterinos, hijos de la misma madre, pero de padres diferentes, no son parientes, en tanto que los hermanos consanguíneos, hijos del mismo padre, pero de diferentes esposas, son parientes. Es cierto que los poderes paternos se extinguen con la muerte del padre, «pero la agnación es como si fuera un molde que conserva sus marcas después de que éstas han dejado de existir» (pág. 155). Maine aquí expone el principio de la identidad de linaje. En la jurisprudencia romana es el principio «de que un hombre vive en su heredero, la eliminación, por así decirlo, del hecho de la muerte» (pág. 202). «La vida de cada ciudadano no se considera que esté limitada por el nacimiento y la muerte; es una continuación de la existencia de sus antepasados y se prolongará en la existencia de sus descendientes» (pág. 270). De ahí que siempre que encontramos agnación tenga que haber habido en otro tiempo patria potestad.

En la antigua Roma había tres formas de matrimonio, *confarreatio*, *coemptio* y *usus*. A través de ellas el hombre adquiría amplios derechos sobre la persona y la propiedad de su esposa, pero los adquiría porque su esposa se convertía en su hija. La mujer pasaba *in manum viri*. *Manus* era el poder que ejercía el patriarca, ya fuera sobre la familia o sobre la propiedad material: sobre los hijos, los esclavos, la esposa, rebaños y ganado. Pero en épocas romanas posteriores se fue diferenciando el poder, tanto en el término para designarlo como en el concepto, según el objeto sobre el que se ejercía. Cuando se ejercía sobre bienes materiales o esclavos se convirtió en *dominium*; sobre los hijos, es *potestas*; sobre las personas cuyos servicios han sido traspasados a otro por su propio patriarca, es *mancipium*; sobre la esposa todavía es *manus* (pág. 330).

Del principio agnático se desprende que los hijos de las mujeres no pueden heredar. Según los cánones de la jurisprudencia romana,

heredaban primero los *sui* o descendientes directos. A falta de *sui*, seguían los agnados más próximos; después los *gentiles* (pág. 211).

Como hemos visto, las relaciones entre las personas en la sociedad antigua estaban casi totalmente determinadas por su categoría o estatus. De esto se desprende la que es quizás la generalización más famosa de Maine: «El movimiento de las sociedades con progreso ha sido uniforme en un aspecto. Su transcurso se ha caracterizado por la disolución gradual de la dependencia familiar y por el incremento de la obligación de los individuos en su lugar. El individuo va substituyendo progresivamente a la familia en tanto unidad a ser tomada en cuenta por las leyes civiles» (pág. 172). Esto se efectuó mediante el contrato, una substitución de la disposición social en la que todas las relaciones de las personas están comprendidas en las relaciones de la familia, por el libre acuerdo entre individuos. La categoría de esclavo se convirtió en la relación contractual de siervo a amo. La categoría de mujer bajo tutela dio paso a las relaciones contractuales, etc. «El término estatus se puede utilizar muy funcionalmente para construir una fórmula que exprese la ley del progreso que este término indica, el cual, cualquiera que sea su valor, a mí me parece estar confirmado suficientemente. Todas las formas de estatus que se constatan en el derecho de las personas derivaban de los poderes y privilegios que antiguamente residían en la familia, y en cierta medida todavía están teñidos por ellos. Así pues, si empleamos estatus, conforme con el uso que hacen del término los mejores autores, para referirnos a estas categorías personales únicamente, y eludimos aplicar el término a las categorías que son el resultado inmediato o remoto del acuerdo, podemos decir que el movimiento de las sociedades progresivas ha sido hasta ahora un movimiento *del estatus al pacto*» (págs. 173-4).

Sin lugar a dudas, Maine cometió una serie de errores de interpretación incluso en el campo del derecho romano, que era el de su competencia. Podemos afirmar esto ahora, a la luz de los mayores conocimientos que tenemos de los hechos. Algunos de estos errores son de tecnicismos del derecho romano. Otros atañen a temas más amplios de tipo sociológico. Como observa Pollock (pág. 184), Maine exageró la victoria del pacto sobre el estatus. En el derecho corporativo, los contratos son colectivos, por ejemplo, *trade unions* (sindicatos), que hoy en día tienen gran importancia. El profesor Dicey (*Law and Public Opinion in England*, pág. 283) dice que «los derechos de los trabajadores en lo que respecta a compensaciones por accidentes se han convertido en materia, no de contrato, sino de estatus».

En un intento por defender a Maine del caso omiso que hace de

las múltiples sociedades que tienen modos de descendencia, de herencia y de sumisión matrilineales y en las que la potestas no está de ningún modo en manos del *pater*, sino del *avunculus*, Pollock dice, «Puede que sea o haya sido cualquier otra cosa, pero primitivo (el sistema matriarcal o de familia materna) no lo es» (pág. 179). Esto es cierto, pero la universalidad de la agnación que pretendía Maine ha sido contradicha por hechos etnográficos, puesto que un número considerable de pueblos matrilineales son cazadores y recolectores.

Podemos, sin embargo, perdonar a Maine esta deficiencia. Fue un gran erudito, y tanto en el manejo de los datos como en haberse restringido en su terreno de investigación a una gama limitada en la que podía cerciorarse de cada hecho y darle su debido peso, escapó de la pretensión de formular leyes generales con validez universal. Al actuar así nos puede ofrecer muchos de los términos técnicos más importantes que tenemos: contrato, estatus, delito, crimen, agnación, etcétera, con una nueva significación vinculada a ellos. Dio también varias hipótesis sociológicas muy valiosas y, al hacerlo así, dio muestras de entender claramente el método sociológico, ofreciéndonos explicaciones en función de las relaciones entre los fenómenos sociales y mostrándonos cómo un conjunto de ideas o instituciones afecta a otros. Esto es una gran diferencia respecto a los escritos y los temas del siglo XVIII, dominados por la historia conjetural y la noción de que las sociedades eran fenómenos naturales, con leyes y etapas de desarrollo que se podían descubrir.

CAPÍTULO X

Tylor (18832-1917)

Sir Edward Tylor fue conservador del Museo Pitt-Rivers; lector de antropología y, más tarde, catedrático de antropología en Oxford. Entre sus obras más conocidas se cuentan *Anahuac* (1861), *Researches into the Early History of Mankind* (1865), y *Primitive Culture* (1871), pero, desde el punto de vista del método, la contribución más interesante de Tylor a la antropología no fue su libro más famoso, *Primitive Culture*, sino una ponencia que presentó al Instituto de Antropología en 1888 y que fue publicada al año siguiente con el título «Sobre un método para investigar el desarrollo de las instituciones, aplicado a las leyes del matrimonio y de la descendencia» (*J.R.A.I.*, XVIII, 1889). En su opinión, la antropología no podría ser aceptada definitivamente por reputados hombres de ciencia hasta que presentara sus hallazgos en cifras, estadísticamente. «En los últimos años se ha hecho evidente que lo más necesario en antropología es fortalecer y sistematizar sus métodos» (pág. 245). Así pues, el objetivo de Tylor fue «mostrar cómo puede ser investigado el desarrollo de las instituciones con base en la tabulación y clasificación». Analizó fuentes escritas sobre 350 pueblos diferentes en busca de las normas de matrimonio y de descendencia que tenían y las catalogó en cuadros para determinar lo que él denominaba «adhesiones» o correlaciones que se daban en un número suficiente de casos de manera que fuera poco probable que la conjunción fuera casual. Este procedimiento nos daría explicaciones causales con vigencia universal.

Empezó por la costumbre de la «elusión». Encontró que había cuarenta y cinco casos de elusión entre el marido y los parientes de su esposa, ocho casos de elusión mutua y trece casos de elusión entre la esposa y los parientes de su marido. Quiso mostrar que había una relación entre la distribución de esta costumbre en sus diferentes formas y los diferentes modos de residencia. Tabuló, por tanto, los modos de residencia bajo los rubros de matrilocidad (65), matrilocali-

dad temporal que daba paso finalmente a la patrilocidad (76) y patrilocidad (141). Después, comparando los dos conjuntos de cuadros llegó a la conclusión de que las concordancias que encontró rebasaban la proporción de casualidad y que, por tanto, no podían ser consideradas asociaciones independientes, sino adhesiones: «Hay una preponderancia remarcada que indica que la elusión ceremonial por parte del marido de los parientes de su esposa está conectada de alguna manera con el hecho de vivir con ellos; y viceversa, por parte de la esposa respecto a la familia de su marido» (pág. 247).

Después analizó la costumbre de poner al padre el nombre del hijo, para lo que acuñó el término «tecnonimia» (al no prestar atención a la costumbre de poner a las mujeres el nombre de su primer hijo revela una falta de rigor científico que debilita mucho sus observaciones de esta costumbre). Tylor encontró que la tecnonimia respecto al padre es frecuente encontrarla en sociedades con residencia matrilocal y que está vinculada incluso más estrechamente a la práctica de la elusión ceremonial por parte del marido de los parientes de su esposa. Ocurre catorce veces cuando el accidente hubiera dado cuatro.

Volviendo a un análisis ulterior de la asociación de las formas de elusión con los modos de residencia, Tylor presentó sus tablas en diagramas para demostrar mejor lo que él consideraba que era una tendencia evolucionaria (pág. 251).

Pero, ¿qué pasa con los ejemplos negativos, cuando, por ejemplo, se encuentran juntas la elusión por parte del marido de los parientes de su esposa y la patrilocidad? Tylor sorteja esta dificultad de la misma manera que McLennan, contradiciendo, a mi juicio, todo su concepto de adhesiones. Dice que se trata de una supervivencia (para él una noción «geológica») de una etapa de matrilocidad. Según su propia demostración, el modo de residencia es, sin embargo, la constante, y la elusión la variable, de manera que sería deseable que hubiera explicado por qué cuando la constante cambiaba, la variable no cambiaba también y por qué lo que supervivía en algunas sociedades no supervivía en otras. Tylor no sólo elude el problema apelando a la noción de supervivencia, sino que se vale posteriormente de la noción para sustentar su tesis principal que es evolucionista. Su diagrama está diseñado para mostrar que los tres modos de residencia —matrilocidad, «mudanza» y patrilocidad— son algo más que tipos de residencia, ya que también son transiciones históricas o etapas, porque si el desarrollo histórico hubiese sido en orden contrario, la elusión de la esposa hubiera sobrevivido en la etapa matrilocal. Esta

argumentación incluye una teoría de las supervivencias para la que no se aportan pruebas.

Después analiza la descendencia por línea paterna (paterna), por línea materna (materna) y la dual (materno-paterna), incluyendo en estos rubros una diversidad de formas de sucesión, del nombre de familia, de propiedad, del oficio, de la autoridad. Aquí de nuevo quiere mostrar que la humanidad se ha ido trasladando sin cesar del tipo de sociedad materna al tipo de sociedad paterna. Su prueba es el levirato (Tylor no distingue entre levirato y herencia de la viuda). Dice que el levirato es una costumbre de substitución «perteneciente al periodo en el que el matrimonio es un pacto no tanto entre dos individuos como entre dos familias». La distribución social del levirato se extiende a lo largo de tres etapas. En la etapa paterno-materna entra en competencia con la herencia de las viudas por los hijos. «Cuando contemplamos la distribución de estos grupos de costumbres, vemos que sólo es compatible con el planteamiento de que la norma paterna siguiera a la materna, llevando con ella, aun cuando su predominio no fuera sino parcial, el principio de la herencia de la viuda» (páginas 253-4). (A saber, la herencia a los hijos, no a los hermanos.)

Después contempla la costumbre de la covada, este «trámite bufo», como él lo denomina. No aparece en la etapa materna. Surge en la etapa materno-paterna (veinte casos) y después degenera en supervivencia en la etapa paterna. Coincide con Bachofen en que la covada pertenece al «punto decisivo de la sociedad, cuando el vínculo de ascendencia, hasta entonces reconocido en la maternidad, se extendió hasta abarcar a la paternidad, y lo hizo mediante la ficción de representar al padre como una segunda madre». Así pues, la covada «demuestra que no es meramente un indicio de la tendencia de la sociedad a pasar de materna a paterna, sino que es el signo mismo y el registro de este gran cambio».

Para Tylor, la prueba de que la clasificación tipológica también es un registro de las etapas históricas, es la ausencia de supervivencias que se extiendan a la etapa materna, lo cual sí sucede frecuentemente en la etapa paterna. «La argumentación es geológica.» La causa determinante de los conjuntos de costumbres que denominamos sistemas materno y paterno es el modo de residencia. El sistema materno y la matrilocalidad van a la par, lo mismo que sus contrarios. «En el único y simple hecho de la residencia podemos encontrar la causa principal y determinante de las diferentes usanzas que se combinan para formar un sistema materno o paterno.»

Después analiza la costumbre del matrimonio por raptó, una vez

más para esclarecer «la gran transformación social». Más de cien pueblos de los catalogados tienen esta costumbre en una u otra de sus tres formas: raptó hostil, raptó connubial y raptó meramente formal. «El efecto del raptó en la desintegración del sistema materno y en su substitución por el paterno tiene, pues, que ser tenido en cuenta como un factor de peso en el desarrollo social.»

Por último, analiza a la vez, como un solo conjunto, la exogamia y el sistema de clasificación. Este último deriva de la forma de exogamia en una sociedad que consiste únicamente en dos grupos que se unen en matrimonio entre sí y quedan así vinculados por matrimonios entre primos. Tylor considera que ésta fue la forma original de la exogamia. El catálogo muestra una correlación muy superior a la casual entre el sistema de clasificación y la exogamia. Hay la misma correspondencia con el matrimonio entre primos, pero en este caso «la relación no es de derivación, sino de identidad, ya que la norma del matrimonio entre primos es en realidad una forma parcial o una expresión imperfecta de la propia ley de la exogamia». Según él, la exogamia tiene una función política, el fortalecimiento y la ampliación de la comunidad política mediante vínculos de matrimonio y la incorporación de clanes: «Una y otra vez en la historia del mundo, las tribus salvajes se han debido de haber planteado sencillamente en sus mentes la simple y práctica alternativa entre casarse fuera y ser matado fuera.»

La conclusión de su ponencia es la siguiente: «La clave es, como el veterano antropólogo profesor Bastian, del Museo de Berlín, nunca se cansa de repetir, que el futuro de la antropología reside en la investigación estadística.»

En la discusión que siguió a la presentación de esta ponencia surgieron algunos puntos débiles de la tesis de Tylor. Galton apuntó que es esencial conocer en qué grado las costumbres que se comparan conjuntamente son independientes, porque puede ser que deriven de una fuente común y sean duplicados del mismo original, como sería el caso, digamos, de la difusión de la lengua inglesa o del sistema parlamentario. También era obvio, como observó el profesor Flower, que el método dependía enteramente de unidades de comparación que tuvieran valor equivalente. Por ejemplo, ¿la «monogamia» de los vedas de Ceilán y la «monogamia» de Europa occidental son unidades del mismo tipo, o el «monoteísmo» del Islam es equivalente al «monoteísmo» de los pigmeos?

CAPÍTULO XI

Pareto (1848-1923)

En este capítulo se pretende demostrar cómo la obra de Vilfredo Pareto es directamente pertinente a los métodos y las observaciones de la antropología social. Además es la crónica de la tentativa llevada a cabo por Pareto de aplicar a los documentos sobre los pueblos civilizados el mismo análisis comparativo que se había aplicado a los documentos sobre los salvajes en los grandes clásicos de la antropología social, *Primitive Culture*, *The Golden Bough*, *Les Fonctions mentales*, etc. Cuando nos demos cuenta de que Pareto llegó a las mismas conclusiones sobre el comportamiento «civilizado» que a las que llegó Lévy-Bruhl sobre el comportamiento «salvaje», estaremos en condiciones de admitir que sus escritos incumben los antropólogos y que si la rígida división de los estudios sociales entre los que versan sobre los pueblos civilizados y los que versan sobre los pueblos primitivos se mantiene es únicamente por la conveniencia temporal de la misma.

En el vasto *Trattato di Sociologia Generale* de Pareto, hay más de un millón de palabras dedicadas al análisis de los sentimientos y las ideas. El tratado no deja de ser entretenido y es producto de amplias lecturas y de una mordaz ironía. Pero hay que clasificar a Pareto como filósofo político y no como sociólogo. Su brillo y superficialidad son los de un polemista y divulgador del método científico. Como tantos otros estudiosos italianos, Pareto estaba un cuarto de siglo atrasado con el respecto al resto del mundo científico y sus constantes mofas y escarnios de enemigos fantasmales se vuelven tediosos. Es innecesario emplear dos mil páginas en rebatir la opinión de filósofos, sacerdotes y políticos. Además, Pareto fue un plagiario muy necio. Parecía no estar al tanto de la literatura sociológica contemporánea. No menciona las obras de Durkheim, Freud y Lévy-Bruhl, por citar únicamente a tres sabios, a pesar de que habían tratado los mismos problemas de sentimientos, racionalizaciones y pensamiento no lógico que él estaba investigando. Aunque ignorara estas obras, cier-

tamente tomó muchas de sus ideas, sin el debido reconocimiento, de autores anteriores, a los que compensó con insultos. De todos ellos, mencionaré únicamente a Bentham, Marx, Nietzsche, Le Bon, James, Sorel, Comte y Frazer. Ridiculiza a muchos autores porque usan términos metafísicos, porque Pareto, a lo largo de sus prolijas y mal concertadas argumentaciones, hace muchas alharacas respecto a que hay que mantenerse en el terreno científico (lógico-experimental). A pesar de todo, muchas veces es tan susceptible de ser criticado por este motivo como aquéllos a los que él ridiculiza.

¿Por qué tomarnos la molestia de asimilar un libro que es tan malo? Pareto trató de resolver una serie de problemas genuinos, y tanto de sus fracasos como de sus éxitos podemos aprender acerca de la naturaleza de los propios problemas y de las dificultades terminológicas y metodológicas que implica una investigación sobre ellos. Los datos que cita y la utilización que hace de los mismos también nos proporcionan comentarios esclarecedores sobre las teorías de una serie de autores, en especial la teoría de la mentalidad primitiva de Lévy-Bruhl, porque ambos hicieron el intento de clasificar los tipos de pensamiento y descubrir sus interrelaciones.

El tratado contiene cinco propuestas importantes:

1. Hay sentimientos («residuos») que contribuyen a la estabilidad social («persistencias de grupo») y sentimientos que contribuyen al cambio social («instinto para las combinaciones»). El estudio de estos sentimientos y de su persistencia, distribución e interrelaciones en los individuos y los grupos es todo el contenido de la sociología.
2. Los sentimientos se expresan, no sólo en el comportamiento, sino también en las ideologías («derivaciones»). Estas formas tienen muy poca importancia social comparadas con los sentimientos, y el único interés que tiene estudiarlas consiste en descubrir los sentimientos que ambas expresan y ocultan.
3. Los individuos son biológicamente heterogéneos. En cualquier sociedad hay unos cuantos que son superiores («élites») al resto y son los líderes naturales de la comunidad.
4. La forma y la durabilidad de una sociedad dependen de: 1) la distribución y movilidad de estas personas superiores en la jerarquía social, y 2) de la proporción de individuos en cada clase que estén motivados por sentimientos que contribuyen a la estabilidad (tipo «rentista») o por sentimientos que contribuyan al cambio (tipo «especulador»).
5. Hay periodos alternos de cambio y estabilidad que se deben a la variación en el número de personas biológicamente superiores en

las clases («circulación de las élites») y a la proporción de los tipos rentista y especulador en la clase gobernante («distribución de los residuos»). Las dos primeras proposiciones están en relación más directa con el estudio de la mentalidad primitiva que las otras.

Hay seis clases de residuos: 1) instinto para las combinaciones, 2) persistencias de grupo (persistencia de agregados), 3) necesidad de expresar sentimientos mediante actos externos (actividad, autoexpresión), 4) residuos conectados con la sociabilidad, 5) integridad del individuo y sus pertenencias, y 6) el residuo sexual.

La mayoría de las acciones que son expresiones de estos residuos son de naturaleza no lógica, y Pareto las distingue rígidamente de las acciones lógicas que derivan de la experiencia y están controladas por ella. En su concepto de «acciones», Pareto incluye el pensamiento (reacciones de habla) así como la conducta. El pensamiento lógico-experimental depende de los hechos y no los hechos de él, y sus principios son desechados en cuanto se descubre que no cuadran con los hechos. Estos principios establecen uniformidades experimentales. Las teorías no lógico-experimentales son aceptadas *a priori* y se imponen a la experiencia. No dependen de los hechos, sino que los hechos dependen de ellas. Si chocan con la experiencia, en cuyo término Pareto incluye tanto la observación como el experimento, se evocan argumentaciones que restablezcan la coincidencia. Las acciones lógicas proceden ante todo de los procesos de razonamiento, en tanto que las acciones no lógicas proceden sobre todo de los sentimientos. Las acciones lógicas están conectadas con las artes, las ciencias y la economía y en las actividades militares, legales y políticas. En otros procesos sociales las que predominan son las acciones no lógicas.

Para distinguir una acción lógica de otra no lógica se ha de ver si el propósito subjetivo de la acción coincide con sus resultados objetivos, es decir, si los medios se adaptan a los fines. Una proposición lógica es demostrable mediante la observación y el experimento. El único juez del valor lógico-experimental de una noción es la ciencia moderna.

Pareto cita a Hesiodo, «No hay que orinar en la desembocadura de un río que va a dar al mar, tampoco en un manantial. Hay que evitarlo. No hay que vaciar los intestinos en estos lugares porque es malo hacerlo» (1935, pág. 79). Ambas prohibiciones son no lógicas. El precepto de no ensuciar el agua potable tiene un resultado objetivo, que Hesiodo probablemente desconocía, pero no un propósito subjetivo. El precepto de no ensuciar los ríos en las desembocadura no tiene ni resultado objetivo ni propósito subjetivo. Estos preceptos

Géneros y especies.	¿Tienen las acciones fines y propósitos lógicos?	
	Objetivamente	Subjetivamente
Clase I Acciones lógicas (Los propósitos objetivos y subjetivos son idénticos)	Sí	Sí
Clase II Acciones no lógicas (El fin objetivo difiere del propósito subjetivo)		
Género 1	No	No
Género 2	No	Sí
Género 3	Sí	No
Género 4	Sí	Sí
Especies de los géneros 3 y 4		
3a, 4a	El fin objetivo sería aceptado por el sujeto si lo conociera	
3b, 4b	El fin objetivo sería repudiado por el sujeto si lo conociera	

pertenecen a la clase II Género 3, y a la Clase II Género 1 en el cuadro sinóptico de la clasificación de Pareto.

«Los fines y propósitos en cuestión son fines y propósitos inmediatos. Nosotros optamos por hacer caso omiso de lo indirecto. El fin objetivo es real, está localizado en el campo de la observación y la experiencia, y no es un fin imaginario, localizado fuera de este campo. Por otra parte, un fin imaginario podría constituir un propósito subjetivo» (1935, pág. 78).

Si no hay un fin real, una acción o proposición no puede ser juzgada en lo que respecta a su valor científico porque queda fuera del campo lógico-experimental, que es el único en que la ciencia puede actuar, a saber: «Cuando Santo Tomás (de Aquino) afirma que el ángel habla al ángel, establece una relación entre cosas sobre las que la persona que se apegue estrictamente a la experiencia no tiene nada que decir. El caso es el mismo cuando se elabora la argumentación lógicamente y se extraen una o más deducciones. Santo Tomás no se contenta con esta simple afirmación; se afana por probarla y dice: "Puesto que un ángel puede expresar a otro ángel el concepto que tiene en mente, y puesto que la persona que tiene un concepto en mente

puede expresárselo a otra a voluntad, se deduce que un ángel puede hablar a otro." La ciencia experimental no puede hallar falla alguna en la argumentación. Queda por completo fuera de su competencia» (1935, pág. 289).

Pareto es consciente de que la validez de las premisas no concierne a la lógica formal, el único requisito es que el razonamiento tenga solidez a partir de las premisas. No obstante, él opta por hablar de pensamiento y acción lógicos cuando son acordes con la realidad y se adaptan al fin al que se dirigen, y no lógicos cuando no están de acuerdo con la realidad, desde el punto de vista de la ciencia, ni se adaptan a ella.

Todo fenómeno social ha de ser considerado bajo dos aspectos: tal como es en realidad y tal como se presenta a la mente de uno u otro ser humano. Al primer aspecto lo denominaremos *objetivo* y al segundo subjetivo. Esta división es necesaria porque no podemos enmarcar en una misma clase las actividades que realiza un químico en su laboratorio y las actividades que realiza una persona que practica la magia; la conducta de los marineros griegos de darle fuerte a los remos para conducir la nave por el agua y los sacrificios que ofrecían a Poseidón para asegurarse una travesía rápida y segura. En Roma, las leyes de las Doce Tablas castigaban a quien lanzara una maldición sobre una cosecha. Nosotros optamos por distinguir un acto de este tipo del acto de quemar un campo de cereal.

No nos hemos de dejar deseariar por los nombres que adjudicamos a las dos clases. En realidad, ambas son subjetivas, porque todo el conocimiento humano lo es. Hay que distinguir una de la otra no tanto por las diferencias de naturaleza como por el acopio mayor o menor de conocimientos fácticos que tengamos. Sabemos, o creemos que sabemos, que los sacrificios a Poseidón no tienen ningún efecto sobre la travesía. Los distinguimos, por tanto, de otros actos que (por lo menos hasta donde sabemos) pueden tener tal efecto. Sin en el futuro llegáramos a descubrir que estábamos equivocados, que los sacrificios a Poseidón influyen mucho en asegurar una travesía favorable, tendríamos que reclasificarlos en las acciones que sí tienen esa influencia. Claro está que todo esto es pleonástico. Equivale a decir que cuando una persona hace una clasificación, la hace de acuerdo con los conocimientos que tiene. No es posible imaginar cómo podrían ser las cosas de otra manera.

Hay acciones que son medios adecuados a fines y que lógicamente vinculan los medios con los fines. Hay otras acciones en las que estas características están ausentes. Los dos tipos de con-

ducta son muy diferentes según sean considerados bajo sus aspectos objetivos o subjetivos. Desde la perspectiva subjetiva, casi todos los actos humanos pertenecen a la categoría lógica. A ojos de los marineros griegos, los sacrificios a Poseidón y remar eran por igual medios lógicos de navegación. Para evitar palabrería que sólo resultaría molesta, mejor hemos puesto nombres a estos tipos de conducta. Supongamos que aplicamos el término *acciones lógicas* a las acciones que lógicamente asocian los medios a los fines, no sólo desde la perspectiva del sujeto que las ejecuta, sino desde la perspectiva de otras personas que tienen conocimientos más vastos; dicho de otra manera, a acciones que son lógicas tanto subjetiva como objetivamente en el sentido que se acaba de explicar. A otras acciones las denominaremos no lógicas (lo que de ningún modo significa lo mismo que «ilógicas») (1935, págs. 76-7).

Además de preguntarnos 1) si una creencia es científicamente válida («aspecto objetivo»), tenemos que preguntarnos también 2) por qué determinados individuos formulan la creencia y otros la aceptan («aspecto subjetivo»), y 3) qué ventajas o desventajas tiene la creencia para la persona que la formula, para la persona que la acepta, y para la sociedad en conjunto («aspecto de utilidad»). Como muchos autores (Mill, James, Vaihinger, Sorel, etc.), Pareto acentúa que una creencia objetivamente válida puede que no sea socialmente útil o que no tenga utilidad para los individuos que la sostienen. Una doctrina absurda desde el punto de vista lógico-experimental puede que sea socialmente beneficiosa, y una doctrina científicamente establecida puede ir en detrimento de la sociedad. De hecho, Pareto declara que su objetivo es demostrar «experimentalmente la utilidad individual y social de la conducta no lógica» (1935, pág. 35).

¿Cómo obtiene aceptación el comportamiento no lógico en las personas capaces de comportamiento lógico? ¿Por qué la gente cree en doctrinas descabelladas? Tylor y Frazer dicen que es porque la gente razona equivocadamente a partir de observaciones correctas. Lévy-Bruhl dice que es porque la gente acepta pasivamente modelos colectivos de pensamiento de la sociedad en la que ha nacido. Según Pareto, la respuesta se encuentra en los estados psíquicos de las personas, expresados en residuos y cuyas seis clases han sido enumeradas. Como Pareto no presta mucha atención a las cuatro últimas clases de residuos, transcribiremos únicamente las subdivisiones de las dos primeras clases.

Esta clasificación sorprenderá al lector por consistir en una serie de categorías arbitrarias y fortuitas, pero para ser justo con un autor

hay que tratar de descubrir el significado que se oculta en sus palabras, de manera que daremos un ejemplo de cada subdivisión de la Clase I y buscaremos en ellos una interpretación de los «residuos».

Clase I Instinto para las combinaciones

- Ia. Combinaciones genéricas
 - Ib. Combinaciones de similares o de contrarios
 - 1. Similitud o contrariedad genérica
 - 2. Cosas inusuales e incidentes excepcionales
 - 3. Objetos e incidentes que inspiran reverencia y terror
 - 4. Estado de dicha asociado con cosas buenas; estado de desdicha asociado con cosas malas
 - 5. Asimilación: consumo físico de sustancias para obtener efectos de carácter asociable y con menos frecuencia de carácter incompatible
 - Ic. Funcionamientos misteriosos de algunas cosas; efectos misteriosos de algunos actos
 - 1. Actuaciones misteriosas en general
 - 2. Vínculos misteriosos entre nombres y cosas
 - Id. Necesidad de combinar residuos
 - Ie. Necesidad de desarrollos lógicos
 - If. Fe en la eficacia de las combinaciones
-

Clase II Persistencias grupales (Persistencia de agregados)

- Iia. Persistencia de las relaciones entre una persona y otras personas y lugares
 - 1. Relaciones de familia y grupos de parientes
 - 2. Relaciones con los lugares
 - 3. Relaciones de clase social
 - Iib. Persistencia de las relaciones entre los vivos y los muertos
 - Iic. Persistencia de las relaciones entre una persona muerta y las cosas que le pertenecían en vida
 - Iid. Persistencia de las abstracciones
 - Iie. Persistencia de las uniformidades
-

Ia COMBINACIONES GENÉRICAS

Ejemplo: Plinio da como remedios para la epilepsia testículos de oso, testículos de jabalí, orina de jabalí (que es más eficaz si se deja evaporar en la vejiga del animal); testículos secos de puerco, triturados y batidos en leche de puerca; pulmones de liebre ingeridos con incienso y vino blanco (1935, pág. 522). (Este residuo abarca aquellas asociaciones mágicas de las que Tylor dice que nunca tuvieron sentido racional o que, si alguna vez lo tuvieron, se ha olvidado, es decir, no podemos percibir un vínculo ideal entre las enfermedades y los remedios destinados a curarlas.)

Ib (1) COMBINACIONES DE SIMILARES O DE CONTRARIOS

Similitud o contrariedad genérica. (Estos son los principios *similia similibus curantur* y *contraria contrariis*.)

Ejemplo: En Teócrito, la hechicera dice, «Delfos (su amante) me ha atormentado. Una rama de laurel quemo a Delfos. Así como crepita recio cuando se prende y se quema de un fogonazo sin que ni siquiera veamos las cenizas, así sea consumida la carne de Delfos por el fuego... Así como derrito la cera con la ayuda de un dios, así Delfos el Mindiano se derrita de amor; y así como hago girar este rombo de bronce, así haga Afrodita que él (Delfos) se dirija hacia el umbral de mi casa» (1935, pág. 533). (Este residuo abarca las asociaciones de ideas en magia de las que Tylor escribió y que Frazer analizó extensamente y clasificó como «Magia homeopática».)

Ib (2) COSAS INUSUALES E INCIDENTES EXCEPCIONALES

Ejemplo: Suetonio hace constar que «En otro tiempo cayó un rayo sobre los muros de Velitrae (Vellitri), y este incidente se interpretó como presagio de que un ciudadano de esta ciudad iba a detentar el poder supremo. Firmes en su fe, los velitrianos declararon la guerra a los romanos con muy poco éxito. «No fue sino hasta años después cuando se puso de manifiesto que el presagio había predicho el advenimiento de Augusto», quien procedía de una familia de Velitrae» (1935, pág. 541). (Este residuo abarca agüeros y portentos.)

Ib (3) OBJETOS E INCIDENTES QUE INSPIRAN REVERENCIA Y TERROR

Ejemplo: «Este residuo aparece casi siempre por sí mismo en determinadas situaciones de las que es típico lo que se narra a continuación. Sobre la conspiración de Catilina, Salustio relata, *Bellum Catilinae*, XXII: “En ese entonces hubo algunos que dijeron que, después de que Catilina hubo terminado su arenga, presionó a sus compañeros de crimen para que prestaran juramento e hizo circular cuencos con sangre humana mezclada con vino y, después de que todos la hubieran probado, con imprecaciones a los traidores como es la costumbre en los sacrificios solemnes, les dio a conocer su designio, diciendo que había hecho aquello con el fin de que, teniendo cada uno de ellos un crimen tan grande que imputar al otro, sería tanto menos probable que se traicionaran unos a otros. Algunos sostienen que estas y muchas otras historias fueron inventadas por individuos que quisieron mitigar la impopularidad que más tarde se levantó contra Cicerón, acentuando la enormidad del crimen de los hombres que habían sido castigados.” Sea esta historia verdadera o sea una intención, permanece el hecho de la asociación de dos cosas terribles: una libación de sangre humana y una conspiración para destruir la república romana» (1935, págs. 552-3).

Ib (4) ESTADO DE DICHA ASOCIADO CON COSAS BUENAS;
ESTADO DE DESDICHA ASOCIADO CON COSAS MALAS

Ejemplo: «Los antiguos romanos atribuían a sus dioses los buenos éxitos de su república. Los pueblos modernos atribuyen sus adelantos económicos a parlamentos corruptos, ignorantes y totalmente despreciables. Bajo la antigua monarquía, en Francia el rey tenía algo de divino. Cuando ocurría algo malo, el pueblo decía: “Si el rey lo supiera.” Ahora la república y el sufragio universal son las divinidades, “El sufragio universal es nuestro amo”. Este es el lema de nuestros diputados y senadores, elegidos por los votos de personas que creen en el dogma, “*Ni Dieu, Ni Maître!*”». (1935, pág. 558).

Ib (5) ASIMILACIÓN (consumo físico de sustancias para obtener efectos de carácter asociable y con menos frecuencia de carácter incompatible)

Ejemplo: «En vista de la fuerza, valor y agilidad de los pies de Aquiles, a algunos les complacía creer que en su infancia fue alimentado con médula de hueso de león y otros decían que de médula de oso y vísceras de león y de jabalí (1935, pág. 561). (Este residuo corresponde a la categoría de Frazer «Magia contagiosa».)

Ic FUNCIONAMIENTOS MISTERIOSOS DE ALGUNAS COSAS;
EFECTOS MISTERIOSOS DE ALGUNOS ACTOS

Este residuo está representado en amuletos, juramentos, ordalías y tabúes.

Ic (1) ACTUACIONES MISTERIOSAS EN GENERAL

Ejemplo: «Según Tertuliano, “Entre los gentiles hay algo espantoso que se llama *fascinum*, el conjuro”, y que es el resultado infortunado de excesivas loas y alabanzas. A veces nosotros creemos que es obra del diablo, que odia todo lo que es bueno, a veces obra de Dios, porque de Él viene el juicio que exalta a los humildes y humilla a los altaneros» (1935, págs. 572-3).

Ic (2) VÍNCULOS MISTERIOSOS ENTRE NOMBRES Y COSAS

Ejemplo: San Agustín dice, «En un número perfecto de días, a saber, en seis, Dios terminó su obra» (1935, pág. 586).

Id NECESIDAD DE COMBINAR RESIDUOS

Ejemplo: «El ser humano es renuente a separar la fe de la experiencia; desea un todo acabado, libre de notas discordantes. Durante muchos siglos los cristianos creyeron que sus escrituras no contenían

nada que difiriera de las experiencias históricas o científicas. Algunos de ellos han abandonado ya esta opinión en lo que concierne a las ciencias naturales, pero persisten en ella en lo que concierne a la historia. Otros están dispuestos a desprenderse de la Biblia como ciencia e historia, pero insisten en conservar por lo menos su moralidad. Otros aun, encontrarán el acuerdo tan deseado, si bien no literalmente, por lo menos alegóricamente, a fuerza de interpretaciones ingeniosas. Los musulmanes están convencidos de que todo lo que la humanidad puede saber está contenido en el Corán. La autoridad de Homero era soberana para los antiguos griegos. Para algunos socialistas la autoridad de Marx es, o por lo menos fue, igualmente suprema. Un sinnúmero de sentimientos de dicha se conciertan en un todo melodioso en el Santo Progreso y en la Santa Democracia de los pueblos modernos» (1935, pág. 588-9).

Ic NECESIDAD DE DESARROLLOS LÓGICOS

«La necesidad de lógica la satisfacen tanto la pseudológica como la lógica rigurosa. En el fondo, lo que la gente quiere es creer que no importa mucho si el pensamiento es congruente o falaz... No debemos olvidar que, si bien esta insistencia en tener causas a toda costa, sean éstas reales o imaginarias, ha sido la responsable de muchas causas imaginarias, también ha conducido al descubrimiento de otras verdaderas. En lo que concierne a los residuos, la ciencia experimental, la teología, la metafísica, las especulaciones fatuas en cuanto a los orígenes y las finalidades de las cosas, tienen un punto de partida en común: una resolución, a saber, *no* detenerse en la última causa conocida del hecho conocido, sino ir más allá de ella, debatir a partir de ella, encontrar o imaginar algo que trascienda este límite. Los pueblos salvajes no pueden valerse de las especulaciones metafísicas de los países civilizados, pero también son ajenos a la actividad científica civilizada; y si se afirmara que, si no fuera por la teología y la metafísica, la ciencia experimental no existiría, no sería fácil refutarlo. Estos tres tipos de actividad probablemente son manifestaciones de un mismo estado psíquico, con la extinción del cual se desvanecerían simultáneamente» (1935, pág. 590-1). Ejemplo: No se cita ninguno en particular, pero todas las derivaciones que después enumera Pareto ejemplifican este residuo.

If FE EN LA EFICACIA DE LAS COMBINACIONES

Ejemplo: «Hablando en general, al hombre ignorante le guía su fe en la eficacia de las combinaciones, una fe que se mantiene viva por el hecho de que muchas combinaciones son verdaderamente eficaces, pero que, a pesar de todo, surge espontáneamente de él, como podemos ver en el niño que se entretiene intentando las más extrañas combinaciones. La persona ignorante casi no distingue entre las combinaciones eficaces y las que no lo son. Apuesta en la lotería a números con los que ha soñado, con la misma seguridad con que va a la estación a la hora designada en el horario para el tren. Con la misma naturalidad va a consultar tanto al charlatán o al curandero como al médico más experto. Catón el Viejo maneja remedios mágicos y orientaciones para la agricultura con la misma firmeza» (1835, páginas 593-4).

Pareto no considera que haya que distinguir las acciones lógicas de las no lógicas en términos psicológicos. «Si una persona está convencida de que para estar segura de tener una buena travesía ha de hacer un sacrificio a Poseidón y navegar en una embarcación que no tenga vías de agua, realizará el sacrificio y calafateará la nave exactamente con el mismo espíritu» (1935, pág. 210).

No está del todo claro a qué se refiere Pareto con el término residuos. Es obvio que sabía poco de psicología y prefirió ser lo más vago posible respecto al concepto. Sus críticos y discípulos no nos esclarecen la idea de residuos. Borkenau dice que el concepto tiene las cualidades de ser inmutable, sin sentido e ininteligible (Borkenau, 1936, pág. 48). Sorokin dice que hay «impulsos» relativamente constantes que no son ni impulsos ni sentimientos. Los compara, entre otras cosas, a las «disposiciones» y a los «complejos» (Sorokin, 1928, pág. 48). Bousquet dice que son ciertas tendencias, ciertos sentimientos (Bousquet, 1925, pág. 135).

Yo interpreto los escritos de Pareto como Homans y Curtis, que describen los residuos como el elemento común de «ciertas expresiones y escritos», como una abstracción de «los dichos que observamos en los hombres» (Homans y Curtis, 1934, pág. 87-9). A pesar de todo, en su exposición ellos prefieren aplicar también el término a algunos sentimientos hipotéticos. Dice, «Estrictamente, los residuos no son partes de un esquema conceptual, sino uniformidades abstraídas de los dichos que observamos en los hombres. El sentido común, no

obstante, ha establecido un esquema conceptual que está tan estrechamente unido en nuestros hábitos de pensamiento a las observaciones que no conviene separarlo de ellas. Todos advertimos que decimos y hacemos ciertas cosas, pero todos notamos también que tenemos sentimientos en conexión con estos dichos y obras. Por tanto, usaremos el término "residuos" cuando queramos decir "sentimientos". Puesto que no vale la pena sacrificar la rectitud del lenguaje del sentido común en aras de un constante rigor.»

El propio Pareto muchas veces habla de «sentimiento» en vez de «residuo». En una alocución en Lausana (Homans y Curtis, 1934, apéndice) dijo, «La actividad humana tiene dos ramas principales: la del sentimiento y la de las investigaciones experimentales. No se podría exagerar la importancia de la primera. Es el sentimiento el que empuja a la acción, el que da vida a las reglas de la moral, a la abnegación, a las religiones, bajo todas sus formas tan complejas y variadas. Por la aspiración al ideal es por lo que subsisten y progresan las sociedades; es la que proporciona la materia que pone en funcionamiento a la primera; le debemos los conocimientos que vuelven eficaz a la acción y útiles modificaciones del sentimiento, gracias a las cuales éste se adapta poco a poco, es cierto que muy lentamente, a las condiciones del ambiente.

«Todas las ciencias, tanto las naturales como las sociales, han tenido, en su origen, una mezcla de sentimientos y de experiencias. Han sido necesarios siglos para llevar a cabo una separación de estos elementos, la cual, en nuestra época, está enteramente consumada en las ciencias naturales y ha empezado y continúa en las ciencias sociales.»

Pero Pareto utiliza el término «sentimiento» únicamente como un concepto útil y no como algo que pueda ser observado. Aunque habla a menudo de sentimientos y residuos como si fueran términos intercambiables en su esquema, se refieren estrictamente a cosas muy diferentes. Observamos que los hombres actúan de ciertas maneras en ciertas situaciones y encontramos que hay un factor común en su conducta. Este elemento constante en los modelos de conducta es el residuo y es la importante variable de un conjunto de conducta real. Lo inconstante son las derivaciones, las variables que carecen de importancia en el conjunto. Los residuos y las derivaciones, por tanto, son hechos observados y el sentimiento es una conceptualización de los hechos, es decir, los hechos traducidos a un sistema de ideas.

Podemos entender mejor el esquema de Pareto citando algunos ejemplos. Vemos que algunos insectos (*Eumenes* y *Ceroes*) preparan

una provisión de alimento para sus gusanos y que todos los miembros de estas especies la preparan de manera muy parecida. Lo que hay de variable en sus comportamientos es una derivación. Lo que hay de común a todos los insectos de la especie es un residuo; es decir, lo que permanece después de haber abstraído todas las variaciones (es el tipo de acción no lógica más puro y pertenece al Género 3 en el cuadro sinóptico de Pareto). Nosotros conceptualizamos esta conducta común y la llamamos instinto. Lo hacemos así porque nos conviene. De manera similar, es conveniente hablar de un instinto en los pájaros para construir su nido, puesto que obstaculizaría el pensamiento tener siempre que describir toda la gama de comportamiento similar para el que en un esquema conceptual figura el término «instinto». A los que no les guste el término pueden sustituirlo por el de conducta. Cuando hablamos de instinto no hacemos ningún juicio sobre la acción psicofisiológica que puede que lo acompañe o hasta lo acuse, sino que hablamos sólo de conducta.

El término «sentimiento» se usa de la misma manera. Un residuo es lo constante en una gama de comportamiento, es decir, es una uniformidad constante. Un observador se da cuenta de que en Inglaterra la gente reacciona en determinadas situaciones a determinados símbolos como «rey» y «bandera». El observador abstrae del comportamiento de la gente, lo que es constante en individuos y ceremonias. Esto es el residuo. Es una pura abstracción porque no será observado más que en combinación con los elementos variables en el comportamiento real, pero a pesar de todo es comportamiento observable. Por conveniencia, nos referimos al residuo como «sentimiento de patriotismo» y decimos que el comportamiento expresa y refuerza el sentimiento. Este ente hipotético denota un estado psicológico, y, por tanto, puede que no se refiera a algo observable y describible, pero es útil porque nos permite relacionar una serie de hechos entre sí, de la misma manera que la noción de la fuerza de la gravedad permitió que la gente relacionara la caída de las manzanas, el movimiento de los planetas y muchas otras observaciones.

Pareto, en el sondeo que hace de los textos escritos, encuentra que en muchos países y épocas, cuando se desencadena una tormenta en el mar, la gente hace algo para que amaine. Pueden hacer magia o implorar a los dioses o cualquier otra cosa. Exactamente lo que hacen es, desde el punto de vista de Pareto, irrelevante. Lo importante es que la gente siente que se puede hacer algo para que amaine la tormenta y lo hace. Los seres humanos siempre han festejado con banquetes, pero se dan muchas razones diferentes para ellos. «Los ban-

quetes en honor de los muertos se convierten en banquetes en honor de los dioses y después en banquetes en honor de los santos. Finalmente vuelven al punto de partida y se convierten meramente en banquetes conmemorativos otra vez. Las formas puede que cambien, pero es mucho más difícil suprimir los banquetes. En resumen, y por tanto no con mucha exactitud, se podría decir que una costumbre religiosa o una costumbre con este carácter general ofrece menos resistencia al cambio, cuanto más se elimina más resiste desde sus residuos en simples asociaciones de ideas y actos, y una mayor proporción de conceptos teológicos, metafísicos o lógicos contiene» (1935, pág. 607). El banquete es el residuo; la razón para celebrarlo es la derivación. Pero el residuo de Pareto no es ningún tipo de banquete en especial, sino simplemente el acto de hacer banquetes en todas las épocas y en todas partes.

Voy a dar dos últimos ejemplos para ilustrar el uso que hace Pareto de «residuo» y «sentimientos».

PLANO CONCEPTUAL	PLANO DE OBSERVACIÓN	
	Sentimiento	Residuo
A	a	abc ade afg ahi

Tomemos un pueblo africano hipotético que en plena sequía ejecuta una ceremonia para atraer la lluvia. Sus ritos son *abc*. Misioneros cristianos los convierten y, entonces, cuando quieren que llueva van a la iglesia y el sacerdote reza pidiendo la lluvia. Estos ritos cristianos = *ade*. Pero el pueblo se convierte al Islam y adopta nuevos ritos para obtener la lluvia, a saber *afg*. Más tarde, vuelven a caer en el paganismo, pero, como han olvidado sus antiguos ritos para hacer que llueva, los toman de un pueblo vecino, por ejemplo *ahi*. Cuando comparamos todos estos ritos, descubrimos que tienen un elemento común, *a*, consistente en que la situación de sequía provoca una ceremonia para obtener la lluvia, y puede que haya elementos comunes en los propios ritos, por ejemplo, oraciones a una divinidad y demás. No obstante, en situaciones reales estos elementos comunes se encuentran siempre con los otros y con elementos variables. El residuo es una abstracción de estas situaciones reales. Aquellos a quienes les

ayuda a entender los hechos decir que este pueblo africano tiene un sentimiento social, *A*, respecto a la lluvia y se explican el comportamiento constante que ese pueblo observa atribuyéndolo al sentimiento no corren ningún peligro, siempre que se den cuenta de lo que están haciendo, es decir, que simplemente están conceptualizando el residuo.

No es necesario tomar como ejemplo una hipotética tribu africana. Tomemos *abc* = cristianismo, *ade* = Islam, *afg* = hinduismo = *ahi* = Ciencia Cristiana. Las teologías y los ritos de estas religiones son muy diferentes. Consideremos únicamente un elemento en el conjunto, a saber, la conducta moral. Todas estas religiones condenan el adulterio, el robo, el crimen, el incesto, etc., y los pueblos de estas sociedades en las que domina la religión expresan horror ante la infracción del código moral, ya que la gran mayoría lo observa y castiga a los que lo infringen. La conducta es constante y uniforme. Sólo difieren en muchos pormenores las razones que se dan para la conducta y las sanciones que están asociadas a ella. Esto es un hecho observable. Aquellos que quieran conceptualizarlo refiriéndolo a sentimientos religiosos están en libertad de hacerlo.

A partir de lo que hemos dicho sobre «residuos», es patente el significado que Pareto adjudica a las «derivaciones». En sentido estricto, las derivaciones son elementos relativamente inconstantes en una gama de conducta. En el diagrama anterior son *b, c, d, e, f, g, h, i*. Pero Pareto se vale generalmente del término para designar lo que muchas veces se denominan ideologías o reacciones de lenguaje, a saber, las razones que los seres humanos dan para hacer algo. Pareto contrapone, pues, el sentimiento y la acción que lo expresa a la explicación que los seres humanos exponen para justificar su acción. Reconoce, no obstante, que se expresan sentimientos tanto en la acción como en las ideologías, puesto que los hombres no sólo tienen necesidad de acción, sino también de intelectualizar sus acciones, aunque importa poco si lo hacen mediante razonamientos coherentes o absurdos. Lo que se hace y se dice puede que no tenga relación directa con un sentimiento, pero sirve para satisfacer estas necesidades.

Pareto consideró que el sentimiento, la conducta y la ideología existen en una relación funcional. La conducta y la ideología son derivadas del sentimiento y, de estas dos, la conducta relativamente constante es la variable más importante.

Sobre todo, Pareto puso objeciones —lo mismo que Durkheim, Lévy-Bruhl y muchos otros autores— a las teorías que interpretan la conducta en referencia a las razones que dan los seres humanos para

explicarla. Critica severamente a Spencer y Tylor por haber sugerido que los pueblos primitivos razonaban lógicamente a partir de la observación de los fenómenos que debían existir almas y espíritus y así instituyeron un culto a los muertos como consecuencia de sus conclusiones lógicas. Del mismo modo criticó a Hustel de Coulanges por haber dicho que los seres humanos aprendieron de la religión del hogar a apropiarse del suelo y que basaron en la religión su derecho al suelo. Pareto recalca que es probable que la religión y la propiedad se hayan desarrollado a la par. Coulanges dijo además que la familia que por religión y deber permanecía agrupada en torno a su altar, quedó fijada al suelo como al mismo altar. Pareto comenta que lo que obviamente sucedió fue que algunas gentes llegaron a vivir en familias separadas fijadas al suelo y una de las manifestaciones de este modo de vida fue un cierto tipo de religión que, a su vez, reaccionó al modo de vida y contribuyó a que las familias se mantuvieran aparte y fijadas al suelo. La relación no es simplemente de causa-efecto, sino de interdependencia recíproca. La vida de familia, el culto y el sistema de creencias interactúan y se refuerzan entre sí.

A pesar de todo, aunque las ideologías puedan reaccionar a los sentimientos, éstos son el elemento básico y perdurable. Una ideología en concreto puede que cambie, pero el sentimiento del que emana permanecerá y otra ideología totalmente diferente puede llegar a ocupar el lugar de la anterior. En realidad, el mismo residuo puede dar origen a derivaciones contrarias, por ejemplo, el residuo del sexo puede estar expresado en un odio violento a todas las manifestaciones sexuales. Por tanto, las derivaciones dependen siempre del residuo y no al revés. Es una relación funcional unilateral.

La hospitalidad es universal, así que cuando los griegos decían que el hombre debe ser hospitalario con los forasteros porque «Los forasteros y los mendigos vienen de Zeus» podemos dejar a Zeus de lado. Los griegos «proclamaban meramente su inclinación a la hospitalidad y se traía a Zeus a colación para conferir un tinte lógico a la costumbre, con la implicación de que la hospitalidad se ejercía ya fuera en homenaje a Zeus ya fuera para evitar el castigo que Zeus tenía reservado a los que violaran el precepto» (1935, pág. 215). Otros pueblos dan otras razones para la hospitalidad, pero todos insisten en ella. Ofrecer hospitalidad es el residuo; la razón para darla es la derivación. Los sentimientos y la conducta a la que dan lugar son lo importante. No importan las razones que haya para la conducta. Casi cualquier razón serviría lo mismo para este fin, por tanto, aun cuando el ser humano pueda estar convencido de que sus razones para ha-

cer algo que está deseoso de hacer sean erróneas, probablemente no dejará de hacerlo, sino que buscará más bien otro conjunto de razones que justifique su conducta. Por esto, Pareto, inesperadamente, cita a Herbert Spencer con beneplácito cuando dice que al mundo lo gobiernan los sentimientos y no las ideas y que éstas sirven sólo de guía.

«Lógicamente», escribió Pareto, «uno debe de creer, en primer lugar, en una determinada religión y, después, en la eficacia de sus ritos, puesto que la eficacia es lógicamente la consecuencia de lo que se cree. En términos lógicos, es absurdo elevar una plegaria a menos que haya alguien que preste atención a ella. Pero la conducta no lógica deriva precisamente de un proceso a la inversa. En primer lugar hay una creencia instintiva en la eficacia de un rito y después, al buscar la "explicación" deseada, se descubre la religión» (1935, página 506).

En realidad, hay ciertos tipos elementales de conducta que se encuentran en todas las sociedades en circunstancias similares y que pretenden objetivos también similares. Éstos, los residuos, son relativamente constantes, puesto que emanan de fuertes sentimientos. La manera exacta en que se expresan los sentimientos y las ideologías que acompañan su expresión son variables. Los hombres, según a qué sociedad pertenezcan, los expresan en el idioma particular de su cultura. Las interpretaciones lógicas en especial «se apropian de las formas más generalmente extendidas en las épocas en que se han desarrollado. Estas formas son comparables a los estilos de vestimenta que la gente lleva en los periodos correspondientes» (1935, página 143). Por tanto, si queremos entender a los seres humanos tenemos que trascender sus ideas y estudiar sus comportamientos. Una vez hemos entendido que los sentimientos controlan la conducta, no nos será difícil entender los actos de los hombres de tiempos remotos, puesto que los residuos cambian poco a lo largo de los siglos e incluso de milenios. ¿Cómo podríamos disfrutar todavía de los poemas de Homero y de las elegías, tragedias y comedias de los griegos y latinos si no encontráramos que expresan los sentimientos que todavía compartimos con ellos en gran parte? La conclusión de Pareto podría sintetizarse en el aforismo «La naturaleza humana no cambia», o en sus propias palabras, «Las derivaciones varían, el residuo permanece» (1935, pág. 660).

Veamos ahora algunos de los comentarios y críticas a las teorías de Pareto sobre los residuos y las derivaciones. De acuerdo con la estructura prolija y desarticulada del libro, no voy a pretender una crítica

ca general, sino que destacaré una serie de puntos. En particular, seleccionaré los problemas que son pertinentes para un estudio de la mentalidad primitiva.

Pareto, lo mismo que Tylor, Frazer y Lévy-Bruhl, utilizó un método comparativo deficiente. Tomó creencias un poco de aquí, otro de allá y de todas partes y las hizo encajar en su mosaico teórico. Lo que ya he dicho en otras ocasiones (Evans-Pritchard, *B. F. A.*, 1933 y 1934) criticando esta manera de escribir se aplica también al tratado de Pareto.

Sobre los antropólogos contemporáneos suyos, Pareto tenía la ventaja de que no confió en lo que los viajeros y misioneros dijeron sobre las supersticiones salvajes. Como se restringió a las épocas clásica y postclásica de los países europeos, pudo valerse de lo que los propios nativos dijeron sobre sus creencias. Sus textos principales fueron romanos y medievales. Pareto tenía además la ventaja de ser en cierto sentido un trabajador de campo. Es cierto que tomó todos sus datos de libros y periódicos y también que hizo un estudio de las ideologías más que del comportamiento. Pero no pasó su vida dedicado al estudio y los muros universitarios no limitaron su experiencia. En la primera etapa de su vida fue un hombre práctico de negocios y había aprendido por observación que hay una gran diferencia entre lo que los hombres dicen que son sus objetivos y lo que quieren hacer en realidad. A pesar de todo, por regla general, sólo pudo aplicar indirectamente sus observaciones del comportamiento humano a la interpretación de sus datos. No se puede analizar comparativamente a Hesiodo, Platón, Aristóteles y Suetonio y no se puede llevar a cabo trabajo de campo con los antiguos griegos y romanos.

Yo critico a Frazer (véase capítulo 13) por comparar al científico de la Europa moderna con el mago y el sacerdote de las sociedades bárbaras y salvajes, y a Lévy-Bruhl (véase capítulo 12) por comparar las formas de pensamiento de un europeo educado del siglo xx con las creencias de los pueblos primitivos. Pareto no incurre en este error. Él trata de estudiar la parte que desempeña lo lógico y la parte que desempeña lo no lógico, pensamiento y conducta a la par e interactuando en la misma cultura. Su intención era excelente, pero de hecho no se atiene a su plan. Escribe extensamente sobre creencias falaces y comportamiento irracional, pero dice muy poco sobre las creencias de sentido común y el comportamiento empírico. Por tanto, así como Lévy-Bruhl nos deja con la impresión de que los salvajes están continuamente involucrados en rituales y bajo el dominio de creencias místicas, del mismo modo Pareto nos ofrece una imagen de

los europeos en todos los periodos de su historia a merced de los sentimientos expresados en una gran variedad de nociones y actos absurdos. Si Pareto en lo que concierne a los pueblos civilizados y Lévy-Bruhl a los salvajes nos hubieran dado un relato pormenorizado de la vida real de estos pueblos en un día cualquiera de su existencia, hubiéramos podido juzgar si su comportamiento no lógico es tan importante cualitativa y cuantitativamente como los métodos selectivos de estos autores nos llevan a pensar. De hecho, yo propugnaría que la conducta no lógica juega un papel relativamente secundario en el comportamiento tanto de los pueblos primitivos como de los civilizados y tiene una importancia relativamente menor.

La obra de Pareto es un entretenido comentario de los libros de Lévy-Bruhl. Lévy-Bruhl escribió varios volúmenes para demostrar que los salvajes son prelógicos en contraposición con los europeos, que son lógicos. Pareto escribió varios volúmenes para demostrar que los europeos son no lógicos. Parecería, pues, que la razón no es el control principal en ninguna parte ni en ninguna época. La situación es todavía más graciosa cuando recordamos que Lévy-Bruhl pidió disculpas por describir las características de la mentalidad civilizada en función de que los sabios antiguos y modernos las habían definido idóneamente, y que Pareto basa su defensa de que el pensamiento civilizado es primordialmente no lógico en los escritos de estos mismos sabios (Myres, *Folklore*, 1925, vol. 36).

Una de las razones por la que opté por analizar el tratado de Pareto es poner de manifiesto que un estudio del pensamiento no científico y del comportamiento ritual no se puede restringir a las sociedades primitivas, sino que se ha de extender también a las sociedades civilizadas. Pareto concede casi el mismo espacio a las nociones de sentido común y al comportamiento empírico de los griegos, romanos y comunidades europeas modernas que el que Lévy-Bruhl les concedió a las comunidades de África central, chinas e indígenas norteamericanas. Admito que quizás la gente sea un poco más racional ahora de lo que solía serlo, pero tan poco que apenas es un hecho observable.

La relación entre los campos lógico-experimental y no lógico-experimental es bastante constante a lo largo de la historia. Además, mediante su análisis de la conducta humana y la clasificación de la misma en categorías residuales, Pareto establece uniformidades sociológicas que pueden servir de unidades de comparación. Si su análisis es correcto, parecería desventajoso mantener los estudios de las sociedades primitivas y los de las sociedades civilizadas en disciplinas separadas, como sucede en la política científica actual.

Otra de las razones por las que dedico tanto espacio a la consideración de los escritos de Pareto es que él insiste sobre la necesidad de una clara distinción entre pensamientos y conducta lógico-experimentales y otras formas de pensamiento y conducta y, al hacerlo así, plantea cuestiones de terminología que, si hubieran sido tomadas en cuenta antes, hubieran ahorrado mucha confusión a la antropología social. La división del pensamiento en dos categorías que hace Pareto, el lógico-experimental y el no lógico-experimental, es excelente y necesaria si queremos investigar el papel que desempeñó el pensamiento lógico-experimental en la sociedad.

Pero no hay que olvidar, en primer lugar, que nuestra clasificación nunca es absoluta, sino relativa a los conocimientos de que dispongamos y, en segundo lugar, que no nos dice nada sobre las cualidades psicológicas o sociológicas de los hechos que estamos investigando. Sólo nos dice si una proposición es válida, si lo que deducimos de ella es coherente y si el comportamiento basado en ella se adapta al fin hacia el que está orientado. Puede suceder que, desde el planteamiento lógico-experimental, dos proposiciones, *A* y *B*, sean clasificadas en categorías contrarias, en tanto que, de acuerdo con un planteamiento psicológico o sociológico, sean clasificadas en la misma categoría. Pareto entiende que los hechos han de ser clasificados de acuerdo con el punto de vista del que los observa y que la clasificación de otro observador será, por tanto, diferente de la clasificación de otro observador. Así pues, señala que los actos lógico-experimentales y los no lógico-experimentales de los marineros griegos son psicológicamente lo mismo.

Pero la terminología de Pareto no se puede aceptar porque su categoría no lógico-experimental en realidad no nos transmite nada acerca de la validez de las deducciones a partir de las proposiciones, sino únicamente acerca de la validez de las propias proposiciones. Lévy-Bruhl consideró que el pensamiento primitivo es coherente y que los salvajes hacen deducciones válidas a partir de proposiciones, aun cuando las proposiciones no estuvieran de acuerdo con la experiencia, sino que hubieran sido dictadas por la cultura y contenidas en creencias que se puede demostrar que son falsas desde un punto de vista lógico-experimental. Desafortunadamente, pues, optó por hablar de las nociones primitivas como prelógicas, porque entonces hemos de hablar de una lógica prelógica, lo cual es muy inconveniente. Pareto, con mayor claridad que Lévy-Bruhl, ha propugnado que el pensamiento y los actos humanos están en acuerdo lógico con las proposiciones, pero cuando las proposiciones son inválidas él las cali-

fica de no lógicas. Esto crea un embrollo terminológico incluso peor, porque entonces tenemos que hablar de una lógica no lógica.

Ambos, Lévy-Bruhl y Pareto, querían lograr el mismo objetivo y se valieron de la misma terminología farragosa. En ciencia, la validez de las premisas y la coordinación lógica de las proposiciones lo son todo y el científico aspira siempre y ante todo a comprobar su pensamiento mediante la observación y la experimentación y a evitar la contradicción entre sus proposiciones. Fuera del campo de la ciencia, al hombre no le preocupa que su pensamiento se base en la observación y la experimentación, así como tampoco le molestan gravemente las contradicciones que haya entre sus proposiciones. Aspira únicamente a asegurarse de que sus nociones y su conducta estén de acuerdo con sus sentimientos y, cuando puede lograr este objetivo, su valor científico y, hasta cierto punto, su valor lógico, poco le importan. Un salvaje ve un pájaro de mal agüero y no sale de viaje para evitar la desgracia. Su conducta es acorde con una proposición socialmente determinada. No toma en cuenta si no es experimentalmente coherente porque para él la prueba experimental está contenida en la proposición. Un tren descarrila. Algunas personas dicen de inmediato que los comunistas lo han destrozado. Para estas personas es irrelevante que los comunistas no hayan sido los responsables y que hubiera ido completamente en contra de sus intereses haberlo hecho. Odian a los comunistas. Ha descarrilado un tren. Por tanto, los comunistas son los causantes.

Los sentimientos son superiores a la observación y a la experimentación y se imponen a éstas dondequiera, salvo en los laboratorios de la ciencia. ¿Qué tienen que ver los métodos lógico-experimentales con los sentimientos de un enamorado, un patriota, un padre, un cristiano devoto y un comunista? El enamorado es extraordinariamente ciego ante lo que para los demás es evidente. En estos terrenos formamos nuestros juicios de acuerdo con los sentimientos y no de acuerdo con nuestras observaciones.

El sentir no puede ser lógico o de otra manera, y los sentimientos quedan fuera del dominio de la ciencia. Pero cuando se expresan en palabras, las proposiciones pueden ser clasificadas desde un planteamiento lógico formal en enunciados lógicos e ilógicos, y desde un planteamiento científico en enunciados válidos e inválidos.

El razonamiento lógico puede ser acientífico, puesto que se basa en premisas inválidas. Por tanto, es deseable distinguir entre ciencia y lógica. Entendemos ciencia en el sentido que le dan al término la mayoría de los autores que tratan el tema. Nociones científicas son

las que concuerdan con la realidad objetiva, tanto en lo que respecta a la validez de sus premisas como en lo que respecta a las deducciones que se sacan de sus proposiciones. Nociones acientíficas son las que son inválidas, ya sea en sus premisas, ya sea en las deducciones que se sacan de ellas. Nociones lógicas son aquellas en las que, según las reglas del pensamiento, las deducciones serán verdaderas si las premisas lo son, independientemente de la verdad que expongan las premisas. Nociones ilógicas son aquellas en las que las deducciones no serían verdaderas, aun cuando las premisas lo fueran, independientemente de nuevo de la verdad de las premisas.

Mucha de la confusión que ha surgido por el empleo de términos como no lógico y prelógico se sortearía si mantuviéramos la distinción entre lógico y científico. Cuando se hace alfarería hay que quitar toda la arenisca que contenga la arcilla si no queremos que se rompan las vasijas. Una vasija se rompe cuando se está cociendo. Esto probablemente se deba a la arenisca. Examinemos la vasija y veamos si ésta es la causa. Esto es pensamiento lógico y científico. La enfermedad se debe a brujería. Un hombre está enfermo. Consultemos a los oráculos para descubrir qué hechicero es el responsable. Esto es pensamiento lógico y acientífico.

Los textos de Pareto son innecesariamente difíciles de seguir porque habla tanto de discurso como de actos en términos de lógicos y no lógicos. Lo que él quiere decir es que los actos pueden estar basados en proposiciones científicas válidas o en proposiciones científicas inválidas. Si un hombre dispara a otro al corazón, éste deja de latir y el hombre muere. Actuando en consonancia con esta proposición, *A* dispara al corazón de *B*. Esto es lo que Pareto denomina una acción lógica. Si un hombre le hace magia a otro, éste muere. Actuando en consonancia con esta proposición, *A* le hace magia mortal a *B*. Esto es lo que Pareto denomina una acción no lógica. Sería más conveniente denominar a la primera experimental y a la otra no experimental, ya que la primera, desde la perspectiva del observador, se adapta a la consecución del fin que se propone, en tanto que la segunda no se adapta.

Los problemas de terminología se vuelven más difíciles cuando abandonamos el plano tecnológico y empezamos a analizar el comportamiento en el plano moral. En esta revisión, no obstante, podemos valernos del mecanismo de Pareto para contraponer la experiencia al sentimiento, la ciencia a la moral, porque únicamente trato de exponer el esquema de Pareto y no de desarrollar mi propio esquema. Al igual que Lévy-Bruhl, Pareto definió el pensamiento científico y el

pensamiento moral (místico, no lógico-experimental) en bruto, y puso de manifiesto que hay una verdadera labor sociológica que desempeñar consistente en descifrar y trazar el desarrollo de sus interrelaciones. Como Lévy-Bruhl, dejó el estudio de los pormenores a otros.

La referencia de Pareto al sentimiento es peligrosa. Lo vemos con demasiada frecuencia caer en la trampa preparada por aquellos que tratan de explicar el comportamiento en términos psicológicos atribuyéndolo a los sentimientos, las necesidades, las predisposiciones y demás. Éstos observan una gama de comportamiento con un objetivo común y dicen que hay un sentimiento o un instinto que es el que produce el comportamiento. Después explican el comportamiento refiriéndolo al sentimiento o al instinto que han hipotetizado a partir del comportamiento. Los seres humanos actúan de una determinada manera respecto a la bandera de sus países. A partir de esto se supone que hay un sentimiento de patriotismo, y entonces se explica el comportamiento diciendo que emana de un sentimiento de patriotismo.

No obstante, siendo imparciales con Pareto, hay que admitir que percibió un problema básico, tal vez el básico, de la sociología y se dio cuenta de que sólo se puede resolver a través de métodos inductivos de investigación. Cuando comparamos sociedades diferentes, es esencial despojar a la conducta de sus características variables y poner de manifiesto sus uniformidades, es decir, reducir el comportamiento observado a abstracciones que nos servirán como unidades de comparación. ¿Y quién negaría que en todas las sociedades hay una gama de modos de comportamiento simples y uniformes, llámense sentimientos o residuos o participaciones o simplemente *X*, porque, si no, cómo podríamos entender fácilmente, como plantea Pareto, el discurso y la conducta de los salvajes y de los hombres de los tiempos primitivos?

Hay una gran similitud entre las representaciones colectivas de Lévy-Bruhl y las derivaciones de Pareto, y entre las participaciones místicas de Lévy-Bruhl y los residuos de Pareto. La principal diferencia teórica entre ellos es que para Lévy-Bruhl los hechos estaban determinados socialmente y explicaba, por tanto, la aceptación de la creencia mediante la generalidad, la transmisión y la compulsión, en tanto que para Pareto los hechos estaban determinados psicológicamente y los explicaba mediante sentimientos y otros impulsos psicológicos algo misteriosos. En cualquier sociedad encontramos un gran número de representaciones colectivas (derivaciones) organizadas en

un sistema. Cuando las analizamos mediante la comparación y eliminamos lo que no es común a todas las sociedades, encontramos un residuo de simples modos de comportamiento potentemente cargados de emociones, es decir, lo que Pareto califica de persistencias grupales: relaciones de familia y parentesco, relaciones con los lugares, relaciones entre los vivos y los muertos, y así sucesivamente. Estas relaciones son lo que Lévy-Bruhl denomina participaciones místicas. Cualquier incidente se interpreta de inmediato, dice Lévy-Bruhl, en función de representaciones colectivas y, según Pareto, de derivaciones. El pensamiento humano está organizado no tanto por la lógica de la ciencia como por la lógica de las representaciones colectivas o la lógica de los sentimientos, y un acto o un enunciado debe ser acorde con las representaciones o sentimientos más que con la experiencia. En las sociedades modernas, la ciencia ha ganado terreno al sentimiento únicamente en el campo tecnológico. De ahí la dificultad que tenemos para entender mucha de la magia primitiva en tanto que sí apreciamos con facilidad muchas de sus otras nociones, puesto que están de acuerdo con sentimientos que nosotros también tenemos, porque «Las derivaciones varían, el residuo permanece».

Otro de los problemas cardinales que percibió Pareto es el de la relación entre psicología individual y cultura. De hecho, el tratamiento que hace de este problema es quizá la mejor parte de su tesis. En todos los individuos hay determinados rasgos psicológicos y en cualquier sociedad hay tipos psicológicos, y estos rasgos y tipos se manifiestan en la cultura independientemente de las formas particulares que asuman. El instinto sexual se manifiesta en todas las sociedades y si se prohíbe en un determinado modo de expresión se manifestará en otro. El hombre dominante y ambicioso pretenderá el poder por todos los medios y a toda costa, haya nacido en China o en el Perú; se incorpore al ejército, a la iglesia, a la ley o a la vida académica; exprese sus ambiciones de momento en el lenguaje socialista o en el conservador. Porque los individuos no están enteramente condicionados por la cultura, sino únicamente limitados por ella y pretenden siempre explotarla en beneficio propio. Así pues, puede ser que una ideología moral sea reconocida por todos los seres humanos, pero con frecuencia la retuercen hasta que sirve a sus propios intereses, aun cuando en el proceso para lograrlo la tengan que contradecir, y un hombre cita como autoridad para sus actos la que otro cita para condenarlos. En cualquier situación, el hombre seleccionará de la doctrina social lo que le sea ventajoso y excluirá el resto, o interpretará una doctrina de la manera que mejor convenga a sus intereses. Se

supone que las enseñanzas cristianas determinan el comportamiento humano, pero lo que sucede muchas veces en realidad es que los hombres controlan el dogma cristiano y seleccionan de sus doctrinas lo que les conviene y excluyen el resto o interpretan lo que entra en conflicto con sus actos de manera que parezca que los apoya.

Por último, quiero llamar la atención sobre la metodología de Pareto, que era coherente, aun cuando el empleo que hizo de ella fue muchas veces insatisfactorio. Podríamos resumirla en dos afirmaciones: 1) en una situación real tenemos que tomar en consideración determinados factores y dejar de lado otros si queremos obtener resultados científicos. La ciencia versa siempre sobre las abstracciones de esta manera y permite la distorsión hasta que puede corregirla mediante un estudio ulterior de los factores que se han omitido. Así pues, Pareto decidió no prestar atención a los factores ambientales, históricos, raciales y otros que condicionan la vida social, y estudiar únicamente las interrelaciones de los hechos psicológicos unos con otros y, hasta cierto punto, con los cambios económicos y las variaciones biológicas; 2) Pareto intentó llevar a cabo un estudio funcional de estos hechos haciendo constar las uniformidades y las interdependencias entre ellos. Expresó desprecio por las personas que pretendían descubrir el origen de las cosas tanto en términos de desarrollo como en términos de difusión. En realidad, uno de los puntos más débiles de su tratado es que el interés exclusivo que manifestó por relaciones funcionales de tipo psicológico le llevó a dejar de lado el estudio del desarrollo cultural y de las variantes culturales, que es el único que permite establecer relaciones funcionales.

Hay muchos puntos en las divagaciones de Pareto contra los que se podría dirigir una crítica. Las teorías de Pareto son pretenciosas. Tras su ostentación de imparcialidad y método científico, se oculta el plagiarlo, el divulgador, el polemista y el metafísico. Sus escritos son siempre agudos y las críticas que hace a los filósofos muchas veces están bien fundadas, aunque raras veces sean originales. No puede decirse que haya contribuido mucho a la sociología. De hecho, parece haber estado poco al corriente de sus objetivos y de sus métodos. No obstante, digamos en su favor que su tratado es tan malo que deja al descubierto, y por lo tanto permite que veamos con mayor claridad, las falacias que otros metafísicos disfrazados de científicos ocultan con mayor habilidad. Pese a todo, Pareto es un sujeto útil para ser tratado en una historia de las teorías sobre la mentalidad primitiva.

CAPÍTULO XII

Lévy-Bruhl (1857-1939)

Lucien Lévy-Bruhl fue un estudioso que ha tenido una gran influencia. Sus libros fueron muy leídos por filósofos, psicólogos, antropólogos e historiadores. Era un filósofo que ya se había ganado fama con destacados libros sobre Jacobi y Comte antes de que dirigiera su atención —como Durkheim, contemporáneo suyo y también filósofo— al estudio del hombre primitivo. Entró en el campo de la antropología social como filósofo, y las cuestiones centrales por las que se interesó fueron las de la lógica formal. La publicación de su obra *La Morale et la science des moeurs* en 1903 marcó el cambio de sus intereses hacia el estudio de la mentalidad primitiva, única ocupación hasta su muerte en 1939.

En 1912 apareció su obra *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (traducida al inglés por *How Natives Think*, 1926) y en 1922 *La Mentalité primitive* (traducida al inglés por *Primitive Mentality*, 1923). Estas son sus obras más conocidas, y fueron muy criticadas, aunque algunas de las críticas provienen de una interpretación equivocada de lo que su autor decía. Siguió otros volúmenes que ampliaron sus puntos de vista iniciales, los cuales también fue afinando a medida que fue haciendo uso de información sobre las ideas de los pueblos primitivos de la que no disponía cuando escribió sus libros anteriores. Uno de éstos volúmenes es *L'Âme primitive*, 1927 (traducida al inglés por *The Soul of the Primitive*, 1928). A ésta le siguió *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931 (traducida al inglés por *Primitives and the Supernatural*, 1936), *Mythologie primitive*, 1935, y *Expérience mystique et des symbols chez les primitives*, 1938. Una síntesis de sus planteamientos sobre el pensamiento primitivo puede encontrarse en su conferencia «Herbert Spencer» impartida en Oxford, *La mentalité primitive*, 1931. Sus últimas reflexiones sobre la mentalidad primitiva se publicaron a partir de sus cuadernos de notas después de su muerte: *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, 1949.

En Francia y Alemania las opiniones de Lévy-Bruhl han sido extensamente analizadas y criticadas, y es difícil comprender por qué han provocado tanto desdén y mofa entre los antropólogos ingleses. Tal vez esta acogida sea debida en parte a las expresiones clave que usó Lévy-Bruhl en sus escritos, como *prélogique*, *représentations collectives*, *mystique*, *participations*, y otras. No cabe duda que también es debida en parte a lo acriticamente que Lévy-Bruhl manejó su material, muchas veces bastante pobre de todas maneras. Pero sus críticos deben compartir la responsabilidad, porque no se esforzaron por captar las ideas que se ocultaban tras la farragosa terminología en la que con frecuencia eran expresadas y se contentaron con demasiada facilidad en encontrar fallas en los pormenores de sus razonamientos sin haber llegado a dominar sus tesis principales. Con demasiada frecuencia han repetido sus opiniones convencidos de que estaban refutándolas.

Aunque sus supuestos fundamentales sean sociológicos, Lévy-Bruhl siempre se negó a identificarse con el grupo de Durkheim; sólo en un sentido formal, pues, puede ser mencionado, como lo hace Webb (1938, págs. 13-41) como uno de los colaboradores de Durkheim. Siguió siendo más un filósofo pura y simplemente, y de ahí su interés por los sistemas primitivos de pensamiento más que por las instituciones primitivas. Sostuvo que es tan legítimo empezar un estudio de la vida social mediante el análisis de los modos de pensamiento como de los modos de conducta. Quizá habría que decir que los estudió primordialmente como lógico, puesto que la cuestión de la lógica es crucial en sus libros, como de hecho ha de serlo en un estudio de los sistemas de pensamiento.

En sus dos primeros libros sobre los pueblos primitivos, *How Natives Think* y *Primitive Mentality*, expone su teoría general de la mentalidad primitiva y sus obras posteriores fueron una ampliación de la misma, aunque en ellas también parece que fue modificando lentamente sus puntos de vista originales a la luz de los modernos informes de campo, porque Lévy-Bruhl era un hombre modesto y humilde. Hacia el final de su vida, puede que haya cambiado de posición, o por lo menos haya considerado hacerlo, si juzgamos a partir de sus *Carnets* póstumos. A pesar de todo, fueron sus planteamientos tal como los expuso en sus obras anteriores los que constituyeron su contribución teórica privativa a la antropología; por tanto, son éstos los que tenemos que analizar.

Lo mismo que Durkheim, condena a la escuela inglesa por intentar la explicación de los hechos sociales mediante procesos de pensamiento individuales —los suyos propios—, que son el producto de

condiciones diferentes de aquellas que han moldeado las mentes que pretenden entender. Imaginan cómo hubieran llegado ellos a las creencias y prácticas de los pueblos primitivos, y después dan por sentado que estos pueblos han debido llegar a aquéllas a través del mismo proceso. En cualquier caso, es inútil tratar de interpretar las mentes primitivas en términos de psicología individual. La mentalidad del individuo deriva de las representaciones colectivas de su sociedad, que para él son obligatorias, y estas representaciones son funciones de las instituciones. En consecuencia, determinados tipos de representaciones, y por tanto determinadas maneras de pensar, pertenecen a determinados tipos de estructura social. En otras palabras, a medida que varían las estructuras sociales, también varían las representaciones y, por ende, el pensamiento del individuo. Cada tipo de sociedad tiene, pues, una mentalidad privativa, porque cada uno de ellos tiene costumbres e instituciones privativas que fundamentalmente son sólo un determinado aspecto de las representaciones colectivas. Son, por así decirlo, las representaciones consideradas objetivamente. Lévy-Bruhl no quería decir con esto que las representaciones de un pueblo fueran menos reales que sus instituciones.

Ahora bien, las sociedades humanas se pueden clasificar en una serie de tipos diferentes, pero Lévy-Bruhl dice que hay dos grandes tipos: el primitivo y el civilizado, y dos tipos de pensamiento opuestos que corresponden a ellos, de manera que podemos hablar de una mentalidad primitiva y una mentalidad civilizada, porque son diferentes cualitativamente y no simplemente en grado. Como es obvio, Lévy-Bruhl quiere acentuar las diferencias entre pueblos primitivos y pueblos civilizados, y esta es tal vez la observación más importante que hay que destacar en su planteamiento teórico y la que le confiere gran parte de su originalidad. Por diversas razones, muchos de los estudiosos de los pueblos primitivos han tenido tendencia a hacer hincapié en las similitudes, o lo que ellos suponían que lo eran, entre nosotros y ellos. Lévy-Bruhl pensó que, para variar, se podía también llamar la atención sobre las diferencias. La crítica que con tanta frecuencia se le ha hecho, que no percibió cuán similares somos en muchos aspectos a los pueblos primitivos, pierde gran parte de su fuerza cuando nos damos cuenta de la intención de Lévy-Bruhl: quería acentuar las diferencias y, a fin de destacarlas, las iluminó y dejó las similitudes en la sombra. Él sabía que con esto producía una distorsión —lo que algunos gustan denominar un ideal, un constructor—, pero nunca pretendió estar haciendo nada más que esto, y su procedimiento es metodológicamente justificable.

Lévy-Bruhl dice que nosotros, en Europa, tenemos atrás muchos siglos de especulación y análisis riguroso. Por tanto, estamos dirigidos por la lógica, en el sentido de que normalmente buscamos las causas de los fenómenos en los procesos naturales, e incluso cuando nos enfrentamos a un fenómeno para el que no tenemos explicación científica damos por supuesto que es porque carecemos de los conocimientos suficientes. El pensamiento primitivo tiene un carácter diferente. Está dirigido por lo sobrenatural.

La actitud mental del primitivo es muy diferente. La naturaleza del entorno en el que vive se le presenta de una manera muy diferente. Objetos y seres están involucrados en una red de participaciones y exclusiones místicas. Éstas son las que constituyen su textura y su orden. Son, pues, éstas las que se imponen inmediatamente a su atención y sólo ellas las que la retienen. Cuando al primitivo le interesa un fenómeno, cuando no se contenta con percibirlo pasivamente, por así decirlo, y sin reacción alguna, piensa de inmediato, en virtud de una especie de reflejo mental, en un poder oculto e invisible del que el fenómeno es una manifestación (Evans-Pritchard, B. F. A. 1934) (1928, págs. 17-8).

Y si se preguntara por qué los pueblos primitivos no investigan, como hacemos nosotros, las conexiones causales objetivas, la respuesta sería que se lo impiden sus representaciones colectivas, que son prelógicas y místicas.

Los antropólogos ingleses repudiaron de entrada estas afirmaciones porque su tradición empírica les hacía desconfiar de cualquier cosa que tuviera que ver con la especulación filosófica. Lévy-Bruhl era para ellos un simple teórico de sillón que, como el resto de sus colegas franceses, nunca había visto a un hombre primitivo y mucho menos hablado con él. Creo que puedo reivindicar ser uno de los pocos antropólogos en Inglaterra o en América que hablaron en su favor, no porque coincidiera con él, sino porque creía que un estudioso ha de ser criticado por lo que ha dicho, no por lo que se supone que ha dicho. Mi defensa tuvo que implicar, por tanto, hacer un esfuerzo de exégesis para explicar lo que Lévy-Bruhl quería decir con sus expresiones y conceptos clave que provocaban tanta hostilidad: mentalidad prelógica, representaciones colectivas, mística y participaciones. Esta terminología vuelve confuso su pensamiento en todo caso a un lector inglés, y muchas veces uno pone en duda lo que el autor quería decir.

Lévy-Bruhl denomina «prelógicas» a aquellas formas de pensamiento (pensamiento mágico-religioso, ya que no distinguía entre

magia y religión que parecen tan verdaderas a los primitivos y tan absurdas a los europeos. Con este término él quiere decir algo muy diferente a lo que sus críticos pensaban que quería decir. Él no quiere decir que los primitivos sean incapaces de pensar coherentemente, sino simplemente que la mayor parte de sus creencias son incompatibles con un punto de vista crítico y científico sobre el universo. Contiene también contradicciones evidentes. No está diciendo que los primitivos no sean inteligentes, sino que sus creencias son ininteligibles para nosotros. Esto no significa que no podamos seguir su razonamiento. Podemos, porque razonan con mucha lógica, pero ellos parten de premisas diferentes, premisas que para nosotros son absurdas. Son racionales, pero razonan con categorías diferentes a las nuestras. Son lógicos, pero los principios de su lógica no son los de la nuestra, no son los de la lógica aristotélica. Lévy-Bruhl no sostiene que «los principios lógicos sean ajenos a las mentes de los primitivos, concepto cuyo carácter absurdo es obvio a partir del momento que se formula. Prelógico no significa alógico o antilógico. Prelógico, aplicado a la mentalidad primitiva, significa simplemente que no se sale de su camino, como hacemos nosotros, para evitar las contradicciones. No tiene siempre presentes los mismos requisitos lógicos. Lo que a nuestros ojos es imposible o absurdo lo acepta muchas veces sin que implique ninguna dificultad» (1931, pág. 21). Aquí Lévy-Bruhl estaba siendo demasiado sutil, porque con «prelógico» no quiere decir mucho más que acientífico o acrítico, que el hombre primitivo es racional, pero acientífico o acrítico.

Cuando dice que la «mentalidad primitiva» o la «mente primitiva» es prelógica, acrítica sin remedio, no está refiriéndose a la capacidad o incapacidad del individuo para razonar, sino a las categorías de acuerdo con las que razona. Se refiere a una diferencia social y no a una diferencia biológica o psicológica entre los primitivos y nosotros. Se deduce, por tanto, que tampoco está hablando de un tipo de mente como el que han descrito algunos psicólogos y otros: intuitiva, lógica, romántica, clásica y demás. De lo que está hablando es de axiomas, valores y sentimientos, más o menos lo que a veces se denomina modelos de pensamiento; y dice que entre los primitivos, tienden a ser místicos y, por tanto, están más allá de toda verificación, son impermeables a la experiencia e indiferentes a la contradicción. Con una posición idéntica a la de Durkheim sobre este tema, declara que son hechos sociales y no psicológicos y, como todos los hechos de esta clase, generales, tradicionales y obligatorios. Están presentes antes de que el individuo que los adquiere haya nacido y estarán presentes des-

pués de que haya muerto. Hasta los estados afectivos que acompañan a las ideas están socialmente determinados. En este sentido, por tanto, la mentalidad de un pueblo es algo objetivo. Si se tratara simplemente de un fenómeno individual, sería subjetivo, pero su generalidad la convierte en un fenómeno objetivo.

Estas formas o modelos de pensamiento que en su totalidad constituyen la mente o la mentalidad de un pueblo son lo que Lévy-Bruhl denomina representaciones colectivas, una expresión de uso común entre los sociólogos franceses de la época y una traducción, en mi opinión, del término alemán *Vorstellung* (representación). Sugiere algo muy abstruso, en tanto que Lévy-Bruhl significa con él no mucho más que lo que nosotros llamamos una idea, una noción, una creencia. Y cuando dice que una representación es colectiva, se refiere únicamente a que es común a todos los miembros de la sociedad o a la mayoría de ellos. Toda sociedad tiene sus representaciones colectivas. Las nuestras tienden a ser siempre críticas y científicas, las de los pueblos primitivos a ser místicas. Creo que Lévy-Bruhl hubiera estado de acuerdo en que para la mayoría de la gente son fiduciarias.

Si Lévy-Bruhl hubiera querido levantar las peores sospechas en un inglés, no hubiera podido hacerlo mejor de lo que lo hizo utilizando el término «místico». Aun así, dejó claro que a lo que se refería con este término era únicamente a lo que los autores ingleses se refieren cuando hablan de creencia en lo sobrenatural, magia, religión y demás. Dice, «Empleo este término, a falta de otro mejor, no con alusión al misticismo religioso de nuestras propias sociedades, que es algo enteramente diferente, sino en el sentido estrictamente definido en que se usa «místico» cuando se habla de creer en fuerzas, en influencias y en actos imperceptibles a los sentidos, aunque no por eso menos reales» (1912, pág. 30). Ahora bien, las representaciones colectivas de los pueblos primitivos atañen preeminentemente a estas fuerzas imperceptibles. Por ende, en cuanto las sensaciones del hombre primitivo se vuelven percepciones conscientes, están teñidas de las ideas místicas que evocan. Son conceptualizadas de inmediato en una categoría de pensamiento místico. El concepto domina la sensación y le impone su imagen. Se podría decir que el hombre primitivo ve un objeto como nosotros lo vemos, pero lo percibe diferente, porque, en cuanto le presta atención, la idea mística del objeto se interpone entre él y el objeto y transforma sus propiedades puramente objetivas. Nosotros también percibimos en el objeto la representación colectiva de nuestra cultura, pero como ésta es acorde con sus características objetivas, lo percibimos objetivamente. La representación

colectiva que tiene el hombre primitivo del objeto es mística y, por ende, lo percibe místicamente y de una manera totalmente ajena a la nuestra y en realidad absurda para nosotros. La percepción mística es inmediata. El hombre primitivo no percibe, por ejemplo, una sombra y le aplica la doctrina de su sociedad según la cual es una de sus almas. Cuando es consciente de su sombra es consciente de su alma. Podemos entender mejor el planteamiento de Lévy-Bruhl si decimos que, a su manera de ver las cosas, las creencias surgen únicamente mucho después en la evolución del pensamiento humano, cuando la percepción y la representación ya se han hecho pedazos. Podemos decir, pues, que una persona percibe su sombra y cree que es su alma. La cuestión de la creencia no se plantea en los pueblos primitivos. La creencia está contenida en la sombra. La sombra es la creencia. De la misma manera, un hombre primitivo no percibe un leopardo y cree que sea su hermano-tótem. Lo que percibe es su hermano-tótem. Las cualidades físicas del leopardo están fusionadas en las representaciones místicas del tótem y subordinadas a él. «La realidad», dice Lévy-Bruhl, «en la que transitan los primitivos es mística. Ni un ser, ni un objeto, ni un fenómeno natural en sus representaciones colectivas son lo que nos parece. Casi todo lo que vemos en ellos, se les escapa o son indiferentes a ello. Por otra parte, ellos ven muchas cosas que nosotros ni siquiera sospechamos» (1912, págs. 30-1).

Lévy-Bruhl llega todavía más lejos. No dice meramente que las percepciones de los primitivos encarnen representaciones místicas, sino que son las representaciones místicas las que evocan las percepciones. En el flujo de impresiones sensoriales, sólo unas cuantas se vuelven conscientes. Los seres humanos sólo se dan cuenta o prestan atención a poco de lo que ven u oyen. Seleccionan aquello a lo que prestan atención en razón de su mayor afectividad. Dicho de otra manera, los intereses que tenga cada individuo son los agentes de selección, y éstos están en gran medida socialmente determinados. Los primitivos prestan atención a los fenómenos en razón de las propiedades místicas que sus representaciones colectivas les han conferido. Así pues, las representaciones colectivas controlan la percepción y se fusionan con ella. Los pueblos primitivos prestan mayor atención a sus sombras precisamente porque, en sus representaciones, sus sombras son sus almas. Nosotros no reaccionamos así porque para nosotros una sombra no es algo positivo, sino sólo la negación de la luz. Sus representaciones y nuestras representaciones al respecto se excluyen mutuamente. Así pues, no es tanto que la percepción de una sombra sea la causa de que la creencia (de que lo que se percibe es el

alma) penetre en la consciencia, sino que más bien la creencia es la causa de que el hombre primitivo preste atención a su sombra. Las representaciones colectivas, en virtud del valor que otorgan a los fenómenos, dirigen la atención hacia ellos, y como las representaciones difieren mucho entre los pueblos primitivos y los civilizados, lo que ellos perciben en el mundo que les rodea será diferente o, por lo menos, las razones por las que prestan atención a los fenómenos serán diferentes.

Las representaciones de los pueblos primitivos tienen una cualidad propia, a saber, la cualidad de ser místicas, que es ajena a nuestras representaciones, y, por tanto, podemos referirnos a la mentalidad primitiva como algo *sui generis*. El principio lógico de estas representaciones místicas es lo que Lévy-Bruhl denomina la ley de la participación mística. Las representaciones colectivas de los pueblos primitivos consisten en una red de participaciones que, puesto que las representaciones son místicas, también son místicas. En el pensamiento primitivo las cosas están relacionadas de manera que lo que afecta a una se cree que afecta a las demás, no objetivamente, sino como acción mística (aunque el hombre primitivo no distingue entre acción objetiva y mística). A los pueblos primitivos muchas veces les importan más lo que nosotros denominaríamos relaciones suprasensibles o, para valernos del término de Lévy-Bruhl, místicas, entre las cosas que lo que nosotros denominaríamos relaciones objetivas entre ellas. Para seguir con el mismo ejemplo que ya he dado, algunos pueblos primitivos participan de sus sombras, y por esto lo que afecta a sus sombras les afecta a ellos. De ahí que si un hombre cruzara un espacio al aire libre al mediodía, sería fatal para él, porque perdería su sombra. Otros pueblos primitivos participan de sus nombres y, por tanto, no los divulgan, porque si un enemigo se enterara de sus nombres tendría también en su poder a las personas que los llevan. En otros pueblos, el hombre participa de su hijo, y cuando el niño está enfermo es el padre y no el niño el que se toma la medicina. Estas participaciones forman la estructura de categorías en la que el hombre primitivo se desplaza y a partir de la que se construye su personalidad social. Hay participaciones místicas entre un hombre y la tierra en la que mora, entre un hombre y su jefe, entre un hombre y su pariente, entre un hombre y su tótem, y así sucesivamente hasta cubrir los aspectos de su vida.

Podríamos hacer constar ahora que, si bien las participaciones de Lévy-Bruhl se parecen a las asociaciones de ideas de Tylor y Frazer, las conclusiones a las que llega a través de ellas son muy diferentes de

las de estos dos autores. Para Tylor y Frazer, el hombre primitivo cree en la magia porque razona incorrectamente a partir de sus observaciones. Para Lévy-Bruhl razona incorrectamente porque su raciocinio está determinado por las representaciones místicas de su sociedad. La primera es una explicación en función de la psicología individual, la segunda una explicación sociológica. Lévy-Bruhl está sin duda en lo cierto en la medida en que se refiere a cualquier individuo dado, porque el individuo aprende los modelos de pensamiento en los que —y mediante los que— se establecen las conexiones místicas. No los deduce a partir de sus propias observaciones.

El análisis que hace Lévy-Bruhl de la ley de la participación mística es quizá el más valioso, además de constituir una parte sumamente original de su tesis. Fue uno de los primeros, si no es que el primero, en hacer hincapié en que las ideas primitivas, que a nosotros nos parecen tan ajenas, y de hecho muchas veces estúpidas, cuando las consideramos como hechos aislados, adquieren su pleno significado cuando las vemos como partes de los modelos de pensamiento y conducta, y cada parte tiene una relación inteligible con las demás. Reconoció que los valores forman sistemas tan coherentes como las construcciones lógicas del intelecto, que hay una lógica de los sentimientos, así como hay una lógica de la razón, aunque esté basada en un principio diferente. Su análisis no es como el de los relatos que hemos estudiado hasta ahora, que no dan cabida a ninguna otra interpretación, porque él no trata de explicar la magia y la religión primitivas a través de una teoría que implique la demostración de cómo es posible que hayan surgido. Lévy-Bruhl las da por hechas y sólo trata de mostrar su estructura y de qué manera son testimonio de una mentalidad privativa, común a todas las sociedades de un determinado tipo.

A fin de acentuar el carácter privativo de esta mentalidad, planteó que el pensamiento primitivo en general difiere en conjunto, cualitativamente y no sólo en grado, del nuestro (aun cuando pueda haber personas en nuestra sociedad que piensen y sientan como los primitivos, y en cada persona pueda haber un sustrato de mentalidad primitiva); y éste, que es su tema principal, no se puede sostener, y hacia el final de su vida parece que él también lo abandonó. Si fuera cierto, no podríamos apenas comunicarnos con los primitivos ni aprender sus lenguas. El solo hecho de que podamos hacerlo pone de manifiesto que Lévy-Bruhl estaba acentuando demasiado el contraste entre lo primitivo y lo civilizado. Su error se debió en parte al escaso material del que disponía cuando formuló por primera vez su teoría,

y a la doble selección de lo raro y lo sensacional a expensas de lo mundano y las cuestiones de hecho. Cuando Lévy-Bruhl nos contraponen a los primitivos ¿quiénes somos nosotros y quiénes son los primitivos? No distingue entre los diferentes tipos humanos que hay entre nosotros, las diferencias de estratos sociales y profesionales en nuestra sociedad, más pronunciadas hace cincuenta años que ahora. Tampoco distingue entre los diferentes periodos de nuestra historia. En el sentido que él le da al término, ¿tienen la misma mentalidad los filósofos de la Sorbona y los campesinos bretones o los pescadores de Normandía? Y puesto que los europeos modernos evolucionaron a partir de la barbarie, a partir de un tipo de sociedad caracterizada por la mentalidad primitiva, ¿cuándo y cómo pasaron nuestros ancestros de la una a la otra? No hubiera podido tener lugar una evolución semejante a menos que nuestros antepasados primitivos, junto a sus nociones místicas, hubieran tenido también una serie de conocimientos empíricos que les sirvieran de guía. Lévy-Bruhl tiene que aceptar que los salvajes a veces despiertan de sus sueños, que es necesario que en el desempeño de sus actividades técnicas «las representaciones coincidan en algunos puntos esenciales con la realidad objetiva y que, en un determinado momento, las prácticas se adapten eficazmente a los fines que persiguen» (1912, págs. 354-5). Pero lo acepta sólo como una mínima concesión y sin que se perjudique su posición. Pero es patente que, lejos de ser hijos del capricho como él los describe, tienen menos oportunidad de serlo que nosotros, porque viven más estrechamente unidos a la ardua realidad de la naturaleza, la cual sólo permite la sobrevivencia a aquellos que se guían en sus actividades por la observación, el experimento y la razón.

Podríamos preguntarnos también en qué categoría entra Platón o el pensamiento simbólico de Filo y Plotino; y todavía más cuanto que, entre sus ejemplos de mentalidad primitiva, encontramos pueblos como el chino incluido con el polinesio, el melanesio, los negros, los indígenas americanos y los aborígenes australianos. Tenemos que insistir una vez más en que, como en tantas otras teorías antropológicas, se ignoran los ejemplos negativos. Por ejemplo, a muchos pueblos primitivos no les preocupan sus sombras o sus nombres, pero tipológicamente, según su propia clasificación, pertenecen a la misma clase de sociedades que aquellos pueblos a los que sí les importan.

No hay ningún antropólogo respetable que acepte en la actualidad esta teoría de los dos tipos de mentalidad. Todos los observadores que han hecho extensos estudios de primera mano sobre los pue-

blo primitivos coinciden en que éstos en gran parte se interesan por los asuntos prácticos, los cuales llevan a cabo empíricamente ya sea sin la menor referencia a fuerzas, influencias y actuaciones suprasensibles, ya sea de manera que éstas tengan un papel subordinado y auxiliar. Hay que tener también en cuenta que la característica que para Lévy-Bruhl es la más importante de la mentalidad primitiva o prelógica, su incapacidad para percibir las contradicciones evidentes o su falta de interés en ellas, es en gran parte ilusoria. Quizás no sea enteramente responsable de no haberse dado cuenta de esto porque los resultados de la intensiva investigación de campo moderna no se habían publicado todavía cuando escribió sus obras más famosas. En mi opinión, Lévy-Bruhl no pudo, pues, darse cuenta de que las contradicciones sólo aparecen como notorias cuando el observador europeo coloca lado a lado creencias que en realidad se encuentran en diferentes situaciones y a niveles diferentes de experiencia. Tal vez tampoco podría haber apreciado tan bien como podemos apreciarlo hoy que las representaciones místicas no proceden necesariamente de los objetos, fuera del empleo que se hace de ellos en situaciones rituales, y que no están evocadas inevitablemente por los objetos. Por ejemplo, algunos pueblos ponen piedras en las horcaduras de los árboles para retardar la puesta del sol; pero la piedra que ha sido destinada a este fin, después es recogida casualmente y sólo tiene significado místico en el rito y para el objetivo y duración de éste. Cuando se ve esta o cualquier otra piedra en cualquier otra situación no evoca la idea del ocaso. El rito es el que origina la asociación, como señalo cuando analizo a Frazer (véase cap. 13), y no surge necesariamente en otras situaciones. Hay que tener también en cuenta que objetos como los fetiches e ídolos están fabricados por los humanos y en su materialidad no tienen significado; sólo lo adquieren cuando son dotados de poderes sobrenaturales a través de un rito que, también operación humana, les infunde ese poder, por lo que el objeto y el poder que tiene son dos cosas aparte en la mente. Asimismo, los objetos no pueden evocar nociones místicas en los niños porque éstos todavía no saben de ellas, en tanto que para los adultos estos objetos tienen significado místico. Puede suceder incluso que el niño ni siquiera tome en cuenta estos objetos: el niño, al menos con mucha frecuencia entre nosotros, un día descubre su sombra. Además, objetos que tienen valor místico para algunas personas no lo tienen para otras; un tótem sagrado para un clan, los miembros de otros clanes en la misma comunidad se lo comen. Estas consideraciones nos indican que es necesaria una interpretación más sutil. Creo de nuevo que en la época

que Lévy-Bruhl escribió no podía haberse hecho debido a la vasta complejidad y el rico simbolismo de los lenguajes primitivos y del pensamiento que expresan. Lo que nos parecen contradicciones irremediables cuando las traducimos a nuestra lengua puede que no nos lo parezcan en la lengua nativa. Cuando, por ejemplo, un enunciado nativo se traduce porque un hombre de tal o cual clan es un leopardo; a nosotros nos parece absurdo, pero la palabra que usa el nativo y que nosotros traducimos por «es» puede que no tenga el mismo significado para él que el que tiene «es» para nosotros. En todo caso, no hay ninguna contradicción inherente en decir que un hombre es un leopardo. La cualidad de leopardo es algo que se agrega mentalmente a los atributos humanos y no los desvirtúa. Las cosas pueden ser concebidas de diferentes maneras en diferentes contextos. En un sentido es una cosa y en otro sentido es otra diferente.

Lévy-Bruhl también estaba equivocado al suponer que existe necesariamente una contradicción entre una explicación causal y objetiva y otra mística. No la hay. Los dos tipos de explicación pueden tener cabida juntos, y de hecho la tienen, ya que uno completa al otro y, por tanto, no son exclusivos. Por ejemplo, el dogma de que una muerte es debida a brujería no excluye la observación de que a este hombre le mató un búfalo. Para Lévy-Bruhl aquí hay una contradicción a la que los nativos son indiferentes. Pero no hay ninguna contradicción. Al contrario, los nativos hacen un análisis muy agudo de la situación. Ellos son perfectamente conscientes de que un búfalo mató al hombre, pero sostienen que no hubiera sucedido así si el hombre no hubiera estado hechizado. ¿Por qué, si no, hubiera tenido que matarle un búfalo, por qué a él y no a otro, por qué este búfalo y no otro, por qué en este tiempo y lugar y no en otros? Ellos se preguntan por qué, como nosotros nos lo plantearíamos, dos cadenas independientes de acontecimientos se entrecruzan haciendo que un determinado hombre y un determinado búfalo coincidieran en un mismo punto en el tiempo y en el espacio. Estará de acuerdo el lector en que no hay ninguna contradicción en esto, sino que, por el contrario, la explicación de hechicería completa la de la causalidad natural y da cuenta de lo que nosotros denominamos el elemento de azar. Se hace hincapié en la causa de brujería porque de las dos causas sólo la mística permite la intervención, vengarse del hechicero. Encontramos la misma mezcla de conocimiento empírico y nociones místicas en las ideas primitivas sobre la procreación, medicina y otros temas. Las propiedades objetivas de las cosas y la causalidad natural de los acontecimientos son conocidas, pero socialmente no se hace hincapié en

ellas ni son negadas porque entran en conflicto con algún dogma social, y en estas circunstancias la creencia mística es más adecuada que el conocimiento empírico. De hecho, podemos afirmar de nuevo que si no fuera así resultaría difícil entender cómo pudo llegar a surgir el pensamiento científico. Además, una representación social no es aceptable si entra en conflicto con la experiencia individual, a menos que se pueda explicar el conflicto en función de la misma representación o de otras representaciones, y entonces la explicación sería, no obstante, el reconocimiento del conflicto. Una representación que afirmara que el fuego no quema si se mete la mano en él, no perduraría mucho. Una representación que afirmara que el fuego no quema si se tiene la fe suficiente, puede que perdure. En realidad, como hemos visto, Lévy-Bruhl admite que el pensamiento místico está condicionado por la experiencia, que en actividades como guerra, caza, pesca, tratamiento de las dolencias y adivinación, los medios han de estar adaptados racionalmente a los fines.

En la actualidad, yo creo que todos los antropólogos coinciden por unanimidad en que Lévy-Bruhl hizo a los pueblos primitivos mucho más supersticiosos, para usar un término más común que el de prelógico, de lo que en realidad son, y el contraste entre su mentalidad y la nuestra mucho más acentuado, presentándonos como si fuéramos mucho más positivistas de lo que la mayoría de nosotros somos. De mis conversaciones con él, yo diría que en este tema se sentía en un aprieto. Para él, el cristianismo y el judaísmo también eran supersticiones, indicios de mentalidad prelógica y mística y sus definiciones lo eran por necesidad. Pero yo creo que para no ofender no hizo ninguna alusión a estas religiones. Así fue como excluyó lo místico en nuestra cultura con tanto rigor como excluyó lo empírico en las culturas salvajes. La omisión que hizo de las creencias y ritos de la gran mayoría de sus compatriotas vicia su alegato. Y él mismo, como observó maliciosamente Bergson, al acusar constantemente al hombre primitivo de no atribuir ningún acontecimiento al azar, aceptó el azar. Por tanto, se colocó a sí mismo, de acuerdo con su propia demostración, en la clase de los prelógicos.

No obstante, esto no significa, en el sentido que le dio Lévy-Bruhl al término, que el pensamiento primitivo sea más «místico» que el nuestro. El contraste que establece es una exageración, pero de todas maneras la magia y la religión primitivas nos enfrentan a un verdadero problema que el filósofo francés no imaginó. Los hombres con larga experiencia de los pueblos primitivos se han sentido confundidos por él; y es cierto que los primitivos a menudo, y en especial

en la desgracia, atribuyen los acontecimientos a fuerzas suprasensibles, en tanto que nosotros, con muchos más conocimientos, nos los explicamos por causalidad natural o tratamos de hacerlo así. Pero aun así, yo creo que Lévy-Bruhl hubiera podido plantear el problema con más provecho. No se trata tanto de mentalidad primitiva *versus* civilizada como de la relación de dos tipos de pensamiento entre sí en cualquier sociedad, ya sea primitiva o civilizada, un problema de niveles de pensamiento y experiencia. Como Lévy-Bruhl estaba dominado, al igual que casi todos los autores del periodo, por las nociones de evolución y progreso inevitable, no lo apreció. Si no hubiera sido tan positivista en sus propias representaciones, podría haberse preguntado, no tanto cuáles son las diferencias entre formas de pensamiento civilizadas y primitivas, sino cuáles son las funciones de los dos tipos de pensamiento en cualquier sociedad o en la sociedad humana en general, los tipos asociados a lo que a veces se distingue como lo «expresivo» y lo «instrumental» (Beattie, 1964, cap. XII). Así se hubiera planteado el problema a una luz bastante diferente, como se lo plantearon de diversas maneras Pareto (véase cap. 11), Bergson, William James, Max Weber y otros.

Contrariamente a la opinión de la mayoría de los antropólogos ingleses, yo creo que los escritos de Lévy-Bruhl son un gran estímulo para la formulación de nuevos problemas y considero que su influencia es muy provechosa no sólo en la teoría antropológica, sino también en haber orientado la atención de los trabajadores de campo hacia un nuevo conjunto de problemas. Porque aun cuando estemos en desacuerdo con sus opiniones, hemos de reconocer que no se trata de las usuales explicaciones fáciles de los antropólogos sociales que obstruyen el pensamiento con su futilidad y determinación, y resulta que no son más que un replanteamiento en otros términos de los problemas que se han de resolver.

CAPÍTULO XIII

Frazer (1854-1941)

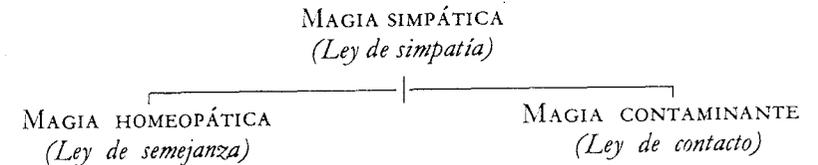
Creo que el nombre de Sir James Frazer es el más famoso de la antropología, y le debemos mucho tanto a él como a Spencer y a Taylor. *The Golden Bough* (*La rama dorada*), una obra de laboriosidad y erudición inmensas, está dedicada, en su conjunto, a las supersticiones primitivas y se cuenta, con justicia, entre los grandes logros de la literatura y la erudición inglesas. Frazer dice: «Si analizamos los principios del pensamiento sobre los que se funda la magia, sin duda encontraremos que se resuelven en dos: primero, que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a las causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto continúan actuando recíprocamente a distancia, aun después de haber sido cortado todo contacto físico. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo ley de contacto o contagio. Del primero de estos principios, el denominado ley de semejanza, el mago deduce que puede producir el efecto que desee sin más que imitarlo; del segundo principio deduce que todo lo que haga con un objeto material afectará de igual modo a la persona con quien este objeto estuvo en contacto, haya o no formado parte de su propio cuerpo. Los encantamientos fundados en la ley de semejanza pueden denominarse de magia imitativa u homeopática, y los basados sobre la ley de contacto o contagio podrán llamarse de magia contaminante o contagiosa» (págs. 33-4)*.

Y dice de nuevo: «Si es acertado nuestro análisis de la lógica de los magos, sus dos grandes principios no serán otra cosa que dos distintas y equivocadas aplicaciones de la asociación de ideas. La magia homeopática está fundada en la asociación de ideas por seme-

* La traducción de las citas de *La rama dorada* pertenece a la edición en español del Fondo de Cultura Económica, México, 1951. Traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano. (N. del T.)

janza; la magia contaminante o contagiosa está fundada en la asociación de ideas por contigüidad. La magia homeopática cae en el error de suponer que las cosas que se parecen son la misma cosa; la magia contagiosa comete la equivocación de presumir que las cosas que estuvieron una vez en contacto siguen estándolo» (págs. 34-35).

O sea, podemos decir que para un observador europeo todos los actos de magia se apoyan en uno u otro, o en ambos, de los dos simples modos de clasificar los fenómenos, por las semejanzas que existen entre ellos y por la posición contigua que tienen entre sí. Este es un modo de clasificación científico y objetivo, pero las ideas de los objetos que son similares o contiguos están vinculadas en la mente salvaje por la noción de que hay una conexión real entre ellos. Por eso se cree que existe una relación de simpatía entre ellos y que pueden actuar recíprocamente. Así pues, Frazer clasifica los dos tipos de asociación bajo un solo rubro (pág. 35):

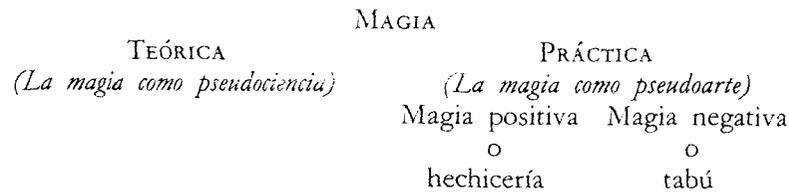


A este esquema de la magia, Frazer incorporó en la segunda edición de *La rama dorada* la noción de tabú como magia negativa, y considera que el fundamento del tabú son las dos leyes de la semejanza y del contacto, leyes invariables del pensamiento mágico.

La inclusión de los tabúes en la teoría general de Frazer sobre la magia confirieron a ésta una forma más acabada y un recuento más completo del conjunto de hechos que abarca la ejecución de un ritual de magia. En palabras del autor: «... pues se ha observado que el sistema de magia simpática no se compone solamente de preceptos positivos; comprende también un gran número de preceptos negativos o prohibiciones. Dice no sólo lo que hay que hacer, sino lo que no se debe hacer. Los preceptos positivos son los encantamientos; los preceptos negativos son los tabúes. En realidad, la doctrina completa del tabú o, por lo menos, una gran parte de ella, parece ser solamente una aplicación especial de la magia simpática y sus dos grandes leyes de la semejanza y del contacto. Aunque estas leyes ciertamente no sean formuladas en tales palabras ni aun siquiera concebidas en abstracto por el salvaje, no obstante, son implícitamente creídas por él como reguladoras del curso de la naturaleza e

independientes de la voluntad humana. Piensa que si él obra en cierto sentido, se seguirán ciertas consecuencias inevitables en virtud de una y otra de esas leyes, y si le parece que estas consecuencias pudieran ser desagradables o peligrosas, naturalmente que tendrá el cuidado de evitarlas, dejando de actuar en ese sentido. En otras palabras, se abstendrá de hacer lo que, de acuerdo con sus nociones equivocadas de causa y efecto, él cree falsamente que podría dañarle. En una palabra, se sujeta a un tabú. Así, el tabú es hasta aquí una aplicación negativa de magia práctica. La magia o hechicería dice: «Haz esto para que acontezca esto otro.» La magia negativa o tabú dice: «No hagas esto para que no suceda esto otro.» El propósito de la magia positiva o hechicería es el de producir un acontecimiento que se desea; el propósito de la magia negativa o tabú es el de evitar el suceso que se teme. Mas ambas consecuencias, la deseable y la indeseable, se suponen producidas de acuerdo con las leyes de semejanza y de contacto» (pág. 43).

Así pues, con la inclusión del tabú en su análisis de la magia, Frazer nos ofrece su concepción de la teoría y la práctica de la magia en el diagrama siguiente:



Cuando Frazer se pregunta por qué las creencias y los experimentos mágicos no son detectados de inmediato como fraudulentos por el sensible salvaje, responde con una de las varias razones que enumeró Tylor para explicar semejante desidia, a saber, que el fin que se pretende alcanzar con un ritual mágico se logra en realidad tarde o temprano por los procesos de la naturaleza. De ahí, pues, que el que el hombre primitivo no logre detectar las falacias de la magia sea un tributo a su mente racional e investigadora que es capaz de observar que los ritos mágicos y acontecimientos como la lluvia, el viento, el sol, la muerte, tienen una secuencia temporal que puede ser considerada justamente una secuencia causal. Así pues, el filósofo primitivo puede recurrir al testimonio de sus sentidos para probar a cualquier hombre inteligente que la magia es una creencia sensata. Además, parte del razonamiento de Frazer es que

las mentes más inteligentes finalmente percibieron la futilidad de la magia.

La analogía entre las ideas básicas de la magia y las de la ciencia, que Tylor se limitó a esbozar, Frazer nos la ofrece en una imagen acabada. Para él, la magia representa una *Weltanschauung* (concepción del mundo) comparable en todos los aspectos a la *Weltanschauung* de la ciencia. Ambas contemplan a la naturaleza como «una serie de acontecimientos que ocurren en orden invariable y sin intervención de agentes personales» (pág. 33). En un pasaje célebre, Frazer expuso su teoría del parentesco intelectual entre la magia y la ciencia: «Cuando el mago se dedica a la práctica de estas leyes, implícitamente cree que ellas regulan las operaciones de la naturaleza inanimada; en otras palabras, tácitamente da por seguro que las leyes de semejanza y contagio son de universal aplicación y no tan solo limitadas a las acciones humanas. Resumiendo: la magia es un sistema espurio de leyes naturales, así como una guía errónea de conducta; es una ciencia falsa y un arte abortado. Considerada como un sistema de leyes naturales, es decir, como expresión de reglas que determinan la consecución de acontecimientos en todo el mundo, podemos considerarla como magia teórica; considerada como una serie de reglas que los humanos cumplirán con objeto de conseguir sus fines, puede llamarse magia práctica. Mas hemos de recordar al mismo tiempo que el mago primitivo conoce solamente la magia en su aspecto práctico; nunca analiza los procesos mentales en los que su práctica está basada y nunca los refleja sobre los principios abstractos entrañados en sus acciones. Para él, como para la mayoría de los hombres, la lógica es implícita, no explícita; razona exactamente como digiere sus alimentos, esto es, ignorando por completo los procesos fisiológicos y mentales esenciales para una u otra operación: en una palabra, para él la magia es siempre un arte, nunca una ciencia. El verdadero concepto de ciencia está ausente de su mente rudimentaria. Queda para el investigador filosófico descubrir el camino seguido por el pensamiento que fundamenta la práctica del mago; desenredar los hilos que en reducido número forman la embrollada madeja; aislar los principios abstractos de sus aplicaciones concretas: en suma, discernir la ciencia espuria tras el arte bastardo» (pág. 34).

Y de nuevo: «Siempre que se manifiesta la magia simpática en su forma pura, sin adulterar, se da por sentado que, en la naturaleza, un hecho sigue a otro necesaria e invariablemente, sin la intervención de ningún agente espiritual o personal. De este modo, su con-

cepto fundamental es idéntico al de la ciencia moderna; el sistema entero se entiende como una creencia implícita, pero real y firme, en el orden y uniformidad de la naturaleza. El mago no duda de que las mismas causas producirán siempre los mismos efectos, ni de que a la ejecución de las ceremonias debidas, acompañadas de los conjuros apropiados, sucederán inevitablemente los resultados deseados, a menos que sus encantamientos sean desbaratados y contrarrestados por los conjuros más potentes de otro hechicero. Él no ruega a ningún alto poder; no demanda el favor del veleidoso y vacilante ser; no se humilla ante ninguna deidad terrible» (págs. 74-5).

La magia presume «una serie de fenómenos determinados en virtud de leyes» (pág. 75). La ciencia difiere de la magia, no en sus supuestos y en su enfoque de la realidad, sino en la validez de sus conceptos y en la eficacia de su arte.

La distinción que hace Frazer entre magia y ciencia aplicando la prueba de la validez objetiva, obviamente no se puede mantener como medio para diferenciar la magia de la religión, entre las cuales Frazer vio «una distinción fundamental e incluso una oposición de principios» (pág. xx). Para él, la magia es algo de índole diferente a la religión y no meramente la fase más temprana del desarrollo del pensamiento religioso. La distinción que hace entre las dos es muy parecida a la de Tylor, quien consideraba que la creencia en seres espirituales constituía la religión y reconoció que la creencia conduce invariablemente al culto. Frazer da bastante más importancia al culto de la que le dio Tylor, pero, por lo demás, sus teorías son idénticas. Según Frazer, la religión es «una propiciación o conciliación de los poderes superiores al hombre, que se cree dirigen y gobiernan el curso de la naturaleza y de la vida humana. Así definida, la religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, a saber, una creencia en poderes más altos que el hombre y un intento de éste para propiciarlos o complacerlos» (pag. 76).

Por ende, la religión parte del supuesto de que la naturaleza está bajo el control de los espíritus y éstos pueden alterar su curso como les plazca. Frazer contrapone esta noción de una naturaleza plástica y variable a la noción de la naturaleza sometida a leyes inmutables, como postulan la magia y la ciencia. «La diferencia entre los dos conceptos antagónicos del universo nace de la respuesta a la cuestión crucial: ¿son conscientes y personales las fuerzas que rigen al mundo, o inconscientes e impersonales? La religión, como una conciliación de los poderes sobrehumanos, se arroga el primer término de la alternativa, pues toda conciliación implica que el ser concilia-

do es un agente personal y consciente y que su conducta es en alguna medida incierta, pudiendo ser introducido a variarla en la deseada dirección por una juiciosa apelación a sus intereses, sus apetitos o sus sentimientos. La conciliación jamás se emplea para las cosas que se considera inanimadas, ni se dirige a las personas cuya conducta en las circunstancias dadas se sabe que está determinada con absoluta certeza. Así, en tanto en cuanto la religión supone que el universo es dirigido por agentes conscientes a los que puede hacerse volver de su acuerdo por persuasión, se sitúa en antagonismo fundamental tanto con la magia como con la ciencia, porque ambas presuponen que el curso natural no está determinado por las pasiones o caprichos de seres personales, sino por la operación de leyes inmutables que actúan mecánicamente. Es verdad que en magia la presunción es sólo implícita, pero en la ciencia es explícita» (páginas 77-8).

Frazer reconoce que es un problema reconciliar esta definición con el conocimiento registrado que tenemos de las culturas bárbaras, en las que los dioses están influidos por la magia o son incluso ellos mismos magos. ¿No son la magia y la religión, como Frazer las define, un compuesto indisoluble de rituales y creencias en estos casos? Desde su planteamiento intelectualista, Frazer dice que no son indisolubles, porque en semejantes casos es fácil reconocer si la humanidad trata a los dioses de la misma manera que trata a los objetos inanimados, sometidos a sus hechizos, que están obligados a obedecer siguiendo las mismas leyes inmutables que regulan toda causalidad natural y mágica, o si el ser humano admite el absoluto control de los dioses sobre la naturaleza e intenta conciliarlos o propiciarlos como resultado de la creencia en sus poderes.

Pero la magia y la religión son diferentes y no solamente en sus filosofías y en sus maneras de intentar el control de la naturaleza. Ambas pertenecen a diferentes estratos de la historia de la evolución humana, y allí donde las encontramos amalgamadas podemos considerar que esta coincidencia de una etapa en la otra no es primitiva en sentido alguno y podemos llegar a la conclusión que «hubo un tiempo en el cual el hombre recurrió a la magia sólo para la satisfacción de las necesidades que excedían los límites de sus inmediatos deseos animales» (pág. 81). Para llegar a esta pasmosa conclusión, tomada de Jevons, Frazer nos da tres razones. Primero, él sostiene que la magia es lógicamente más primitiva que la religión y que, por tanto, se puede considerar que pertenece a una etapa anterior del desarrollo del pensamiento, puesto que el reconocimiento más simple de similari-

dad o contigüidad de ideas no es tan complejo como la concepción de agentes personales; pues se supone que incluso los animales asocian las ideas de las cosas que se asemejan entre sí o que en sus experiencias han encontrado juntas, en tanto que nadie atribuye a las bestias la creencia en agentes espirituales. A este razonamiento puramente deductivo, Frazer agrega una segunda observación, pero inductiva. Sostiene que entre los aborígenes australianos, «los más rudos salvajes de que podamos tener informes seguros, la práctica de la magia es general, mientras que la religión, en el sentido de propiciación o conciliación de los altos poderes, parece ser casi desconocida. Hablando sin precisión, todos los australianos son brujos, pero ninguno es sacerdote; todos imaginan poder influir sobre sus compañeros o sobre los acontecimientos naturales por magia simpática, pero ninguno sueña en propiciar dioses por medio de la oración o el sacrificio» (págs. 81-2).

Por tanto, dice Frazer, no es irracional deducir el hecho de que la cultura más retrasada del mundo sea prolífica en magia y yerma en religión, que todas las demás razas han avanzado hasta llegar a una posición cultural superior a través de las mismas etapas históricas de desarrollo, y se pregunta si los informes que poseemos sobre Australia no justifican la pregunta de que «así como en el aspecto material de la cultura humana ha habido en todas partes una edad de la piedra, ¿habrá habido también en todas partes, en el aspecto intelectual, una edad de la magia? (pág. 82).

Su tercer argumento en favor de la prioridad de la magia afirma que, puesto que por doquier encontramos una enorme variación en las formas de las creencias religiosas en tanto que la esencia de la creencia mágica es siempre la misma, podemos presumir que, así como la magia representa un substrato de creencias en las comunidades civilizadas cuyos elementos sociales superiores están entregados a uno u otro de la multitud de credos religiosos, así la magia representa también una etapa anterior y más primitiva del pensamiento en la historia de la raza humana en la que todos los hombres tenían la misma fe en la magia. «Esta fe universal, este verdadero credo católico es la creencia en la eficacia de la magia. Mientras los sistemas religiosos no sólo difieren en los distintos países, sino en las distintas épocas de un mismo territorio, el sistema de la magia simpática permanece substancialmente semejante en sus leyes y prácticas en todas partes y todos los tiempos. Entre las clases ignorantes y supersticiosas de la Europa moderna, la magia es lo mismo que fue hace miles de años en Egipto e India y que es ahora entre los más atrasados salvajes supervivientes en los más remotos rincones del mundo. Si la prueba de la

verdad fuese un recuento de manos levantadas o de cabezas, el sistema de la magia podría apropiarse con más razón aún que la Iglesia católica la orgullosa divisa: *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* como credencial segura y cierta de su propia infabilidad (páginas 82-3).

Frazer procede a continuación a sondear el proceso de cambio mental de una creencia exclusiva en la magia a una creencia también religiosa. Él cree que sólo es posible «aventurar una conjetura más o menos satisfactoria» sobre este cambio de orientación de las creencias. Esta conjetura es que las inteligencias más perspicaces llegaron a percibir que la magia no conseguía en realidad lo que se proponía conseguir, y recurrieron a la creencia de que había seres, como ellos mismos, que dirigían el curso de la naturaleza y que debían ser aplacados y engatusados para que garantizaran al hombre lo que él se había creído hasta entonces capaz de conseguir a través de la magia por iniciativa propia. «Las inteligencias perspicaces debieron llegar a percibir que las ceremonias y encantamientos mágicos no producían en verdad los resultados que se esperaba de ellos, los que la mayoría de sus compañeros simplones todavía creían una realidad. Este gran descubrimiento de la ineficacia de la magia debió producir una revolución radical, aunque probablemente lenta, en las mentes de los que tuvieran sagacidad para ello. El descubrimiento llegó por primera vez cuando los hombres reconocieron su impotencia para manejar a placer ciertas fuerzas naturales que hasta entonces se habían supuesto dentro de su mandato. Fue un reconocimiento de la ignorancia y la flaqueza humanas. El hombre supo que había tomado por causa lo que no lo era y que todos sus esfuerzos para actuar por medio de estas imaginarias causas habían sido vanos. Su penosa labor había sido malgastada, su ingeniosa curiosidad despilfarrada sin utilidad. Había estado sirgando sin nada que arrastrar; había estado creyendo caminar derecho a su objetivo cuando en realidad no había hecho más que moverse en un estrecho círculo. No es que los efectos que se había esforzado tan duramente en producir no continuasen manifestándose: todavía se producían, mas no por él. La lluvia seguía cayendo sobre la tierra sedienta; el Sol proseguía su diurna carrera y la Luna su jornada nocturna por el cielo; la silenciosa procesión de las estaciones todavía se movía en luz y sombra, entre nubes y solaneras por la tierra; los hombres seguían naciendo para trabajar y penar, y todavía, tras de su breve residencia terrenal, se reunían después con sus padres en la gran morada. Todas las cosas, en verdad, sucedían como antes y, sin embargo, todo parecía distinto a aquel de cuyos ojos ha-

bían caído las telarañas. Porque ya no podía acariciar por más tiempo la agradable ilusión de que él era quien guiaba a la tierra y al cielo en su camino y de que ambos cesarían de ejecutar sus grandes revoluciones cuando él quitase el timón de su débil mano. En la muerte de sus enemigos ya no veía la prueba de la irresistible potencia de propios hostiles encantamientos: ya conocía que lo mismo los amigos que los enemigos sucumbían a una fuerza mucho más potente que cualquiera otra que él pudiese manejar, en obediencia al destino que era impotente para controlar» (pág. 84).

Al final, la magia es suprimida por la religión y eventualmente es excomulgada por los sacerdotes como arte negro. Así pues, en un periodo posterior en el desarrollo del pensamiento humano encontramos trazada una distinción entre religión y superstición, y la magia es clasificada como superstición. «Pero cuando, todavía más tarde, el concepto de las fuerzas elementales como agentes personales cede el paso al reconocimiento de la ley natural, entonces la magia, basada como está implícitamente en la idea de una consecuencia necesaria de causa a efecto, independiente de una voluntad personal, reaparece saliendo de la oscuridad y descrédito en que había caído, y por la investigación del orden de sucesión causal en la naturaleza prepara directamente el camino a la ciencia. La alquimia conduce a la química» (págs. 122-23).

Por último, Frazer redondea su relato sobre la magia mostrándonos la parte que ha desempeñado en la historia del desarrollo político. En las sociedades primitivas la magia la practican, no sólo individuos particulares para sus propios propósitos privados, sino también funcionarios públicos de parte de toda la comunidad; estos hombres pueden llegar a ganar riqueza y reputación y adquirir rango y autoridad por sus funciones rituales. Además, la profesión de mago público selecciona a los hombres más capaces, más ambiciosos y más faltos de escrúpulos de la sociedad, puesto que premia la impostura y la bribonería. Esta «magia pública» es con frecuencia el camino que conduce a la influencia política, al prestigio social y a la opulencia personal, y Frazer nos lo demuestra mediante muchos ejemplos reales en Australia, Nueva Guinea, Melanesia y África, para llegar a la conclusión de que «de hecho, se señala la frecuencia con que los magos han evolucionado hasta llegar a jefes y reyes. No que la magia sea la única o tal vez ni siquiera la vía principal por la que los hombres han transitado para llegar al trono» (pág. 113).

En esta progresión del mago al rey, el miedo que inspiraba el poder del ritual está respaldado por la riqueza que el mago puede ama-

sar en el ejercicio de su profesión. Parece ser que la profesión de mago es la primera clase profesional de la sociedad humana y el primer signo de diferenciación social. Frazer expone entonces su tesis del desarrollo político en conexión con su teoría de la secuencia cronológica de la magia a la religión. De ahí que, a medida que va ganando supremacía política, el mago tiende al mismo tiempo a surgir como sacerdote. «Por esto el rey, empezando como mago, tiende gradualmente a cambiar la práctica mágica por las funciones sacerdotales de oración y sacrificios. Y aunque la distinción entre lo humano y lo divino está todavía poco delineada, se imagina con frecuencia que los hombres mismos pueden aspirar a la divinidad no sólo después de morir, sino en vida, mediante la posesión temporal o permanente de su completo ser por un grande y poderoso espíritu» (pág. 121).

En tanto que Tylor trazó los cambios que han tenido lugar en la forma y las funciones de la magia, de la religión y de la ciencia a través de las épocas y mantuvo la concepción del crecimiento y decadencia de éstas dentro de los límites establecidos por el conocimiento derivado de la historia y de un estudio comparativo de las culturas, Frazer trazó el progreso del pensamiento humano a través de etapas estratificadas de desarrollo unilineal, en el que cada etapa o grado representa un peldaño en el que dondequiera la humanidad ha descansado un rato de su camino progresivo de subida.

Después de haber resumido las teorías de Frazer, voy a intentar ordenarlas y clasificarlas como hipótesis comprobables por inducción y, de acuerdo con nuestros conocimientos actuales, hipótesis que no pueden ser probadas inductivamente, pero que tienen valor heurístico, e hipótesis inutilizables, ya sea porque son contrarias a hechos comprobados, ya sea porque al quedar fuera de prueba o refutación mediante investigación inductiva carecen también incluso de valor heurístico. En esta última categoría entran las teorías de Frazer sobre la similitud afectiva e ideacional entre magia y ciencia, sobre el desarrollo del pensamiento a través de las etapas de magia, religión y ciencia, y la mayor parte de sus análisis sobre el simbolismo mágico.

Tylor y Frazer estaban dominados por las ideas evolucionistas de su época y tendían a ver los diferentes tipos de conducta como representaciones de etapas históricas. En especial Frazer, quien organizó sus tipos en una secuencia temporal que sus métodos de investigación no justificaban. Podría haber mostrado el desarrollo histórico de la magia y la ciencia, como hizo Thorndike, por ejemplo, en una cultura concreta de la que se dispone de conocimientos históricos, o hubiera podido definir pormenorizadamente tipos culturales con un

consenso de rasgos culturales y demostrar la correlación entre estos tipos y formas de pensamiento. No se valió de ninguno de estos métodos, y el resultado fue que su teoría del progreso por evolución de la humanidad a través de las etapas de magia, religión y ciencia se ganó el título de mito platónico que le adjudicó Marett. Puede ser que Frazer hubiera estado satisfecho con esta descripción y hubiera juzgado que su esquema era un marco de referencia adecuado para tejer la trama de este gran surtido de hechos. En los razonamientos de Frazer no hay nada que demuestre la prioridad cronológica de la magia respecto de la religión y del conocimiento empírico. La argumentación que hace Frazer de que los australianos, poseedores del material cultural más simple que conocemos, tienen una conducta mucho más mágica que religiosa, se desmorona cuando la sometemos a un análisis crítico. Disponemos de conocimientos que demuestran que otros pueblos, a los que podemos considerar en un nivel tan bajo de la escala cultural como a los australianos, tiene muy poca magia; que los australianos no pueden ser englobados en una sola unidad cultural, puesto que difieren mucho entre ellos; y que además muchas tribus australianas tienen creencias y cultos pronunciadamente animistas. Cuando Frazer defiende que los animales hacen asociaciones mentales entre los fenómenos y que en esto consiste la esencia de las creencias mágicas, establece una analogía muy superficial y remota. La magia es un sistema de técnicas rituales y no de simples asociaciones mentales entre los fenómenos. Además, esta teoría evolucionista adolece de la misma desventaja que otras de su tipo, a saber, que no puede ser comprobada ni refutada. Si cuando los hombres ejecutaron sus primeros ritos, hubiera habido alguien presente, esta persona hubiera informado sobre la naturaleza de los mismos y entonces los hubiéramos podido clasificar como religión o magia, según las diversas fórmulas de las que disponemos. La teoría de Frazer sobre cómo la humanidad transformó su punto de vista mágico del universo en otro religioso, ni siquiera está presentada como una tesis seria y nosotros no la tratamos como tal ahora.

A pesar de todo, la prioridad cronológica de la magia respecto a la religión, aunque no puede ser demostrada inductivamente, podría haber sido colegida deductivamente si Frazer hubiera hecho una investigación exhaustiva de los hechos valiéndose del método de la correlación como lo emplearon Tylor, Steinmetz y Hobhouse, Ginsberg y Wheeler. Se podría poner de manifiesto que la magia es especialmente relevante en aquellas sociedades que disponen de una capacidad tecnológica muy baja y no han desarrollado su organización polí-

tica, y que cuando analizamos tipos de sociedades con tecnología más eficiente y organización social más compleja, vemos que tienen menos ritos mágicos y mayor cantidad de ritos religiosos y, por último, llegamos a sociedades que gozan de una gran eficiencia técnica y una vida social muy compleja en las que la magia está prácticamente ausente y la religión es menos relevante que en el segundo tipo de sociedades, en tanto que el comportamiento y la manera de pensar se vuelven cada vez más exclusivamente empíricos.

Un análisis del tipo que sugerimos, en particular de la correlación entre magia y pensamiento empírico con las formas de comportamiento social, valdría la pena el esfuerzo que implicaría. No cabe duda de que la magia como forma dominante de comportamiento social se restringe a los pueblos salvajes y bárbaros. Esto no significa que todas las sociedades incivilizadas estén dominadas por la magia ni tampoco que la magia sea totalmente desconocida en las comunidades civilizadas. Significa que si delineamos los cambios que han tenido lugar en las civilizaciones sobre las que disponemos de historia escrita, encontraremos que hay un aumento lento y acumulativo del conocimiento empírico y una serie de conocimientos mágicos que van disminuyendo lentamente, y también que si comparamos sociedades que carecen del arte de la escritura y de tecnología avanzada con otras que poseen ambas cosas, encontraremos que en conjunto la técnica de la magia es una forma de comportamiento menos relevante en las últimas que en las primeras. Podemos decir, por tanto, que la magia es una técnica característica de sociedades simples y que tiende a desaparecer a medida que la civilización avanza, planteamiento que expuso Tylor y desarrolló de manera notable Lévy-Bruhl en la provocadora contraposición que estableció entre mentalidad primitiva y mentalidad civilizada.

Si por ciencia nos referimos a un sistema elaborado de conocimientos, resultado de la experimentación en manos de los especialistas, tal como pensamos hoy en día cuando hablamos de la ciencia, no hay gran dificultad en asignarle una etapa histórica del desarrollo del pensamiento humano. Pero si nos referimos a cualquier conocimiento correcto de los procesos naturales y a estar familiarizados con los métodos tecnológicos, entonces es obviamente inadecuado colocar a la ciencia en un extremo y a la magia en el otro de una serie de etapas de desarrollo, como hizo Frazer, puesto que es obvio que ningún pueblo hubiera podido vivir en un estado de cultura suficiente como para ejecutar rituales, a menos que primero hubiera gozado de los conocimientos técnicos suficientes como para dominar su entorno. No

puede haber una magia de la agricultura o de la caza si no existen la agricultura y la caza. Además, las sociedades más primitivas de la actualidad siempre están provistas de sólidos conocimientos sobre la naturaleza. La diferencia entre conocimiento científico utilizado en la primera acepción y conocimiento científico usado en la segunda es de grado, pero en términos generales puede afirmarse que la primera acepción significa que uno entiende que hay determinadas cosas que acontecen invariablemente y que la segunda acepción significa que uno entiende cómo y por qué suceden. En el primer caso, se sabe que si se planta maíz en una determinada época del año en un determinado tipo de suelo, el maíz crecerá. En el segundo caso, se sabe por qué crecen las semillas, por qué crecen en un suelo y no en otro y por qué crecen en una determinada época del año y no en otra. Pero incluso en este caso, hay muchos grados de conocimiento y las afirmaciones empíricas han de ser científicas. Nunca queda claro a qué se refiere Frazer con ciencia, porque emplea el término a veces en un sentido y a veces en otro. Pero en conjunto parece que se refiere a la lucha consciente por el conocimiento, los sistemas de crítica y control y la aplicación de la lógica y la experimentación que el término implica en su acepción común actual. Empleado el término en este último sentido, la analogía que establece entre ciencia y magia se vuelve ininteligible. Frazer dice que tanto la ciencia como la magia visualizan una naturaleza uniforme sometida a leyes invariables y que el científico y el mago tienen un planteamiento psicológico similar de la naturaleza. De los relatos de los salvajes se desprende claramente que no conciben a la naturaleza como un sistema organizado por leyes y, en todo caso, la utilización de magia para influir el curso de la naturaleza está ciertamente en oposición directa a la concepción que tiene el científico del universo. No se puede creer a la vez en la ley natural y al mismo tiempo colocar una piedra en la horcadura de un árbol para retrasar el ocaso. Si hay regularidades y uniformidades de pensamiento están en las operaciones de la magia y no en las de la naturaleza. Pero todo este debate parece más bien inútil, porque hay que ser científico para observar las regularidades y uniformidades y organizarlas en una teoría consciente del universo. En realidad, el propio Frazer habla de la perspectiva mágica del universo sometida a la ley con una expresión implícita y no explícita de la uniformidad, y es difícil encontrar algún sentido a la magia teórica que no sea explícito. Sólo puede significar que si empleamos la magia de la misma manera que la emplea el salvaje, tendríamos una teoría que diría que el mundo tiene la regularidad suficiente en su funcionamiento como para que nosotros con-

fiásemos en la magia para controlarlo, puesto que es de esperar que reaccione siempre de la misma manera a la ejecución del mismo conjuro o rito. Nosotros tenemos que generalizar nuestras experiencias de esta manera porque estamos dirigidos científicamente, pero, puesto que estamos regidos por la ciencia, percibiríamos de inmediato la falacia de la magia. Respecto al supuesto de que el hombre de ciencia y el hombre de magia se plantean su labor con serena confianza y con la seguridad que les da el dominio de su campo, y que la psicología de ambos contrasta con la humildad y el recelo nervioso del hombre de religión, sólo puede decirse que Frazer no nos ofrece hechos que apoyen su propuesta.

La futilidad manifiesta de la analogía que establece Frazer entre ciencia y magia se debe al hecho de que él contempla ambas como formas del pensamiento y no como formas aprendidas de comportamiento técnico con sus formas concomitantes de discurso. Si hubiera comparado un rito mágico en su totalidad con una ejecución científica en su totalidad, en vez de comparar lo que él supone que pasa por la cabeza del mago con lo que él supone que pasa por la cabeza del científico, hubiera visto la diferencia esencial entre ciencia y magia. Donde se manifiesta más exageradamente esta diferencia es en el punto de partida experimental de las dos formas de conducta. La ciencia experimenta y está abierta a la experiencia y dispuesta a modificar sus nociones de la realidad, en tanto que la magia es relativamente no experimental y el mago es impermeable a la experiencia, en el sentido en que la ciencia entiende el término, ya que no emplea métodos para comprobar o controlar. Si además Frazer no hubiera hecho entrar en escena al especialista científico para compararlo con el especialista en magia, sino que hubiera comparado el conocimiento y la conducta mágicos con el conocimiento y la conducta científicos —es decir, si hubiera comparado aquellas formas de conocimiento acordes con la realidad objetiva con aquellas que distorsionan la realidad objetiva, y aquellas formas de comportamiento que logran su objetivo con aquellas formas de comportamiento que no pasan de creer en que logran su objetivo— y los hubiera comparado como tipos de pensamiento y conducta en las mismas condiciones culturales en vez de en condiciones culturales totalmente diferentes, sus investigaciones hubieran tenido mayor valor. Hubiera podido comparar el comportamiento empírico con el comportamiento mágico de los salvajes de Australia y observar la interacción existente entre ellos y sus estados psicológicos concomitantes con alguna probabilidad de llegar a conclusiones válidas acerca de las diferencias que existen entre ellos.

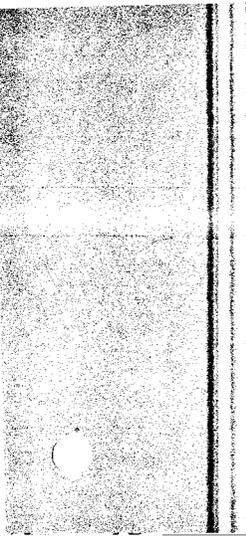
Lévy-Bruhl, desde un punto de vista exactamente opuesto, propugnó que el pensamiento mágico y el pensamiento científico son el uno para el otro como el blanco y el negro, y cometió el mismo error de comparar nuestra ciencia con la magia salvaje en vez de comparar el empirismo salvaje con la magia salvaje.

Además de adolecer de la influencia de las teorías psicológicas y evolucionistas de su época, la exposición de Frazer adolece también de las deficiencias metodológicas de su tiempo. Se valió de lo que se conoce como método comparativo; y esto no significa una convicción en que cualquier generalización científica deba fundamentarse en un estudio comparativo de los fenómenos similares, convicción común a todos los hombres de ciencia y parte esencial de su metodología, sino una manera particular de comparar los fenómenos que utilizaron abundantemente todos los antropólogos de finales del siglo pasado. Consistía en seleccionar de una gran cantidad de datos, desiguales y con frecuencia de mala calidad, cualquier fenómeno que aparentemente perteneciera al mismo tipo. Este procedimiento resultó ser muy peligroso porque la selección de hechos se hacía en términos de la semejanza que había entre los fenómenos en virtud de una sola cualidad común. Se dejaban de lado las cualidades que eran diferentes en cada uno de los casos. Se trata de un método perfectamente consistente de análisis científico, siempre que las conclusiones a las que se llegue se limiten a la cualidad particular que se ha abstraído y así no se presuponga que, como los fenómenos son similares en lo que respecta a esta única cualidad, son semejantes en otros aspectos que no han sido sometidos a un crítico análisis comparativo. En el estudio de los hechos sociales el procedimiento es todavía más arbitrario porque éstos son definidos por sus interrelaciones, y si son abstraídos de su entorno social, es esencial darse cuenta de que sólo son comparables en un número limitado de aspectos y no como hechos sociales completos. Mediante el uso del método comparativo, Frazer logró demostrar que la ideología de la magia se basa en las leyes fundamentales del pensamiento porque se puede aislar las asociaciones ideológicas de un gran número de ritos de magia y compararlas simplemente como ejemplos de las nociones evidentes que son la materia prima de todo pensamiento humano. Pero cuando Frazer procede después a descubrir una semejanza entre la magia y la ciencia simplemente porque el mago y el científico se valen de los procesos comunes a toda elaboración del pensamiento —sensación, abstracción y comparación— el procedimiento es claramente inadmisibile, puesto que del hecho de que tanto la magia como la ciencia desplieguen en sus ideo-

logías los procesos más elementales del pensamiento no se desprende que haya una similitud real entre las técnicas y los sistemas de pensamiento científicos y mágicos. Esta falacia de *pars pro toto* aparece de nuevo en la argumentación de Frazer de que, como la magia y la ciencia ambas hacen caso omiso de los seres espirituales, son similares en virtud de esta asociación ausente. Esto equivaldría a decir que x no es y ; y que z no es y ; por tanto, x y z son lo mismo. Por tanto, llego a la conclusión de que las teorías de Frazer sobre la semejanza entre magia y ciencia y sobre sus etapas históricas no están corroboradas ni por pruebas sólidas ni por la lógica y carecen además de valor heurístico. Sin duda alguna están formuladas de tal manera que es difícil exponerlas científicamente y, en consecuencia, nos obstaculizan más que ayudan en nuestra búsqueda. Es inútil tratar de resolver las preguntas que Frazer plantea. Si queremos llevar a cabo una investigación científica, tenemos que formular los mismos problemas de otra manera.

¿Qué valor tiene toda la concepción de Tylor-Frazer sobre la magia como asociación de ideas equivocada? Aquí podemos distinguir entre dos proposiciones: 1) En las palabras y las acciones de la magia podemos discernir la actuación de determinadas leyes elementales del pensamiento. Las asociaciones que vinculan el rito con su objetivo son tan simples que nos resultan evidentes incluso a nosotros, tan distantes de las culturas en las que fructifica la magia. Estas asociaciones descansan en la percepción de la posición y la percepción de las semejanzas. 2) Para nosotros, estas asociaciones no son más que imágenes en la memoria de las cualidades de cosas que en nuestra mente tienen una relación ideal, pero el salvaje confunde estas relaciones ideales con las relaciones reales del mundo que le rodea. Los salvajes y nosotros pensamos de la misma manera en lo que concierne a percepción y comparación de sensaciones, pero el salvaje después nos abandona y da un paso adelante al creer que porque dos cosas están asociadas en su memoria, están también objetivamente asociadas. Él cree que porque las cosas son semejantes, actuarán entre sí porque están ligadas por un vínculo invisible.

Podemos aceptar la primera proposición sin vacilaciones. Tylor la enunció muy claramente y Frazer abundó en ilustraciones. Podemos adoptar la terminología de *La rama dorada* y hablar de «magia homeopática» y de «magia contaminante». Pero es sorprendente que Frazer no hiciera un análisis más profundo, porque decirnos que el pensamiento mágico se fundamenta en la percepción de la posición y de las semejanzas no es decirnos mucho, puesto que estos son los



procesos elementales de todo pensamiento y se deducen del hecho de que la magia es obra del hombre. Podría hacerse un análisis más global enumerando las cualidades particulares de objetos que en la ideología de la magia están asociados. Por ejemplo, en el caso de la asociación oro-ictericia es la cualidad del color. Las asociaciones mentales encarnadas en la magia pueden, pues, reducirse a elementos más simples que las leyes de la semejanza y el contagio de Frazer; pueden reducirse a sensaciones conscientes más simples y a las nociones e imágenes en la memoria que resultan de ellas. Puede mostrarse sobre qué abstracciones se construye la magia, ya sean de vista, oído, olfato, gusto o tacto. Cuando aparece una piedra en magia, ¿cuál de sus cualidades es la que se abstrae en la asociación mágica, su tamaño, su color, su tosquedad, su temperatura o su peso? Se puede del mismo modo reducir las asociaciones mágicas a las nociones elementales de dimensiones de las sensaciones, posición en el espacio, posición en el

la ictericia producen la misma sensación de color, y esta semejanza está culturalmente señalada por su asociación con el comportamiento mágico. Lo que objetamos es el término intermedio en la tesis de Frazer. En sus relatos nos informa muchas veces que en la mente salvaje lo semejante produce lo semejante y que las cosas contiguas permanecen en contacto aun después de que la contigüidad deje de ser objetiva y perdure, como nosotros diríamos, una imagen retentiva. Se nos dice que el mago infiere que «puede producir cualquier efecto que desee mediante la simple imitación de él» y que el «mago homeopático incurre en el error de presumir que las cosas semejantes entre sí son la misma».

En la crítica a este planteamiento tenemos que hacer constar en primer lugar que siempre es incierto a qué se refiere Frazer con sus enunciados, porque las deducciones que menciona son únicamente

nuestro explicar las sensaciones que las cualidades físicas de un objeto producen en los hombres, pero sí es labor nuestra explicar las cualidades sociales con las que los hombres invisten al objeto. La tendencia de Tylor y Frazer a explicar los hechos sociales en función de la psicología individual ha sido acertadamente criticada por Durkheim y su escuela. Significa o bien que un modelo de pensamiento puede ser explicado en función del funcionamiento psicológico del cerebro de un individuo, lo cual parece absurdo, aunque sólo fuera porque el modelo existía antes de que naciera el individuo y él lo heredó como parte de su herencia social, aun cuando implique sensaciones que han de ser experimentadas individualmente, o bien significa que un modelo de pensamiento puede ser explicado por el contenido mental de un individuo, lo cual, por supuesto, no es explicación alguna.

Hasta las más simples asociaciones, cuando son algo más que imágenes pasajeras, son creaciones del uso social, del lenguaje de la tecnología de la magia y demás. Esta es la razón de que en los experimentos de asociación haya tan poca asociación libre y las respuestas evocadas en múltiples sujetos sean con tanta frecuencia del mismo tipo. No es sorprendente que un campesino griego pueda ver una semejanza entre el color del oro y el color de la ictericia, pero el problema es por qué debe asociar estas dos cosas en los rituales mágicos cuando no las asocia en otras situaciones, y por qué asocia estas cosas concretas y no otras que tienen las mismas cualidades de color. A nosotros no se nos ocurriría asociar el oro y la ictericia, ¿por qué al campesino griego sí? La respuesta es difícil de eludir; el campesino griego los asocia en determinadas situaciones porque aprende a hacerlo así cuando aprende a hablar y a comportarse como los demás miembros de su sociedad. Pero es de suponer que el campesino griego no siempre haga esta asociación, que él también pueda pensar en el oro y usarlo sin pensar en la ictericia, e incluso que pueda pensar en la ictericia sin asociarla con el oro. También es pertinente preguntarnos por qué ha de asociar el oro y no otra cosa con la ictericia, y al plantearnos esta pregunta se despliega toda una gama de problemas. Nos preguntamos si en su cultura hay otras cosas que cumplan las condiciones de color y adaptabilidad a los requisitos de la costumbre mágica; nos preguntamos cuál es el valor social que se le concede al oro en otras situaciones; nos preguntamos si hay pruebas de la asociación en la situación de la ictericia, ya que se tomó como una característica aislada de pueblos vecinos; y podríamos plantearnos muchas otras preguntas.

En lo que quiero hacer hincapié es que estas asociaciones son si-

tuacionales. Tienen importancia sociológica porque son hechos sociales y no porque sean hechos psicológicos. Es la situación social la que les confiere significado, la que incluso les da las posibilidades de expresión. La magia y el oro entran en las asociaciones culturales de la vida de un individuo porque están vinculadas por un rito mágico. No se ha de decir que un campesino griego ve que el oro y la ictericia tienen el mismo color y que, por tanto, puede usar lo uno para curar lo otro. Se ha de decir, antes bien, que como el oro se usa para curar la ictericia, se establecen asociaciones entre ellos en la mente del campesino griego. Podríamos incluso preguntarnos hasta qué punto la semejanza entre los colores está formulada conscientemente por el ejecutor del rito, hasta qué punto éste es consciente del vínculo de color en la asociación oro e ictericia.

Ningún salvaje cree que todo lo que tiene el mismo tamaño, o color, o peso, o temperatura, o sonido, etc., está en conexión mística y se pueda usar para que actúe en su semejante. Si el hombre primitivo tomase realmente una conexión ideal por otra real y confundiese las experiencias subjetivas con las objetivas, su vida sería el caos. No podría existir. Es un absurdo psicológico. ¿Por qué, pues, los salvajes sólo *a veces* hacen estas asociaciones entre los fenómenos y no *siempre*? ¿Por qué *algunos* pueblos las hacen y *otros* del mismo nivel cultural no? El conocimiento de la situación cultural en la que se hace la asociación es lo único que responderá estas preguntas. Descubriremos que la asociación no es general, sino particular y específica de una situación determinada. Las piedras y el sol no están vinculados en una asociación general, sino únicamente en la situación especial en la que se coloca una piedra en la horcadura de un árbol para impedir que el sol entre en su ocaso. La asociación surge por la ejecución de un rito. No hay una relación mística entre las piedras y el sol, sino que el hombre dota a una piedra de una cualidad ritual utilizándola en un rito y por el tiempo que dure el rito. Cuando un salvaje echa agua al aire no imagina que al hacerlo produce lluvia. Sólo piensa esto cuando echa agua al aire durante la ejecución de un rito para producir lluvia. Así pues, no hay una asociación equivocada de ideas. La asociación entre una determinada cualidad en una cosa y la misma cualidad en otra es una asociación correcta y universal. No viola las leyes de la lógica, porque se trata de un proceso psicológico que cae fuera de su terreno. Sería ciertamente un error que el salvaje sostuviera que, puesto que las cosas son semejantes, pueden, sólo en virtud de su semejanza, actuar entre sí a distancia o que simplemente la imitación de un acto pudiera producirlo. Pero de nuevo en este caso el salvaje no

comete este error. El cree que algunos ritos pueden producir algunos resultados y los elementos miméticos u homeopáticos del rito son la manera en que se expresa el objetivo del rito. Es el propio rito el que logra el resultado, la ejecución de movimientos estandarizados, la pronunciación de palabras estandarizadas y las demás condiciones estereotipadas del ritual. El salvaje no dice «Cualquier cosa que imite acontecerá, así que si echo agua al aire lloverá». Lo que dice es «No llueve en esta estación del año en la que debería llover, y si hacemos que el mago de la lluvia ejecute un rito lloverá y salvaremos nuestras cosechas». La causa de que los ritos adopten con tanta frecuencia una forma mimética es un problema psicológico que no vamos a analizar ahora.

Aunque he criticado severamente a Frazer, también he rendido homenaje a su saber. *La rama dorada* es un libro de consulta esencial para todos los estudiosos del pensamiento humano, y la lealtad con la que el autor ha tratado sus fuentes es una garantía de que bebemos de una corriente de agua pura. Sus escritos han sido siempre, y no menos ahora que en el pasado, un estímulo para todos los que trabajan en el mismo campo que él, y toda la crítica que se les haga es un tributo. Pero debemos ir más allá de estos reconocimientos, debemos tomar de Frazer muchas ideas sólidas y utilizarlas para sentar los cimientos de cualquier teoría de la magia que resista la prueba de la crítica y la investigación. Como, por así decirlo, estamos llevándonos estas ideas con nosotros, sería bueno pasar a enumerarlas en tanto que desechamos de una vez por todas aquellas ideas que a nuestro juicio son erróneas y a las que hemos dedicado extensas críticas:

1. La exposición que hace Tylor de las variaciones de la magia como forma de comportamiento social con variaciones en el desarrollo cultural.

2. El brillante análisis de Tylor de los mecanismos que compelen y mantienen la fe en la magia entre los pueblos salvajes y bárbaros.

3. La observación de Frazer, expuesta con cautela, de la identificación frecuente del mago público con el jefe político.

4. La división del ritual en religión y magia de acuerdo con la base formal de la presencia o ausencia de la creencia en espíritus con el culto concomitante, que expuso Tylor y adoptó Frazer, es un mecanismo terminológico aceptable. Se ha empleado tanto tiempo y esfuerzo en un empeño fútil por definir las esferas respectivas de la magia y la religión en abstracto, que es necesario establecer que la sociología estudia el comportamiento social y distingue entre un tipo de

comportamiento y otro, y el que un tipo particular de comportamiento se etiqueta con un término u otro es de interés secundario. Lo importante es que todos los que estudian el mismo campo utilicen términos clave como magia y religión con el mismo significado. La magia y la religión son claramente lo que nosotros definimos que sean en función del comportamiento. No queremos analizar la relación de abstracciones entre sí en un vacío cultural, sino un análisis de las relaciones entre comportamiento mágico y comportamiento religioso en culturas específicas. Tylor y Frazer definieron la religión con mucha mayor claridad que la magia, su división ha sido aceptada por muchos estudiosos (por ejemplo, Rivers, *Medicine, Man and Religion*, 1927) y puede utilizarse como conveniente punto de partida para investigaciones más intensivas.

5. La división que hace Frazer de la magia en «homeopática» y «contaminante» es asimismo un paso adelante respecto al análisis de Tylor y sirve de base para análisis ulteriores sobre el simbolismo de la magia.

CAPÍTULO XIV

Durkheim (1858-1917)

Entre las influencias más poderosas en el pensamiento antropológico inglés, ciertamente se cuentan las obras de Emile Durkheim, profesor de ciencia social en Burdeos y, más tarde, profesor de sociología y educación en París. Aparte de la herencia francesa que recibió de Montesquieu y Comte, de los filósofos Boutroux y Renouvier, y del historiador Fustel de Coulanges, estuvo profundamente influido en sus primeros escritos, como es especialmente patente en *De la División*, por Herbert Spencer. No hemos de olvidar tampoco que Durkheim, como todos nosotros, fue un hijo de su época, un ciudadano francés de la Tercera República. Francia había pasado por muchas vicisitudes, y los patrióticos ciudadanos franceses sintieron vívidamente la necesidad de una regeneración moral nacional. Democracia (incluyendo una fuerte tendencia al socialismo), secularismo y ciencia positiva fueron las ideas clave y los ideales del periodo. También hemos de tener presentes los antecedentes rabínicos de Durkheim. Jugó una parte importante en la vida pública y fue un propagandista notable en la guerra de 1914-18.

Este capítulo versará sobre la teoría de la religión de Durkheim tal como la expuso en *Les formes elementaires* (*Las formas elementales*), y llamaré la atención sobre las graves deficiencias de las que adolece, desde el punto de vista etnológico, la obra de Durkheim.

Durkheim quería descubrir el origen de la religión, pero no estaba dispuesto a aceptar que era sólo un engaño, como Tylor así lo expuso en su teoría animista, y juzgaba igualmente inaceptable la teoría naturalista de Müller y otros. Las creencias religiosas corresponden a algo real; es verdad que no a lo que los creyentes creen que es real: dioses, espíritus, espectros, almas; pero sí a lo que la sociedad, sus segmentos o sus miembros individuales simbolizan en estos conceptos. Según Durkheim, los aborígenes de Australia central, el pueblo

más primitivo que conocemos, nos muestran la religión en su forma más elemental, el totemismo. Pero aunque las criaturas totémicas sean sagradas, su carácter sagrado es secundario respecto a determinados diseños estilizados y emblemáticos que las representan, tallados en pedazos oblongos de madera o esculpidos en piedra pulida, llamados *churinga*. Estos objetos son los que representan en forma simbólica el sentimiento de solidaridad del clan y dan a cada uno de sus miembros un sentimiento de dependencia de la colectividad. Son una especie de bandera del clan. Y estos diseños, según Durkheim, son símbolos, en representaciones particulares y concretas, de una fuerza impersonal, una esencia o principio vital, que él denomina principio totémico; una fuerza que para nosotros sería abstracta, pero que para los australianos es concreta. Así pues, la religión emana de la propia vida social y vemos cómo en Australia se genera a través de ceremonias periódicas en las que los miembros de un clan entran en estados alucinatorios en los que se renueva su fe en la realidad de lo que son únicamente de hecho representaciones simbólicas de su propia cohesión social.

Cuando Durkheim escribió *Las formas elementales* ya estaba totalmente comprometido por sus escritos anteriores con una teoría del origen de la religión. Lo que le hace levantar las cejas a uno es el hecho de que, aunque en sus ensayos sobre totemismo y otros temas relacionados da muestras de estar muy versado en la información etnológica sobre los aborígenes australianos, no hay en ellos la menor insinuación de las conclusiones a las que llegó en *Las formas elementales*. ¿De dónde le llegó la iluminación? ¿Pudo haber sido que los datos sobre los australianos, debido a su insuficiencia, le ofrecieron a Durkheim una ilustración adecuada de una teoría que él ya se proponía en mente? Yo creo que sí. En cualquier caso, como dice Van Gennep (1920, *L'Etat actuel du problème totémique*, pág. 49), Durkheim equipara más o menos la «religión» a lo «social», y Malinowski también se lamenta (1913, *Folklore*, pág. 425) de que para Durkheim «Las características distintivas de los fenómenos sociales y religiosos prácticamente coincidan». Hemos de dedicar, pues, unas cuantas palabras al planteamiento general de Durkheim del estudio de los fenómenos sociales.

Muy brevemente, y tal vez, por tanto, en perjuicio de Durkheim, su planteamiento es el siguiente. El hombre cuando nace es un organismo animal y sus cualidades intelectuales y morales no son sólo creación de la sociedad, sino que *son* la sociedad en él; y estas cualidades son tradicionales (transmisibles), generales (a todos los miembros

de su comunidad) y sobre todo obligatorias. La religión tiene estas características, y es simplemente, por tanto, otro aspecto de la sociedad. Si Durkheim hubiera tenido otra teoría de la religión diferente a la que expuso en su libro, hubiera tenido que retroceder en toda su posición sociológica. De esto se desprende que no sólo la religión y la sociedad son lo mismo, sino que también las categorías mentales y la sociedad lo son. Al respecto, Goldenweiser (1915, pág. 732) se lamenta de que en el planteamiento de Durkheim estas categorías «no están meramente instruidas por la sociedad, sino que, en su origen, no son más que diferentes aspectos de la sociedad. La categoría "género" encuentra sus inicios en el concepto de grupo humano; el ritmo de la vida social está en los fundamentos de la categoría "tiempo"; el espacio que ocupa la sociedad es la fuente de la categoría "espacio"; la primera "fuerza" eficiente es la fuerza colectiva de la sociedad, que lleva consigo la categoría de "causalidad". La categoría "totalidad", por último, sólo puede ser de origen social. Únicamente la sociedad trasciende completamente al individuo, elevándose por encima de todo lo particular. El concepto de totalidad no es sino la forma abstracta del concepto de sociedad: la sociedad es el conjunto que comprende a todas las cosas, la clase fundamental que abarca a todas las clases». Se ha dicho con frecuencia, y con cierta justificación, que Durkheim reificó a la sociedad; así Malinowski, en su ensayo sobre *Las formas elementales*, hace constar que Durkheim escribe sobre la sociedad como si ésta estuviera dotada de voluntad, metas y deseos: «una concepción enteramente metafísica».

Durkheim sostiene que el totemismo es una religión en función de que, en primer lugar, es sagrado, y para él lo es cualquier cosa protegida y aislada por interdicciones, y, en segundo lugar, de que es un conjunto de creencias y prácticas de un grupo social, una colectividad, lo que él denomina una iglesia. Ahora bien, obviamente, Durkheim puede definir la religión mediante los criterios que le plazcan, para él es, pues, religión; y puede partir de premisas que le permitan llevar a sus conclusiones ya formuladas al respecto, puesto que ya están contenidas en la definición. ¿Pero qué pasa si otros no aceptan sus criterios? Frazer, por ejemplo, al menos en sus últimos escritos, puso el totemismo en la categoría de magia y no de religión. Schmidt (1931, pág. 115) observa respecto a *Las formas elementales*: «Se planteaba la cuestión de cómo es posible no sólo defender el carácter religioso del totemismo, como lo hace este libro, sino exaltarlo en realidad a la categoría de fuente de toda religión, en una época en la que todos los demás investigadores estaban negando más y más contundente-

mente cualquier conexión entre totemismo y religión, fuese la que fuese.» Y esto es lo que Goldenweiser (1915, pág. 725) tiene que decir al respecto: «Quedando satisfecho de que todos los elementos que, de acuerdo a su concepción de la religión, constituyen una verdadera religión están presentes en el totemismo, Durkheim declara que el totemismo representa la forma más temprana de una religión que, si bien primitiva, no carece de ninguno de los aspectos que una religión debe tener. Llega así al punto culminante de una serie de concepciones erróneas de las que la primera es el punto de vista inicial de Durkheim y su definición de la religión. Porque si le hubiera dado el peso debido a los aspectos emocionales e individuales de la religión, aspecto que une a las experiencias religiosas de todos los tiempos y lugares en un *continuum* psicológico, nunca hubiera cometido el patente disparate de "descubrir" la raíz de la religión en una institución que está relativamente limitada en su distribución y que se distingue, además, por la intensidad relativamente débil de los valores religiosos comprendidos en ella. En este último aspecto, no se puede comparar el totemismo con el culto a los animales, o el culto a los ancestros, o la idolatría, o el fetichismo, o cualquiera de las múltiples formas de culto a la naturaleza, los espíritus, los espectros y los dioses. Muchas de estas formas de creencia religiosa están también más ampliamente difundidas que el totemismo y han de ser consideradas más primitivas, difiriendo del totemismo en la independencia de que gozan respecto de cualquier forma concreta de organización social.»

Como es harto conocido, ni Durkheim ni sus colegas y alumnos tenían conocimiento de primera mano de los pueblos primitivos sobre los que tanto escribieron. Desafortunadamente, en este libro fue llevado por el mal camino por Robertson Smith respecto a pormenores esenciales: que la religión es un culto de clan; que el culto es totémico; que el dios del clan es el propio clan divinizado; y que el totemismo es la forma más primitiva de religión que conocemos. Como ya hemos visto, los hechos etnológicos no corroboran las afirmaciones de Robertson Smith sobre todos estos puntos ni siquiera en parte y, lo que es más extraño, menos aún en el campo semítico, del que era un eminente experto.

Una de las confusiones iniciales más graves en el libro de Durkheim es el empleo ambiguo que hace del término «primitivo». Más adelante nos referiremos a en qué sentido los australianos de la parte central pueden ser llamados «primitivos». Ahora quiero sugerir que Durkheim, demasiado inteligente como para caer a ciegas en la trampa, intentó salvaguardarse diciendo que él no usó el término «primitivo».

vo» en un sentido cronológico, sino sólo en un sentido estructural. Pero esto fue simplemente un truco, porque estaba demasiado influido por Herbert Spencer como para no equiparar en su pensamiento los dos sentidos y buscar en lo que él consideraba lo más primitivo estructuralmente lo más primitivo en el tiempo. Pero considerar a los australianos de la parte central más primitivos en el tiempo que a cualquier otro pueblo no tiene sentido. Y buscar en su religión —si es que así puede considerarse— el origen de la religión, una especie de religión primordial, era un intento inútil. En todo caso, el origen de una institución no explica a ésta, especialmente cuando no se puede conocer el origen. ¿Y cuál es la prueba de que la religión tuvo su origen en el totemismo o, por lo que viene al caso, de una manera en particular y no de muchas maneras? Durkheim fue ciertamente un monista sociológico.

Creo que es importante que Durkheim fuera un ateo militante, no simplemente un incrédulo, sino un propagandista de la incredulidad. Por tanto, la religión representaba para él un desafío. Tuvo que encontrar algún tipo de explicación de lo que es un fenómeno universal, tanto en el tiempo como en el espacio, y lo pudo hacer únicamente en función de la metafísica sociológica con la que irremediablemente se había comprometido. A la luz de su punto de vista, no podían ser aceptadas las explicaciones animistas y naturalistas de la religión, ya que ambas explicaban la religión como una u otra forma de engaño (aunque es difícil ver cómo la sociedad es más o menos objetiva que un sueño o que las concepciones de los cuerpos celestiales).

¿Qué es el totemismo? Este es un problema que Durkheim no encara nunca. Lo usual es presumir que es la asociación de un animal o una planta, ocasionalmente alguna clase de objetos inanimados, con un grupo social y, típicamente, la asociación con un grupo o clan exogámico. Pero esto es una cuestión de definición. Según Radcliffe-Brown, el totemismo es una forma especial de un fenómeno universal en la sociedad humana; surge de la dependencia que tienen los pueblos cazadores y recolectores de lo que cazan y recolectan. Como Durkheim era un pseudohistoriador, creía que el totemismo clánico había surgido de alguna actitud general semejante cuando tuvo lugar la segmentación social. Todo esto es, por supuesto, una especulación absurda. Entonces, ciertamente el tótem de los indios norteamericanos, de los que deriva en definitiva la palabra «tótem», es algo muy diferente de aquello de lo que habla Durkheim cuando se refiere a los arunta de Australia Central. Los datos que tenemos de África —Durkheim se limita a ignorar lo que no encaja en su imagen—

son fenómenos tan diferentes de lo que se ha constatado respecto a los arunta que es difícil abstenerse de decir que se ha adjudicado la misma etiqueta a lo que podría parecer lo mismo, pero que en importantes aspectos es diferente. Todo el asunto es lo que Van Gennep llama un poco *touffu* (farragoso). Van Gennep enumera docenas de teorías que supuestamente explican el totemismo (1920, pág. 341), incluyendo la *Emblématique-Colectiviste (sociologique)* de Durkheim, y lo clasifica como *Nominaliste* en sentido amplio, junto con Herbert Spencer, Andrew Lang y Max Müller.

Goldenweiser (1915, pág. 725) dice: «Tampoco es convincente el análisis de Durkheim de la prioridad relativa del totemismo clánico. Sus datos al respecto son excesivamente imprecisos, porque, lejos de ser cierto que el “totemismo individual” nunca se dé si no es acompañado del totemismo clánico, los hechos en Norteamérica, el feliz cazadero del espíritu guardián, delatan lo contrario. Si bien esta creencia ha de ser considerada un aspecto de la religión de los indios norteamericanos poco menos que universal, en ninguna otra parte se ha desarrollado más prolíficamente que entre las tribus del área del altiplano que no adoran el santuario totémico. Considerar que la creencia en los espíritus guardianes, el “totemismo individual”, es una consecuencia del totemismo clánico es, por tanto, una hipótesis totalmente gratuita.»

Durkheim sostuvo que un experimento bien controlado basta para establecer una ley. Esta es una afirmación muy dudosa en lo que se refiere a las ciencias naturales; respecto a las ciencias humanas no se puede mantener. Malinowski observa correctamente (1913, página 530): «Las teorías que conciernen a uno de los aspectos más fundamentales de la religión no pueden estar fundamentadas con plena seguridad en el análisis de una sola tribu, tal como es descrita en prácticamente un sólo trabajo etnográfico.» Y de nuevo (1913, pág. 526): «No obstante, fundamentar conclusiones de gran alcance en prácticamente un sólo caso (los arunta) nos parece susceptible de graves objeciones.» Goldenweiser (1915, págs. 734-5) comenta asimismo: «La selección de Australia como fuente de información prácticamente exclusiva se ha de considerar desafortunada a la vista de la imperfección de los datos. La acusación se agrava por la circunstancia de que el autor considera el caso de Australia típico y tiende a generalizar a partir de él.» De nuevo (Goldenweiser, 1915, pág. 723): «Si bien el repudio del autor al método comparativo merece nuestro sincero respaldo, los motivos por los que se decide a presentar un es-

tudio intensivo de una cultura despiertan desconfianza. Porque así, nos dice, llegará a descubrir una ley. Por muy aplicable que pueda ser este concepto a las ciencias físicas, la expectativa de descubrir una ley mediante el estudio, por muy intensivo que éste sea, de *un* complejo histórico, se ha de considerar peligrosa.»

En cualquier caso, ¿estaba el experimento bien controlado cuando las pruebas etnográficas eran tan turbias e inadecuadas que fueron calificadas desde dudosas a inaceptables? Goldenweiser (1915, página 723) dice acertadamente: «También desde la perspectiva de los datos disponibles, la selección de Australia se ha de considerar desafortunada, porque, en cuanto a etnografía, Australia comparte con Sudamérica la distinción de ser nuestro continente enigmático. Se podría escribir un estudio más aleccionador del método etnográfico basado en los errores cometidos por Howitt y Spencer y Gillen, así como Strehlow, las únicas autoridades modernas que tenemos en las tribus de las que Durkheim dedujo toda su información.» Durkheim confió casi enteramente en lo que Spencer y Gillen escribieron sobre los arunta, y como los temas que estaba analizando implicaban en gran medida aspectos lingüísticos, es pertinente hacer constar que yo no puedo encontrar pruebas de que estos hombres supieran hablar la lengua de los nativos sobre los que escribieron. Y aquí tengo que citar una declaración de Strehlow el joven (1947, pág. XVI), cuyos conocimientos de la lengua aranda (arunta) son incuestionables. Strehlow dice: «He tenido a veces la sensación de que los antropólogos de antes tenían tendencia a acentuar demasiado las diferencias entre los nativos australianos y nosotros; y esto, me aventuraría a sugerir, fue debido en gran parte a la barrera del lenguaje entre ellos y sus informantes. Con demasiada frecuencia las tradiciones y las costumbres eran descritas en esbozos esquemáticos; después, los propios científicos llenaban los detalles de acuerdo con su propia concepción de lo que debían ser las ideas de los nativos sobre determinados temas. En otras palabras, los esqueletos agostados que se llevaban a casa, como resultado de viajes necesariamente breves, eran recubiertos de carne y piel en los estudios particulares de los antropólogos y después los presentaban al público como los representantes vivos de los nativos australianos, portadores idóneos de los sentimientos primitivos. Esta temprana actitud "primitivista" de los científicos puede quedar ejemplificada en un denso extracto de la introducción al relato de la famosa expedición Horn a Australia Central en 1894. La actitud científica para con los aborígenes queda sintetizada bajo la firma del mismo Horn de la manera siguiente: "El aborígen de Australia Central es el

vivo representante de una edad de piedra que todavía elabora sus puntas de lanza y cuchillos con pedernal y arenisca y realiza las más temerarias operaciones quirúrgicas con ellos. Sus orígenes e historia se pierden en la bruma del pasado. No tiene documentos escritos y las tradiciones orales son escasas. Su aspecto es el de un salvaje desnudo e hirsuto con un tipo de rasgos que a veces son pronunciadamente judíos. Es por naturaleza alegre, festivo y propenso a la risa, espléndido para la mímica, flexible de articulaciones, con una mano certera que funciona perfectamente al unísono con su vista, aguda como la del águila. No sabe lo que es lavarse. No conoce la propiedad privada de la tierra, salvo en lo que concierne a lo que no oculta cuidadosamente sobre su persona... No tiene creencias religiosas, pero es excesivamente supersticioso y vive bajo la constante amenaza de un espíritu del mal que supuestamente acecha sus campos por la noche. No conoce el agradecimiento con excepción del que manifiesta por anticipado, y es tan traicionero como Judas. Carece de tradiciones y, aun así, continúa practicando con escrupulosa exactitud una serie de costumbres y ceremonias horribles que le han sido transmitidas por sus padres y de cuyo origen o razón nada sabe... Después de una experiencia de muchos años, puedo decir sin vacilaciones que es absolutamente indomable... Sus estados de ánimo son tan excéntricos como la trayectoria de su bumerang. Gracias a los incansables esfuerzos del misionero y del ganadero, está siendo 'civilizado' y rápidamente borrado de la faz de la tierra, y en cien años más las huellas que queden de su existencia serán los fragmentos de pedernal que tan rudimentariamente cinceló.»

Ya he dejado claro (Evans-Pritchard, 1965, págs. 64-5) por qué creo que la dicotomía entre lo «sagrado» y lo «profano» es falsa y para mí nunca ha tenido el mínimo valor en el trabajo de campo. Con fines dialécticos, obviamente, Durkheim tuvo que establecer una rígida oposición entre las dos categorías, porque, si existe lo «sagrado», tiene que existir lo «profano»; pero se trata de una antítesis conceptual y no empírica. ¿Y los conceptos son los nuestros o los de los aborígenes australianos? Malinowski (1913, pág. 526) plantea muy correctamente una pregunta: «puede ser que los habitantes de Australia Central hagan una división tajante entre las cosas sagradas y las profanas, ¿pero es universal?» Yo no estoy convencido en absoluto. La lectura de la pormenorizada monografía del doctor Seligman y su esposa sobre los vedas, no indica la existencia de una división semejante en este pueblo sumamente primitivo. Por otra parte, sería difícil mantener la existencia de semejante separación entre los pueblos melane-

sios, sobre los que tenemos copiosos informes. En mi opinión, Durkheim estaba generalizando a partir de sus propios antecedentes semíticos.

Es más, esta antítesis blanco y negro no deja cabida al gris. Esto es más o menos lo que Stanner, quien reclama (1967, pág. 225) que Durkheim (1967, págs. 229) malinterpretó gravemente la organización social australiana, dice sobre los aborígenes del norte: «La dicotomía es una simplificación excesiva.» Es «inutilizable, salvo a costa de interferencia indebida con los hechos que se observan». Por otra parte (1967, pág. 127): «Ha sido imposible para mí encontrarle sentido a la vida aborígen en función de la famosa dicotomía establecida por Durkheim entre “lo sagrado” y “lo profano”.» Y después (página 109): «Cuanto más de cerca se estudia la categoría de “lo profano”, menos adecuada nos parece.»

Además, como según Durkheim, entre los aborígenes casi todo, tanto las personas como el mundo natural en el que viven, es en cierto grado sagrado, resulta difícil encontrar algo que se pueda denominar estrictamente «profano». Durkheim tampoco trata adecuadamente el hecho de que los tótems sean sagrados sólo para determinadas personas y no para otras de la misma comunidad.

Durkheim era un fanático de la evolución que quería explicar los fenómenos sociales en función de orígenes pseudohistóricos. De ahí emana uno de sus más graves disparates, tanto de lógica como de método. Él sostuvo que, puesto que los aborígenes australianos eran el pueblo menos desarrollado tecnológicamente del mundo, se ha de considerar su religión —el totemismo— la más primitiva de la que tengamos noticia. Aquí está contenida toda una cadena de supuestos indefendibles y hasta estúpidos. En primer lugar, no se puede sostener que una cultura material simple y un modo de vida bionómico signifiquen necesariamente la ausencia de un lenguaje, una mitología, una poesía, y demás, sumamente complejos. Todas las pruebas demuestran lo contrario. ¿Y que podríamos decir entonces sobre pueblos tan simples, o incluso más simples, en su cultura material como estos aborígenes de Australia Central, pero que no tienen nada de totémicos? ¿Por qué no floreció el totemismo a partir de su condición tecnológicamente subdesarrollada? Van Gennep apuntó hace tiempo (1920, pág. 49) que no se encuentra el totemismo en pueblos incluso inferiores en la escala de civilización a los de Australia Central, por ejemplo, los nómadas sudafricanos, los vedas, los andamanes, las tribus de la parte central del Brasil. Cito de nuevo a Goldenweiser (1915, pág. 723): «Se escoge a Australia por el primitivismo de su or-

ganización social (¡está basada en el clan!) con la expectativa de que, junto a ésta, haya una forma primitiva de religión. Es en verdad muy extraño que a estas alturas del conocimiento etnológico alguien tan competente como Emile Durkheim considere que la mera presencia de una organización clánica es señal de primitivismo.»

Durkheim tuvo que aceptar que, además de creencias totémicas, los aborígenes sobre los que escribió tenían concepciones del alma individual y de dioses, y trató de explicar estas creencias en función de su teoría general. La idea de alma no es nada más que el principio totémico encarnado en cada individuo, la sociedad individualizada. Y aquí sigue un espléndido pasaje de Durkheim; pero hay que preguntarse juiciosamente si es posible o no, aun cuando concedamos algún significado al «principio totémico», establecer una conexión general entre el totemismo y la idea de alma. Puede que con frecuencia exista esta asociación conceptual en los pueblos que tienen tótems, ¿pero qué pasa con los pueblos que no los tienen? Puesto que, según Durkheim el *principe totémique* es la base única de toda religión, es justificada la observación que hace Sidney Hartland de que, puesto que la idea del alma es universal, la idea de tótem también debe serlo. Pero el totemismo no es universal.

En cuanto a los dioses o seres espirituales, Durkheim pensó que debían haber sido tótems en otro tiempo; y los explicaba como representaciones idealizadas de la totalidad de los tótems clánicos en el seno de una tribu, una síntesis totémica correspondiente a la síntesis de los clanes en el seno de una tribu. Durkheim no aporta pruebas de que los dioses fueran tótems en otro tiempo; y su explicación estructural puede que sea muy nítida, pero no pasa de ser más que esto. P. W. Schmidt (1935, pág. 117) estaba en lo cierto al señalar que los australianos del sudeste, a los que él consideraba poseedores de una cultura más antigua que la de los arunta, «no dan muestras de ningún totemismo o sólo de fragmentos de él, adquirido en los últimos tiempos; lo que sí encontramos es la figura del Ser supremo, clara, definida y totalmente independiente del totemismo». Nosotros podríamos agregar, ¿y qué decir respecto a los múltiples pueblos primitivos que creen en dioses y no tienen tótems?

Al respecto cito un pasaje pertinente de Lowie (*Primitive Religion*, 1936): «Nos contentaremos con poner el hacha en la raíz de la teoría. Etnográficamente no está garantizada la deducción de concepciones primigenias a partir de las condiciones australianas. Los australianos no son tan primitivos y, desde luego, no son más primitivos en su cultura que los isleños de Andama, los semang de la península ma-

laya, los paviotso de Nevada. En estas tribus, sociológicamente las más simples, no hay totemismo. El totemismo es un fenómeno ampliamente difundido, pero ni mucho menos universal, en tanto que la creencia en seres espirituales sí es universal. Precisamente estas tribus de lo más rudimentarias, que tienen una importancia decisiva al respecto, son animistas y no totémicas. De ahí que la noción de espíritu no se pueda deducir del totemismo. Además, las ideas totémicas de los australianos representan un producto sumamente localizado y no pueden ser aceptadas en ningún caso como la forma más temprana de totemismo.»

En cuanto al «principio totémico», Durkheim lo equipara más o menos con el concepto básicamente polinesio de *mana* y a los conceptos norteamericanos de *wakan* y *orenda*. Esta idea de lo que se suponía que era una especie de fuerza impersonal análoga al éter o a la electricidad estaba muy en boga en aquella época entre los antropólogos y sociólogos (Marett, Hewitt, Vierkandt, Hartland, Preuss, el propio Durkheim y sus colaboradores Hubert y Mauss). Tal vez en un clima teórico semejante, fuera difícil que Durkheim eludiera este tipo de interpretación, pero, sea como fuere, yo creo que sería justo expresar que todos aquellos que últimamente se han interesado por el tema a la luz de lo que sabemos en la actualidad al respecto, estarían de acuerdo en que esta interpretación más o menos pseudometafísica es muy equívoca; y yo sugeriría que es una simple deducción lógica que explica el error de los informantes, a saber, que cualquier «virtud» o «cualidad» que se encuentra en muchas personas y cosas deba tener un término abstracto de referencia. Además, hay una objeción ulterior muy fuerte (Goldenweiser, 1915, pág. 727) respecto a la identificación que establece Durkheim entre el «principio totémico» y el *mana*: «En la lectura de las páginas dedicadas a este análisis, el estudioso carente de prejuicios percibe de inmediato que no hay para nada datos que corroboren la pretensión de Durkheim. No hay indicio de que las creencias que subyacen en la religión totémica sean genéricamente las mismas que las designadas mediante los términos *mana* y *orenda*...» Todo esto, y mucho más es *aus der Luft gegriffen* (sacado del aire).

Para Durkheim el totemismo es una religión clánica. Allí donde hay clanes hay totemismo, y donde hay totemismo hay clanes. Esto no es correcto. Van Gennep nos dice que en Norteamérica encontramos a los kutchin, los crow, los hidatsa y los choctaw con divisiones exogámicas, pero sin tótems ni nombres totémicos (1920, pág. 29). Además (Schmidt, 1931, pág. 114): «El totemismo, con el que Freud

empieza el desarrollo del género humano, no está al principio. Sabemos de una serie de pueblos, etnológicamente los más antiguos, que no tienen ni totemismo ni derecho materno; los pigmoides, los pigmeos de Asia y África, los australianos del sudeste, los ainu, los primitivos esquimales, los koriaks, los samoyedos en el extremo norte del globo, los californianos del centro-norte, los primitivos algonquinos de Norteamérica, las tribus geztapuya de Sudamérica y los habitantes de Tierra del Fuego en el extremo sur. Aun cuando la teoría de Freud fuera correcta, no tendría nada que ver con el origen de la religión, la moral o la sociedad, porque el origen de éstas queda mucho más atrás, en los tiempos pretotémicos y es profundamente diferente de las fantasías de Freud.» Se nos informa además (Van Gennep, 1920, pág. 74) que, aunque los papúas de Nueva Guinea tengan clases, no son totémicos. Como observa Van Gennep, hay muchos otros tipos de *unités sociales* que, de acuerdo con el razonamiento de Durkheim, sería de esperar que fueran totémicos, pero que carecen de tótems o emblemas o cualquier otra cosa equivalente.

Aparte del hecho de que los clanes y el totemismo no se dan necesariamente a la par, está otra objeción a la tesis de Durkheim a la que he aludido en mi libro (Evans-Pritchard, 1966, págs. 65-6). Entre los aborígenes australianos existe lo que se denomina horda y, después, la tribu, que son los grupos corporativos, pero no los ampliamente diseminados (y de nuevo así denominados) clanes; así pues, si la función de la religión consiste en mantener la solidaridad de los grupos que más necesitan de un sentido de unidad, entonces tendrían que ser las hordas y (una vez más, así denominadas) las tribus, y no los clanes, las que tendrían que ejecutar los ritos que producen efervescencia. No soy el primero en plantear esta objeción. Está implícita en lo que Van Gennep dijo sobre *unités sociales*, y ha sido formulada explícitamente por Lowie (1936, pág. 160): «En la medida en que Durkheim no identifica la sociedad divina con la multitud, decide con bastante ligereza que la parentela es el grupo social que al mismo tiempo descollaría como protector y represor tipo dios. No cabe duda que el individuo obtiene apoyo y protección de su parentela, pero esto es igualmente aplicable a su grupo local o tribal en conjunto. ¿Por qué, entonces, tendría que fungir como dios naciente sólo la parentela? Por otra parte, el constreñimiento es precisamente lo que habitualmente no ejerce el propio hermano y se deja a otros parientes. Si por un acto especial de indulgencia, seguimos a Durkheim a su campo australiano favorito, surgen dificultades especiales. Él insiste en que el individuo adquiere su cultura de la sociedad. Pero esta so-

ciudad de la que la adquiere es sólo en menor medida su pariente. Por ejemplo, en una tribu australiana matrilineal, el muchacho pertenece al pariente de la madre, pero el adiestramiento que recibe en magia lo obtiene de su padre, independientemente de las normas de descendencia, y su educación se completa en el grupo que une a todos los solteros, independientemente del parentesco. Este brinco de la sociedad en conjunto al pariente del individuo no nos parece que esté justificado en absoluto por ninguno de los razonamientos de Durkheim. Estamos obligados a llegar a la conclusión de que su teoría no explica cómo las asambleas de la estación ceremonial crean la emoción religiosa, ni por qué el pariente haya de ser seleccionado para una adoración encubierta entre todas las unidades sociales, cuando es únicamente uno de la serie, todos los cuales le confieren conjuntamente los beneficios de la cultura y de la protección.»

En cuanto a las tallas emblemáticas en los *churinga*, el tema es muy complicado; parecería que hay una especie de jerarquía en estas reliquias, algunas de madera, otras de piedra, y yo no he sido capaz de llegar a un veredicto definitivo sobre su significado en la literatura, tanto antigua como moderna. Baste, por tanto, a modo de comentario una cita de Radcliffe-Brown (1929), en el sentido de que muchos de los tótems no están representados en figuras. Si esto es cierto, las pretensiones de Durkheim quedan muy debilitadas.

Esto nos lleva a otra interrogante, ya insinuada en lo que hemos dicho antes: si el totemismo es el origen de la religión ¿qué sucede con los pueblos que no son totémicos, y que hasta donde sabemos nunca han sido totémicos, y aun así tienen creencias y prácticas religiosas? Lowie (1936, págs. 157-9) observa acertadamente, «Desde un punto de vista etnológico, el doctor Goldenweiser pregunta pertinentemente de dónde han obtenido los pueblos no totémicos su religión». Durkheim prosigue con el supuesto, en la actualidad totalmente desvirtuado, de que la parentela (clan) en su forma típica del pariente totémico es una característica universal de culturas muy rudimentarias. De hecho, ya ha sido demostrado que las tribus más simples tanto del Viejo como del Nuevo mundo carecen de parentela y de tótems. Tampoco existe semejante institución entre los andamanes de la Bahía de Bengala o los chukchi de Siberia, tampoco se ha informado de ella en los tasmanios, los pigmeos congoleños o los nómadas sudafricanos. Si se objetara con cierta plausibilidad que nuestro conocimiento de las tribus mencionadas es demasiado inadecuado para permitir que los datos negativos pesen tanto, podríamos esgrimir la prueba inobjetable del hemisferio occidental, donde la organi-

zación de parentela está uniformemente ausente de todas las tribus cazadoras más rudimentarias y en Norteamérica es un acompañamiento casi regular de la horticultura. Los athabaskanes del río Mackenzie, los shoshoneanos del Gran Valle, las tribus de Washington y Oregon no tienen parentelas, en tanto que los sedentarios iroqueses y las tribus pueblo están organizadas en parentelas al menos con nombres totémicos, cuando no con un totemismo con todas las de la ley; porque, no podemos resistir mencionarlo incidentalmente, la organización de la parentela no está uniformemente vinculada al totemismo. Estos simples hechos fueron señalados por el doctor Swanton unos años antes de la publicación del libro de Durkheim, pero el sociólogo francés prefiere ignorarlos y tomar como punto de partida una teoría de la sociedad primitiva manifiestamente falsa. En suma, hay muchos pueblos no totémicos, y entre ellos se encuentran precisamente los de cultura más simple. Pero todos ellos tienen alguna especie de religión. ¿Tenemos que suponer que han obtenido sus creencias y prácticas a través del contacto con culturas totémicas superiores? El supuesto no es probable *a priori*, y empíricamente no existe la más ligera prueba de ello, salvo en lo que concierne a rasgos específicos de cultura religiosa, como los que se pueden intercambiar en condiciones favorables. La doctora Ruth Fulton Benedict ha analizado la tesis de Durkheim recientemente en lo que se refiere a los datos norteamericanos y ha seleccionado para su estudio las relaciones del totemismo con la característica religiosa norteamericana más persistente, el complejo espíritu guardián. Este rasgo no sólo es mucho más antiguo que el totemismo en virtud de su rango, sino que resulta que también está sumamente desarrollado en donde no hay ni rastros de totemismo. Por tanto, es imposible deducir la creencia en el espíritu guardián de concepciones totémicas. Al contrario, hay sobradas pruebas de que en determinadas regiones el totemismo, que de otra manera tiene un contenido religioso muy escaso, «tiende a adquirir su apariencia del concepto de espíritu guardián, y los niveles de marea alta de una actitud religiosa hacia el tótem, que no cabe duda se encuentran en este continente, son inteligibles a partir de este hecho». Goldenweiser, al atacar toda la teoría de Durkheim del origen de las categorías, dice asimismo (1915, pág. 733): «El esquimal, por ejemplo, no tiene clanes, ni fraternidades, ni una cosmogonía totémica (porque no tienen tótems); ¿cómo se originaron, pues, sus categorías mentales, o el concepto de clasificación es ajeno a la mente esquimal?»

El mismo Durkheim dejó sentado que cualquier explicación de un hecho social en función de la psicología es errónea, pero en su

teoría, un fenómeno social tan majestuoso y permanente como la religión emana de la efervescencia emocional de la multitud. No he sido yo el primero en protestar. Malinowski (1913, pág. 529) comenta: «Nos parece sospechosa una teoría que propugna el origen de la religión en los fenómenos de multitudes.» Por otra parte (pág. 530): «En su teoría propiamente dicha, se vale de explicaciones psicológicas individuales de principio a fin.» Goldenweiser dijo (1915): «Nuestra primera objeción a deducir lo sagrado de un sentido interior de presión social es de tipo psicológico. Que una situación psicológico-multitudinaria haya despertado el estremecimiento religioso en los individuos que la constituyen, quienes —*nota bene*— hasta entonces no conocían la emoción religiosa, no parece plausible en lo más mínimo. Ni en tiempos primitivos ni en tiempos modernos, estas experiencias *per se* despiertan emociones religiosas, aun cuando los individuos que participan en ellas ya no sean novicios en religión. Y, si ocasionalmente sí despiertan estos sentimientos, carecen de la intensidad y de la permanencia requeridas para justificar la hipótesis de Durkheim. Si un corrobora difiere de un intichiuma, o las danzas sociales de los indios norteamericanos de sus danzas religiosas, la diferencia no reside en la composición social, sino en la presencia o ausencia de asociaciones religiosas preexistentes. Una serie de corroboris no constituyen un intichiuma; al menos no tenemos pruebas en este sentido y la psicología humana, tal como la conocemos, demuestra lo contrario. El principal error de Durkheim nos parece que reside, sin embargo, en una concepción errónea de la relación del individuo con lo social, como está implícito en su teoría del control social. La teoría yerra cuando, por una parte, concibe la esfera de lo social demasiado amplia y, por otra parte, demasiado restringida. Demasiado amplia en la medida en que la teoría permite que los factores individuales queden confundidos en su conjunto, y demasiado restringida en la medida en que la sociedad que imagina se identifica en la teoría con la multitud y no con un grupo cultural histórico.» Por otra parte (Goldenweiser, 1921, pág. 371): «A medida que uno va leyendo la pintoresca descripción que hace Durkheim de las ceremonias australianas, se va dando cuenta de que el medio social del que se ocupa el autor es el que habitualmente se denomina psicológico-multitudinario.» Y en la misma página: «A pesar de la tremenda importancia que Durkheim adjudica a la sociedad, para él no es más que una multitud sublimada, en tanto que el escenario social es la situación psicológico-multitudinaria. La sociedad como complejo histórico, cultural, la sociedad como portadora de la tradición, como juez y legislador, como

la norma de acción, como opinión pública; la sociedad en todas estas variadas e importantes manifestaciones, que con seguridad son de interés primordial para el individuo, no aparece en la teoría de Durkheim.» Y Lowie (1936, pág. 160): «Como Goldenweiser declara mordazmente, “¿Por qué las reuniones de los indios para sus danzas seculares no se transforman en ocasiones religiosas si el propio hecho de reunirse produce sentimientos religiosos?” Por qué, en verdad. Y no sólo las danzas de los indios, sino las danzas dondequiera. Según Durkheim, las danzas de las ceremonias australianas transforman al individuo, pero no tenemos pruebas de ello.» Radcliffe-Brown (*The Andaman Islanders*, 1922, págs. 246 y ss.) dice en gran parte lo mismo sobre las danzas andamanes, pero es igualmente poco convincente.

Como hemos visto, la tesis que expone Durkheim en *Las formas elementales* ha sido sometida, no sin justicia, a críticas devastadoras desde planteamientos diferentes, manifestadas, por una u otra razón, por aquellos que tenían pleno derecho a expresar su opinión. Van Gennep, Goldenweiser y Lowie estaban muy instruidos en la literatura sobre el totemismo; y Malinowski estaba en su elemento en la literatura sobre los aborígenes australianos. El tiempo no ha acudido en ayuda de Durkheim. En 1920, Van Gennep escribió (pág. 236): «Si algo puede decirse con certeza sobre los sistemas de creencias que han sido estudiados es que *no* simbolizan el clan ni ningún otro ente social, ni siquiera son idealizaciones de aquéllos, aunque estos elementos pueden colorear o mediar lo que se simboliza.» En 1967, Stanner, uno de los últimos estudiosos de los aborígenes australianos (en el mercado del continente) llega a la conclusión siguiente (1967, página 256): «En la suma de las pruebas reunidas basamos tres conclusiones: 1) Si algunos aborígenes australianos vivieron, como se ha sugerido, en un estado social estacionario y con una cultura estática, los murinbata no se contaban ciertamente entre ellos en ninguno de los periodos a los que se pueda tener acceso para la investigación. 2) Identificar su religión con fenómenos totémicos sería un error. 3) La sociedad no era la fuente real y el objeto de la religión.» Strehlow, el joven, en su libro *Aranda Traditions*, pueblo sobre cuyo modo de vida Durkheim fundamentó toda su hipótesis, ni se molesta en mencionarlo.

Me temo que hemos llegado a una posición definitivamente contraria a Durkheim y a la conclusión de que no ha de ser considerado en ningún sentido un científico; en el mejor de los casos, un filósofo, o yo diría que más bien un metafísico. Rompió con todas las reglas cardinales del saber crítico y también de la lógica; en especial, al hacer caso omiso de las pruebas y sobre todo de las que negaban su teo-

ría. Sólo se valió del método comparativo cuando le convino. Puesto que él y sus colegas del *Année* estaban decididos a demostrar sus teorías apelando a lo que generalmente se considera información etnológica (es decir, escritos sobre los pueblos primitivos), han de ser juzgados de acuerdo a ello. Si se apela al César, hasta el César hay que llegar. Así pues, ¿va a ser el veredicto final el de Van Gennep (1920, pág. 49), quien compara la tesis de Durkheim con las mejores interpretaciones de los metafísicos hindúes, los comentaristas musulmanes y los escolásticos católicos? Sí. Pero hay que agregar a éste el juicio silencioso de un autorizado estudioso de los aborígenes, E. A. Worms, quien ignora por completo a Durkheim en su artículo sobre la religión original de este pueblo.

Y ahora podemos plantearnos algunas preguntas finales. Hemos decidido que, aunque Durkheim se mofó de otros por haber deducido la religión de la alucinación motriz, esto es precisamente lo que él hace. Entonces podemos preguntarnos, si siendo la creencia de los australianos en la existencia de seres y fuerzas espirituales un supuesto sin fundamento, el supuesto de Durkheim acerca de que estos seres no existen no es arbitrario e igualmente infundado. Además, no puedo entender por qué hemos de aplaudir la burla que hace Durkheim de Tylor por deducir la religión de un engaño cuando esto es lo que, digámoslo de nuevo, él hace. ¿Por qué las formas espirituales que simbolizan a los grupos sociales son menos ilusorias que las que derivan de los sueños? Podríamos también preguntarnos por qué se ha de suponer que estas formas espirituales simbolizan algo. Y esta pregunta nos conduce a otra decisiva.

Mi gran objeción a la tesis de Durkheim es que es sumamente acientífica. En ciencia lo que uno hace es plantear una hipótesis que, si se quiere que tenga algún valor heurístico, ha de ser comprobable experimentalmente y se ha de mostrar cómo puede ser comprobada por observación. Ahora bien, ¿cómo emprender la demostración de que las formas religiosas son únicamente símbolos de estructuras sociales, que es lo que dice Durkheim? Obviamente, es algo imposible de hacer respecto a cualquier sociedad o tipo de sociedad, y esto es lo que Durkheim intenta hacer. Sólo puede hacerse indirectamente utilizando el método comparativo, método que, como ya he dicho, Durkheim sólo usa cuando le conviene. Si puede mostrarse que haya alguna correspondencia entre tipos de estructura social y tipos de creencia y práctica religiosas, se ha de ofrecer alguna argumentación para proseguir la búsqueda siguiendo lo establecido en la hipótesis. Radcliffe-Brown, que poseía una mente lógica aunque no original, in-

tentó mostrar esto, pero su tentativa no fue ni docta ni convincente (Evans-Prithcard 1965, págs. 73-5). O se podría intentar mostrar a través de pruebas históricas que siempre que ha habido un cambio en la estructura o un cambio en la fe religiosa, ha habido también uniformemente algún cambio concomitante en la otra. Durkheim ni siquiera trató de iniciar alguna de las dos posibilidades.

CAPÍTULO XV

Hertz (1882-1915)

Hemos recorrido un largo camino en el pensamiento, así como en el tiempo, desde los filósofos del siglo XVIII, aunque hay un objetivo fundamental que ha seguido siendo el mismo desde Montesquieu hasta Durkheim: buscar lo general en lo particular mediante la comparación de sociedades diferentes y tratar de comprender lo general en función de la interrelación de las instituciones y de determinadas tendencias uniformes en el desarrollo histórico de aquéllas. Estas comparaciones, generalizaciones y formulaciones se intentaron primero a escala universal, siendo el universo entonces pequeño, y tenían tendencia a ser acríticas. Las generalizaciones eran esencialmente deducciones de axiomas filosóficos y morales y sólo se recurría a los hechos en calidad de ilustraciones. Después, con McLennan hay un intento de una aplicación mucho más rigurosa del método comparativo para el estudio de las sociedades primitivas, y con Robertson Smith se hace mayor hincapié en la limitación del campo de comparación que en la comparación misma, se insiste en que el estudioso debe conocer a conciencia su campo de investigación y estar al corriente de todos los datos respecto a él antes de iniciar la investigación de problemas incluso restringidos, aunque esto es más implícito que explícito. En los escritos de estos autores ya no existe tanto el deseo de establecer interdependencias mecánicas como de mostrar una cierta consistencia en ideas y valores.

No obstante, hay una diferencia entre los intentos de estos eruditos en el área delimitada de sus campos de estudio y los ensayos de Robert Hertz. Lo mismo que sus maestros Durkheim y Mauss, tampoco trató de formular leyes del desarrollo social. Los otros autores que hasta ahora hemos sometido a un análisis crítico no sólo se consideraban historiadores, sino que lo eran. Para ellos, la explicación de los fenómenos sociales consistía en poner de manifiesto las condicio-

nes de las que habían surgido. Durkheim y sus alumnos, por el contrario, consideraban que la comprensión de los hechos era una explicación; por comprensión ellos entendían el planteamiento de los hechos como *faits totaux*, es decir, verlos en relación con el total de la vida social de la que forman parte. Se trata esencialmente de un enfoque sintético, una *gestalt*, un planteamiento integrador. Los supuestos fundamentales podrían haber sido todavía en gran medida los del determinismo social, pero en la práctica no se pegaron a su pronunciamiento, y Mauss y Hertz fueron mucho menos rígidos al respecto que Durkheim, y también menos dogmáticos. No tuvieron que combatir a la filosofía y a la psicología en favor de *Lebensraum* (ámbito vital); la batalla ya había sido ganada. Fueron más críticos y más precavidos, y tuvieron a su disposición más y mejor material etnográfico.

Robert Hertz fue quizás el más brillante de los miembros jóvenes del círculo del *Année sociologique*. Como varios de los demás miembros jóvenes, murió en la Primera Guerra Mundial; encontró la muerte cuando comandaba su división en el ataque a Marcheville el 13 de abril de 1915, a la edad de treinta y tres años. Ya había publicado «Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte» (*Année sociologique*, X, 1907) y «La preeminencia de la mano derecha: estudio sobre la polaridad religiosa» (*Revue philosophique*, LXVIII, 1909). Estos estudios representan únicamente un interés periférico respecto al trabajo en el que estaba involucrado, un análisis del pecado y la expiación, y había proyectado un libro sobre estas ideas complementarias en las sociedades primitivas, *Le Peché et l'expiation dans les sociétés inférieures*, cuya introducción casi acabada apareció póstumamente, «El pecado y la expiación en las sociedades primitivas» (*Revue de l'histoire des religions*, 1922). Mauss dice (*Année sociologique*, N. S., 1, 1925, pág. 24), que esperaba poder publicar todo el libro, pero nunca salió a la luz. Otro trabajo de Hertz sobre el mito de Atenea quedó lo suficientemente completo como para ser publicado, pero tampoco lo ha sido. Hertz publicó también un artículo, basado en un estudio de campo, sobre el culto a San Besse («San Besse», *Revue de l'histoire des religions*, 1913); y las notas sobre folklore que tomó de sus hombres en el frente y envió a su esposa fueron publicadas en 1917 («Cuentos y dichos», *Revue des traditions populaires*, 1917). También había escrito un folleto socialista («Socialismo y despoblación», *Les Cahiers du socialiste*, núm. 10, 1910). En 1928, Mauss reunió en un volumen (*Mélanges de sociologie religieuse et folklore*, 1928) los ensayos sobre la muerte y la mano derecha, el artículo sobre el culto a San Besse y una larga crítica a un libro de K. K. Grass sobre una secta

rusa ascética y extática, los khluistas, que fue escrita para el *Année sociologique*, pero que no fue publicada allí.

La viuda de Robert Hertz, Alice Hertz (Bauer de soltera), quien murió cuando la recopilación de ensayos de su marido estaba en prensa, nos cuenta en su prefacio el entusiasmo que tenía Hertz por sus investigaciones (llevadas a cabo en gran parte en el Museo Británico en 1904-6), y cómo, en un sentido, vivió con los dayaks de Borneo, aprendiendo incluso su idioma, de tal manera que se convirtieron para él, no meramente en cifras en sus cuadernos de notas, sino en personas de carne y hueso. No obstante, llegó a darse cuenta que este estudio a partir de libros no podría equipararse nunca con la experiencia de primera mano, cuando en las largas vacaciones de 1912 empezó su estudio sobre el culto a San Besse, ese curioso personaje ataviado con el uniforme de legionario romano, en la distante comunidad alpina de Cogne, cerca de Aosta. «Cuánto más vivo que el trabajo en la biblioteca este contacto directo con realidades tan ricas en posibilidades como los ritos de los primitivos en el otro confín de la tierra.»

El valor histórico de los escritos de Hertz consiste en que son un ejemplo representativo de la culminación de dos siglos de desarrollo del pensamiento sociológico en Francia, desde Montesquieu hasta Durkheim y sus alumnos. Yo no puedo ahora intentar trazar siquiera un bosquejo de esta evolución. Baste con decir que un sondeo de estos años intermedios nos muestra cómo la especulación filosófica, con frecuencia sumamente didáctica e ilustrada con la más elemental información sobre las sociedades más primitivas —a las que se dedicaron principalmente Durkheim y su escuela— ha crecido y llegado a conformar un estudio comparativo y sistemático de las instituciones primitivas, basado en un gran compendio de datos etnográficos recabados por todo el mundo, y que en las Islas Británicas se llama antropología social. Yo considero que *La Cité antique* de Fustel de Coulanges (1864) es la línea divisoria entre los tratados especulativos y dogmáticos de autores como Turgot, Condorcet, Saint-Simon y Comte por una parte y, por otra, por ejemplo, los análisis pormenorizados de Durkheim de los sistemas de clasificación, totemismo y prohibiciones incestuosas, y el tratamiento académico de Hubert y Mauss del sacrificio y la magia. Aunque no estoy seguro de que Durkheim lo haya declarado, yo creo que Fustel de Coulanges y también, claro está, Montesquieu, tuvieron una influencia mayor en la formación de su pensamiento que Saint-Simon y Comte. ¿Sería erróneo detectar también la influencia de Tocqueville?

El movimiento hacia un estudio verdaderamente científico de los fenómenos sociales continuaba y continúa. En los textos de Durkheim, los hechos a veces están subordinados a una doctrina filosófica *a priori*. Esto sucede mucho menos en los ensayos de Hubert y Mauss y en los escritos de Hertz, aunque incluso en ellos permanezcan algunas de las fórmulas que nublaron la mente de Durkheim, como por ejemplo, el recurso a una consciencia colectiva, una concepción vaga y mal definida, y la dicotomía de lo sagrado y lo profano, polaridad que para mí es igualmente vaga y mal definida. Perdura también la irritante maniobra de Durkheim de afirmar, cuando un hecho contradice su tesis, que se han alterado su carácter y significado, que es una evolución secundaria y atípica, aunque no haya prueba alguna de que hayan tenido lugar semejantes cambios.

Estos ensayos tienen también un interés metodológico. El método aplicado era el que en Inglaterra fue dignificado con el nombre de «método comparativo», título que no significa mucho más que, cuando uno quiere hacer una declaración general sobre la naturaleza de alguna institución, tiene que analizarla primero en una serie de sociedades diferentes. Los filósofos sociales han hecho siempre este tipo de declaraciones a lo largo de los siglos. ¿Qué hizo si no Aristóteles en la *Política* y Maquiavelo en *El príncipe*? Sin embargo, desde el siglo pasado hasta nuestros días los antropólogos han proclamado que un empleo más riguroso del método comparativo, en especial mediante el establecimiento de comparaciones, arrojaría formulaciones científicas que podrían ser legítimamente denominadas leyes.

El método abarca dos operaciones diferentes. En primer lugar, lo que se hace es separar lo general de lo particular y el hecho social de su forma cultural, con lo cual se hace una clasificación de tipos o categorías de fenómenos sociales generales. Este procedimiento permitió a los antropólogos del siglo pasado hacer constar que instituciones como el matrimonio por raptó, el totemismo, la descendencia matrilineal, el tabú, la exogamia, y diversos sistemas de nomenclatura del parentesco están muy difundidos, y dondequiera tienen las mismas características esenciales, a pesar de su gran variedad de formas. Los datos que se iban a comparar se clasificaban, pues, para un estudio ulterior. Esto es lo que hizo Hertz cuando separó dos datos importantes y con amplia difusión en los pueblos primitivos: un segundo entierro o en todo caso ceremonia mortuoria, y la asociación de una serie de ideas y valores con las manos derecha e izquierda. En su estudio sobre los segundos enterramientos, llama la atención sobre el gran número de formas que adopta el arreglo del cadáver en las dife-

rentes sociedades, pero hizo notar que no es necesario tomar en cuenta estas diferencias cuando se lleva a cabo un análisis sociológico, puesto que los diversos procedimientos tienen el mismo propósito y la misma función.

Después de haber separado un tipo de hechos para su estudio, la segunda operación consiste en llegar a determinadas conclusiones acerca de ellos. El modo de llevar a cabo esta operación depende de a qué tipo de conclusiones se quiera llegar. Alentados por la fructífera utilización del método comparativo en otras disciplinas, especialmente en filología, los antropólogos del siglo pasado contaban con que les proporcionaría los medios para reconstruir la historia del pasado de las sociedades humanas y para definir las leyes del progreso que se revelan en ella. No se dieron suficiente cuenta de que los filólogos y otros que emplearon el método con buenos resultados lo hicieron para investigar divergencias respecto a una fuente común, en tanto que entre los antropólogos, en su mayoría, no fue éste el caso. Pero cuando se restringieron al desarrollo de instituciones dentro de una gama limitada de sociedades relacionadas culturalmente, obtuvieron resultados comparables a los de otras ciencias, por ejemplo, Maine sobre el desarrollo de la ley indoeuropea, Fustel de Coulanges sobre el desarrollo de las primeras instituciones religiosas grecorromanas, y Robertson Smith sobre el desarrollo de las formas semíticas del sacrificio; aun así, muchas de sus conclusiones eran inverificables. En cuanto a las leyes generales del desarrollo social que se habían expuesto, como las de McLennan y Morgan, no sólo eran totalmente inverificables, sino que estaban fundamentadas en pruebas que en una investigación más amplia resultaban contradictorias. Los intentos por formular leyes del progreso social han sido abandonados, pero el método comparativo no, por la simple razón de que es el único método que, de una u otra forma, se puede emplear. Lo que han sostenido después algunos autores, en especial Radcliffe-Brown en Inglaterra, es que, si bien el método es consistente, hasta ahora ha sido utilizado para fines equivocados. Se ha de usar, no para reconstruir etapas del desarrollo social, sino para la formulación de leyes de interdependencia funcionales. No obstante, este tipo de leyes todavía no se ha propugnado en la antropología social y, hasta que así sea, no parece que entre tanto valga la pena debatir si puede llegar a haberlas o cuál sería su importancia si las hubiera. En Inglaterra, se ha abandonado la investigación orientada a este fin, en todo caso y a cualquier escala, al menos de momento.

Durkheim y sus alumnos utilizaron el método comparativo con

toda la capacidad y rigor que éste permite. Tuvieron cuidado de concentrarse en una gama limitada de hechos correspondientes a una región limitada y no como, por ejemplo, McLennan, Frazer y Westermarck, que tomaron hechos procedentes de todo el mundo y, en el proceso, los sacaron del contexto social al que pertenecían. Sólo utilizaron los datos etnográficos de otras regiones para ver si las conclusiones a las que habían llegado respecto al área escogida para una investigación intensiva, tenían o no una validez más general, o qué divergencias habría que tener en cuenta. Esto es lo que hizo Durkheim en su estudio sobre el totemismo australiano, lo que hicieron Hubert y Mauss en su estudio sobre los sacrificios hindúes y hebreos, y lo que Hertz hizo en su estudio sobre los ritos funerarios, siendo el núcleo de su estudio un análisis de estos ritos en Indonesia, principalmente entre los dayaks. En el caso de su estudio sobre la mano derecha, tuvo que abarcar un campo más amplio, ya que al tratarse de un tópico mucho menos complejo se requería una investigación mucho más amplia que era posible llevar a cabo. La limitación del campo de estudio está proclamada explícitamente como principio metodológico en *Le Peché et l'expiation dans les sociétés primitives* (pág. 37). Sería un procedimiento erróneo estudiar el pecado y la expiación acumulando hechos procedentes de todo el mundo y de sociedades de tipos muy diversos. Lo que se necesita es un estudio intensivo de una región cultural limitada y claramente definida, donde los hechos puedan ser examinados en sus contextos totales de ideas y prácticas. Él escogió a los pueblos polinesios. Mauss, en un apéndice a este mismo ensayo (pág. 59), se refiere burlescamente a los que hacen colecciones de hechos obtenidos indiscriminadamente de todo tipo de pueblos y después los interpretan superficialmente aplicando una psicología elemental.

Así pues, aunque es cierto que Durkheim trató de descubrir explicaciones causales que tuvieran validez general y pudieran ser llamadas leyes, no las concibió con tanta ingenuidad como lo hicieron algunos antropólogos, y este intento suyo a mí me parece que fue secundario respecto al esfuerzo por relacionar los hechos entre sí de manera que nos resultaran inteligibles tanto en conjunto como por separado. La explicación causal es únicamente un tipo de comprensión. Quizás esto sea más evidente en los textos de sus alumnos y colaboradores. En su estudio clásico sobre la magia, Hubert y Mauss trataron casi exclusivamente de mostrarnos el contexto y la estructura fundamentales de un rito mágico, y en su ensayo igualmente correcto sobre el sacrificio, mostrarnos el modelo de los actos sacrificia-

les para que percibiéramos la congruencia entre todo el rito y cada una de sus partes. Los ensayos de Hertz ejemplifican esta descripción integradora y muestran que el significado de los hechos no reside en ellos mismos, considerados como hechos por separado, sino en su interrelación; consistiendo el arte de los antropólogos en revelar esta interrelación y a partir de ahí su significado. No entendemos lo que significa el doble arreglo de los muertos en Indonesia hasta que sabemos de las creencias que tienen estos pueblos sobre los espectros de los muertos y también sobre las reglas del luto, pero una vez hemos captado el modelo de estos tres aspectos de la muerte —cadáver, alma y dolientes— vemos que cada uno de ellos expresa la misma idea de transición; y entendemos además por qué no se puede anunciar la muerte de un gobernante, por qué las viudas no han de recibir la herencia de inmediato ni volverse a casar enseguida, por qué los cadáveres de los ancianos y de los niños pequeños son tratados de manera diferente, etc. Además, después podemos hacer comparaciones provechosas entre los ritos funerarios y otros rituales de transición, por ejemplo iniciación y matrimonio, como lo hicieron tanto Van Gennep como Hertz.

El ensayo sobre San Besse es un intento de utilizar el análisis estructural para relacionar determinados rasgos destacados y nebulosos del culto y sus mitos concomitantes con la organización local y político-eclesiástica, haciéndolos así inteligibles. Esto es lo que yo entiendo cuando Mauss insiste en que la interpretación ha de ser en función de «fenómenos sociales totales», y muestra a lo que se refiere en sus ensayos sobre las variaciones de los esquimales según la estación del año y sobre el intercambio de regalos. El propósito de la investigación no trasciende el intento de descubrir los rasgos esenciales de los fenómenos estudiados mediante la relación de éstos con otros fenómenos sociales.

Estos autores estudian en su mayoría los complejos de ideas. Cuando yo digo que nos muestran las características fundamentales de los ritos mágicos, sacrificiales o de enterramiento, quizás en lo que habría que insistir es en estos ritos como expresiones de concepciones y valores. El ambiente en que se movieron estos autores era el mundo de las ideas y de los sentimientos morales y su principal interés consistió en tratar de comprender el mundo de las ideas, los símbolos y los valores de los hombres primitivos, en especial los de orden religioso y moral. Podría hacerse un estudio de este grupo de intelectuales franceses, no sólo de los sociólogos, sino de Bergson, Proust y muchos más, en relación con su dualidad entre una educa-

ción racionalista judía y sus antecedentes católicos. Teniendo en cuenta que los que de ellos eran sociólogos eran agnósticos o ateos que creían en cierta clase de religión secular no comtiana de la humanidad o en sistemas de ética ritualizados, se podría llegar a pensar que los temas religiosos no tenían por qué merecer su principal atención. Pero entendían demasiado bien la religión y eran racionalistas demasiado escépticos del racionalismo, como para adoptar esta perspectiva. Además, dadas las altas miras de su objetivo y la enorme importancia que atribuían a los ideales en la vida colectiva, no pudieron evitar manifestar simpatía, y hasta admiración, por el idealismo religioso, y en particular por la fe y las enseñanzas cristianas y judías. No me adentro en este punto más que lo necesario para llamar la atención sobre el interés casi obsesivo de Durkheim por la religión y especialmente sobre su fascinación por la idea de *Ecclesia*; sobre la posibilidad de que el interés de Mauss por el sacrificio comenzara por una fascinación similar por la representación del Sacrificio de la Misa, y por su interés en la plegaria (su ensayo inacabado) según los manuales católicos; y sobre el origen del gran estudio que proyectaba Hertz sobre el pecado y el perdón que, como él mismo deja en claro, era su profundo interés por el Sacramento de la Confesión confidencial. Hertz fue muy crítico de lo que él denominaba «teólogos racionalistas», y ciertamente le resultaba difícil no expresar desprecio por ellos; en mi opinión, es bastante obvio a lo que se refería con este calificativo.

Las ideas y los valores no eran para estos estudiosos un mero reflejo ideológico ni una superestructura del orden social. Al contrario, eran más bien propensos a ver el orden social como una expresión objetiva de los sistemas de ideas y valores. Lévy-Bruhl, un pensador independiente cercano a los durkheimnianos, pero a quien éstos nunca trataron de persuadir para que se incorporara a su grupo reconocidamente algo doctrinario (otro autor contemporáneo brillante, Van Gennep, se mantuvo, o lo mantuvieron, bien alejado de él), rindió homenaje de labios afuera al planteamiento de que los sistemas primitivos de pensamiento son funciones de las instituciones y varían de acuerdo a ellas, pero nunca intentó demostrar que, de hecho, éste fuera el caso. Después de hacer esta profesión formal de fe, procedió, y magníficamente, a analizar lo que verdaderamente le interesaba, la estructura del pensamiento primitivo como sistema de fenómenos prácticamente independientes. El propio Durkheim estaba casi más interesado por los sistemas de ideas morales y religiosas como un orden *sui generis*. No cabe duda de que se podrían citar pasajes, incluso mu-

chos de ellos, que demostrarían lo contrario —esto es lo que sucede muchas veces con un hombre que ha escrito mucho y a lo largo de muchos años—, pero si tomamos los escritos de Durkheim en conjunto y hacemos especial hincapié en los que son producto de su madurez, podríamos coincidir con Lévi-Strauss en que Durkheim fue llegando progresivamente a la conclusión de que el progreso social «pertenece a la esfera de las ideas y consiste esencialmente en valores». («Sociología francesa, en *Twentieth Century Sociology*, 1945, páginas 508-9). En realidad, sería difícil no ir más lejos y coincidir con el doctor Peristiany cuando dice, «Durkheim declara que explicar la función de los ideales por la contribución que prestan al mantenimiento del equilibrio, la solidaridad o la sobrevivencia de una sociedad (como algunos sociólogos son propensos a hacer, creyendo equivocadamente que siguen las enseñanzas de Durkheim) es entender mal el principio central de su sociología, la cual parte del supuesto de que en toda vida social, no sólo todos los individuos están subordinados a la sociedad, sino que la misma sociedad es un sistema de ideas, sistema que no es un epifenómeno de la morfología social ni un órgano ideado para satisfacer necesidades materiales». (Introducción a *Sociology and Philosophy*, págs. xxviii-xxix.) Evade las explicaciones mecánicas y recurre a la inevitabilidad, y de no haberlo hecho así, hubiera ido en contra de la posición personal que asumió en relación con los asuntos políticos y sociales. Durkheim fue un socialista ferviente, perteneciente a la rama del socialismo liberal de su época. También lo fueron Lévy-Bruhl, Mauss y otros de sus colaboradores. Antes he mencionado el panfleto de Hertz para el partido socialista. A esta misma serie, que parece que él fundó y organizó, pertenecían el folleto de Bianconi *L'Assistance et les communes* y el de Halbwachs *La Politique foncière des municipalités*. También ellos fueron fervientes patriotas y además republicanos. En su folleto, Hertz aboga por determinadas reformas sociales que él creía que podían detener la despoblación de Francia, debida a las muertes prematuras y a una baja tasa de nacimientos. Sus opiniones sobre el «Estado de bienestar», como lo denominaríamos hoy, estaban de acuerdo en lo que se refiere a esta cuestión con la propaganda socialista, pero su vindicación era la de los intereses de todos los franceses y objetiva, equilibrada y justa. A pesar de todo, no puedo evitar el remarcar que, al mostrar cómo la debilidad, la estupidez y el mal están asociados al lado izquierdo, no mencionó las connotaciones políticas de la derecha y la izquierda.

Por tanto, es desafortunado que la afirmación más citada de Durkheim sea la de que los hechos sociales han de ser considerados

en cierta manera como «cosas» (*des choses*), porque «cosa» no es en verdad un término científico, sino una palabra del habla y el pensamiento comunes que tiene el sentido general de «concreto» en contraposición a «abstracto». El uso que hace de ella Durkheim indica que los hechos sociales son como objetos, en tanto que lo que él deseaba enfatizar era que son fenómenos generales y, por tanto, objetivos. Si hubiera usado un término como «fenómenos» en vez de «cosas», se hubiera ahorrado muchos malentendidos, como en este pasaje típico: «Si bien es indiscutible que la vida social está compuesta exclusivamente de representaciones, en modo alguno se deduce que no pueda hacerse ciencia objetiva a partir de ellas. Las representaciones del individuo son fenómenos igualmente interiores; pero, a pesar de todo, la psicología contemporánea los trata objetivamente. ¿Por qué tendría que suceder de otro modo con las representaciones colectivas?» (En una reseña de Charles Seignobos, «El método histórico aplicado a las ciencias sociales» 1901, *Année sociologique*, V, 1902, pág. 127).

Ante todo, Durkheim y sus colaboradores del *Année sociologique* no eran materialistas económicos. Su hostilidad hacia el marxismo es famosa. En el tratamiento que Durkheim hace del totemismo muestra la ineptitud total de los que adoptan el punto de vista de que el totemismo se ha de explicar en función de la utilidad, y muestra, creo que contundentemente, que la atención que se presta a las criaturas totémicas es secundaria y simbólica. En ellas se depositan concepciones y sentimientos derivados de otras fuentes, pero no de las criaturas. En el ensayo de Hertz sobre la mano derecha encontramos la misma prioridad de ideas y los valores. La explicación simple y obvia de que la asimetría orgánica de las dos manos está en el fundamento de la clasificación de las ideas y los valores en las categorías derecha e izquierda, es repudiada, y en su lugar, Hertz mantiene que las manos se han convertido en los símbolos, quizás en la medida en que su ligera asimetría las hizo susceptibles de ello, de las polaridades del pensamiento y los valores, porque la dualidad en el universo de las ideas ha de estar centrada en el hombre, quien es el centro de él; y que, como la asimetría no puede ser negada, ha sido incrementada, con frecuencia hasta llegar casi a una total disparidad, por los complejos de ideas y sentimientos (representaciones colectivas) que se hace que las manos simbolicen. Yo no me siento capacitado para determinar si se puede decir que hay una asimetría orgánica entre las manos, o hasta qué punto la hay, o incluso en qué sentido. La cuestión es muy compleja, puesto que es en parte un asunto de edad y situación; pero pa-

recería que el elemento cultural y social es, como mantuvo Hertz, el factor más importante, y tal vez el dominante, para determinar el grado de disparidad final. Una vez entendido esto, la disparidad no queda fuera del control humano. Las manos izquierdas de los niños del futuro pueden estar libres de culpa e inactividad. Por otra parte, la explicación fácil de los trámites sociales después de la muerte es el horror a lo efímero, al *rigor mortis*, y al inicio de la descomposición, pero Hertz muestra claramente que en muchos casos hay una reacción mínima a la muerte, una falta de interés casi total, de manera que aquella no puede ser la interpretación correcta. Al contrario, cuanto más repulsivos los rasgos de la descomposición, menos se rehúyen u ocultan, antes bien, se acentúan para que todos los vean por que muestran objetivamente el tránsito del alma a su feliz morada. La condición cambiante del cuerpo significa estados mentales cambiantes en los que sobreviven. Existe la misma preocupación por los sentimientos o los valores, aunque tal vez algo menos por las concepciones en su fascinante estudio del culto a San Besse.

Los ensayos de Hertz tienen también interés teórico. Método y teoría no son, por supuesto, lo mismo, pero se puede decir que un método de análisis tiene valor únicamente cuando produce algún avance en la teoría, y que este avance en la teoría es tan importante como ejemplificación del método como por lo que es en sí mismo. En antropología social, la teoría está en un nivel bastante bajo de abstracción. Yo considero que es una aportación teórica a la antropología social cuando se descubre algo tanto nuevo como significativo acerca de alguna institución importante, característica de sociedades primitivas de determinado tipo. Aun cuando antes se conocieran los hechos como fragmentos aislados de información, hay un avance teórico cuando se incorporan unos a otros y resultan ser ejemplos concretos de un hecho general difundido e importante, por ejemplo, la exogamia, la tecnonimia, los ritos de transición, el tabú, el *mana*, la magia homeopática y la contaminante, etc. Se puede lograr, y de hecho así sucede con frecuencia, un avance teórico mediante el estudio intensivo de una sola sociedad o forma social por el cual se pongan de manifiesto algunas características esenciales de una institución que después se descubre que también son características de un determinado tipo de sociedad, como el análisis que hizo Fustel de Coulanges de los antiguos romanos, y el análisis de Robertson Smith del antiguo sistema de linaje árabe. Una aportación teórica se puede expresar en términos de desarrollo histórico, como lo hizo Maine con su teoría del paso del derecho del estatus (arcaico) al contrato (moderno). La con-

tribución de Hertz en sus ensayos sobre la *Muerte* y *La mano derecha* fue doble. Era sabido, por supuesto, que algunos pueblos tienen una ceremonia fúnebre además de los ritos del entierro, e incluso dos arreglos de los restos corporales, y también que entre algunos pueblos derecha e izquierda tienen otros sentidos además de los de orientación espacial, pero hasta que Hertz reunió y cribó cuidadosamente una serie de información sobre estos temas, no fue evidente que se trataba de fenómenos tan extendidamente difundidos por todo el mundo que la idea de un origen común o de un intercambio común es tan altamente improbable que estos fenómenos invitan a interpretaciones generales de tipo sociológico.

Su segunda aportación consistió en proporcionarnos este tipo de interpretaciones que fueron tan novedosas como significativas. Que sean totalmente correctas es otro asunto; como todos saben, una teoría puede tener valor aunque eventualmente se demuestre que no es idónea. Hay hipótesis estimulantes que pueden ser sometidas a prueba, al menos en lo que se refiere a diferentes aspectos, por otras investigaciones.

No pretendo estar en todo de acuerdo con Hertz. Sería sorprendente que así fuera, y para nada en favor de nuestra disciplina, cincuenta años después de que él escribió sus ensayos. Como he dicho, considero que su principio teórico fundamental, la dicotomía de lo sagrado y lo profano, no tiene gran valor y ni siquiera me parece muy significativo. Considero que la atribución final que hace de los ritos mortuorios secundarios a la incapacidad de la gente para adaptarse, salvo después de un largo periodo de tiempo, a las muertes de sus parientes, es una interpretación inadecuada de los hechos. Pero su planteamiento de los problemas y algunas de las soluciones que les da han sido de gran utilidad en mis investigaciones. También tiene fallos de método. El principal, común a tantos teóricos de la antropología y fatal para sus construcciones, fue ignorar los ejemplos negativos. Cuando se expone una teoría general como explicación de alguna costumbre o institución de los pueblos primitivos, se ha de mostrar en función de esta teoría cómo se explica el hecho de que haya pueblos primitivos que no tienen esa costumbre o institución, o pueblos entre los que tiene un carácter muy distinto. En los libros y ensayos del grupo del *Année*, ésta me parece que es una gran flaqueza.

Para tomar a Hertz como ejemplo, ¿qué decir de los pueblos que no tienen arreglos secundarios de los muertos y ni siquiera ceremonias fúnebres secundarias? ¿Qué sucede con los que no asocian valores contrarios a las dos manos? Es cierto que él menciona el caso de

los indios zuni, que no consideran la mano izquierda ni mucho menos inferior a la derecha, pero sólo para descartar este extraño caso, como Durkheim solía hacer, como un «desarrollo secundario». Lógicamente, puede aparecer como un desarrollo secundario, pero el caso tendría que sustentarse con pruebas históricas de las que se carece. Otro ejemplo es el hincapié que hace Hertz, fortalecido por lo que Meillet (el lingüista comparativo del grupo del *Année*) le dijo, en que en las lenguas indoeuropeas el término para derecha ha tenido una gran estabilidad, en tanto que los términos para izquierda han sufrido una considerable variación, lo cual indica que la gente evitaba la palabra que denominaba la izquierda y se valía de eufemismos que, a su vez, también tenían que ser evitados. Es cierto que sólo menciona las lenguas indoeuropeas, pero una explicación de este tipo basada en un solo ejemplo no es explicación alguna. Son necesarios otros ejemplos si se quiere trascender la conjetura. Yo he investigado este aspecto en las lenguas nilóticas de África oriental, habladas por pueblos que, por lo menos algunos, asocian una dualidad de valores a la izquierda y a la derecha, y he encontrado que allí el término que designa izquierda ha sido muy estable, lo mismo que el término que designa la derecha, el cual muestra únicamente variaciones fonéticas en las diferentes lenguas nilóticas. La tendencia que Hertz menciona puede ser peculiar de una cultura. Uno se pregunta si se encuentra frecuentemente, o incluso si alguna vez se da, entre los primitivos.

Hay también enunciados generales que no se pueden sostener. Que «el pensamiento primitivo atribuye un sexo a todos los seres del universo e incluso a los objetos inanimados: todos ellos están divididos en dos inmensas clases, según sean considerados masculinos o femeninos», sería una afirmación de aplicación muy dudosa a muchos pueblos primitivos. Por otra parte, cuando Hertz dice que el «pensamiento colectivo es primariamente concreto e incapaz de concebir una existencia puramente espiritual», habría muy poca dificultad en refutar una afirmación tan burda, si es que tiene el significado que parece tener. Está muy modificada en *Le Peché et l'expiation dans les sociétés primitives* (pág. 34), en donde critica la concepción de Frazer del «positivismo naturalista» de los primitivos y cita a Lévy-Bruhl y a Durkheim para mostrar que esta concepción no está de acuerdo con los hechos. Es más, ¿qué antropólogo aceptaría hoy en día como una proposición general aplicable a los pueblos primitivos la de: «¿Qué más sagrado para el hombre primitivo que la guerra o la caza!»

Cuando se leen los ensayos de Hertz a veces se tiene una sensación de lejanía respecto a las realidades de la vida primitiva. Pero no

es nada sorprendente, porque, como el mismo Maestro, Hertz no había visto nunca un pueblo primitivo como tampoco lo hizo —con excepción de Henri Beuchat, quien murió de hambre y frío en una expedición geográfica y etnográfica a la Isla de Wrangell en 1914— ningún otro miembro del grupo de autores sobre instituciones primitivas y colaboradores de Durkheim. Era sin duda alguna una desventaja, y ellos así lo consideraban; desventaja que, de no ser por el holocausto de 1914-18, hubiera sido superada. Pero no hemos de exagerar la desventaja, porque es cuestionable que todas las amplias lecturas que un estudiante puede llevar a cabo durante los varios años que hubiera empleado en realizar investigación de campo y escribiéndola para que fuera publicada, no lleguen a compensarle la falta de una experiencia en vivo de los pueblos primitivos. Dudo que algún antropólogo de campo haya hecho una aportación tan importante a la teoría como la que hizo Davy con su estudio del contrato en su libro *La Foi jurée* o que Bougle con su estudio sobre las castas (*Essais sur le régime des castes*), por mencionar sólo dos libros; y estoy convencido de que ningún estudio de campo sobre el totemismo ha superado al de Durkheim. Yo diría incluso que ningún estudio de campo sobre la estructura del pensamiento primitivo ha superado en profundidad e introspección a los últimos volúmenes de Lévy-Bruhl, a pesar del tratamiento tan difuso que hace del tema. Es un hecho que nadie puede negar que el capital teórico del que viven en la actualidad los antropólogos consiste principalmente en los escritos de personas cuya investigación fue puramente literaria, y que añadieron una gran capacidad, muchos conocimientos y métodos rigurosos de saber a lo que otros habían observado y registrado. Cuando este capital se agote, corremos el riesgo de caer en el mero empiricismo, con un estudio de campo y otro más añadiendo datos al número de los ya conocidos, pero sin inspiración y sin capacidad de inspirar. Si se me permite una nota personal, aunque con graves reservas, yo me identificaría con la escuela del *Année*, si tuviera que elegir y declarar alguna lealtad intelectual.

Si hubiera vivido, el joven Hertz hubiera llegado a ser el igual de su maestro. Tal vez un día, dijo Mauss lamentándose de la muerte de su Maestro y colaboradores, Francia los sustituya. «*Peut-être, la sève reviendra. Une autre graine tombera et gèrnera.*»

Apéndice

Notas y comentarios

MÜLLER (1823-1900)

Max Müller fue el fundador en su país de la filología, la mitología y la religión comparadas. Fue un protestante firme («los protestantes son mejores cristianos que los romanos») y devoto, pero una de las razones por las que no fue elegido para la cátedra de sánscrito en Oxford en 1860 fue que se decía que sus enseñanzas subvertían la fe cristiana, que eran «perturbadoras». Además, era alemán. Fue el representante más influyente de la escuela naturaleza-mito, escuela predominantemente alemana, interesada sobre todo en las religiones indoeuropeas, cuya tesis era que los dioses de la antigüedad, y por implicación los dioses de dondequiera y de todas las épocas, no eran más que fenómenos naturales personificados: sol, luna, estrellas, aurora, la reiniciación primaveral, los caudalosos ríos, etc. Müller pasó la mayor parte de su vida en Oxford, en donde llegó a ser profesor de filología comparada y miembro del All Souls. Fue un lingüista de excepcional capacidad y uno de los máximos sancritistas de su tiempo, y en general un hombre de gran erudición que fue injustamente vituperado. No estaba preparado para llegar tan lejos como algunos colegas alemanes suyos más extremistas, no sólo porque en aquellos tiempos era peligroso ser un agnóstico en Oxford, sino por convicción, porque era un luterano devoto y sentimental; pero llegó a asumir una posición muy cercana a la de aquéllos, aunque, al tratar de hilvanarla y variarla en sus múltiples libros para eludirla, hizo que la exposición de su pensamiento fuera opaca y ambigua. Según yo entiendo su planteamiento, los hombres siempre han tenido una intuición de lo divino, y la idea de lo infinito —término que él utiliza para designar a Dios— deriva de experiencias sensoriales; no hemos de buscar su origen en la revelación primitiva ni en un instinto o facultad religiosa como algunos han hecho. Todo el conocimiento humano viene a través de los sentidos y el del tacto es el que da la impresión más aguda de realidad; todo el raciocinio se basa en ellos y esto también es cierto de la religión; *nihil in fide quod non ante fuerit in sensu*. Ahora bien, las cosas intangibles, como el sol y el cielo, dan al hombre la idea del in-

finito y le proporcionan también el material para las deidades. Max Müller no quería que se interpretara que él decía que la religión empezó cuando los hombres deificaron a los grandes objetos naturales, sino más bien que eran éstos los que conferían al hombre un sentido del infinito y también le servían de símbolos del mismo.

El interés principal de Müller fueron los dioses de la India y del mundo clásico, aunque hizo la prueba de interpretar parte del material primitivo y quedó plenamente convencido de que sus explicaciones tenían validez universal. Su tesis consistía en que el infinito, una vez ya había surgido la idea, sólo podía ser concebido metafórica y simbólicamente a partir de lo que en el mundo conocido aparecía como majestuoso, como los cuerpos celestes o más bien sus atributos. Pero, después, estos atributos perdieron su sentido metafórico original y alcanzaban la autonomía a través de su personificación en deidades por derecho propio. Los *nomina* se convirtieron en *numina*. Así pues, podría describirse a las religiones, en cualquier caso a las de este tipo, como una «enfermedad de lenguaje», expresión medular pero desafortunada que posteriormente Müller trató de borrar, pero que nunca desapareció con el tiempo. Él sostuvo que de esto se deduce que la única manera que tenemos de descubrir el significado de la religión del hombre primitivo es mediante la investigación filológica y etimológica, que restituye a los nombres de los dioses y a las historias que se cuentan sobre ellos su sentido original. Así pues, Apolo amaba a Dafne; Dafne desapareció ante sus ojos y quedó convertida en un laurel. Esta leyenda no tiene ningún sentido hasta que nos enteramos de que, originalmente, Apolo era una deidad solar, y Dafne, el nombre griego del laurel, o más bien el árbol del laurel, era el nombre con el que se designaba a la aurora. Este es el sentido original del mito: el sol disipando a la aurora.

Müller trata de manera similar la creencia en el alma humana y en su forma espectral. Cuando los hombres quisieron expresar una distinción entre el cuerpo y algo que sentían en ellos diferente al cuerpo, el nombre que se insinuó por sí mismo fue el de hálito, algo inmaterial y conectado obviamente con la vida. La palabra *psique* expresaba el principio de la vida, y después el alma, la mente, el ser. Después de la muerte, la *psique* se iba al Hades, lugar de lo invisible. Una vez establecida así la oposición entre el cuerpo y el alma en el lenguaje y en el pensamiento, la filosofía empezó a trabajar sobre ella y fueron surgiendo sistemas filosóficos materialistas y espiritualistas que reunieron de nuevo lo que el lenguaje había separado. De este manera, el lenguaje ejerce una tiranía sobre el pensamiento y el pensamiento

siempre está en lucha contra él, pero en vano. De manera similar, la palabra que designaba espectro originalmente significaba hálito, y la palabra para los espíritus de los difuntos originalmente significaba sombras. Al principio eran expresiones figurativas y después fueron adquiriendo concreción.

Sobre todo en su *Introduction to the Science of Religion* (edición de 1882), Max Müller es tan prolijo e impreciso que muchas veces es difícil entender qué es lo que pretende y hasta qué significan sus frases. Fue un deísta sentencioso victoriano-cum-luterano de lo peor. No cabe duda de que Müller y los mitólogos naturales colegas suyos llevaron sus teorías al absurdo; Müller defendía que el sitio de Troya no era más que un mito solar, y para reducir este tipo de interpretación a la farsa, creo que alguien escribió un folleto en el que se preguntaba si el propio Müller no era también un mito solar. Dejando de lado los errores de erudición clásica, es evidente que, por muy ingeniosas que puedan ser las explicaciones de este tipo, no estaban ni podían estar corroboradas por pruebas históricas adecuadas y convincentes, y se limitaban a ser, en el mejor de los casos, conjeturas eruditas. No es necesario mencionar las acusaciones que recibieron los mitólogos naturales de parte de sus contemporáneos, porque aunque Max Müller, su principal representante, tuvo durante algún tiempo cierta influencia en el pensamiento antropológico, ésta no duró mucho y él mismo vivió más que ella.

NIEBOER (1873-19)

En 1900, H. J. Nieboer publicó *Slavery as an Industrial System*, un análisis de la parte que había jugado la esclavitud en la historia social del género humano. Nieboer estaba interesado en descubrir las condiciones favorables y desfavorables para la institución de la esclavitud, investigación para la que se requería el uso del método comparativo. Este método puede ser utilizado para la reconstrucción histórica, pero, como dice Nieboer, «Son leyes sociológicas lo que necesitamos ante todo» (pág. xvi). Nieboer arguyó que el campo de investigación tenía que ser el de los salvajes, cuya vida social simple nos permite determinar con facilidad los factores que la rigen y el efecto que tiene cada uno de ellos. «Comparando las instituciones de varias tribus salvajes, podemos encontrar leyes sociológicas, algunas de las cuales son las que rigen la vida social de las naciones civilizadas» (pág. xvi). Nieboer era consciente de que gran parte de la información etnográfica al alcance era inadecuada, e hizo el intento de deter-

minar el valor que tenían las fuentes que usaba. Siguió el método (mal llamado) estadístico, como Tylor y Steinmetz, para expresar sus hallazgos en cifras y se quejó de lo que hacen muchos etnólogos: «Tienen alguna teoría a la que han llegado por razonamiento deductivo y después aducen unos cuantos hechos a modo de ilustración» (pág. xvii).

En *Slavery*, Nieboer muestra que el tipo de esclavitud que él analiza no se encuentra en los pueblos cazadores y pescadores, excepto entre los indios de la costa norte de California, donde se goza de condiciones especiales, en especial abundancia de alimentos; tampoco se encuentra en los pueblos verdaderamente pastoriles, porque la esclavitud no tendría ninguna ventaja para ellos y podría llegar a ser incluso un inconveniente. No se encuentra tampoco allí donde se necesita capital para producir la subsistencia, por ejemplo, trineos y perros entre los esquimales; o donde no hay tierra que no sea aprovechable, como sucede en casi todas las islas de Oceanía, porque los hombres que no tienen capital para explotar los recursos (o que carecen de recursos que explotar) se ven obligados a trabajar para otros. Así pues, en estas condiciones, la fuerza de trabajo es libre y no es necesaria la compulsión personal, mientras que cuando con el trabajo de cada quien se puede conseguir alimento suficiente para la subsistencia de uno y de su familia, se ha de hacer uso de la fuerza para conseguir que un hombre trabaje para otro. Este es el tema principal de Nieboer, y las conclusiones a las que llega, según él, están confirmadas por un estudio de la historia económica de Inglaterra y Alemania. Pero todas las antiguas dificultades están presentes: lo inadecuado de las fuentes (es verdad que manejadas con precaución y sentido crítico); la dificultad de definir la diferencia, por ejemplo, entre esclavitud y servidumbre, y también de clasificar, porque ¿hasta qué punto tiene sentido incluir a los indios de California, culturalmente desarrollados, en la misma clase que a los aborígenes australianos? Tenemos que tener en cuenta de nuevo la complejidad de los hechos o el gran número de factores en juego, muchos de ellos no económicos (como Nieboer acepta plenamente), que hacen dudoso que se pueda sostener la relación causal entre esclavitud y condiciones económicas. Para dar un ejemplo negativo, tampoco parece corroborar su tesis la historia de la esclavitud en Roma, aunque hay cierta confusión respecto a los hechos. Se han de introducir, por tanto, muchas especificaciones, y hay que reconocer que, en todo caso, las conclusiones no nos llevan mucho más lejos de lo que se podría haber esperado: como norma, no se tienen esclavos cuando no hay necesidad de ellos.

Uno de los méritos del tratado de Nieboer es que desechó los presupuestos evolucionistas que viciaron los planteamientos de McLennan, Spencer y Tylor. Él declaró explícitamente que su clasificación de tipos económicos, o más bien bionómicos, tenía el propósito de investigar las condiciones y no las etapas.

VAN GENNEP (1873-1957)

Arnold Van Gennep escribió varios tratados importantes de antropología y muchos libros importantes sobre folklore, incluyendo los volúmenes del *Manuel de folklore français*. Sin embargo, a pesar de su erudición y excelentes investigaciones, nunca fue muy reconocido académicamente, y Durkheim y sus colegas del *Année sociologique* lo trataron con frialdad, ya que Van Gennep había sometido los escritos de este grupo a una crítica implacable, especialmente en *L'Etat actuel du problème totémique* (1920). Puede que ésta sea en parte la razón de que sus otros libros tuvieran mucha menos repercusión entre los antropólogos, etnólogos y sociólogos y de que se le recuerde especialmente por su obra *Les rites de passage* (1908).

Van Gennep se ganó una reputación envidiable por haber llamado la atención sobre la amplia difusión de una estructura simbólica común en los ritos de transición que se celebran para marcar el paso de una persona, o de un grupo de personas, de un estado social a otro: embarazo, nacimiento, pubertad, matrimonio, muerte y demás. Otros, como por ejemplo Hertz y, mucho antes, Fustel de Coulanges, habían llamado la atención acerca de esta estructura simbólica, pero fue Van Gennep el que estudió el tema hasta casi agotarlo.

Él no se refería a procesos fisiológicos, sino a cambios en el estatus social. Claro está que ambos están conectados, pero la pubertad social, por ejemplo, muchas veces no coincide con la pubertad física, ni la muerte social con la muerte física. Él defendía que los ritos que se celebran en semejantes ocasiones no habían sido entendidos por autores como Tylor y Frazer porque los habían analizado aisladamente, sin considerarlos como un todo o como secuencias. Sólo así se revela su significado, porque sólo entonces se puede ver que consisten en tres movimientos o fases relacionadas: ritos de separación (*séparation*), ritos de transición (*marge*) y ritos de incorporación (*aggrégation*).

Primero se separa a la persona o grupo de sus vínculos sociales anteriores y, después, pasa a través de un periodo de aislamiento para, finalmente, incorporarla a un nuevo orden social o reintegrarla



al que tenía antes. En este modelo se encuentra la característica esencial de estas ceremonias; y las ceremonias subsiguientes no pueden entenderse bien, aun cuando sean vistas como secuencias de ritos interconectados; es necesario considerar también cada una de las secuencias en relación con las otras, como una serie que organiza las vidas completas de individuos y grupos, pasándolos de un estatus a otro desde el nacimiento hasta la muerte y más allá de la tumba. Estos cambios de condición producen alteración social (*perturbation sociale*) y la función de los ritos de transición consiste en reducir sus efectos dañinos y restablecer el equilibrio.

Esta era la tesis principal de Van Gennep. En la actualidad puede que nos parezca un lugar común, pero en el tiempo en que fue publicada fue una revelación. La tesis ejemplifica la fuerza y la debilidad del método comparativo. Cuando Van Gennep lo utiliza con su gran habilidad, revela el carácter general de los fenómenos sociales, distinto de las formas culturales particulares. Pero el hecho de que los fenómenos sociales sean generales hace que la explicación funcional de los mismos parezca vaga (reduce la alteración social), inadecuada y hasta trivial; en especial, cuando se ignoran ejemplos poco convincentes o se da cuenta de ellos con indecisión. Pero el libro no deja de tener valor teórico, así como importancia histórica.

MAUSS (1872-1950)

Marcel Mauss, sobrino de Emile Durkheim y distinguido alumno suyo, fue un hombre de capacidad y saber inusuales, y también íntegro y de fuertes convicciones. Después de la muerte de Durkheim, fue la figura principal de la sociología francesa. Su reputación estuvo estrechamente ligada a la suerte del *Année sociologique*, que ayudó a su tío a fundar y a hacer famoso. Algunas de las originales colaboraciones de sus primeros números fueron escritas por él en colaboración con Durkheim y Hubert y Beuchat: *Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio* (1899); *De algunas formas primitivas de clasificación: contribución al estudio de las representaciones colectivas* (1903); *Esbozo de una teoría general de la magia* (1904), y *Ensayo sobre las variaciones estacionales de las sociedades esquimales: ensayo de morfología social* (1906).

La guerra de 1914-18, durante la cual Mauss estuvo en servicio activo, llegó casi a aniquilar al equipo de brillantes estudiosos que Durkheim había formado, inspirado y reunido en torno a él: su hijo André Durkheim, Robert Hertz, Antoine Bianconi, Georgs Gelly,

Maxime David y Jean Reyner. El Maestro no les sobrevivió (murió en 1917). Si no hubiera sido por estos desastres, Mauss hubiera podido darnos con mayor amplitud los frutos de su erudición, incansable laboriosidad y dominio del método. Pero no sólo escribió sobre solidaridad social y sentimientos colectivos. Los expresó en su propia vida. Para él, el grupo de Durkheim y sus alumnos y colegas tenía una especie de mente colectiva, cuya representación material era el *Année* como producto. Y si uno pertenece a los demás y no a uno mismo, expresa su vinculación subordinando sus propias ambiciones al interés común. En las pocas ocasiones en que vi a Mauss tuve la impresión de que éstos eran su pensamiento y sentir y sus acciones lo confirmaron. Asumió las labores de sus colegas difuntos. Generosamente, dejando incluso de lado sus propias investigaciones, emprendió la pesada tarea de editar, completar y publicar los manuscritos que dejaron Durkheim, Hubert (que murió en 1927), Hertz y otros. Emprendió en 1923-4 la labor todavía más ardua de reiniciar la publicación de su amado *Année*, que se había interrumpido después de 1913. Esto le impuso otra carga y le apartó todavía más de sus propios intereses. Mauss fue un erudito del sánscrito e historiador de las religiones, al mismo tiempo que se convertía en sociólogo; su principal interés a lo largo de su vida fue la religión comparada o la sociología de la religión. Pero tuvo la sensación de que la nueva serie de *Année* debía cubrir, lo mismo que la antigua, las múltiples ramas de la investigación sociológica, y esto sólo podía lograrse si él se dedicaba a aquellas ramas diferentes a la suya que habrían sido el principal objetivo de los que habían muerto. En consecuencia, aunque publicó muchas reseñas y artículos, sus únicas obras importantes después de 1906 fueron: *Essai sur le don, forme archaïque de l'échange* (1925), *Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive* (1934) y *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de «moi»* (1938). Sus proyectos de obras sobre la plegaria, el dinero y sobre el estado, nunca se cumplieron. Pero estuvo activo todo el tiempo. La segunda época del *Année* tuvo que ser abandonada, pero se inició otra serie en 1934. Después estalló la guerra de 1939-45. París fue ocupado por los nazis y Mauss era judío. Él no fue perjudicado, pero algunos de sus colegas más cercanos, Maurice Halbwachs y otros, murieron. Por segunda vez alrededor suyo todo era destrucción, y esto, junto con otros problemas personales, fue demasiado para él y su mente desvarió.

Mauss estaba en la línea de la tradición filosófica que va desde Montesquieu, pasando por los filósofos de la Ilustración —Turgot, Condorcet, Saint-Simon— hasta Comte y después Durkheim, una

tradición según la cual se llegaba a conclusiones a través del análisis de conceptos y no de hechos, y éstos se utilizaban para ilustrar las formulaciones a las que se llegaba por métodos que no fueran inductivos. Pero si bien esto es cierto, también es cierto que Mauss fue mucho menos filósofo que Durkheim. En todos sus ensayos, primero entra en los hechos concretos y los analiza en su totalidad y hasta el último detalle. Este fue el tema principal de una excelente conferencia que impartió el año 1952 en Oxford uno de sus antiguos alumnos, M. Louis Dumont. Señaló que, aunque por lealtad y afecto, Mauss eludió estudiadamente criticar a Durkheim, la crítica está a pesar de todo implícita en sus escritos, mucho más empíricos que los de Durkheim, hasta el punto que podría decirse que con Mauss la sociología alcanzó en Francia la etapa experimental. Mauss buscaba conocer una gama limitada de hechos y después entenderlos, y a lo que Mauss se refiere con entendimiento está muy claro en su *Essai sur le don*. Es ver los fenómenos sociales —como Durkheim en verdad enseñó que debían verse— en su totalidad. «Total» es la palabra clave del *Essai*. Los intercambios de las sociedades arcaicas que examina son movimientos o actividades sociales totales. Son al mismo tiempo fenómenos económicos, jurídicos, morales, estéticos, religiosos, mitológicos y sociomorfológicos. Por tanto, sólo se puede captar su significado cuando se contemplan como una realidad concreta y compleja y, si por conveniencia hacemos abstracciones cuando estudiamos alguna institución, al final hemos de restituir lo que hemos quitado si queremos entenderla. ¿Cuáles son los medios que hay que utilizar para llegar a un entendimiento de las instituciones? Son los que emplea el antropólogo en su trabajo de campo cuando estudia la vida social tanto desde fuera como desde dentro, desde fuera como antropólogo y desde dentro identificándose con los miembros de la sociedad que está estudiando. Mauss demostró que, dado un material suficientemente documentado, pudo hacer esto sin salir de su piso en París. Abrevó su mente en material etnográfico, incluyendo todo el material lingüístico al alcance; pero tuvo éxito porque su mente era también experta en el método sociológico. Mauss hizo en su cuarto lo que un antropólogo hace en el campo, haciendo que su adiestrada mente se involucrara en la vida social de los pueblos primitivos que observó y experimentó. Los antropólogos sociales lo consideramos, por tanto, uno de los nuestros.

Pero para entender los fenómenos en su totalidad es necesario ante todo conocerlos. Se ha de ser un experto. No basta con leer lo que han escrito otros sobre el pensamiento y las costumbres de la an-

tigua India o la antigua Roma. Se ha de ser capaz de ir directamente a las fuentes, porque los estudiosos que no están adiestrados en los métodos sociológicos no habrán visto en los hechos lo que tiene importancia sociológica. El sociólogo que los ve en su totalidad los ve de manera diferente. Mauss fue capaz de ir a las fuentes. Además de poseer un excelente conocimiento de varias lenguas modernas europeas, incluido el ruso, fue un buen conocedor del griego, latín, sánscrito, celta y hebreo, además de un sociólogo excelente. Quizás para su propia sorpresa, pudo enseñar a los sanscritistas muchas cosas que ignoraban que estuvieran en sus textos y a los romanistas en leyes muchas cosas que ignoraban que estuvieran en los suyos. Lo que dice sobre el significado de determinadas formas de intercambio en la antigua India y en la antigua Roma en el *Essai sur le don* es una ilustración de lo anterior. Quizás nunca fue tan notable esto como cuando Mauss fue capaz de mostrar que Malinowski había entendido mal su relato de los habitantes de las Islas Trobriand. Su vasto conocimiento, del que carecía Malinowski, de las lenguas de Oceanía y de las sociedades nativas de Melanesia, Polinesia, América y otros lugares, le permitió deducir, mediante un estudio comparativo de las instituciones primitivas, lo que el antropólogo en su trabajo de campo no había observado. Aparte de su gran valor como ejercicio de método, el *Essai sur le don* es un valioso documento en sí. De gran importancia para entender a Mauss y para determinar su rango como erudito, ya que la mayoría de sus otros ensayos fue escrita en colaboración, es también el primer estudio sistemático y comparativo de la extendida costumbre del intercambio de regalos y la primera vez que se entendió la función que tiene en la articulación del orden social. Mauss muestra cuál es la verdadera naturaleza y la importancia fundamental de instituciones como el *potlatch* y el *kula*, que a primera vista nos aturden o incluso nos parecen absurdas e ininteligibles. Cuando nos muestra cómo entenderlas, pone de manifiesto no sólo el significado de determinadas costumbres de los indios norteamericanos y de los melanesios, sino que, simultáneamente, nos revela el significado de costumbres en las primeras fases de civilizaciones históricas y, lo que es más, el significado de prácticas en nuestra propia sociedad hoy en día. En los ensayos de Mauss siempre hay implícita una comparación o contraste entre las instituciones arcaicas sobre las que escribe y las nuestras. Él no sólo se pregunta cómo podemos entender estas instituciones arcaicas, sino también cómo el entenderlas nos ayuda a entender mejor las nuestras y tal vez a mejorarlas. En ninguna otra parte esto está más claro que en su *Essai sur le don*, donde Mauss nos dice, muy

categoricamente, en caso de que no hayamos llegado a esta conclusión por nosotros mismos, cuánto hemos perdido, por mucho que hayamos ganado en otro sentido, substituyendo con un sistema económico racional otro sistema en el que el intercambio de bienes no era una transacción mecánica sino moral, que mantenía las relaciones humanas y personales entre los individuos y los grupos. Damos nuestras convenciones sociales por hechas y raras veces pensamos en cuán recientes son muchas de ellas y cuán efímeras resulten tal vez ser. Los hombres en otros tiempos tenían ideas diferentes y valores y costumbres diferentes —y en muchas partes del mundo todavía subsisten— y de un estudio de ellas podemos aprender, según Mauss, mucho de valor para nosotros.

HOCART (1883-1939)

Arthur M. Hocart fue un investigador laborioso, escritor prolífico y, en muchos aspectos, un pensador original, pero no parece que haya ejercido tanta influencia en la antropología de su época como se hubiera podido esperar. Puede haber habido varias razones para ello. Era tímido y reservado y algunos le consideraban una persona rara y difícil. No ocupó ninguna cátedra hasta que, al final de su vida, ganó una en El Cairo, por lo que no pudo influir en alumnos ni a través del contacto personal ni de sus escritos. Otra razón es que se le identificó, bastante injustamente, con la escuela del University College de Elliot Smith, Perry y Raglan, cuyas teorías eran consideradas por la mayor parte de los antropólogos de la época acriticas hasta la extravagancia. Pero Hocart simpatizaba con el método de esta escuela y no con las conclusiones a las que llegaban sus miembros. Otra razón de por qué Hocart no recibió el reconocimiento que se merecía fue, y sigue siéndolo, la tendencia antihistórica de la mayoría de los antropólogos ingleses. Que existe alguna justificación para esta tendencia lo demuestra el libro de Hocart *Social Origins* (1954), una colección de ensayos sobre diversos temas rituales, quizás concebida para un curso de conferencias. Muchos antropólogos considerarían indebidamente especulativas, si no es que puramente conjeturales, las tesis, por ejemplo, de que el matrimonio deriva de la consagración real, que el sacrificio humano —la matanza del rey y su renacimiento como niño— es el sacrificio que ha dado origen a todos los demás sacramentos, que todos los rituales comenzaban con el jefe de la sociedad (un dirigente totémico o rey), que la guerra fue originalmente una actividad ritual y que el monacato en Europa se copió del monacato budista.

Probablemente el propio Hocart no tomaba muy en serio algunas de estas hipótesis. Tenía un sentido del humor desafiante. Pero fue también un erudito, aunque bastante errático, y sus amplios conocimientos le permitieron recurrir a fuentes originales, especialmente sánscritas, que no estaban al alcance de muchos de sus colegas. Fue también un hombre de ideas que tuvo el valor de formular teorías que muchos de sus colegas estaban dispuestos a considerar descabelladas. Algunas de estas ideas son muy fructíferas, y Hocart también hace observaciones muy sutiles. Muchas de sus críticas a las teorías sobre el animismo, el *mana*, el totemismo y la idolatría, que solían tener aceptación y todavía aceptan hoy algunos autores, dan en el blanco. Desmorona tranquilamente la creencia en que hay pueblos primitivos que ignoran totalmente la paternidad. Puede que haya habido otras razones para su falta de reconocimiento, como un estilo bastante árido en sus escritos y un tono levemente quisquilloso, o por lo menos de no tolerar alegremente las necesidades.

Cualesquiera que hayan sido las razones de su aparente fracaso, en su momento fueron Radcliffe-Brown y Malinowski los que acapararon la atención con su discurso sobre las interpretaciones funcionales de los fenómenos sociales, que ahora parece bastante ingenuo. No hicieron tampoco ningún intento serio por fundamentar sus pretensiones en algo que pudiera calificarse de empleo sistemático del método comparativo y tampoco lo hubieran podido usar en cualquier caso como Hocart lo hizo, porque ninguno de los dos era un erudito, y Hocart sí lo era. Éste tenía un conocimiento de la historia del que ellos carecían y, a diferencia de ellos, Hocart pudo acudir a las fuentes originales porque sabía griego, latín, sánscrito, pali, tamil y sinalés, además de muchas lenguas modernas europeas.

Su idea de la interpretación funcional consistía, si es que lo interpreto correctamente, en comparar la forma en que se llevan a cabo las actividades sociales de uno u otro tipo en distintas sociedades, por ejemplo, las de los arunta, winebago, jukun, antiguos griegos y romanos, hebreos, egipcios antiguos y modernos y nosotros. La misma función puede asumir formas muy divergentes, aunque Hocart consideraba que era axiomático que hubiera siempre una tendencia a que la función determinara la forma estructural. Así pues, el arreglo de las disputas entre familias y el arreglo ante un tribunal de justicia son funcionalmente comparables; lo mismo que lo son un hombre profesional de nuestra sociedad que gana dinero para comprar en el mercado las mercancías necesarias para mantener a su familia y el aborígen australiano que caza canguros para mantener a la suya. Este trata-

miento es interesante porque los estudiantes aprenden a ver una similitud fundamental encubierta por una serie de formas institucionales diversas, y aprenden también a apreciar que la forma que a ellos les resulta familiar en su propia cultura sólo es una de las muchas formas posibles de organizar las actividades sociales. Es obvio que las conclusiones a las que se llegue a través del análisis comparativo dependerán de los criterios de clasificación. Si se clasifica a las ballenas como peces y a los murciélagos como aves, no se llegará a las mismas conclusiones a las que se llegaría si se clasifica a las ballenas y a los murciélagos como mamíferos. De manera que hemos de tener presente que el análisis de Hocart está basado en el tipo de clasificación funcional que los zoólogos utilizan cuando clasifican a las ballenas y a los murciélagos en la categoría de mamíferos.

Debo confesar que, conviniendo en su método de clasificación funcional, yo no desearía seguir su técnica de análisis, demasiado cargada de conjeturas. Su analogía anatómica es poco esclarecedora, y el uso que hace de palabras como «identidad» y «equivalencia» confuso, lo mismo que el constante uso de signos de equivalencia y enunciados como «el rey es el sol». Pero se trata de una reacción mía personal y hay que tener presente que, cuando Hocart habla en semejantes términos, lo hace en sentido funcional o simbólico, en el sentido de que en determinadas situaciones una cosa puede ser sustituida por otra.

No estoy diciendo que la técnica analítica de Hocart no sea la correcta o una de las técnicas correctas, sino únicamente que a mí no me atrae. Lo que para mí es más valioso que la disección de una costumbre, su descomposición en elementos, que a mí no me la hace más inteligible (aunque hoy en día este procedimiento esté más en boga que en la época de Hocart), es el sentido de movimiento que imparte el uso que hace de la historia, un sentido que muchas veces está ausente en la literatura antropológica; también la indicación implícita de que, dondequiera, la lógica de la situación impone a los actores de la misma lo que podría ser denominado, al menos hasta cierto punto, forma estructural inevitable; y también, como en *The Ancient City* de Fustel de Coulanges, la insistencia en que las que en la actualidad consideramos instituciones establecidas en función de su utilidad, tienen un origen sagrado con tanta frecuencia como no lo tienen.

DRIBERG (1888-1946)

Jack Herbert Driberg nació en Assam en abril de 1888, en el seno de una familia del ejército. El mayor de tres hermanos, todos ellos de extraordinario talento, se educó en la escuela preparatoria Grange, Crowborough, Lancing College y Hertford College, Oxford. En 1912 se incorporó al gobierno de Uganda. En 1921 fue trasladado al gobierno de Sudán, a petición del gobierno del Sudán anglo-egipcio, del que se retiró por razones médicas en 1925. No siempre estuvo de acuerdo con estos gobiernos en cuestiones de política y métodos ni fingió estarlo. Antes de su retiro ya había publicado una importante monografía etnográfica sobre la tribu lango de Uganda y artículos sobre otras tribus y, con base en estos y otros estudios inéditos, decidió emprender una nueva carrera como antropólogo. Con este objetivo a la vista, trabajó con Seligman y Malinowski en la London School of Economics and Political Science, en donde tuvo además la ventaja de estudiar sociología con Wallas y Ginsberg, y prehistoria con Childe. De 1927 a 1929 impartió cursos en la London School of Economics y en el University College, sobre todo acerca de temas africanos. En 1931 empezó a dar clases en el Departamento de Antropología y Arqueología de Cambridge por invitación del profesor Hodson y fue nombrado profesor de plena dedicación en este departamento en 1934, puesto que conservó hasta que lo abandonó por voluntad propia en 1942 para dedicarse a un trabajo especial relacionado con las operaciones militares en el Oriente Medio. A su regreso a Inglaterra y hasta que murió repentinamente en 1946, trabajó en la Sección de Oriente Medio del Ministerio de Información. Estaba contento en su nuevo puesto porque continuaba en contacto con los asuntos árabes y musulmanes: había abrazado el Islam y fue enterrado en esta fe en el cementerio musulmán cerca de Woking.

Jack Driberg hubiera sido la misma persona en cualquier oficio. El erudito clásico, notable boxeador de peso pesado, poeta y crítico musical en Oxford; gobernante venturoso que se ganó el afecto de sus gobernados, lingüista excepcional y luchador en África Central; inspirado tutor, estilista y conversador brillante —en su grado máximo *splendide mendax*— en Londres y Cambridge; voluntario en temerarias venturas en los años de la guerra; de una pieza, alegre, versátil, encantador y aventurero: un isabelino. Era un espíritu poco común y sus debilidades eran acordes con lo heroico de su personalidad y le

hacían más querido a sus amigos. Los dioses nos dan defectos para hacernos hombres.

La figura romántica de Jack Driberg hizo de él un gran éxito como profesor en Cambridge. Los alumnos sentían de inmediato que se encontraban ante alguien poco común en la carrera académica. Lo admiraban, y por eso pudo ejercer una influencia mucho mayor sobre ellos que la que hubiera ejercido un antropólogo más versado pero menos impactante. Tenía *baraka*. A él se debió en gran medida el continuo desarrollo del Departamento de Cambridge en una floreciente escuela. Primero con Hodson y más tarde con Hutton, trabajó enérgicamente por hacer progresar la disciplina de la antropología en la universidad y la posición que ésta después ocupó se debe no en pequeña parte a sus incansables esfuerzos. Hubiera sido incluso un maestro mejor si dificultades financieras no le hubieran obligado a dar horas extraordinarias de clase, como le obligaron también a escribir en exceso. Aunque del Departamento de Cambridge en su época no egresaban investigadores, docenas de sus alumnos ocuparon puestos administrativos en diferentes lugares del imperio británico, especialmente en África, y el interés primordial que tenían en los pueblos nativos se debía a sus enseñanzas. Su trabajo siguió rindiendo frutos con el paso de los años.

Como autor, Jack Driberg fue, aparte de sus relatos descriptivos de trabajo de campo, un divulgador bien dotado más que un pensador original. Se inició en la antropología académica ya tarde en su vida y después no tuvo el sosiego o tal vez tampoco la inclinación mental para adquirir una amplia formación teórica. Estaba menos interesado por los problemas generales de la antropología social que por los problemas etnográficos particulares de una región concreta. Nadie conocía mejor sus limitaciones teóricas que él mismo. Para sus objetivos didácticos y para la escritura de sus libros de texto populares, para los que se necesita un cierto enfoque teórico, se valió extensamente de las clases y los textos de Malinowski. Sus contribuciones originales se ciñeron a la etnología de África oriental, región sobre la que tenía conocimientos personales inigualables.

A pesar de la falta de originalidad de sus escritos populares, prestó un servicio esencial a la antropología difundiendo la enseñanza de sus objetivos y métodos. Nadie había mejor dotado que él para hacerlo, porque escribía fluidamente y bien. Sus libros más populares colmaron también una necesidad ya antigua de introducciones breves a la antropología social para estudiantes que se iniciaban en la materia, ya fueran estudiantes de licenciatura en las universidades o alumnos

adultos de clases extramuros (fue un excelente profesor W.E.A.): libros como *The Savage as He Really Is* y *At Home with the Savage*. En *People of the Small Arrow* se valió de la viñeta histórica para representar la vida primitiva en África al lector inglés, y en *Initiation* de la poesía.

No obstante, no será recordado en la historia de la antropología por su labor didáctica, ya que no condujo a la investigación, ni por sus escritos más populares, que son excesivamente el producto de un periodo, sino por su monografía de trabajo de campo *The Lango*. Por la época en que fue escrito (1923), *The Lango* está considerado con justicia un extraordinario trabajo de investigación y permanecerá siempre como uno de los pocos relatos clásicos sobre un pueblo africano, antes de que las vidas de los africanos fueran fuertemente influidas por el gobierno y el comercio europeos. El hecho de que escribiera un libro tan bueno se debe no sólo a su capacidad de observación, que era notable, sino también a su capacidad de afecto por las gentes sobre las que escribió.

STEINER (1909-1952)

Franz Baermann Steiner nació en Checoslovaquia en 1909 y murió en Oxford en 1962. Hizo un doctorado en lenguas semíticas y etnología en la Universidad de Praga y después fue a Oxford —poco antes de la Segunda Guerra Mundial—, donde continuó sus estudios de antropología en el Magdalen College (ocupando la cátedra de antropología social en aquel tiempo el profesor Radcliffe-Brown). Checoslovaquia fue invadida por los nazis y la familia de Steiner y casi todos sus parientes cercanos fueron asesinados. Además de estos infortunios, si es que puede agregarse algo a un desastre tan abrumador, cayeron sobre él la pobreza y la pérdida del fruto de muchos años de investigación. Había terminado casi una tesis doctoral para la Universidad de Oxford sobre instituciones serviles cuando ésta se extravió en un viaje en tren junto con las notas de la investigación y nunca las pudo encontrar. Steiner tuvo que escribir su trabajo de nuevo. Cuando lo estaba volviendo a escribir, el profesor Radcliffe-Brown ganó la cátedra en Oxford y entró por primera vez en estrecho contacto con Steiner. Era un hombre enfermo, pero con gran fortaleza reescribió su tesis y obtuvo el doctorado en 1950. Su erudición y la amplitud de sus conocimientos habían sido durante mucho tiempo la admiración de sus colegas y fue muy satisfactorio para ellos que el mismo año le fuera asignado un puesto de profesor universitario de antropología

social en la Universidad de Oxford. Fue un maestro de capacidad poco común, querido por estudiantes y colegas. Las contrariedades y desastres que hubieran amargado a otro tipo de hombre, hicieron a Franz Steiner más tolerante, más afable y más sereno. No obstante, siguió mal de salud y, aunque parecía estar mejor —por lo menos estaba más contento y más seguro—, murió repentinamente en el otoño de 1952. Fue enterrado en el cementerio judío de Oxford. En sus últimos años de vida, cada vez fueron más importantes para él la fe y las prácticas religiosas de sus padres.

Pero a pesar de su saber, o quizás debido a él, no podía publicar un artículo que no estuviera basado en un análisis crítico de cada fuente, cualquiera que fuera la lengua en que estuviera la fuente; y casi no había publicado nada sobre temas de antropología antes de su muerte, aunque, después de ella sus amigos de Oxford revisaron y publicaron una serie de artículos: «La esclavitud y el sistema hebreo antiguo de linaje: Una explicación del Génesis, XLVII, 29-31, XLVI-II, 1-16» (*Man*, 1954, núm. 2, 1954); «La verdad chagga: Una nota sobre el relato de Gutmann del concepto chagga de verdad en *Das Recht des Chagga*», (*África*, XXIV, 1954). Los resultados de su investigación de campo en los Cárpatos ucranianos nunca se publicaron. Mientras trabajaba en temas de antropología estaba involucrado en muchas otras actividades intelectuales: filosofía, semántica, exégesis del Antiguo Testamento, y también poesía. Tengo entendido que fue un buen poeta. Unos cuantos de sus poemas fueron publicados antes de su muerte en revistas alemanas. Hace poco se publicó un volumen de poemas, seleccionados por su amigo y albacea literario, Dr. H. G. Adler, con el título *Unruhe ohne Uhr*.

Cuando le sorprendió la muerte, Steiner estaba trabajando en la publicación de varios tratados de antropología, en un estudio sociológico de Aristóteles (del que sólo se han encontrado notas entre sus papeles), en un libro sobre sociología del trabajo, que hubiera sido su tesis reescrita para publicación, y en un análisis crítico de las teorías sobre el tabú. Su estudio sobre el tabú había llegado a la etapa de ser impartido como curso en Oxford. Aunque sin duda él hubiera revisado y agregado notas a su curso antes de entregarlo para que fuera publicado, estaba todo mecanografiado y se imprimió, salvo mínimas revisiones, tal como él lo dejó.

El tabú ha sido un tema que se ha investigado con frecuencia en antropología desde que el capitán Cook utilizó por primera vez el término en su relato sobre los polinesios. Ha sido tratado extensamente por Robertson Smith, Frazer, Freud, Lévy-Bruhl, Van Gennep, Rad-

cliffe-Brown y otros. Steiner analizó críticamente las teorías expuestas por estos autores y sometió las fuentes utilizadas por ellos al más minucioso escrutinio. Mostró cuán ineptas eran muchas de estas teorías y, aunque no llegó a conclusiones positivas por su parte, su libro es muy valioso para quien le interese la idea del tabú y para los que en el futuro aborden una vez más los problemas que plantea.

MALINOWSKI (1884-1942)

Bronislaw Malinowski empezó a impartir clases en Londres en 1924. Raymond Firth (más tarde Professor Sir) y yo fuimos sus dos primeros alumnos de antropología de ese año y, entre 1924 y 1930, enseñó a la mayoría de los demás antropólogos sociales que fueron detentando cátedras en Inglaterra y sus dominios. Puede decirse con justeza que los comprensivos estudios del campo de la antropología moderna derivan directa o indirectamente de sus enseñanzas, porque Malinowski insistía en que la vida social de un pueblo primitivo sólo se puede entender cuando se estudia intensamente, y llevar a cabo por lo menos uno de estos estudios intensivos sobre una sociedad primitiva es parte necesaria de la formación de un antropólogo social.

Alumno de Hobbhouse, Westermarck y Seligman, Malinowski no sólo pasó más tiempo en un trabajo de campo que cualquier otro antropólogo antes de él, en un solo estudio de un pueblo primitivo, los habitantes de las Islas Trobiand en Melanesia entre 1914 y 1918, sino que también fue el primer antropólogo en llevar a cabo su investigación utilizando la lengua nativa, ya que fue el primero en vivir durante todo el curso de su trabajo en medio de nativos. En estas circunstancias favorables, Malinowski llegó a conocer muy bien a los habitantes de las Islas Trobiand y fue describiendo su vida social en voluminosas monografías, algunas más breves, hasta el momento de su muerte.

Su obra más conocida es *Argonauts of the Western Pacific*, publicada en 1922. Empieza por un análisis general del método y el alcance de su trabajo de campo y después expone los antecedentes etnológicos que lo respaldan: una descripción general del país y de los habitantes del distrito *kula* y su modo de vida; después una descripción similar de los nativos de las Islas Trobiand. Después de haber descrito con muchos pormenores los intercambios *kula* y un gran volumen de información periférica, finalmente Malinowski hace el intento de explicar el significado del *kula*. El intento es un fracaso, porque no nos

ofrece interpretación sociológica de ningún tipo. ¿Por qué? Malinowski no tenía ni idea de lo que era un análisis abstracto y, por tanto, de la estructura. En la medida en que tenía alguna idea de «sistema social» era puramente en un nivel descriptivo. Un suceso sigue a otro y son descritos sucesivamente con digresiones explicativas. Para hacer *kula* se han de tener canoas, así que se describe la construcción y el uso que se hace de éstas; implica visitar a pueblos forasteros, así que se describen sus costumbres, artesanías y demás; para propósitos diversos relacionados con el *kula* se utilizan hechizos mágicos, así que se ha de entrar detalladamente en cada uno de los aspectos de la magia; hay historias de expediciones *kula* en el pasado, así que tiene que haber una digresión sobre el mito; y así sucesivamente. Al no tener ni idea de la estructura, no hay una pauta que sea pertinente sociológicamente. La pauta no consiste más que en los vínculos entre los acontecimientos reales y el supuesto análisis no es más que un comentario. El libro está mucho más orientado a la magia que al *kula*. Todo lo que nos dice pudiera haber ocupado 50 páginas en vez de las 500 que ocupa. En cierto sentido, es un ejemplar de libro que responde al modelo de novela sociológica escrita, por ejemplo, por Zola. El intento fallido de eludir un mero registro de las observaciones y de llevar a cabo un análisis mediante una serie de abstracciones significa no sólo que no se nos transmite nada sobre las interrelaciones políticas de las comunidades implicadas en el *kula* y nada sobre el sistema de parentesco, sino incluso que se omiten los hechos esenciales respecto al *kula*. Malinowski no nos dice quién comerciaba con quién; no nos dice nada de las interrelaciones de las personas que componen las aldeas que toman parte en el *kula*; y así sucesivamente.

Las interdependencias que sí cita no son las de las abstracciones dentro de un marco de referencia teórico como el que encontramos en cualquier ciencia natural (Malinowski defendía que la antropología social era una de ellas), sino entre las diferentes formas de comportamiento, acontecimientos. Los habitantes de las Islas Trobiand hacen magia para proteger sus jardines y canoas o para que los primeros florezcan y las segundas naveguen. Es una interdependencia de actividades económicas y rituales en el sentido de conexión temporal y espacial, de yuxtaposición. Pero si fuera una interdependencia funcional, por ejemplo, ¿cultivarían de otra manera o menos sin la magia? Con este método de investigación no podemos saberlo. Sólo podemos saberlo utilizando la situación experimental que nos proporciona la historia o utilizando el método comparativo. Ciertamente, para la utilización del método comparativo se requiere la idea de «sistema» o «es-

tructura». Uno no compara una ballena y un ratón como cosas reales y concretas. Uno compara sus sistemas anatómicos y fisiológicos. Del mismo modo, uno no puede comparar instituciones reales en diferentes sociedades —únicamente características o aspectos o cualidades de ellas—, es decir, abstracciones. Por ejemplo, yo he comparado la magia zande con la magia trobiand, pero sólo en relación con la naturaleza del encantamiento en conexión con las leyes de la herencia. La debilidad del planteamiento de Malinowski se hace patente cuando trata de decir algo general sobre las sociedades humanas y no sobre una sociedad en particular.

En un libro posterior, *Crime and Custom in Savage Society* (1926), Malinowski dice: «Lo único que nos queda es abogar por la rápida y completa desaparición en los informes de trabajo de campo de estas briznas de información sobre costumbres, creencias y normas de conducta que flotan en el aire o que más bien llevan una existencia insulsa en el papel, con la tercera dimensión, la de la vida, totalmente ausente. Si así fuera, los razonamientos teóricos de la antropología podrían desprenderse de las interminables letanías de informes ensartados que hacen a los antropólogos sentirse estúpidos y a los salvajes parecer ridículos» (pág. 126).

Fundamentado en este tipo de información, se ha erigido un enorme edificio de teoría antropológica. Como la información carecía en gran parte de sentido, las construcciones basadas en ella también. Malinowski pensó que su labor tenía que consistir en sacar a la antropología de este callejón sin salida. Este libro trata del salvaje místico de Lévy-Bruhl, de las ideas de Rivers y de la escuela francesa sobre la solidaridad clánica, y de las reconstrucciones hipotéticas de Rivers y otros. La ley primitiva ha merecido la atención de Bachofen, Post, Kohler y otros en el siglo pasado, pero todos ellos se atenían a enunciados inadecuados; en un tema complejo como la ley, las observaciones de aficionado eran en conjunto inútiles. Estaban también ligadas a la doctrina de Morgan y otros: promiscuidad primitiva, matrimonio grupal, comunismo primitivo, etc. «En suma», escribe Malinowski, «subyacente a todas estas ideas estaba el supuesto de que en las sociedades primitivas el individuo está completamente dominado por el grupo —la horda, el clan o la tribu—, que obedece los mandatos de su comunidad, sus tradiciones, su opinión pública, sus decretos, con obediencia servil, fascinada y pasiva» (pág. 3). A Malinowski le resultó fácil mostrar que todo esto es absurdo y le debemos mucho por haber actuado como disolvente crítico de la teoría aceptada, aun cuando su contribución fuera más negativa que positiva. Pero fue falto de es-

crúpulos en el uso que hizo de los autores teóricos como hombres de paja y poco constructivo teóricamente: no nos ofrece ninguna verdadera teoría de la ley y ni siquiera una definición elemental de ella o una clasificación de sus tipos.

Los planteamientos más maduros de Malinowski están contenidos en su libro póstumo, pero casi totalmente revisado, *A Scientific Theory of Culture and Other Essays* (1944). Es un buen ejemplo del marasmo de verborrea y trivialidad a que puede llevar el intento de aparentar ser un científico natural. Malinowski fue en todo caso un pensador fútil.

Lo que Malinowski denomina teoría no es en absoluto una teoría, sino una guía para la recolección y la ordenación de datos, un *vade mecum* para el investigador de campo, un prolijo *Notas y dudas*. No supera nunca el nivel descriptivo y operativo del análisis; y es en su mayor parte una elaboración verbosa de lo obvio y la elevación de lugares comunes a conceptos científicos. Parece que el propio Malinowski así lo percibió. Él dice (pág. 175) de su libro, o mejor, de la teoría funcional que contiene, que «está dirigida principalmente a equipar al investigador de campo con una perspectiva clara y con todas las instrucciones necesarias respecto a qué observar y qué registrar». También dice: «Este tipo de análisis funcional se expone fácilmente a la acusación de tautología y trivialidad, así como a la crítica de que implica un círculo lógico, porque, obviamente, si definimos la función como la satisfacción de una necesidad, es fácil sospechar que la necesidad que se ha de satisfacer ha sido introducida con el fin de satisfacer la necesidad de satisfacer una función. Así pues, por ejemplo, los clanes son obviamente un tipo adicional de diferenciación interna. ¿Podemos hablar de la necesidad legítima de semejante diferenciación, especialmente cuando la necesidad no siempre está presente, puesto que no todas las comunidades tienen clanes, y aun así funcionan muy bien sin ellos?» El libro es un ejercicio de pragmatismo y, por tanto, Malinowski yerra cuando analiza algo que no le gusta, la guerra. Él estima que la guerra no satisface una necesidad en la Europa moderna. Entonces, ¿por qué la tenemos?

RADCLIFFE-BROWN (1881-1955)

A. R. Radcliffe-Brown se educó en la escuela secundaria King Edward, Birmingham, y en el Trinity College, Cambridge, en donde estudió ciencias mentales y morales. En Cambridge entró en contacto con W. H. R. Rivers y A. C. Haddon, quienes le introdujeron a la antropología social. Más tarde estuvo muy influido por la sociología francesa, en especial por los escritos de Durkheim. Su influencia personal en el desarrollo de la antropología social fue ejercida en parte a través de la publicación de los resultados de su investigación de campo en las Islas Andaman y Australia, pero repercutió mucho más a través de su aportación a la teoría, y en especial a la metodología, en artículos y todavía más en sus clases.

Escribió con gran claridad de estilo y de razonamiento, pero con dificultad, y si sólo se tuvieran en cuenta sus escritos sería difícil entender cómo llegó a convertirse en una figura tan importante en el mundo de la antropología. Su encumbramiento fue debido sobre todo a su capacidad para inspirar entusiasmo a sus alumnos, con los que siempre estaba dispuesto a discutir los problemas de su ciencia, no sólo en el aula, sino en cualquier lugar y momento. Contó con alumnos en todo el mundo, porque a lo largo de su carrera ocupó cátedras en Cape Town, Sydney, Chicago, Oxford, Alejandría, Yeng-ching, São Paulo, Grahamstown y Manchester. También impartió clases en la London School of Economics, en el University College, Londres, y en Johannesburgo. La difusión de sus enseñanzas fue, pues, muy amplia.

La principal contribución de Radcliffe-Brown al pensamiento antropológico reside en la claridad de sus planteamientos, en su ingenio para elegir los términos adecuados. Era un hacedor de herramientas conceptuales. No condujo a sus alumnos a explicaciones psicológicas engañosas y se mantuvo apartado de la historia hecha de conjeturas (hay que agregar que toda la historia). Continuó abogando por la institución de leyes o universales, en el sentido de proposiciones sin excepciones, a través del análisis comparativo, aunque no se sirvió de la estadística y su versión del método comparativo en la práctica fue sobre todo una vuelta al método ilustrativo. Me pesa decir que Steinmetz hubiera estigmatizado mucho de lo que Radcliffe-Brown escribió como especulación inútil, y Nieboer lo hubiera considerado un ejemplo de aquello a lo que él se oponía enérgicamente, la práctica ca-

prichosa de algunos autores consistente en imaginar alguna explicación plausible para algún fenómeno social y después buscar ilustraciones que pareciera que la apoyaban, haciendo caso omiso del resto del material pertinente. Citaré brevemente unos cuantos ejemplos. En su primer artículo «El hermano de la madre en Sudáfrica», puede que haya estado en lo cierto cuando desafía el concepto de supervivencias, pero su aportación positiva a mí no me parece que sea, como se ha defendido, un modelo de procedimiento científico, sino todo lo contrario. Radcliffe-Brown intenta poner de manifiesto que, de acuerdo con lo que él denomina el principio de equivalencia de los parientes, el sentimiento de ternura por la madre se extiende también al hermano de la madre y el de respeto por el padre se extiende a su hermana, pero en este artículo no hace ningún intento por relacionar esta supuesta extensión con el sistema de parentesco en conjunto (por ejemplo, el hermano de la madre es también el hermano de la esposa del padre), con los derechos de propiedad, con la autoridad política, y demás. Las pruebas están seleccionadas y se reducen además a cinco ilustraciones (no da las fuentes correspondientes a dos de las sociedades), se ignora a cualquier otro pueblo del mundo a pesar de que los demás pueblos también tengan hijos de hermanas y hermanos de madres. El argumento no pasa de ser una redescrición circular y de todas maneras está invalidado por las pruebas de otras sociedades, en especial por la información posterior y pomenorizada de Malinowski acerca de los habitantes de las Islas Trobiand. En otro ensayo, Radcliffe-Brown (cuyos planteamientos sobre la relación de la sociología con la historia, no hay que olvidar que eran los de Comte y los de los teóricos marxistas) nos dice que la forma que adopta la religión está determinada por la forma de la estructura social, de manera que, allí donde hay un sistema de linaje, es de esperar que encontremos el culto a los ancestros, como en China o la antigua Roma; pero hay muchas sociedades que tienen culto a los ancestros y en las que no hay ni rastros de sistema de linaje, y el ejemplo más perfecto de sistema de linaje tal vez sea el de los beduinos árabes que son musulmanes. En otro ensayo más, afirma que allí donde el hombre depende en gran medida de la caza y la recolección para su subsistencia, se hace de los animales y las plantas objetos de «actitud ritual», y éste es un caso particular de una ley general: que cualquier objeto o acontecimiento que tenga importantes efectos en el bienestar material o espiritual de una sociedad tiende a convertirse en un objeto de «la actitud ritual». Pero simplemente no sucede así, a menos que por «actitud ritual» entendamos la atención de cualquier tipo, despojando así a la expresión

de cualquier significado preciso. La ley general en su aplicación a los fenómenos totémicos, ignora una gran cantidad de pruebas etnográficas, especialmente de África, que van en contra de la tesis expuesta por Radcliffe-Brown. Tampoco lo apoyan las pruebas de los pueblos pastoriles y agricultores. Un último ejemplo: Radcliffe-Brown dice que allí donde las sociedades están divididas en mitades, éstas se encuentran en un estado de oposición equilibrada, y la oposición está definida como «una combinación de acuerdo y desacuerdo, de solidaridad y diferencia». Podríamos preguntarnos que cómo podría ser de otra manera. El enunciado es una verdad trillada contenida en la definición de mitades y podría decirse lo mismo de cualquier grupo social. Este tipo de generalizaciones basadas en unos cuantos ejemplos seleccionados son o bien tan generales que están desprovistas de significado, o bien, cuando están formuladas con mayor precisión, se apoyan en bases demasiado endebles y no tienen en cuenta los ejemplos negativos. Es pertinente aquí el comentario de Kroeber sobre el antiguo dilema del sociólogo: «para cuando se encuentra una fórmula a la que nadie puede citar excepciones, aquélla se ha convertido en algo tan esencialmente lógico, tan distante de los fenómenos, que nadie sabe qué hacer exactamente con ella».

WHITE (1900-1975)

Leslie A. White es determinista extremo y materialista histórico. Es marxista, aunque no hace hincapié en su dependencia de Marx, sino, antes bien, de las exposiciones más rígidas de Durkheim. En realidad, no hace mucho más que substituir los términos «social», «sociedad» y «sociológico» por «cultural», «cultura» y «culturoológico». No obstante, la distinción que traza entre la ciencia de la sociología y la de la culturología no es nada clara, en especial en lo que se refiere a Durkheim. Lo que White considera cultura —artefactos y símbolos— son para Durkheim cosas sociales, los vínculos materiales o ideacionales entre los miembros de una sociedad o comunidad de un tipo u otro. En *The Science of Culture* (1949), White trata de establecer una ciencia de la cultura aparte, la culturología, mediante la reducción arbitraria del alcance de la sociología a una psicología social mal definida, que no es mucho más que la psicología de los individuos que actúan como miembros de grupos sociales, y puesto que no actúan de otra manera que no sea ésta, equivale a decir que no hay ciencia de la sociología, sino únicamente las ciencias de la psicología y la culturo-

logía. Su debate sobre la materia no pasa de ser terminológico. Durkheim nunca hizo distinción entre sociedad y cultura, es decir, el lenguaje para él era el medio de comunicación entre los miembros de una sociedad, no algo *sui generis*, que pudiera ser estudiado sin tener en cuenta su función social. De esto se desprende que los criterios que utilizó Durkheim para la definición de hecho social son los que utiliza White para definir hecho cultural: generalidad, transmisibilidad y la cualidad de ser tanto externos como obligatorios. El hombre nace en una sociedad (cultura) que ya existía antes de que él naciera, se la pone encima como si fuera una vestimenta y sigue estando igualmente allí cuando él ya no está. Por tanto, los hechos sociales (culturales) son superorgánicos y extrasomáticos y no pueden ser entendidos en términos biológicos o psicológicos sino únicamente en función de otros hechos sociales (culturales).

White hace suya la clasificación comteana de las ciencias, en especial la de las tres etapas, la animista, la metafísica y la positiva. Hace suya también la tesis marxiana de que la historia del hombre es una historia de cambios tecnológicos y cada uno de ellos produce otros cambios culturales, y es causa también de cambios en las relaciones de producción y, en consecuencia, en toda clase de instituciones sociales. Todo esto sucede independientemente de la voluntad humana, que es un engaño. «Pero la falacia de suponer que podemos incrementar y perfeccionar nuestro control de la civilización a través de la ciencia social es incluso más atroz de lo que hemos indicado. Recurrir a la ciencia, cuya esencia es la aceptación de los principios de causa y efecto y de determinismo, para apoyar una filosofía del libre albedrío, es bastante rayano en lo absurdo. ¡La ciencia se ha convertido, en verdad, en la magia moderna! La creencia en que el hombre podría hacer actuar su voluntad sobre la naturaleza y el hombre a la par, *si dispusiera de las fórmulas correctas*, en otro tiempo prosperó en la sociedad primitiva como *magia*. Está todavía con nosotros hoy en día, pero ahora lo llamamos ciencia» (pág. 343).

El hombre es, pues, una criatura de la cultura que obedece a sus leyes. No está claro cuáles son estas leyes, más allá del hecho incuestionable de que la cultura tiene tendencia a ser acumulativa. Pero este hecho apenas puede ser denominado ley, especialmente cuando White admite que todo puede ser destruido por bombas de hidrógeno. Si hay una ciencia natural de la cultura tiene que haber leyes de la cultura, pero White no nos dice mucho más acerca de ellas de lo que nos dijo Tylor, el primer culturólogo (en opinión de White) en la medida en que se propuso explicar las características culturales en función de

su asociación histórica, geográfica y funcional con otras características culturales. Su interés era éste, no los seres humanos (interacción social). «El siguiente empeño de establecer una ciencia de la cultura que valió la pena fue el de Emile Durkheim» (pág. 88); pero White cree que por «representaciones colectivas» Durkheim se refería en realidad a características culturales, como cuando dice, por ejemplo, «Es necesario investigar mediante la comparación de temas míticos, leyendas populares, tradiciones y lenguajes, en qué manera las representaciones sociales (es decir, los rasgos culturales) se adhieren o se repelen unos a otros, cómo se fusionan o se separan entre sí» (página 89).

En la vertiente negativa, White tiene razón. El comportamiento humano se ha de explicar en términos de comportamiento humano y no apelando a tendencias psicológicas. ¿Pero qué tiene para ofrecernos en la vertiente positiva? Nada. Una vez más se nos dice extensamente cómo debemos proceder en un estudio científico de las culturas, pero se nos muestra muy poco sobre enunciados generales verificables, a los que se defiende que puede llegarse a través de un estudio comparativo. En realidad, White sólo hace un intento de analizar explicativamente un tema de la cultura, el tabú del incesto.

La tesis general es: «En parte alguna la cultura es un simple agregado o aglomeración de rasgos; los elementos culturales siempre están organizados en sistemas. Cada cultura tiene un determinado grado de integración, de unidad; descansa sobre determinadas bases y está organizada en consonancia con determinadas líneas o principios. Así pues, una cultura puede estar organizada en torno a la caza de la foca, la crianza del reno, el cultivo del arroz, o la manufactura y el comercio. La actividad militar también puede ser un factor importante en la organización de la vida de una cultura. En el seno de cualquier sistema cultural determinado podemos distinguir una serie de subsistemas a los que podemos denominar modelos. Pintura, música, mitología, filosofía, o ciencia, mecánica, artes industriales, artes médicas y demás, son estos modelos» (pág. 215). En el capítulo XI quiere probar esta tesis general cuando trata el tema del tabú del incesto. Su explicación de la prohibición es la que expuso Tylor, pero es tan antigua como San Agustín: al obligar a los miembros de un grupo a que se casen fuera, el grupo tiene que hacer muchas alianzas con el exterior y, en consecuencia, se va integrando a través de estos vínculos en una sociedad más amplia y, por tanto, aumenta su fuerza y su seguridad. Formula esta conclusión de la siguiente manera: «Pero cuando contemplamos culturas que determinan las relaciones entre los

miembros de un grupo y regulan su intercambio social, encontramos enseguida la razón para la definición de incesto y el origen de la exogamia. La lucha por la existencia es tan fuerte en la especie humana como en cualquier otra. La vida se vuelve más segura, tanto para el grupo como para el individuo, mediante la cooperación. El discurso articulado hace posible, extensiva y variada la cooperación en la sociedad humana. Se definió el incesto y se formularon las normas de la exogamia a fin de hacer la cooperación obligatoria y extensiva, para que la vida gozara de una mayor seguridad. Estas instituciones fueron creadas por sistemas *sociales*, no por *sistemas neuro-sensorio-músculo-glandulares*. Eran síntesis de elementos culturales formados dentro del flujo interactivo de rasgos culturales. Las variaciones de definición y prohibición del incesto se deben a la gran variedad de situaciones. En una organización de rasgos culturales —tecnológicos, sociales, filosóficos, etc.— encontramos un tipo de definición del incesto y un conjunto de normas de la exogamia; en una situación diferente, encontramos otra definición y otras normas. Incesto y exogamia están, pues, definidos en función del modo de vida de un pueblo: por el modo de subsistencia, los medios y las circunstancias de la ofensa y la defensa, los medios de comunicación y transporte, las costumbres de residencia, el conocimiento, las técnicas de pensamiento, etc. Y el modo de vida, en todos sus aspectos, tecnológico, sociológico y filosófico, está determinado culturalmente» (págs. 328-9).

Ahora bien, una explicación general de este tipo no tiene mucho valor en sí y ciertamente no constituye una ley. Para que alcanzara este rango se hubiera tenido que mostrar cómo varían de hecho las múltiples y diferentes definiciones y extensiones de la prohibición del incesto y las normas de la exogamia con otras instituciones sociales. No sirve para nada afirmar rotundamente que así sucede. Se nos pone enseguida en contra de los casos negativos que han de ser explicados en función de la teoría, o se ha de abandonar la teoría. Es la misma historia de siempre: 415 páginas para decirnos que las culturas son sistemas naturales sometidos a leyes rigurosas, funcionales e históricas, pero no hay nada en estas páginas acerca de culturas reales que ejemplifiquen estas leyes. ¿Cuáles son estas interdependencias y cómo varían concomitantemente? Es un hecho curioso, pero sumamente significativo que en sus escritos sobre los indios americanos, el registro de su considerable investigación de campo, White no haga ni el más leve intento por demostrar la validez de su punto de vista teórico apelando a los hechos etnográficos.

Bibliografía

Tavistock Publications publicó en 1974 una bibliografía completa de las obras de Evans-Pritchard, recopilada por T. O. Beidelman. Lo único que hay que agregar a esta bibliografía es la reedición del artículo de 1936, «Ciencia y sentimiento: Exposición y crítica de los escritos de Pareto», en *J.A.S.O.*, V, núm. 1, 1974.

Muchas de las notas y de los artículos inéditos del profesor Sir Edward Evans-Pritchard contenían notas y referencias bibliográficas, pero sin especificar página, edición y detalles de volumen. En la mayoría de los casos hemos podido encontrar esta información y la hemos incluido tanto en el texto como en la bibliografía.

ABREVIATURAS

- B.F.A.* *Bulletin of the Faculty of Arts* (Universidad Faud; en la actualidad Universidad Egipcia, El Cairo),
J.A.S.O. *Journal of the Anthropology Society of Oxford.*
J.R.A.I. *Journal of the Royal Anthropology Institute.*
T.L.S. *The Times Literary Supplement*, Londres.

FUENTES USADAS PARA LA COMPILACIÓN

- 1933 «La interpretación intelectualista (inglesa) de la magia», *B.F.A.* I, pt. 2.
 1934 «Teoría de Lévy-Bruhl de la mentalidad primitiva», *B.F.A.* II, pt. 2; reeditada en *J.A.S.O.* I, núm. 2, 1970.
 1936 Reseña del *Pareto* de Franz Borkenau, *Man* XXXVI, 172.
 1936 «Ciencia y sentimiento: Exposición y crítica de los escritos de Pareto», *B.F.A.* III, pt. 2; reeditada en *J.A.S.O.* V, núm. 1, 1974.
 1940 Necrológica de Lucien Lévy-Bruhl, *Man* XL, 27.
 1947 Necrológica de Jack Herbert Driberg, *Man* XLVII, 4.
 1951 *Social Anthropology*, Cohen & West.
 1952 Necrológica de Franz Baerman Steiner, *Man* LII, 264.

- 1954 Introducción a *The Gift* de Marcel Mauss, Cohen & West.
 1955 «Tópicos rituales», reseña de *Social Origins* de A. M. Hocart, *T.L.S.*, 591.
 1955 Necrológica de A. R. Radcliffe-Brown, *The Times*, 27 de octubre.
 1956 Prefacio a *Taboo* de Franz Steiner, Cohen & West.
 1956 «Reintegración ritual», reseña de *The Rites of Passage* de Arnold Van Gennep, *T.L.S.*, 236.
 1960 Introducción a *Death and the Right Hand* de Robert Hertz, *Cohen & West*.
 1962 *Essays in Social Anthropology*, Faber & Faber.
 1963 *The Comparative Method in Social Anthropology*, Athlone Press.
 1964 Prólogo a *Sacrifice* de H. Hubert y M. Mauss, Cohen & West.
 1965 *Theories of Primitive Religion*, Clarendon Press, Oxford.
 1965 Prólogo a *The «Soul» of the primitive* de Lucien Lévy-Bruhl, Allen & Unwin.
 1970 Prólogo a *King and Councillors* de A. M. Hocart, recopilado por R. Needham, University of Chicago Press.
 1970 Reseña de *Frazer and the Golden Bough* de R. Angus Downie, *T.L.S.*, 28.
 1971 «John Millar», *J.A.S.O.*, II, núm. 3.
 1972 «Adam Ferguson», *J.A.S.O.* III, núm. 1.
 1972 «Henry Home, Lord Kames», *J.A.S.O.* III, núm. 2.
 1972 «Montesquieu», *J.A.S.O.* IV, núm. 2.

OBRAS QUE SE CITAN EN EL TEXTO

- ARON, R., *Les étapes de la pensée sociologique*, París, 1907.
 BEATTIE, J. H., *Other Cultures*, 1964.
 BLACK, J. S., y CHRISTAL, G., *The Life of William Robertson Smith*, 1912.
 BORKENAU, F., *Pareto*, 1936.
 BOUSQUET, G. H., *Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto*, 1925.
 CHARLTON, Donald G., *Positivist Thought in France during the Second Empire, 1852-70*, Oxford, 1959.
 COMTE, A., *Cours de philosophie positive*, 6 vols., 1830-42.
 — *Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité*, 4 vols., París, 1851-4.
 — *Catéchisme positiviste*, París, 1852 (edición de 1966, con introducción de Pierre Arnaud).
 — *Testament d'August Comte*, 1884.
 CONDORCET, Marqués de, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, ed. O. M. Prior, París, 1933. (El *Esquisse* se publicó por primera vez en París en 1795.)
 — *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, traducido por June Barraclough, con introducción de Stuart Hampshire, 1955.
 — Textos escogidos, ed. J. B. Severac (*Les grand philosophes français et étrangers*).

- COULANGES, F. de, *La Cité antique*, París, 1864.
 CICEY, A. V., *Lectures on the Relation Between Law & Public Opinion in England*, Londres, 1920.
 DRIBERG, J., *The Lango*, Londres, 1923.
 DURKHEIM, E., «La prohibición del incesto y sus orígenes», *Année sociologique*, 1, 1898.
 — «De la definición de los fenómenos religiosos», *Année sociologique*, 2, 1899.
 — «Sobre el totemismo», *Année sociologique*, 5, 1902.
 — *Les Règles de la méthode sociologique*, París, 1895.
 — *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, París, 1912.
 FERGUSON, Adam, *An Essay on the History of Civil Society*, 1766. La paginación que se cita corresponde a la edición de 1967 de Duncan Forbes.
 — *Institutes of Moral Philosophy*, 1772.
 — *The History of the Progress and termination of the Roman Republic*, 1783.
 — *Principles of Moral and Political Science*, 2. vols., 1969.
 FRAZER, Sir, J. G., *Condorcet on the Progress of the Human Mind*, Zaharoff Lecture, 1933.
 — *The Gorgon's Head*, 1927, págs. 369-83. Véase también en el mismo libro «El camino a los Scaffold», págs. 384-92.
 — *The Golden Bough*, 1900.
 GOLDENWEISER, Alexander A., «Review of *Les Formes*», *American Anthropologist*, 1915.
 HERZ, R., «Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte», *Année sociologique*, vol. X, 1907.
 — «La preeminencia de la mano derecha: estudio sobre la polaridad religiosa», *Revue philosophique*, LXVIII, 1909.
 — «San Besse», *Revue de l'histoire des religions*, 1913.
 — «Cuentos y dichos», *Revue des traditions populaires*, 1917.
 — «El pecado y la expiación en las sociedades primitivas», *Revue de l'histoire des religions*, 1922.
 HOCART, A. M., *Social Origins*, Londres, 1954.
 HOMANS, G. C., y CURTIS, C. P., *An Introduction to Pareto, his Sociology*, 1934.
 HOME, Henry (Lord Kames), *Essays on the Principles of Morality and Natural Religion*, 1751.
 — *Element of Criticism*, 1762.
 — *Sketches of the History of Man*, 1774.
 JOGLAND, Herta Helena, *Ursprünge and Grandlagen der Soziologie bei Adam Ferguson*, Berlín, 1954.
 KANEKO, Umaji, *Moralphilosophic Adam Ferguson's* (sic), Lucka, 1903.
 KETTLER, David, *The Social and Political Thought of Adam Ferguson*, Ohio, 1965.
 LEHMANN, William C., «Adam Ferguson y los comienzos de la sociología moderna», tesis de doctorado, Columbia University, 1930.
 LEVI-STRAUSS, C., «Sociología francesa», en *Twentieth Century Sociology*, 1945.

- LÉVY-BRUHL, D., *La Philosophie d'Auguste Comte*, 1900, 4.^a ed., 1921.
 — *La Morale et la science des moers*, 1903.
 — *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1912 (traducción, *How Nations Think*, 1926).
 — *La Mentalité Primitive*, 1922 (traducción, *Primitive Mentality*, 1923).
 — *L'Âme primitive*, 1927 (traducción, *The 'Soul' of the primitive*, 1928).
 — *Le Surnaturel et le naturel dans la mentalité primitive*, 1931 (traducción, *Primitives and the Supernatural*, 1936).
 — *La Mythologie primitive*, 1935.
 — *L'Expérience mystique et des symboles chez les primitifs*, 1938.
 — *Les Carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, 1949.
 LOWIE, Robert H., *Primitive Religion*, 1936.
 LUBBOCK, J., *The Origin of Civilisation*, 1870.
 LUKES, Steven, *Emile Durkheim. His Life and Work*, 1973.
 MAINE, H., *Ancient Law*, 1861.
 MALINOWSKI, B., «Reseña de *Les Formes*», *Folk-Lore*, 1913.
 — *Argonauts of the Western Pacific*, 1922.
 — *Crime and Custom in Savage Society*, 1926.
 — *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, 1944.
 MARX, Karl, *The Poverty of Philosophy*, 1910.
 MAUSS, M., *Essai sur le don, forme archaïque l'échange*, 1925.
 — *Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive*, 1934.
 — *Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle de 'moi'*, 1938.
 MCLENNAN, J. F., *Primitive Marriage*, 1865.
 — *Studies in Ancient History*, 1876. 2.^a serie recopilada por su viuda y Arthur Platt, 1896.
 — *Patriarchal Theory*, 1885.
 MILL, J. S., *Auguste Comte and Positivism*, 1865 (Michigan, 1961).
 MILLAR, John A., *A Historical view of the English Government from the Settlement of the Saxons in Britain to the Revolution in 1688*, 1786, 1803.
 — *The Origin of the Distinction of Ranks or an Inquiry into the Circumstances which give rise to Influence and Authority in the different Members of Society*, 1771. La paginación que se cita corresponde a la 4.^a edición, Edimburgo, 1806.
 MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, Barón de, *Oeuvres complètes*, 3 vols., 1950-5.
 — *Consideration on the Cause of the Greatness of the Romans and their Decline*, traducción de David Lowenthal, 1965 (publicada por primera vez en Holanda en 1734 en francés, traductor anónimo).
 — *L'Esprit des lois*, 4 vols., 1950-61. (Yo he consultado la edición francesa de dos volúmenes [Editions Garniers Frères], n. d. Pero la paginación que se cita corresponde a la traducción inglesa, *The Spirit of Laws*, 1750.)
 MORGAN, H., *The Systems of Consanguinity and Affinity*, 1871.
 MÜLLER, M., *Introduction to the Science of Religion*, 1882.
 MYRES, J. L., «El método de la magia y el de la ciencia», *Folklore*, 36, 1925.
 NIEBOER, H. J., *Slavery as an Industrial System*, La Haya, 1900, 2.^a ed., 1910.
 PARETO, V., *Trattato di Sociologia Generale*, 2 vols., 1916.
 — *The Mind and Society*, 4 vols., 1935.
 PETERS, E. L., «Proliferación de segmentos en el linaje de los beduinos de Cirenaica», *J.R.A.I.*, 90, 1960.
 POLLOCK, F., *Principles of Contract*, 1876.
 RADCLIFFE-BROWN, A. R., *The Andaman Islanders*, 1922.
 RIVERS, W. H. R., *Medicine, Magic and Religion*, 1927.
 ROBERTSON SMITH, W., *The Old Testament in the Jewish Church*, 1881.
 — *The prophets of Israel*, 1882.
 — *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1885.
 — *Lectures on the Religion of the Semites*, 1889, 3.^a ed., con notas adicionales de Stanley A. Lock, 1927.
 — *Lectures and Essays of William Robertson Smith*, 1912.
 SCHMIDT, R. W., *The Origin and Growth of Religion*, 1931 (edición alemana, 1912).
 SEIGNOBES, C., *La méthode historique appliquée aux sciences sociales*, 1901.
 SOROKIN, P., *Contemporary Sociological Theories*, 1928.
 STANNER, W. E. H., *On Aboriginal Religion* (Monografía sobre Oceanía núm. 11), 1963.
 — «Reflexiones sobre Durkheim y religión aborigen», *Social Organization, Essays presented to Raymond Firth*, 1967.
 STEINER, F., «La esclavitud y el sistema de linaje hebreo antiguo: Una explicación del Génesis», *Man*, 1954.
 — «Notas sobre economía comparada», *British Journal of Sociology*, V, 1954.
 — «La verdad chagga», *Africa*, XXIV, 1954.
 STEWART, Dugald, *Collected Works of Dugald Stewart*, 10 vols., Edimburgo, 1854-8.
 STREHLOW, T. G. A., *Aranda Traditions*, 1947.
 TYLOR, E., *Anahuac*, 1861.
 — *Researches into the Early History of Mankind*, 1865.
 — *Primitive Culture*, 1871.
 — «Sobre un método para investigar el desarrollo de las instituciones; aplicado a las leyes del matrimonio y la descendencia», *J.R.A.I.* XVIII, 1889.
 VAN GENNEP, A., *Les Rites de passage*, 1908.
 — *L'État actuel du problème totémique*, 1908.
 WEBB, C. C., *Group Theories and Religion and the Individual*, 1938.
 WHITE, L. A., *The Science of Culture*, 1949.