

Nueva
Antropología

7



LEWIS H. MORGAN:
1er. CENTENARIO DE LA SOCIEDAD ANTIGUA



NUEVA ANTROPOLOGIA

AÑO II, NÚM. 7

MÉXICO, DICIEMBRE 1977

SUMARIO

<i>Sección editorial</i>	3
Héctor Díaz-Polanco, <i>Morgan y el evolucionismo</i>	5
Luis Vázquez y Ruth Arboleyda, <i>Kirchhoff y el evolucionismo</i>	39
Paul Kirchhoff, <i>El sistema clánico en la familia humana</i>	47
Angel Palerm, <i>El evolucionismo en Mesoamérica</i>	63
Magali Civera, <i>Morgan: notas biográficas</i>	93
Héctor Tejera, <i>Morgan: notas bibliográficas</i>	103

POLÉMICA

Guillermo Bonfil Batalla, Esteban Emilio Mosonyi, Gonzalo Aguirre Beltrán, Lourdes Arizpe, Silvia Gómez Tagle, <i>La declaración de Barbados II y comentarios</i>	109
---	-----

NUEVA ANTROPOLOGIA

Dirección: Silvia Gómez Tagle

Subdirección: Lourdes Arizpe, Héctor Díaz-Polanco

Consejo Editorial: Luis Barjau, Luis Berruecos, Magali Civera, Andrés Fábregas, Omar Fonseca, Ludka de Gortari, Francisco Javier Guerrero, Fernando Lavín, José Lameiras, Elda Londoño, Andrés Medina, Lilia Moreno, Enrique Nalda, Rebeca Panameño, Jaime Riva Palacio, Mechthild Rutsch, Erwin Stephan Otto, Héctor Tejera, José del Val, Juan Yadeum.

Instituciones que colaboran en la edición de NUEVA ANTROPOLOGIA:
Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Centro de Investigaciones para la Integración Social.

Universidad Autónoma Metropolitana, División de Ciencias Sociales,
Unidad Ixtapalapa.

Grabados Interiores tomados de: Edward B. Tylor, *Antropología*.
Madrid, Editorial Ayuso, 1973.

Revista publicada por Nueva Antropología A.C.
Reg. 720-75 Céd. Emp. 80363. Reg. Fed. Caus. NAN 750708-001.
Apartado postal 11-425, México, D.F.
PRECIO DEL EJEMPLAR \$ 30.00

Imprenta Juan Pablos, S.A., Mexicali 39, México 11, D.F.
3 000 ejemplares.

Editorial

Este año de 1977 marca el primer centenario de la publicación de *La sociedad antigua* de L. H. Morgan, sin duda la más acabada y rica síntesis del pensamiento evolucionista del siglo XIX. Obra furiosamente atacada en su tiempo por unos y alabada por otros, ha mostrado su gran solidez hasta nuestros días. En efecto, después de ser sumergida en el olvido y sometida al complot del silencio por la antropología académica tradicional, prácticamente, durante toda la primera mitad del siglo XX, *La sociedad antigua* llama de nuevo la atención de los antropólogos; aun la antropología tradicional se vio en la necesidad de volver sus ojos hacia la magna obra de Morgan.

Las causas de este contrastante y, en muchos sentidos, paradójico destino del libro de Morgan, son muy complejas, y serán analizadas con más detalle a lo largo de los trabajos que NUEVA ANTROPOLOGIA ha reunido en este número especial, como un justo homenaje a la memoria de uno de los más grandes pioneros del pensamiento antropológico moderno.

El trabajo de Héctor Díaz-Polanco examina las condiciones históricas que determinan la aparición del pensamiento evolucionista en el siglo pasado, para detenerse después en un análisis de la mencionada obra de Morgan que destaca la novedad teórico-metodológica de la misma, especialmente de cara al enfoque materialista de la historia. Luis Vázquez y Ruth Arboleyda estudian la vida y la obra de uno de los pensadores que, entre nosotros, aplicó de manera admirable la perspectiva histórico-evolutiva en el análisis de la problemática antropológica: Paul Kirchhoff. Con el mis-

mo propósito de revalorización, se incluye aquí una pequeña obra maestra de análisis histórico-evolutivo del propio Kirchoff.

Angel Palerm examina a continuación las aplicaciones del enfoque evolucionista, en la versión "multilineal", en el análisis de Mesoamérica. Por su parte, Magali Civera nos presenta la silueta biográfica de Morgan. Finalmente, la importancia y actualidad de la obra del antropólogo decimonónico norteamericano es puesta en relieve en la recopilación bibliográfica que nos ofrece Héctor Tejera.

Por supuesto, con estos trabajos, NUEVA ANTROPOLOGIA no pretende abarcar en toda su complejidad la obra de Morgan, sino tan solo rendir un pequeño homenaje a quien nos ofreció un libro que sigue siendo —para utilizar la expresión de Engels (1884)— "uno de los pocos de nuestros días que hacen época."

Morgan y el evolucionismo

Héctor Díaz-Polanco*

Se puede estudiar la lógica, la dinámica y la consistencia internas de una teoría, poniendo entre paréntesis aquellas condiciones históricas concretas con las cuales está relacionado el enfoque de que se trata. Pero es claro que esta manera de escudriñar en una concepción teórica solo supone renunciar a entender ciertas características del objeto mismo del análisis. Es necesario, bloquear el conocimiento de la génesis de la teoría, las condiciones que le dan su fuerza durante determinado lapso, y las que la socavan, debilitan y derrumban, finalmente, al cambiar la situación histórica. Desde luego, el intento de relacionar a cada teoría con el medio histórico que genera la posibilidad de su aparición, solamente puede sostenerse después de no aceptar el punto de vista de que las "ideas" son capaces por sí mismas de generar ideas; este postulado simple debe ser sustituido por el que sostiene que son condiciones históricas concretas (económicas, sociales, políticas, etcétera), las que generan y hacen posible la aparición de ciertas "ideas" concatenadas, que tienden a organizarse en sistemas teóricos.

Si existen sistemas que no pueden ocultar su *no inocencia* o su íntima relación con las diversas condiciones concretas que se van desarrollando a lo largo de la historia moderna, éstos son precisamente los diversos enfoques teóricos de la antropología. En esta esfera de las ciencias sociales, se puede observar, en efecto, una

* Antropólogo, profesor de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

regularidad y homogeneidad que, con frecuencia, no es tan clara en otros campos del saber: bajo el influjo de procesos históricos específicos, la antropología genera casi automáticamente (con el ritmo y la concomitancia que puede esperarse de los reflejos superestructurales) respuestas teóricas unificadas, que tienden a modificarse con la misma rapidez o lentitud con que se modifican las condiciones históricas.

En este contexto, se puede entender no solamente por qué surge el evolucionismo, como una poderosa corriente en el siglo XIX, sino además por qué cae posteriormente en el descrédito, bajo una crítica cruzada que proviene de diversas fuentes, para —asombrosamente— levantarse de nuevo al comenzar la segunda mitad del presente siglo XX.

Comenzaremos, pues, situando al evolucionismo clásico en sus contexto histórico, aunque el objetivo fundamental de este ensayo no es detallar tales condiciones históricas, sino analizar principalmente las características del evolucionismo decimonónico y, en especial, la concepción del que fue, sin duda, el más grande de todos los que adoptaron ese enfoque: L. H. Morgan.

I. CONDICIONES HISTÓRICAS EN QUE SURGE EL EVOLUCIONISMO

A lo largo del siglo XIX, la fase puramente mercantilista del sistema capitalista quedaría atrás. Un fenómeno sin precedentes se producirá en los países más avanzados de Occidente: la llamada revolución industrial. Ello provoca dos movimientos con un ímpetu hasta el momento desconocido, que Lenin ha designado, respectivamente, como el desarrollo del capitalismo en *profundidad* y en *extensión*. El desarrollo en profundidad, implica un crecimiento interno del sistema capitalista, principalmente a costa de la disolución de los sistemas y formas sociales precapitalistas que todavía superviven en el seno de los países que realizan la revolución industrial.

El desarrollo en extensión se produce, a impulsos de la vocación mundial que es característica del capitalismo, a medida que se va fortaleciendo y creciendo, por la expansión fuera de las fronteras nacionales, absorbiendo regiones que hasta ese momento se habían mantenido fuera de la esfera del influjo capitalista (Africa, Asia, etcétera), e integrando a las sociedades que en ellas estaban enclavadas y, por supuesto, apropiándose de sus recursos naturales.

En pocas palabras, el desarrollo en extensión significaba la expansión colonial, en el sentido moderno del término.

De esa manera, el desarrollo del capitalismo industrial implicó para Occidente un doble encuentro: el encuentro, internamente, con la heterogeneidad que estaba presente aún en su propio seno, y el encuentro con sistemas económicos, sociales, políticos, etc., radicalmente distintos de los conocidos en los países "civilizados". Paulatinamente se habría de producir una especie de división científica del trabajo —aunque no siempre fueron claros sus límites— entre la sociología (que estudiaría básicamente los grupos o "estratos" sociales internos, su estructura y dinámica) y la antropología (que estudia los sistemas sociales y culturales no "civilizados", o sea, las sociedades primitivas).

La nueva ciencia antropológica, por consiguiente, nacía con el fin de estudiar y situar en un esquema de *racionalidad* a esas sociedades no occidentales que debían ser integradas al sistema capitalista en expansión. Pero lo que se desea integrar se visualiza como distinto; y, aceptada la naturaleza extraña de estas sociedades, es preciso que la nueva ciencia defina el carácter de esa *otredad*. Lo que propone el evolucionismo es un esquema en el que esas sociedades occidentales ocupan una posición inferior en la escala de progreso de la humanidad, mientras que las sociedades capitalistas ocupan el peldaño más alto de desarrollo, el estadio de la "civilización".

¿Cómo dan forma los primeros pensadores evolucionistas a un esquema en que las sociedades se ordenan de acuerdo con niveles diversos de desarrollo, o de *progreso*, para decirlo con el término en boga en la época? No es difícil llegar a la conclusión de que esta noción, central en la concepción evolucionista, no es tampoco indiferente a los procesos históricos concretos que se están produciendo en el siglo XIX. En efecto, durante este período, se obtienen evidentes triunfos y avances en el campo de la ciencia y de la técnica, resultado y condición, al mismo tiempo de la revolución industrial. Nuevos inventos y descubrimientos amplían el saber humano, como derivación de un proceso socioeconómico que los reclama; la sociedad encuentra rápidamente aplicaciones prácticas de aquéllos, especialmente en el campo de la producción. La consecuencia de todo ello es la imagen de una sociedad que ha alcanzado progresos sin precedentes en los diversos campos de la actividad humana. Ahora aparecen, ante los ojos de los hombres de la época nuevos criterios de adelanto social y, sobre todo, estos

indicadores del progreso social se manifiestan como la conquista paulatina del conocimiento científico y técnico.¹

Se ha producido, ciertamente, un cambio importante con respecto al siglo anterior. Se puede encontrar, sin duda, la noción de progreso en el Siglo de las Luces; pero la concepción del siglo XIX nos trae una novedad, pues el progreso no es ya "el descubrimiento progresivo de las luces de la razón natural, ocultas por la perversión de los sacerdotes y de los hombres políticos, sino la producción de bienes materiales cada vez más «perfeccionados» y las relaciones sociales cada vez más complejas, a través de etapas largas y laboriosas: paso de la brutalidad animal al salvajismo, del salvajismo a la barbarie, de la barbarie a la civilización."² Ahora se puede ordenar, "racionalmente", a las diversas sociedades, de acuerdo una escala de progreso, basada fundamentalmente, aunque no de un modo exclusivo, en el desarrollo tecnológico. En ese esquema, Occidente está colocado en la cúspide; y las demás sociedades con las que se pone en contacto, como ya se ha dicho, se sitúan en diversos niveles, pero sin alcanzar el progreso de los países capitalistas. Mas, detrás de la noción de progreso, se desliza el criterio de su necesidad y, asimismo, su carácter deseable; o sea, el resto de las sociedades no solo deben atravesar por las mismas etapas que llevaron a Occidente a su presente estadio, sino que, además, es conveniente que avancen hacia ese punto.

No es difícil comprender que en ese postulado propuesto por los evolucionistas, el proceso de expansión colonial encontraba un sólido fundamento ideológico. En adelante, es posible decir que Occidente no solo está en posibilidad, sino también en el derecho y el deber (moral) de conducir a las demás sociedades hasta el estadio de progreso (civilización) que habían alcanzado los países capitalistas. Así, pues, expansión colonial y evolucionismo van de la mano a lo largo del pasado siglo, especialmente durante su segunda mitad. El evolucionismo proporciona la justificación ideológica para el desarrollo del capitalismo en *extensión*: los esquemas evolucionistas permiten ubicar en un continuo movimiento a las diversas sociedades, y señalan el punto hacia el cual deben avanzar. Pero, es importante destacar que estos esquemas sólo son útiles en tanto *justifican* el proceso de expansión, mientras que el colonialismo solamente necesita una justificación ideológica, una

¹ V. Gordon Childe, *Los orígenes de la civilización*, F.C.E., México, 1971, p. 9.

² G. Leclerc, *Antropología y colonialismo*, Comunicación 28, Alberto Corazón editor, Madrid, 1973, p. 32.

autocomprensión de su propia práctica de asimilación de otros sistemas sociales. La teoría evolucionista no aporta instrumentos prácticos para la administración o el gobierno de esas sociedades, sino grandes construcciones que permiten ubicarlas en una escala conveniente. Esta es una debilidad que se hará sentir más tarde, cuando el sistema colonial requiera de la antropología, no esquemas simplemente, sino fórmulas prácticas. Entonces será la oportunidad para una teoría como la funcionalista, que intentaba responder a ese reclamo del colonialismo en su nueva fase, ya entrado el presente siglo.

Retomando nuestra argumentación central, cabe decir que estas condiciones históricas de desarrollo interno y externo del capitalismo industrial (disolución de los sistemas precapitalistas internos y expansión colonial) únicamente pueden explicar la asombrosa unidad del pensamiento del siglo XIX, alrededor de una concepción que implica la noción central de progreso y deriva de esquemas que suponen etapas de avance creciente. Este desarrollo de las ideas, homogéneo y unificado, no puede ser, desde luego, obra de la simple casualidad. Diversos autores, en efecto, han llamado la atención hacia la circunstancia de que las principales obras evolucionistas que pueden ser consideradas propiamente antropológicas, se editan en la segunda mitad del pasado siglo.³

La lista es larga:

En 1851, Morgan publica *The League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*; T. Weitz inicia su *Antropología de los pueblos primitivos* en 1858, y al año siguiente, se publica *El origen de las especies* de Darwin; en 1861, se ofrecen dos obras evolucionistas clásicas: *El matriarcado* de Bachofen, y *El derecho antiguo* de Maine; Fustel de Coulanges publica *La ciudad antigua* en 1864. Un año abundante en publicaciones evolucionistas es 1865: *Investigaciones sobre la historia de los pueblos primitivos* de Tylor; *Matrimonio primitivo* de Mc Lennan, y *Tiempos prehistóricos* de Lubbock. Darwin vuelve a la carga en 1871, con *El origen del hombre*, lo mismo que Tylor, *La sociedad primitiva*, y Morgan con su obra, pionera en el campo de los estudios de parentesco, *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana*. Sin duda, el ciclo se cierra con la gran obra de síntesis sobre la evolución de la sociedad humana que constituye *La sociedad antigua*, de Morgan. Este alud de obras evo-

³ Angel Palerm, *Introducción a la teoría etnológica*, Universidad Iberoamericana, México, 1967, p. 105; G. Leclerc, *op. cit.*, p. 29.

lucionistas solo puede entenderse como respuesta a una necesidad hondamente sentida en ese momento histórico.

La concepción central de estas obras establece el postulado de que aquella en que más pone la atención el científico (sean las especies o los sistemas de parentesco) se ha desarrollado a partir de formas más simples o arcaicas, a través de etapas de evolución. La unidad, por lo que respecta a la constitución de esquemas que contienen etapas sucesivas, nos debe llamar también la atención. El esquema morganiano ("salvajismo", "barbarie" y "civilización") es ciertamente el más conocido, pero no el único. Aún más, por lo menos dos autores (A. Ferguson en 1767, y W. Robertson en 1777) habían propuesto ya un esquema idéntico, tocante a los términos, aunque no similar al de Morgan por lo que respecta a los criterios para definir las etapas. Asimismo, G. Klem había propuesto, en 1843, un esquema que incluía tres estadios de progreso: "salvajismo", "domesticidad" y "libertad".⁴

Por lo demás, vale la pena recordar —pues el siglo del evolucionismo es también el de la filosofía positivista—, que Augusto Comte, el secretario de Saint-Simon, y después su rival, quien habría de aportar los fundamentos de la concepción "positiva", consideró el ("gran descubrimiento de 1822") que la mente humana atravesó por tres estadios o métodos, que denominó el *teológico*, el *metafísico* y el *positivo*. Además, según Comte, la historia de la sociedad debía ser concebida teniendo en cuenta la "ley" de las tres fases, a cada una de las cuales corresponde un estadio de la mente; a saber, la fase *militar* (correspondiente al estadio teológico de la evolución mental); la *transitoria* (estadio metafísico); y la *científico-industrial* (cuya correspondencia mental es la positiva). Como se verá en su oportunidad, este postulado mentalista alcanza hasta al Morgan de la *Sociedad antigua*.⁵ Por lo demás, para Comte, el progreso es el "fin", aunque se trata de un fin que, sintomáticamente, debe buscarse dentro del "orden".

II. LA TEORIA EVOLUCIONISTA DE MORGAN

Puede afirmarse que a L.H. Morgan se debe la más elaborada síntesis del pensamiento antropológico evolucionista del pasado si-

⁴ Cf. el excelente "Prólogo" de Carmelo Lisón Tolosana a Lewis H. Morgan, *La sociedad primitiva*, Ed. Ayuso, Madrid, 1971, p. 32.

⁵ M.A. Dynnik, "Análisis crítico del positivismo", en *Positivismo y neopositivismo*, Ed. Pueblo Nuevo, México, 1975, p. 38-41.

glo. Como tal, *La sociedad antigua*⁶ recrea y reproduce los principales defectos de este enfoque, al tiempo que destaca brillantemente sus aspectos más ricos y sugerentes, desarrollándolos muchas veces hasta niveles jamás alcanzados por otros autores evolucionistas anteriores. Ese doble carácter de la mencionada obra de Morgan, en parte explica, tanto el derrumbamiento estruendoso de su construcción en la alborada del siglo XX, como su sorprendente vigencia constante, según se ponga el énfasis en algunos de los vicios evolucionistas que contiene el libro (y los elementos pasajeros y contingentes que derivan de consideraciones fácticas) o, por el contrario, en el núcleo de los postulados novedosos que plantea, sumamente audaces para su época.

Incluso al momento de la publicación de la obra, la reacción no es homogénea. En general, los círculos del pensamiento establecido de la época la reciben con frialdad, o se refieren a ella para combatirla. Por el contrario, representantes del pensamiento revolucionario la acogen con gran entusiasmo. Marx leyó el libro con avidez, y tomó amplias notas, con la aparente intención de escribir sobre las investigaciones de Morgan; los apuntes fueron aprovechados por Engels para apoyar su libro *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, el mayor homenaje, sin duda, que se ha hecho a la obra de Morgan.

En verdad, muy pocos autores recibieron tantos y tan encendidos elogios de Marx y Engels. Este último llega a considerar a *La sociedad antigua* como "uno de los pocos [libros] de nuestros días que hacen época." Y más aún, llega a decir que Morgan desarrolla en esta obra, por lo menos, una versión de la teoría materialista de la historia. En efecto, dice Engels: "Morgan descubrió de nuevo, y a su modo, la teoría materialista de la historia descubierta por Marx cuarenta años antes, y, guiándose de ella, llegó, al contraponer la barbarie y la civilización, a los mismos resultados esenciales que Marx."⁷ Siete años después, Engels no había variado en lo más mínimo su opinión sobre la obra de Morgan, pues en el prefacio a la cuarta edición de su libro *El origen...* (1891), vuelve a juzgar a Morgan, prácticamente, concediéndole el mismo merecimiento de Marx, esta vez también junto a Darwin.⁸

⁶ Utilizaremos la versión titulada *La sociedad primitiva* de Editorial Ayuso, Madrid, 1970, que repite la antigua edición mexicana de Pavlov.

⁷ Carlos Marx y Federico Engels, *Obras Escogidas*, Tomo II, Editorial Progreso, Moscú, págs. 166 y 167.

⁸ "El descubrimiento [por Morgan] de la primitiva gens de derecho materno, como etapa anterior a la gens de derecho paterno de los pueblos civilizados,

Es difícil imaginar mayores alabanzas para la obra de un autor, sobre todo de alguien que, como Engels, vigilaba celosamente la pureza, y exaltaba de continuo la originalidad del pensamiento de Marx, aun a costa de minimizar, bajo una admirable humildad, sus propios méritos. Esta actitud favorable de Engels respecto a la obra de Morgan a que nos referimos, tuvo influencia, sin duda, en alguna medida, en la antipatía que fue suscitando poco a poco, en los teóricos posteriores de la antropología clásica, aunque, como veremos, el factor decisivo que orienta la mirada hacia otros rumbos teóricos es el cambio histórico concreto. De todas maneras, durante un largo lapso que llega hasta nuestros días, los sectores más recalcitrantes del pensamiento burgués-occidental identifican estrechamente a Morgan con el marxismo; por extensión, en ocasiones, la confusión se lleva aún más lejos, identificando cualquier concepción evolucionista (incluyendo la de Darwin) con el pensamiento marxista. En todo caso, para nuestros fines, esto es lo que menos importa.

Por lo demás, es necesario destacar que las apreciaciones de Engels sobre *La sociedad antigua*, han provocado un debate en las propias filas del marxismo, que perdura hasta nuestros días, sobre el verdadero carácter de la obra de Morgan. La pregunta clave alrededor de la cual se articula esta discusión, puede enunciarse de esta manera: ¿Hasta qué punto puede considerarse que, en verdad, *La sociedad antigua* expresa el descubrimiento de Morgan, por sus propios medios, de la teoría materialista de la historia? O también: ¿En realidad, *La sociedad antigua* no se inserta más bien en el esquema evolucionista clásico, con todos sus defectos positivistas y todo su idealismo decimonónico?; ¿hasta qué punto el propio Engels no incurre en un grave error al asignar a tales elementos idealistas el alto estatuto materialista?

Al parecer, no se puede dirimir este debate, y situar justamente el enfoque de Engels sobre la obra de Morgan, sin examinar más detenidamente la intención y el sentido de la versión de

tiene para la historia primitiva la misma importancia que la teoría de la evolución de Darwin para la biología, y que la teoría de la plusvalía, enunciada por Marx, para la economía política. Este descubrimiento permitió a Morgan bosquejar, por primera vez, una historia de la familia donde, por lo menos en líneas generales, quedaron asentados previamente, en cuanto lo permiten los datos actuales, los estadios clásicos de una nueva época en el estudio de la prehistoria. La gens de derecho materno es hoy el eje alrededor del cual gira toda esta ciencia; desde su descubrimiento, se sabe en qué dirección encaminar las investigaciones y qué estudiar, y de qué manera se deben agrupar los resultados obtenidos. Por eso, hoy se hacen en este terreno progresos mucho más rápidos que antes de aparecer el libro de Morgan". *Ibidem*, p. 177.

Engels. En esa perspectiva, podría sacarse la conclusión, paradójica en apariencia, de que no se puede juzgar la obra de Morgan, sin más ni más, como un redescubrimiento del materialismo histórico, ni los juicios de Engels como "erróneos."⁹ En efecto, nos parece que, en primer lugar, cuando Engels asegura que Morgan descubre "de nuevo, y a su modo", la teoría materialista de la historia, hay que poner más énfasis en la fórmula *a su modo* que en la expresión "de nuevo". Tal interpretación, puede sostenerse más sólidamente a partir de otro comentario de Engels. Cuando éste quiere separar lo propio de lo que pertenece a Morgan, advierte que, tomando la información *histórica* aportada en *La sociedad antigua*, añade "todos los datos" de que disponía personalmente; aquí, Engels se limita a poner al día el acervo de información sobre el tema. Pero, cuando se trata de la *interpretación*, especialmente sobre los fenómenos económicos, el procedimiento es radicalmente distinto: "*La argumentación económica* —dice Engels— *he tenido que rehacerla por completo, pues si bien era suficiente para los fines que se proponía Morgan, no bastaban en absoluto para los que perseguía yo.*"¹⁰

Ello nos conduce claramente a la conclusión de que Engels estaba plenamente consciente de las limitaciones teóricas del enfoque de Morgan, razón por la cual no podía suscribirlo plenamente. Sobre todo, con respecto a la "argumentación económica", Engels veía con claridad —y gran sentido crítico, como veremos más adelante— que en una primera instancia no respondía a tesis básicas del materialismo histórico; por ejemplo, la tesis de la determinación, en última instancia, de la estructura económica, pues si bien Morgan subraya el papel de la producción, del trabajo,

⁹ Esto, desde luego, dejando de lado la cuestión baladí de los elementos fácticos que el desarrollo de la ciencia antropológica ha descartado y que son asimilados por Engels.

En realidad, la tarea de dedicarse a combatir a Morgan, y por extensión a Engels, sobre la base de los errores fácticos en que incurrieron, desde la ventajosa perspectiva de los avances de la investigación actual, carece de interés. Por ejemplo, constituye una victoria fácil, reprochar a Morgan (*La sociedad primitiva*, p. 38) que asignara al *homo sapiens* una antigüedad de apenas 100 mil años, cuando dataciones actuales permiten asegurar que la especie existe desde hace, por lo menos, medio millón de años, llegándose en algunas interpretaciones a asignarle una antigüedad que oscila entre 750 mil y 1 millón de años. Por lo demás, de hecho, Morgan asume una actitud muy flexible ante la posibilidad de descubrimientos posteriores, y admite el carácter provisional de la mayoría de sus datos. Engels, por su parte, advierte que la obra de Morgan en muchos puntos ha caducado.

¹⁰ Marx-Engels, *op. cit.*, p. 167-168. Subrayados nuestros.

en el desarrollo evolutivo, no ve con claridad en estos procesos productivos la fuente de los demás fenómenos superestructurales.

No obstante, este núcleo "materialista" está presente en la obra, de todas maneras, aunque el mismo Morgan no asuma por completo la enorme importancia de ese núcleo en su análisis global del proceso histórico. Es la presencia de ese núcleo materialista en Morgan, y su ausencia en otros evolucionistas, lo que hace la diferencia por lo que se refiere a la opinión de Engels. Ciertamente, el importantísimo papel asignado por Engels a la producción de la vida material, a través del trabajo humano, queda asentado en uno de sus trabajos más brillantes, escrito precisamente un año antes de la publicación de *La sociedad antigua*, en el que combate el idealismo que sigue dominando en su época "hasta el punto de que incluso los naturalistas de la escuela darwiniana más allegados al materialismo son aún incapaces de formarse una idea clara acerca del origen del hombre, pues esa misma influencia idealista les impide ver el papel desempeñado aquí por el trabajo."¹¹

Ahora bien, Morgan considera y hace resaltar este papel. Y es esa capacidad para ver, esa "mirada" frente a un elemento central del materialismo histórico, lo que provoca el entusiasmo de Engels. Entusiasmo, no obstante, que no le impide comprender la necesidad de adoptar otro enfoque, como condición imprescindible para poner precisamente en acción explicativa el núcleo materialista que Morgan había puesto en relieve. En otras palabras, los "fines" explicativos de Engels y Morgan son distintos, lo que determina unos "medios" analíticos también distintos. En este sentido, pues, *El origen...* de Engels no puede ser juzgado simplemente como una "reseña" de *La sociedad antigua* de Morgan, sino más bien como una profunda recreación. Así, en muchos aspectos, la obra de Engels es una aguda crítica teórico-metodológica del libro de Morgan.

Dicho sea de paso, y adelantándonos al tema, otro elemento que causa la admiración de Engels, son las espléndidas páginas que Morgan dedica a la "propiedad", asignándole funciones y determinaciones sumamente ricas, que harían palidecer de envidia a muchos antropólogos contemporáneos. A través del estudio de la "propiedad", por lo demás, Morgan podrá recuperar la dirección materialista.

¹¹ F. Engels, "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre", en *op. cit.*, p. 79, subrayado nuestro.

1. De las "artes de subsistencia" a las "ideas originales"

¿Qué significa, entonces, decir que Morgan descubre la teoría materialista de la historia "a su modo"? Significa que, por primera vez, y de manera sistemática, fuera del marxismo, se intenta comprender las diversas fases por las que atraviesa la humanidad a lo largo de la historia, utilizando como criterio la manera en que los hombres, en sociedad, se procuran los medios de subsistencia y, además, tomando en consideración los inventos y descubrimientos que la propia actividad del hombre le hace alcanzar.

Sobre esta base, Morgan construye su periodización de la evolución social. El autor deja de lado la clasificación tradicional ("Edad de Piedra", de "Bronce" y de "Hierro") por parecerle inadecuada para su propósito; pero cree probable "que las sucesivas artes de subsistencia hayan influido sobre la condición del hombre y sean las que, en última instancia, ofrezcan bases más satisfactorias para estas divisiones" (p. 13). Así, combinando las diversas "artes de subsistencia" con las invenciones y descubrimientos, Morgan propone su célebre esquema de tres "periodos étnicos": *el salvajismo, la barbarie y la civilización*. Los dos primeros, a su vez, se dividen en tres "subperiodos" que corresponden a respectivas "condiciones de la sociedad" o "estadios"; a estos estadios los designa "inferior", "medio" y "superior". En realidad, el grueso de la obra se limita prácticamente a los dos primeros periodos. Morgan construye su esquema teniendo en cuenta inventos como el arco y la flecha, o la alfarería, o descubrimientos como el uso del fuego; distingue cinco fuentes o artes de subsistencia: subsistencia natural de frutas y raíces, de pesca, farinácea mediante cultivos (horticultura), a base de carne y leche y, finalmente las "subsistencias ilimitadas, por medio de la labranza de campos." En sus grandes trazos, elementos de este esquema de "artes de subsistencia" siguen siendo utilizados aún para delimitar ciertos momentos claves del desarrollo de las sociedades.

Pero Morgan no solo observa estas artes de subsistencia como material adecuado para elaborar una periodización, sino que le asigna directamente un papel esencial como *motor* del desarrollo evolutivo; el dominio sobre esas "artes" le permite al hombre pasar de una etapa a otra. Así, la idea engelsiana del hombre que se hace a sí mismo, que se crea a sí mismo, a través del dominio cada vez mayor de la naturaleza, se expresa claramente:

"El hecho importante de que el hombre comenzó al pie de la

escala, y se elevó, está demostrado expresivamente por la sucesión de sus artes de subsistencia. De su ingenio en este sentido, pendía la cuestión entera de la supremacía del hombre en la tierra. El hombre es el único ser de quien se puede decir que ha logrado el dominio absoluto de la producción de alimentos que, en el punto de partida, no era más suya que de otros animales. Al no haber ampliado las bases de subsistencia, el hombre no hubiese podido propagarse hasta otras zonas que no poseyeran las mismas clases de alimentos, y, luego, por toda la superficie de la tierra; y, por último, a no haber logrado el dominio absoluto, tanto sobre su variedad, como sobre su cantidad, no se hubiese podido multiplicar en naciones populosas. Es, por tanto, probable, que las grandes épocas del progreso humano se han identificado, más o menos directamente, con la ampliación de las fuentes de subsistencia” (p. 22).

En este texto, pues, resuena la tesis del desarrollo de las fuerzas productivas, como uno de los criterios básicos para establecer el grado de avance alcanzado por una sociedad. Y algo más: propone claramente una correlación estrecha entre el dominio sobre la naturaleza, que permite el control sobre las artes de subsistencia, y las posibilidades de sobrevivencia y expansión de la especie; de esa manera, el éxito de la especie sobre la naturaleza se convierte en un criterio objetivo del progreso. Sobre esa base, Gordon Childe intentará después fundamentar una medida objetiva del progreso histórico, mostrando que a cada paso de los grupos sociales, dirigido a desarrollar “artes” de subsistencia más eficaces (“revolución neolítica”, “revolución industrial”, etc.) corresponden un rápido y repentino aumento de la población.¹²

¹² “Dentro de ciertos límites, la economía en la reproducción, la probabilidad individual de supervivencia, aumenta al ascender en la escala evolutiva [...]. Los cambios históricos pueden ser juzgados por la medida en que hayan ayudado a la supervivencia y a la multiplicación de nuestra especie [...]. Los arrolladores cambios en la cultura material y en el equipo, las nuevas fuerzas sociales de producción y la reorganización económica llevada a cabo por la Revolución Industrial, reactuaron sobre la masa de la población británica en su conjunto, de una manera que ningún acontecimiento político o religioso había logrado [...]. Teniendo presente la lección obtenida de las cifras y las curvas anteriores, seremos capaces de discernir otras «revoluciones» ocurridas en las edades primitivas de la historia humana. Se pondrán de manifiesto de una manera semejante a la de la Revolución Industrial: por un cambio de dirección, hacia arriba, de la curva de población [...]. Es de esperar que la consideración de estas revoluciones tan remotas que es imposible que nos produzcan irritación o entusiasmo, puede servir para vindicar la idea de progreso, en contra de los sentimentales y de los místicos”, V. Gordon Childe, *Los orígenes de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, págs. 22 a 25.

Las artes de subsistencia, por su parte, no pueden entenderse si no en su vinculación con los inventos y descubrimientos (p. 10); son éstos los que permiten, en último análisis, desarrollar nuevos procedimientos que significan un mayor control sobre la naturaleza y, por consiguiente, hacen posible mejorar los métodos que amplían las fuentes de subsistencia. Así, pues, tales inventos y/o descubrimientos asumen un papel dinámico que empuja hacia adelante a la sociedad, haciéndola elevarse hacia una nueva etapa de progreso:

“La porción más adelantada de la raza humana fue detenida, por así decirlo, en ciertas etapas del progreso, hasta que algún gran invento o descubrimiento, tal como la domesticación de animales o el proceso de fundición del hierro mineral, diera un nuevo y pujante impulso hacia adelante” (p. 39).

* * *

Hasta aquí podría decirse, dejando de lado los pruritos conceptuales y terminológicos, que Morgan se inserta en una concepción materialista de la historia. Pero, en este momento, hay que destacar la otra vertiente de su enfoque: la vertiente *idealista*. Morgan sostiene que el progreso humano se debe considerar no solo a través de los inventos y descubrimientos, sino también a través del desarrollo de las “instituciones” (gobierno, familia, religión, etc.). Proyecto explicativo irreprochable, si el autor no procurara entender esos dos niveles como *independientes*, tanto en el sentido de que suponen dos líneas diferentes de investigación, como asimismo peor aún, en el sentido de que derivan de fuentes distintas. De esa manera, las instituciones no están determinadas, a través de adecuadas mediaciones, por el desarrollo de la vida material, sino que dependen de ciertas “ideas originales” o “principios primarios del pensamiento.”

En efecto, desde el principio, Morgan se plantea metodológicamente esta perspectiva: “Recomponiendo —dice— las diversas trayectorias del progreso hacia las edades primitivas del hombre, esperando una de otra, según el orden de aparición de los inventos y hallazgos, por un lado, e instituciones, por otro, comprendemos que aquéllos mantienen entre sí un vínculo progresivo, y éstos una relación de desenvolvimiento. *Mientras los inventos y descubrimientos han estado unidos a una forma más o menos directa inmediata, las instituciones se han desarrollado sobre el fun-*

damento de unos principios primarios del pensamiento" (págs. 9-10. Subrayado nuestro). De ahí que: "Por esto, dos líneas independientes de investigación captan nuestra atención. Una nos lleva a través de los inventos y descubrimientos, y la otra, a través de las instituciones primitivas. Con los conocimientos así logrados, podemos confiar en señalar las etapas principales del desarrollo humano" (p. 10. Subrayado nuestro).

Tales gérmenes originales de pensamiento, que ocupan un importante lugar en el esquema morganiano, no solamente son muy limitados en número, sino que, además, son *independientes* de la experiencia concreta de los hombres.¹³ Marx había afirmado, casi dos décadas antes, que "El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política y espiritual, en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia."¹⁴ De acuerdo con el esquema de Morgan por el contrario, las "ideas originales" se caracterizan precisamente por ser independientes de toda experiencia, son previas al hombre en tanto ser social.

En ocasiones, la insistencia de Morgan en esos gérmenes primarios de pensamiento, parece tener como principal objetivo destacar la unidad del género humano, a fin de poder explicar, a partir de tal unidad, la que le parecía asombrosa "identidad" de las "artes, instituciones y modos de vida en un mismo estadio en todos los continentes." "Este hecho —argumentaba Morgan— constituye parte del testimonio acumulado, tendiente a demostrar que las instituciones principales de la humanidad se han desarrollado sobre la base de unos pocos gérmenes primarios del pensamiento; y que el curso y manera de su desarrollo estaban predeterminados, como también circunscriptos dentro de límites estrechos de divergencia, por la lógica natural de la mente humana y las limitaciones necesarias de sus facultades [...] El argumento, una vez desarrollado, tiende a establecer la unidad del origen del género humano" (p. 21). El razonamiento es en gran medida circular: la identidad de artes, instituciones y modos de vida, en todas partes, se explica por el hecho de que todos derivan de la misma base

¹³ "Las ideas originales, independientes en absoluto de experiencia y conocimientos previos, son necesariamente escasas en número. Si fuera posible reducir la suma de las ideas humanas a ideas originales no derivadas, espantaría el bajo número resultante. El desarrollo es el método del progreso humano", p. 57.

¹⁴ Carlos Marx, "Prólogo de la contribución a la crítica de la economía política", en *Obras Escogidas*, Tomo I, op. cit., p. 339.

("unos pocos gérmenes primarios del pensamiento") y los resultados idénticos son, al mismo tiempo, la mejor prueba de la unidad del género humano que esos gérmenes primarios suponen.

Dicho sea de paso, tal concepción ni es única ni ha dejado de influir sobre el pensamiento antropológico posterior. Adolf Bastian, casi un contemporáneo de Morgan, desarrolló una concepción similar en sus aspectos esenciales. Bastian, como Morgan creía en el desarrollo independiente como el criterio básico para entender la evolución histórica, sin negar por esto el influjo que podía ejercer el proceso de difusión. Pero Bastian sostuvo que los resultados semejantes, al no derivar básicamente del contacto o la difusión, eran la consecuencia de la existencia de una unidad psíquica de la humanidad que producía por todas partes "ideas elementales" semejantes.¹⁵ El postulado de Bastian tuvo influencia en uno de sus discípulos, quien posteriormente se convertiría durante décadas en la figura reinante de la antropología académica norteamericana: Franz Boas. Este llegó a pensar que "La similitud de los elementos culturales, abstracción hecha de raza, ambiente y condiciones económicas, también puede explicarse como resultado de un desarrollo paralelo que se basa en la semejanza de la estructura psíquica del hombre en todo el mundo."¹⁶ Más cerca de nosotros, el postulado de formas primarias y originales, a la manera kantiana, reaparece en el enfoque estructuralista de Levi-Strauss, con la forma de "estructuras mentales elementales."¹⁷

¹⁵ R.H. Lowie, *Historia de la etnología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975, p. 50.

¹⁶ Franz Boas, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1974, p. 198. El mismo Boas recuerda que, según Bastian, "la identidad de las formas de pensamiento que se encuentran en regiones apartadas entre sí, sugiere la existencia de ciertos tipos de pensamientos definidos, cualquiera que sea el medio en que viva el hombre y sus relaciones sociales. Estas formas fundamentales del pensamiento «que se desarrollan con necesidad inflexible dondequiera viva el hombre» fueron denominadas por él «ideas elementales», [...]. El número de ideas elementales es limitado". Idem.

¹⁷ Ofreceremos tan solo un texto que muestra el enfoque levistraussiano—"La hipótesis del contacto cultural es, sin duda, la que más fácilmente permite dar cuenta de las semejanzas complejas que el azar no puede explicar. Pero si los historiadores afirman que el contacto es imposible, ello no prueba que las semejanzas sean ilusorias, sino tan solo que es necesario buscar la explicación en otra parte. La fecundidad del esfuerzo hecho por los difusionistas proviene, precisamente, de haber hecho una exploración sistemática de las posibilidades históricas. Si la historia, invocada sin descanso (y que debemos invocar primero) responde que no, volvámonos hacia la psicología o el análisis estructural de las formas, y preguntémonos si conexiones internas, de naturaleza psicológica o lógica, no permiten acaso comprender recurrencias simultáneas que tienen lugar con una frecuencia y cohesión que no pueden resul-

Volviendo a Morgan, con frecuencia va muy lejos tratando de buscar los últimos elementos responsables de la unidad del proceso evolutivo de las sociedades. En algunos pasajes de su obra, los gérmenes de pensamiento, a su vez, dependen o son "dirigidos" por una "lógica natural";¹⁸ con lo cual, no solo las instituciones, sino también los inventos y descubrimientos pasan a depender de ese atributo del cerebro, de la mente humana que asimismo denomina "principio común de inteligencia."¹⁹ Al llegar a este punto, la discusión con Morgan se detiene bruscamente, pues no es posible, hoy día, poner en duda que todos los miembros de la especie *sapiens* comparten las mismas potencias de "inteligencia"; más aún, durante un largo periodo, la antropología física tuvo que luchar a brazo partido frente a ciertas concepciones (racistas, por supuesto), hasta establecer firmemente este principio. Sin embargo, hay que reconocer que la dificultad, en términos analíticos, estriba en que no puede considerarse como teóricamente adecuado para explicar el surgimiento y desarrollo de las diversas formas socioeconómicas un principio tan general. En todo caso, dejando de lado la "lógica natural", nos queda una concepción morganiana del proceso evolutivo, que combina dos motores o fuentes: las invenciones y descubrimientos, provocando las artes de subsistencia, y las "ideas originales" que con su "desenvolvimiento" determinan las instituciones.

La independencia de las "artes de subsistencia" morganianas, respecto a las instituciones, sin duda está muy lejos de la teoría materialista de la historia, tal y como el mismo Engels la resumió sin desperdicios ante la tumba de Marx; según dijo, en aquella ocasión, esta teoría postula que "la producción de los medios de vida inmediatos materiales, y, por consiguiente, la correspondiente fase económica de desarrollo de un pueblo o de una época, es la base a partir de la cual se han desarrollado las instituciones políticas, las concepciones jurídicas, las ideas artísticas, e incluso

tar del simple juego de las probabilidades..." Leví-Strauss, *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, p. 224.

¹⁸ "El desenvolvimiento de estos gérmenes de pensamiento ha sido dirigido por una lógica natural, que constituía un atributo esencial del mismo cerebro". D. 57.

¹⁹ Por ejemplo: "Fue en virtud de este principio [principio común de inteligencia] que bajo condiciones similares el hombre produjo los mismos implementos y utensilios y las mismas invenciones e idénticas instituciones que desarrolló de idénticos gérmenes originales del pensamiento", p. 478. Y también: "La historia mental del género humano, revelada por instituciones, invenciones y descubrimientos, es presuntamente la historia de una especie sola, perpetuada por individuos, y desarrollada por la experiencia", p. 57.

las ideas religiosas de los hombres, y con arreglo a la cual deben, por tanto, explicarse, y no al revés, como hasta entonces se había venido haciendo.”²⁰ Tal perspectiva tendría poco que ver con el esquema de Morgan que hemos esbozado hasta aquí; es cierto que éste no explica las artes de subsistencia, por las instituciones, pero tampoco intenta entender a éstas a partir de aquéllas.

2. La concepción morganiana de la propiedad

Sin embargo, habría que realizar un movimiento de retorno a través de la concepción de Morgan sobre la propiedad, para entender que, a partir de ella, pudo encontrar Engels el hilo conductor de un reencuentro con la teoría materialista. Por alguna razón, Morgan había considerado a la “propiedad” entre “los hechos” que indicaban “el desarrollo subsiguiente de ciertas ideas, pasiones y aspiraciones”, junto a fenómenos como la religión, la familia o el gobierno. Ahora bien, la propiedad, al expresar justamente la silueta de las *relaciones de producción*, nos coloca en la estructura económica de la sociedad. De manera que, cuando Morgan se dedica a establecer espléndidas correlaciones, incluso con claras direcciones causales, entre la propiedad y los demás elementos superestructurales de la sociedad (familia, gobierno, etc.), reencuentra el hilo conductor del análisis materialista.

Con más razón, si se considera que Marx había caracterizado a las relaciones de producción como el vector que nos revela la naturaleza más profunda del sistema social o del modo de producción. Tales relaciones, que corresponden a determinado grado de desarrollo de la sociedad; es decir, a cierto desarrollo de las fuerzas productivas, no solo repercuten, determinándolas, sobre las formas superestructurales, sino que determinan también la estructura que asumirá la dominación en el sistema. En efecto, dice Marx que “la relación directa existente entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos —relación cuya forma corresponde siempre de un modo natural a una determinada fase de desarrollo del tipo de trabajo, y por tanto, a su capacidad productiva social —, es la que nos revela el secreto más recóndito, la base oculta de toda la construcción social, y también, por consiguiente, de la forma política de la relación de soberanía y dependencia, en una palabra, de cada forma específica

²⁰ F. Engels, “Discurso ante la tumba de Marx, en *Obras Escogidas*, Tomo II, op. cit., p. 16.

de Estado.”²¹ Así, el hecho de que en las etapas tempranas del desarrollo histórico, las relaciones de producción que derivaban del control sobre los medios de producción (especialmente la tierra), se expresaran profundamente inmersas en el sistema de relaciones sociales que caracteriza los diversos esquemas de parentesco, permitiría comprender la circunstancia repetidamente señalada, de que tales relaciones de parentesco se manifiesten, en esas sociedades, como la estructura *dominante*.

Ahora bien, en la medida en que Morgan nos va introduciendo en un estudio que rastrea las condiciones (“reglas de la herencia”) que definen determinadas formas de apropiación de las condiciones de producción (“bienes”, especialmente la tierra), el carácter del esquema analítico sufre naturalmente, por decirlo así, modificaciones sustanciales. Un factor de la estructura económica, no solo se constituye en motor, sino que, simultáneamente, establece su vinculación con las fuerzas productivas, al tiempo que determina los elementos superestructurales (gobierno, familia, etc.). Desde el principio, Morgan señala esta doble vinculación de la “propiedad”, tanto respecto a la base material, como a las manifestaciones superestructurales:

“Los primeros conceptos de propiedad estuvieron *ligados íntimamente a la obtención de la subsistencia, que era la necesidad primordial*. Los objetos de propiedad aumentarían en cada periodo étnico sucesivo con la multiplicación de aquellas artes de las cuales dependía la subsistencia. De esta suerte, *el desenvolvimiento de la propiedad debió acompañar al progreso de los inventos y descubrimientos*. Cada periodo étnico señala un notable adelanto sobre su antecesor, no solo por el número de inventos, sino también en la variedad y monto de la propiedad resultante de los mismos. La multiplicación de las formas de sociedad estaría acompañada del desarrollo de ciertas reglas referentes a la posesión y a la herencia. Las costumbres, de las cuales dependen estas reglas de posesión y herencia de los bienes, están determinadas y modificadas por la condición y el progreso de la organización social. *De esta manera, el desenvolvimiento de la propiedad está estrechamente vinculado al aumento de los inventos y descubrimientos, y al adelanto de las instituciones que señalan los diversos periodos étnicos del progreso humano*” (p. 455. Subrayados nuestros).

²¹ Carlos Marx, *El Capital*, Tomo III, Fondo de Cultura Económica, México, 1972, p. 733.

Es cierto que todavía aquí Morgan se limita a postular una vinculación entre la "propiedad", por una parte, y el desarrollo de la vida material y las "instituciones", por otra, sin definir una relación de determinación. Pero, por lo menos (y esto no es un cambio analítico baladí), de esa manera desaparece la "independencia" de las dos "líneas de investigación", antes mencionada. Ahora la "propiedad" nos descubre que, finalmente, la base material no está desvinculada del nivel superestructural, ni siquiera, ni mucho menos, en la esfera analítica. Es verdad, también, que aún su concepción del desarrollo de las relaciones de producción está embadurnada de elementos idealistas (su visión de la propiedad como un germen o idea que se "desenvuelve"); pero librándola de tales residuos, el núcleo materialista que está allí puede ser rescatado.

Sin embargo, una concepción diáfana de determinación causal de las relaciones de producción sobre las "instituciones" comienza a plantearse en adelante. Antes, todavía Morgan reconoce que no se puede entender el surgimiento de la propiedad en el seno de la sociedad, sin el marco de un cierto desarrollo de la base material (fuerzas productivas).²² A continuación, la "propiedad", que finalmente definirá relaciones de apropiación real de fuerza de trabajo en favor de quien la detente o controle, influirá en la aparición de nuevas formas de familia; por ejemplo, será responsable de la aparición de la familia monogámica. Así "la propiedad llegó a ser tan poderosa que su *influencia* se dejó sentir en la estructura orgánica de la sociedad" (p. 332); nuevas relaciones frente a los medios de producción, determinan modificaciones en la forma familiar y, en general, en la estructura orgánica de la sociedad.

Pero, además, no es posible entender los sistemas de dominación y las expresiones jurídicas que les corresponden, sin referencia a las relaciones de producción que ellos quieren precisamente salvaguardar: efectivamente —dice Morgan— "Los gobiernos y las leyes se instituyen con referencia primaria" a la "creación, protección y goce" de la propiedad. De hecho, es el control sobre los medios de producción, que define cierta forma de propiedad, lo que "introdujo la esclavitud humana como instrumento de producción, y, tras una experiencia de varios millares de años,

²² "Cuando la labranza de los campos demostró que la superficie íntegra de la tierra podía ser sujeto de propiedad individual, y se vio que el jefe de la familia se hacía centro natural de la acumulación, quedó inaugurada la nueva marcha de la humanidad hacia la propiedad", p. 470.

causó la abolición de la esclavitud al descubrir que el hombre libre era una máquina productora mejor" (p. 432).

Después, Morgan va más lejos aún, al señalar la propiedad privada sobre los medios de producción, ya en el periodo de la "civilización", como la responsable, tanto de la desigualdad social, como de los sistemas de dominación que tienen como función reproducir esa condición de desigualdad; a su vez, esta situación de desigualdad y dominación, genera luchas. Con razón, la obra de Morgan produjo, respectivamente, una antipatía tan feroz entre posteriores antropólogos tradicionales, y una amplia simpatía entre los pensadores marxistas (sobre todo en Engels).²³ Llamemos la atención hacia el hecho de que Morgan concibiera ya en esta época la desigualdad social como fruto del desigual control sobre los medios de producción, en tanto todavía en años recientes los pensadores funcionalistas interpretaban esta desigualdad como el resultado, *funcional* para todo sistema, de premiaciones diferenciales (privilegios) que se otorgan a ciertos miembros de la sociedad, según éstos ocupan posiciones que son importantes para el mantenimiento del sistema social; así, la desigualdad, en términos funcionalistas, resultaba de una *necesidad* de funcionamiento de todo sistema social y, por lo tanto, no podría ser abolida.²⁴

Ante la *ahistoricidad* del funcionalismo, sobresale la sensibilidad histórica de Morgan. Este establece, de cara al tiempo pasado, la evolución histórica de los "diversos regímenes de posesión" que abarcan, desde la propiedad común de la tierra, hasta la propiedad individual y privada.²⁵

²³ "En el curso del periodo posterior a la barbarie, tuvo marcado desenvolvimiento un nuevo elemento: la aristocracia. La individualidad de las personas y el acrecentamiento de la riqueza, ahora de propiedad individual, echaban los cimientos de la *influencia personal*. También la esclavitud, degradando constantemente a una parte del pueblo, tendía a fijar *contrastos de condición* desconocidos en los anteriores periodos étnicos [...]. No tardaría en *perturbar el equilibrio social* con la introducción de *privilegios desiguales* y distintos *rasgos de individuos* en un pueblo de la misma nacionalidad, y convertirse así en *fuerza de discordia y luchas*". p. 475. Subrayados nuestros.

²⁴ Esta es la interpretación desarrollada por K. Davis y W.E. Moore, "Algunos fundamentos de la estratificación"; en Claudio Stern (compilador), *La desigualdad social*, I, SepSetentas, México, 1974.

²⁵ "Estos diversos regímenes de posesión tienden a demostrar que la regla más antigua de la tenencia de la tierra era la común ejercida por la tribu; que después de que se inició el cultivo de la tierra, una parte de la tribu se repartió entre las *gentes*, y cada una de éstas la poseía en común; con el transcurso del tiempo, se adjudicaron individualmente, lo que condujo, por último, a la propiedad individual privativa. Las tierras no ocupadas y yermas permanecían todavía como bien común de la *gens*, de la tribu y de la nación. Este,

Pero, de cara a lo futuro, su historicidad no se doblega. Mientras los primeros pensadores positivistas detienen bruscamente el desarrollo al tocar fondo en la moderna sociedad occidental capitalista, lo mismo que ocurre con los teóricos de la economía burguesa (quienes eternizan las relaciones y leyes de la sociedad capitalista) y con los grandes precursores del pensamiento "sociológico" posteriores a Morgan (Durkheim, Weber, etc.), nuestro autor sigue visualizando a la propiedad, ahora en su concreta expresión privada, como transitoria. El proceso histórico no se detiene: "El destino final de la humanidad no ha de ser una mera carrera hacia la propiedad, si es que el progreso ha de ser la ley del futuro, como lo ha sido del pasado" (p. 476). Pero, aparte la pura fe en el progreso, ¿por qué se puede asegurar que la propiedad privada y las relaciones socioeconómicas que implica no se mantendrán vigentes indefinidamente? La respuesta de Morgan es admirable: porque ese sistema de relaciones sociales desarrolla contradicciones internas, "contiene los elementos de su propia destrucción." (*Idem*)

A la dominación, las luchas y la desigualdad social, consumada la destrucción de la propiedad privada sobre los medios de producción, sucederá entonces la democracia, la fraternidad y la igualdad; pero no según los antiguos cánones, que supondrían un idílico retorno a lo pasado, sino de acuerdo con una "forma más elevada": "La democracia en el gobierno, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos y privilegios, y la educación universal, anticipan el *próximo plano más elevado de la sociedad*, al cual la experiencia, el intelecto y el saber tienden firmemente. Será una resurrección, en *forma más elevada*, de la libertad, igualdad y fraternidad, de las antiguas *gentes*". (*Idem*. Subrayados nuestros).

Estos pasajes de la obra de Morgan desbordan el entusiasmo de Engels; le maravilla a este último, que Morgan no solo critique "la civilización y la sociedad de la producción mercantil, forma fundamental de nuestra sociedad presente", sino que, además, hable de "una transformación de esta sociedad en términos que hubieran podido salir de labios de Carlos Marx."²⁶

en suma, parece haber sido el proceso de la experiencia respecto de la posesión de la tierra. En general, los bienes personales eran de propiedad individual", p. 468.

²⁶ F. Engels, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Loc. cit., p. 179.

3. Los vicios evolucionistas en La sociedad antigua

No sería posible, sin embargo, ofrecer una imagen adecuada de la gran obra de Morgan, sin señalar, por otro lado los vicios evolucionistas que contiene. Son esos procedimientos analíticos evolucionistas los que ha rechazado y superado el desarrollo de la teoría marxista, sobre todo, en las últimas décadas, a partir de una nueva lectura de los textos clásicos y, asimismo, debido al conocimiento de nuevos escritos de Marx que hasta entonces eran desconocidos (por ejemplo, las *Formen*).

En efecto, como muchos de sus contemporáneos, Morgan tiende a asignar carácter *universal* a cualquier fenómeno social, sobre la simple presunción de su carácter arcaico. Así, después de “establecer” el supuesto carácter arcaico, se supone inmediatamente que el fenómeno de que se trata debió ocurrir en todas partes, antes que aquel que le sigue en desarrollo evolutivo. Por ejemplo, Morgan considera que la “organización a base de sexo” es “más vieja y arcaica” que la “organización de *gentes*”; por lo tanto, en todas partes donde encontramos la *gens*, hay que inferir también la presencia de una organización por categorías basada en el sexo. Con esta perspectiva, Morgan escribe: “Esta organización a base de sexo no ha sido comprobada hasta ahora en tribu alguna de salvajes, fuera de Australia; pero el lento desarrollo de estos islotes en su comarca apartada, y el carácter más arcaico de la organización a base de sexo que la de a base de *gentes*, sugiere la idea de que aquélla puede haber sido universal en las ramas de la familia humana, que más tarde reconocía la organización en *gentes*” (p. 48).

Así, asignarle determinado grado de antigüedad al fenómeno, permite presuponer su existencia, allí donde se manifiesta el hecho que se considera subsiguiente, en términos de arcaísmo. Según Morgan, la descendencia por la línea femenina precede a la descendencia patrilineal; por lo tanto, “la ausencia de una comprobación directa de la antigua descendencia por la línea femenina en las tribus griegas y latinas, no es suficiente para acallar la presunción a favor de esta forma de descendencia” (p. 297).

Por efecto de un curioso procedimiento, la universalidad que se le da a lo más arcaico, hace posible simultáneamente dar por sentado su presencia en todas partes solo a partir de la comprobación del fenómeno que le parece más desarrollado. Finalmente, el único fundamento de la inferencia es el fenómeno subsiguiente cuya presencia se observa. Desde que la forma más arcaica de

descendencia es la matrilineal "y está más de acuerdo con las condiciones primitivas de la sociedad antigua, pueda suponerse su antiguo imperio entre las gentes griegas y latinas. Además, cuando ha llegado a descubrirse y comprobarse la forma arcaica de cualquier institución, no es posible concebir que su forma original haya sido la que presenta en su estado ulterior más adelantado" (p. 295).

Por este camino, el análisis se hace cada vez más independiente de los imperativos de la evidencia; la propia lógica del razonamiento, que especula sobre estados cada vez más "primitivos" a los que se atribuye universalidad, nos permite inferir, sin más ni más, su presencia en todas partes, independientemente de las pruebas históricas. Así, puede deducirse hasta el estado de promiscuidad.²⁷ Y tal procedimiento le parece a Morgan una manera de hacer deducciones "teóricas".²⁸

Dos procedimientos más, típicos de su concepción evolutiva, pueden ser señalados. En primer lugar, hasta tal punto se supone uniformidad en el proceso evolutivo, que se considera teóricamente lícito, así nada más, el método de inferir las características de las sociedades antiguas, a partir de la observación de los grupos llamados "primitivos" contemporáneos. De esta manera, "Tan esencialmente idénticas son las artes, instituciones y modos de vida en un mismo estadio en todos los continentes, que la forma arcaica de las principales instituciones domésticas de los griegos y romanos, debe buscarse aún hoy en las instituciones correspondientes de los aborígenes americanos" (p. 21). Morgan observa, pues, a los grupos simples contemporáneos, y cree poder entender así "la forma arcaica" en que se encontraban otras sociedades cuando pasaron por ese "estadio". Con frecuencia, nuestro autor incurre en estas extrapolaciones acríticas.²⁹

El otro procedimiento consiste en suponer la universalidad del

²⁷ "Se podrá preguntar si existe algún testimonio de esta condición arcaica. Como respuesta, puede hacerse notar que la familia consanguínea y el régimen malayo de consanguinidad presuponen una promiscuidad anterior", p. 428.

²⁸ "La promiscuidad puede ser deducida teóricamente, como condición necesaria anterior a la familia consanguínea; pero queda oculta en la nebulosa antigüedad del hombre, más allá de los alcances del saber positivo", p. 429.

²⁹ Por ejemplo, concibe la universalidad de la organización a base de sexo, por el hecho de haberla "encontrado" entre los australianos: "Las categorías australianas suministran el primero, y hasta donde llegan los conocimientos de este autor, único caso, en que podemos proyectar nuestra vista hasta las etapas incipientes de la organización de gentes, y aun a través de ella, hasta una organización anterior tan arcaica como la arreglada a base de sexo", p. 56.

fenómeno (por ejemplo, un sistema matrimonial), partiendo de la consideración de su *función positiva*. Morgan incurre aquí en el error de proponer como explicación de la universalidad de un fenómeno, las consecuencias que provoca, o los propósitos o fines que cumple; es decir, maneja la típica explicación *teleológica* que posteriormente será el alfa y omega de los funcionalistas.³⁰ El sistema que Morgan denomina "punalúa", excluye el matrimonio entre hermanos propios o consanguíneos; ahora bien, nuestro autor ve como un hecho positivo, desde el punto de vista de la descendencia (el peligro de la descendencia *homocigótica*, como establece la genética moderna), que no se realicen cruzamientos entre hermanos consanguíneos, y, por consiguiente, se ofrece esta función positiva como "prueba" de una presumible universalidad del sistema.³¹

Aprovechemos el momento para destacar que sobre consideraciones como la anterior (ver, además, págs. 63 y 68), se construyó una teoría morganiana que intenta explicar el fenómeno social de la exogamia (frecuentemente, extendiéndose a la explicación del tabú o prohibición del incesto), tomando como punto de partida una supuesta comprobación de los efectos negativos o deletéreos que provocaban los cruzamientos entre ciertos parientes cercanos. Sabemos que la antropología moderna ha descartado totalmente esta teoría, no obstante que la genética confirma las mayores *probabilidades* de reproducción de los genes recesivos, como consecuencia de los cruzamientos entre parientes de grado cercano.³²

Volviendo sobre el tema que nos ocupa ahora, son los procedimientos anteriormente esbozados los que contribuyen a convertir la concepción de Morgan en un esquema evolucionista *unilineal*. Ciertamente no en el sentido de que todas las sociedades avanzan al mismo ritmo, puesto que tuvo el cuidado de señalar, en reiteradas ocasiones, que estaba más interesado en el orden *lógico* que en el *cronológico*;³³ pero sí en tanto supone que todas las socie-

³⁰ Para un examen de las dificultades de esta explicación, ver Héctor Díaz-Polanco, *Contribución a la crítica del funcionalismo*, CIIS, México, 1977.

³¹ "Es una deducción legítima que la costumbre punalúa pudo alcanzar general adopción con base en las pruebas de su benéfica influencia", p. 430.

³² Para la crítica de esta concepción morganiana, puede consultarse a Robin Fox, *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Alianza Editorial, Madrid, 1972; también a Claude Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales*, Siglo XXI, México, 1977. Como se sabe, Lévi-Strauss (*Structures elementaires de la parenté*, Plon, París, 1967) propone como explicación de la norma de exogamia (mientras cree explicar el tabú del incesto) el propósito de establecer una red de relaciones sociales, a través del intercambio de mujeres entre los grupos.

³³ "El hecho de que distintas tribus y naciones en un mismo continente, y

dades humanas atraviesan básicamente por las mismas etapas, procesos o instituciones salvo especificidades debidas a condiciones ecológicas, etc. Es justamente su insistencia en el orden lógico, lo que lo hace interpolar fenómenos e instituciones, y lo empuja hacia la construcción de una secuencia universal única.

La insistencia en el orden lógico, a su vez, está relacionada con su, muy decimonónica, fe en el *progreso*. Es cierto como se ha visto, que Morgan se distingue radicalmente de los primeros positivistas de su siglo (por ejemplo, de Comte) por el hecho de que no enfatiza más el orden o la estabilidad, sino el progreso y, además, por la circunstancia de que establece criterios materiales (y no ideales, como es también el caso de Comte), para discernir la evolución social; pero en su afán de definir un orden o secuencia impecables de la evolución humana, con frecuencia su concepción se hace abstracta, tanto en el sentido de que convierte al "progreso" en una fuerza irresistible que se adelanta a su propia realización histórica, como en el de que ahoga los procesos concretos y específicos (los cuales pueden ser incluso de retroceso), que forman parte de la historia, en pro de la lógica del "progreso general."³⁴ En esta acertada dirección crítica, se orientan las consideraciones de Goblot.³⁵ Es innecesario insistir aquí en la repulsa de Marx hacia los esquemas suprahistóricos que definen de ante-

aun de una misma familia lingüística, se hallan en condiciones diferentes, a un mismo tiempo no afecta el resultado principal, ya que para nuestro propósito la condición de cada uno es el hecho principal, siendo el tiempo secundario", p. 17.

³⁴ "Surge, desde luego, una inferencia importante, a saber: que las instituciones del hombre han aparecido en una serie continuada y progresiva, cada una de las cuales representa el resultado de movimientos de transformación inconscientes para libertar a la sociedad de males actuales [...]. Puede admitirse que existieron casos de retroceso mental y físico en tribus y naciones, por razones conocidas; pero ellos jamás interrumpieron el progreso general de la humanidad", p. 56.

³⁵ "En suma, esta concepción equivale a afirmar que toda la historia es progreso, es decir, desarrollo; un desarrollo «irresistible», cuyo contenido y carácter antagónico son definidos uniformemente por la lucha entre lo nuevo, «a lo cual pertenece lo futuro», y lo viejo, «que se obstina en mantenerse, aunque inevitablemente, debe sucumbir.» Así, la historia se vuelve una marcha triunfal, jalonada por combates ganados de antemano. Se ve así que un historiador armado de tal concepción casi no sea capaz de pensar teóricamente los «reveses», los estancamientos y los retrocesos sin los cuales la historia de la humanidad sería otra historia. Se verá entonces tentado, o bien a negar su existencia, o bien a atribuirlos a obstáculos «encontrados» por el desarrollo social, pero por naturaleza extraños a su dinámica propia, pues ésta no puede producir por sí misma sino el triunfo de lo nuevo..." Jean-Jacques Goblot, "La Historia de las «civilizaciones» y la concepción marxista de la evolución social", en *Materialismo histórico e historia de las civilizaciones*, Editorial Grijalbo, México, 1973, págs. 93 y 94.

mano el curso de la historia: basta recordar su airada protesta frente al intento de convertir su propio "esbozo sobre los orígenes del capitalismo en Europa occidental, en una teoría filosófica-histórica sobre la trayectoria a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos"; Marx no cree en "la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica."³⁶

III. QUE SUCEDIO EN LA ANTROPOLOGIA DESPUES DE MORGAN

Debido a las limitaciones de espacio, es imposible examinar aquí, con mayor detalle, los distintos derroteros que sigue la antropología después de Morgan. Sin embargo, intentaremos presentar un esbozo muy esquemático de estos desarrollos. Como se verá, las elaboraciones posteriores en antropología, que tienden primero a descartar por completo el enfoque evolucionista clásico y, finalmente, a retomarlo sobre otras bases, no son simplemente —como se pretende a menudo— nuevos rumbos que derivan de una supuesta comprobación de inconsistencias internas de la *teoría* evolucionista, sino respuestas "científicas" a nuevas condiciones *históricas*. Son estas nuevas necesidades del sistema capitalista, en sus diversas condiciones, las que generan nuevos enfoques en antropología; realmente, desde este momento, de una manera explícita, la antropología tenderá a convertirse —para utilizar la expresión nada excesiva usada en época reciente por Bastide— en "la gran prostituta". Este proceso tiene como punto de partida teórico los últimos años del siglo XIX, y se desarrolla impetuosamente durante el presente.

Como se recordará, el siglo XIX se inicia, particularmente en Francia, bajo el signo del pensamiento positivista. Las condiciones de la sociedad de la época, iban a determinar una concepción teórica particular que conjuga, simultáneamente, una mirada hacia lo futuro, pero también hacia lo pasado. Todavía no había desaparecido la amenaza que significaba para la nueva clase burguesa la presencia de fuertes elementos del antiguo régimen aristocrático. De ahí que el positivismo nazca bajo el lema de "Orden y Progreso", pues si bien había que desarrollar y proyectar hacia lo futuro a la nueva sociedad que se comenzaba a conformar, había

³⁶ C. Marx, "Cartas sobre el tomo I de El Capital", en *El Capital*, I, op. cit., págs. 710 a 712.

que proteger el nuevo orden contra la amenaza que todavía implicaba la nobleza. Con el evolucionismo más avanzado, especialmente el de Morgan, la cuestión del orden desaparece por completo; antes al contrario, como ya se ha visto, Morgan pone claramente en entredicho el postulado de un mantenimiento necesario del orden social, sosteniendo que la ley de la sociedad es el progreso, y que éste continuará realizándose sobre las ruinas de las columnas básicas de la sociedad "civilizada" capitalista.

No debe causar extrañeza, por lo tanto, que cuando la burguesía se establece firmemente en el poder, habiendo desarrollado profundas raíces y bases económicas, no pueda continuar ya suscribiendo una concepción en la que el *progreso* es central. En efecto, a finales del siglo XIX, la revolución industrial ha realizado prácticamente sus efectos más importantes; ahora la construcción de un nuevo sistema socioeconómico no es un proyecto en proceso de realización, sino ya una realidad palpable; al parecer, el "progreso" ha sido ya alcanzado. Entonces, lo que conviene es poner énfasis en adelante, en el *orden*. Esto es lo que ocurre con el pensamiento sociológico de la época, cuya expresión más acabada es, sin duda, la obra de E. Durkheim; es sintomático que *Las reglas del método sociológico* se publique en 1895.³⁷

En suma, el primitivo lema positivista de orden y progreso, con el evolucionismo clásico se reduce al *progreso* y, con el pensamiento sociológico posterior, al *orden*. El marxismo compartirá con el evolucionismo la mirada hacia lo futuro, que implica la noción de progreso, aunque, por supuesto, en el primero se trata de enfatizar el carácter *histórico* (o transitorio) de la sociedad y, por consiguiente, la necesidad de considerar en el análisis no tanto la estabilidad y el equilibrio (el orden), sino la dinámica que impulsa las contradicciones internas. Además, por una parte, el marxismo establecerá como criterio básico del avance histórico o del "progreso", el desarrollo de las fuerzas productivas; por otra, no se concebirá la teoría de la historia desligada de la práctica, especialmente de la práctica revolucionaria: el objetivo final es transformar al mundo.

Ahora bien, hay que destacar la cuestión de que, con el énfasis en el orden que determinan condiciones históricas nuevas, desaparece del pensamiento social la preocupación por la historia.³⁸

³⁷ Un análisis más detallado de este cambio, puede verse en Alvin Gouldner, *La crisis de la sociología occidental*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1973, Primera parte.

³⁸ Exceptuando el marxismo, desde luego. Es sintomático, por esto, que to-

En adelante, lo que interesa es el sistema *sincrónico*: estudiar la sociedad, *hic et nunc*, a fin de establecer sus leyes de funcionamiento equilibrado y detectar, concomitantemente, las expresiones de desviación que atacan al orden (fenómenos "anómicos"), con el objeto de descubrir los procedimientos que contribuyan a controlarlos adecuadamente.³⁹

Esta nueva concepción, que marca la crisis del evolucionismo, tendrá una influencia fundamental sobre el pensamiento antropológico posterior, hasta tal punto que, prácticamente, durante toda la primera mitad del siglo XX, esta disciplina estará marcada, con diversas variaciones, por enfoques y concepciones ahistóricas o "sincrónicas".

En la atmósfera y condiciones históricas apenas esbozadas, aparecerá la teoría *funcionalista*. Con esta aparecerá simultáneamente la llamada "antropología aplicada". En efecto, las nuevas condiciones del sistema colonial, requerían de una antropología dispuesta a proporcionar herramientas eficientes para el control y buen gobierno de los pueblos sometidos. Ahora carecen de interés las reconstrucciones históricas y los esquemas evolutivos. Lo que importa es estudiar las sociedades colonizadas, a fin de ofrecer medidas y procedimientos que conduzcan a un proceso de transformación —de acuerdo con los intereses de la metrópoli— dentro del orden; es decir, cambios que no impliquen graves trastornos, y que pueden conducir a resultados inesperados e indeseables (como revueltas nativas, por ejemplo).

El funcionalismo responderá perfectamente a estas nuevas exigencias. Se preocupará, de hoy en adelante, por las sociedades primitivas *contemporáneas*, desarrollando un sistema analítico que, en última instancia, todo lo explica por la función de o los fines que cumple cualquier institución o elemento de la sociedad, tendiente a mantener la armonía y el equilibrio del sistema en su conjunto. Así, no se requiere acudir a la historia para explicar la naturaleza y el carácter de una sociedad; es decir, se puede realizar exclusivamente un estudio "sincrónico".⁴⁰

dos los enfoques teóricos posteriores en el campo de las ciencias sociales, surjan siempre en polémica frente al marxismo. Durkheim, Weber o Parsons, en la sociología; Malinowski, Radcliffe-Brown o Boas en la antropología (para solo señalar algunos ejemplos) construyen sus esquemas teóricos en debate silencioso o explícito con Marx.

³⁹ Piénsese en el estudio de un fenómeno, como el que ocupa la atención de Durkheim en *El suicidio*, Schapire editor, Buenos Aires, 1971.

⁴⁰ "Con frecuencia se ha reprochado a Malinowski —y especialmente en la actualidad— su desdén por la historia; ahora vemos cuál fue la razón pro-

Pero, además, el principio de la "universalidad funcional" que postula que todos los elementos de la sociedad contribuyen, en cierta medida, a mantener el todo en equilibrio y armonía, no lleva a los funcionalistas a plantear un "inmovilismo", por el temor a que cualquier cambio produzca desequilibrios o desajustes. Al contrario, el papel del funcionalismo es justamente hacer posibles tales cambios, pero sin que se produzcan los desajustes. De lo que se trata es de que, a partir del conocimiento que proporciona el funcionalismo con respecto a una sociedad determinada, se puedan establecer las "funciones" que realiza el elemento que se desea cambiar (por ejemplo, porque obstaculiza la introducción del capitalismo), a fin de sustituirlo por otro que cumpla similares "funciones" en el sistema (o sea, que satisfaga necesidades semejantes); así, se garantiza el cambio sin desajustes peligrosos (peligrosos especialmente para el colonizador).⁴¹

La otra línea de combate frente al evolucionismo establece su campo de operaciones de este lado del Atlántico, en los Estados Unidos, bajo la dirección de Frans Boas. Se trata de la corriente de pensamiento antropológico denominado "*relativismo cultural*", o también "culturalismo norteamericano". Este enfoque acusa al evolucionismo de "etnocentrista", rechazando la noción de progreso, al mismo tiempo. No existen culturas superiores e inferiores, como plantea el evolucionismo, sino solo culturas *diferentes*; en otras palabras, el culturalismo niega que existan criterios aceptables para establecer el mayor o menor desarrollo de una sociedad respecto de otra. En esto consiste precisamente su relativismo.⁴²

Nó parece obra de la casualidad que este enfoque antropoló-

funda de esa actitud suya: el conocimiento del pasado es un saber gratuito, que de nada puede servir. El colonizador modela pura argamasa humana, aquí y ahora, pensando en el futuro. En consecuencia, lo único que le importa conocer es la sociedad presente en que actúa". Roger Bastide, *op. cit.*, p. 23.

⁴¹ Bastide, *op. cit.*, ha resumido muy bien este procedimiento: "...cada vez que se destruya una institución como algo que entorpece el desarrollo económico del país, será preciso determinar primero a qué función correspondía —a qué necesidades, a qué valores—, con la finalidad de crear en su reemplazo una nueva institución, superior, claro está, desde nuestro punto de vista, pero que responda a la misma función, que satisfaga las mismas necesidades y que no se encuentre en contradicción demasiado notoria con los valores que están en la base de la antigua". p. 26.

⁴² Aunque no se ha explorado suficientemente en esta dirección, parece que esta concepción cultural-relativista que impone Boas en los Estados Unidos, está emparentada con el "relativismo histórico" que comienzan a desarrollar en Alemania los autores Dilthey, Weber, etc. Boas, quien era inmigrante alemán, probablemente fue muy influenciado por esa corriente filosófica-sociológica.

gico se desarrolle precisamente en los Estados Unidos. Una concepción de este tipo, conduce lógicamente a plantear el respeto a las culturas indígenas. O sea, si se plantea que ninguna cultura es superior a otra (sino que tan solo son "diferentes"), no existe ninguna justificación para intentar la transformación de los sistemas culturales nativos o la asimilación, de acuerdo con el patrón cultural occidental; dicho en otras palabras, la "antropología aplicada" británica, por ejemplo, carece de justificación, y también caería bajo la acusación de "etnocentrista" o, peor aún, de "etnocida". Ahora bien, sintomáticamente, los Estados Unidos no son, en este momento, una potencia colonial a la manera de varias naciones europeas (Inglaterra, Francia, etc.). En este sentido, el culturalismo norteamericano puede ser interpretado como una expresión ideológica adecuada, como "un arma de guerra contra el colonialismo europeo, con miras a sustituir una dominación por otra."⁴³

La anterior interpretación parece confirmarse por el hecho de que, una vez consumada la descolonización europea, la antropología norteamericana vuelve sus ojos al evolucionismo, esta vez "multilíneal", como se verá más adelante. A más de esto, no se debe perder de vista que el primer triunfo del proletariado en Rusia, y el establecimiento de una nueva sociedad (la sociedad soviética), probablemente influyeron profundamente en el surgimiento del relativismo cultural: a partir de ese hecho, y menos que nunca, podía aceptarse el proceso histórico (o el "progreso") como un postulado adecuado.

Vale la pena observar, para concluir las consideraciones sobre el relativismo, que pese a sus declaraciones reiteradas en contra, conservó siempre en su seno una visión etnocentrista. La noción clave que resuelve la contradicción entre un planteamiento que, llevado hasta sus últimas consecuencias, conduce al respeto a las comunidades indígenas, y la necesidad que tiene el capitalismo de absorber o asimilar a las mismas, es el de *aculturación*.⁴⁴

⁴³ R. Bastide, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁴ El indigenismo mexicano, nace bajo el signo del relativismo cultural, a raíz del Congreso de Pátzcuaro de 1940. Sin embargo, debido al dilema o la contradicción interna (respecto a las necesidades integracionistas del capitalismo) que contiene esta teoría, finalmente los indigenistas mexicanos tuvieron que someterla a fuertes críticas, hasta abandonarla por completo. Es comprensible: si bien este enfoque relativista es muy útil como cartel propagandístico o ideológico ("respeto a las culturas indígenas"), tomarlo muy en serio puede conducir a la paralización de toda acción encaminada a integrar a los indígenas al sistema capitalista. Pero sabemos qué importancia dan estos antropólogos a la "acción indigenista". Este dilema, y el posterior rechazo

Finalmente, los años cincuentas verán el resurgimiento del enfoque evolucionista, esta vez bajo el signo de la concepción multilínea. El *evolucionismo multilínea* o "neoevolucionismo", no va a poner en duda que, en sus grandes trazos, las sociedades pasan por diversas etapas evolutivas; pero rechaza la idea de que estas etapas son necesarias y, además, que están colocadas sobre una sola línea de desarrollo. O sea, por una parte, no se acepta la necesaria universalidad de las fases de evolución y, por la otra, se conciben líneas evolutivas diversas, y no una sola.

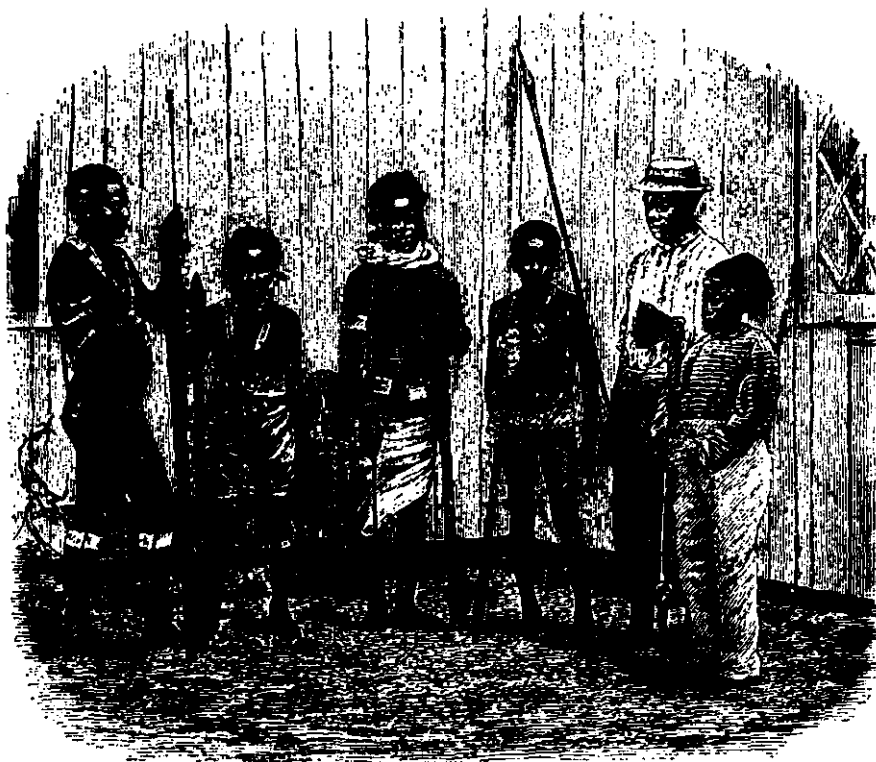
No hay duda de que este enfoque neoevolucionista surge bajo la influencia de ciertos planteamientos del marxismo y, casi siempre, simultáneamente, con el propósito de combatir los propósitos y objetivos que define este último. En realidad, en el momento en que surge el neoevolucionismo, no era posible seguir manteniendo concepciones que dan la espalda a la historia, u ocultar las manifestaciones concretas de la evolución histórica (en todo caso, fenómenos como las revoluciones rusa, china, y otros cambios, se encargarían de ponerla de manifiesto). Pero tampoco podía suscribirse una concepción que como la de Morgan o la de Marx, planteaba que el próximo paso hacia adelante implicaba la destrucción del sistema capitalista.

La única solución, entonces, consistía en retomar el enfoque evolutivo, pero agregándole la concepción de su carácter "multilínea". Es así, como puede conciliarse la idea de la evolución histórica, con la idea de la sobrevivencia del sistema capitalista. Es verdad que los neoevolucionistas no expresan con tal brutalidad el trasfondo de su teoría. Más bien, solo en ocasiones expresan el criterio de que, si bien las sociedades atraviesan por diversas etapas, de ello no se deriva que el sistema capitalista tenga que desaparecer para dejar lugar al sistema socialista que, en la ocurrencia, sería la etapa sucesiva necesaria. O sea, se plantea que el capitalismo puede encontrar otras vías o líneas de desarrollo.

De nuevo, las condiciones históricas producen una gran regularidad en la expansión de un mismo enfoque, a lo largo de las ciencias sociales. En este sentido, el ejemplo más escandaloso lo constituye el caso de Talcott Parsons, quien, en el campo de la sociología, introduce —aunque un poco tardíamente (1966)— el enfoque "evolutivo" multilínea, después de haber sido durante dé-

del relativismo, parece muy claro en la obra del indigenista más elaborado: Gonzalo Aguirre Beltrán; ver su *Obra polémica*. SepInah, México, 1976, y *Teoría y práctica de la educación indígena*, SepSetentas, México, 1973.

casas el más connotado y representativo ideólogo del enfoque estructural-funcional, cuyo carácter ahistórico y sincrónico es bien conocido.⁴⁵



Melanesios

⁴⁵ La obra más representativa de Parsons, en términos del enfoque estructural-funcional, es sin duda, *El sistema social*, Revista de Occidente, Madrid, 1966; sin embargo, recientemente Parsons publicó *La sociedad, perspectivas evolutivas y comparativas*, Trillas, México, 1974. En otra parte, hemos intentado una crítica de los planteamientos funcionales-estructurales parsonianos: Héctor Díaz-Polanco, *Contribución a la crítica del funcionalismo*, Loc. cit.

Kirchhoff y el evolucionismo

Luis Vázquez
y Ruth Arboleyda*

A pesar de ser un gran aporte a la comprensión de la evolución de la organización social humana, el artículo de Paul Kirchhoff "The Principles of Clanship in Human Society" la escuela mexicana de antropología ha mostrado desconocimiento de él, no obstante que puede considerársele como un genuino producto suyo. Aunque no fue publicado sino hasta 1955,¹ la gestación de este trabajo tuvo desarrollo entre los años de 1937 a 1940; —es decir, en los mismos balbuceos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia—, y proviene de las discusiones y estudios de un grupo de estudiantes reunidos en torno de Kirchhoff, a la sazón profesor fundador de la ENAH.²

Aquel círculo de estudios lo componían Ricardo Pozas, Arturo Monzón, Pedro Carrasco, Anita Chapman y, ocasionalmente, contaba con la asistencia de Calixta Guiteras, Isabel Horcasitas, etc.; asistían también algunos historiadores de El Colegio de México —Larriberan, García Ruiz—, creando así, en los hechos, la unidad

* Antropólogos, Centro Regional de Torreón, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

¹ Kirchhoff, Paul "The Principles of Clanship in Human Society", *Davidson Journal of Anthropology*, The Davison Anthropological Society, Vol. 1, U.S.A. 1955 pp. 1-10.

² Kirchhoff llega a México a fines de 1936: "Luis Chávez Orozco, entonces secretario de la SEP, le pide impartir cursos de etnología en el Museo Nacional de Antropología, y en 1938 participa, junto con Daniel Rubín de la Borbolla, en la realización de la idea de Miguel Othón de Mendizábal, de formar el Departamento de Antropología en la Escuela de Ciencias Biológicas del I.P.N., semilla de la cual se originó, en 1942, la ENAH"; J. Faulhaber, comunicación personal.

de la antropología y la historia, relación que en las corrientes antropológicas de los países imperialistas se presentaba, todavía hasta hace poco, como una contradicción insuperable al negarse a concebir a la antropología como una ciencia histórica.

Kirchhoff y sus discípulos discutían el problema indígena nacional y la necesidad de su estudio histórico, para comprenderlo cabalmente. A Kirchhoff le interesaba, especialmente, el enfoque etnológico-histórico y, enmarcado en éste, el problema de la transición de la humanidad a la sociedad de clases. Según el decir de Pozas, Kirchhoff ambicionaba llegar a escribir un segundo tomo de *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* de Federico Engels,³ enriquecido con los nuevos avances de la ciencia antropológica en el conocimiento de la evolución social. Y, no hay duda, entre líneas de "The Principles..." podemos leer que su autor encaminaba sus pasos hacia allá. El círculo de estudios a que nos hemos referido, discutía también la importancia del análisis marxista dentro de la antropología nacional (Pozas, por ejemplo, reconoce que antes de estudiar con Kirchhoff, tenía un sinnúmero de inquietudes motivadas por su experiencia como maestro rural durante la educación socialista; pero hasta entonces pudo darles una orientación definida dentro del materialismo histórico), y tal influencia se dejó sentir pronto en sus trabajos.⁴ En cuanto a contenido, el materialismo histórico subyace y se realiza en "The Principles..."; no es de extrañar entonces que los editores de la revista *American Anthropologist* hayan rechazado su publicación hacia 1945,⁵ de donde se ve que la Triple A de la antropología imperialista no perdía de vista la inclinación revolucionaria natural de lo mejor de la antropología mexicana durante el cardenismo (Chávez Orozco, Mendizábal, etc.).

La obra de Kirchhoff, vista en perspectiva, aparece reducida y dispersa. Pero, en realidad, sus trabajos anteriores, a su llegada a

³ R. Pozas, comunicación personal.

⁴ Así tenemos que la tesis profesional de Arturo Monzón versó sobre *El calpulli en la organización social de los tenochca; pruebas de que hacia la época de la llegada de los españoles era el principal elemento social y estaba basado en el parentesco por ascendencia común* (1947); el primer trabajo de Pozas fue un esfuerzo por aplicar la teoría marxista de la renta de la tierra al mecanismo de herencia chamula, línea que retoma en su tesis; Pozas, Ricardo: "El fraccionamiento de la tierra por el mecanismo de herencia en Chamula", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, t. VII, Núms. 1-3, enero-diciembre/1945, México, D. F., págs. 187-197; Pozas, R. *La organización social en Chamula (un pueblo indio de la altiplanicie de San Cristóbal)*, Chis., México, 1957.

⁵ Dahlgren, Bárbara: "Paul Kirchhoff (1900-1972)"; *Cultura y sociedad*, año 1, t. 1, Núm. 2, octubre-diciembre/1974. México, D. F., pág. 4.

México, nos son desconocidos, si bien creemos (por lo que se puede apreciar en "The Principles...") que es en éstos donde manifiesta una riqueza de pensamiento, hoy olvidada, y que requiere ser recobrada a la luz del desarrollo de una nueva antropología nacional.⁶ En este sentido, pareciera como si Kirchhoff se debatiera en dos direcciones: una histórica-sociológica, que es la que resalta en sus mejores escritos, y otra orientada hacia la escuela particularista histórica y elementarista norteamericana (y, claro está, a la histórico-cultural alemana), con la cual, pese a lo que se diga en contra, mantuvo diferencias considerables. Es significativo que los gratuitos detractores de este insigne antropólogo germano-mexicano se hayan encargado de acusar esta faceta tardía, hasta el punto de ridiculizarlo, con tal de empañar sus aportaciones teóricas.⁷

⁶ Kirchhoff estudió filosofía, economía y etnología, en Berlín y Leipzig, con Preus y Drause; entre 1927 y 1930, permanece un semestre en Inglaterra, y año y medio en Estados Unidos, donde estudia y trabaja con Boas, Kroeber, Lowie y Sapir. Una vez de regreso a Alemania, parte rumbo a Rhodesia, a realizar un estudio de los mineros del cobre, auspiciado por el Institute of African Languages and Cultures; pero el Foreign Office es informado, por la policía nazi, de su militancia en el Partido Comunista Alemán, por lo que le niega la entrada; tampoco puede regresar a su patria. Malinowski le presta ayuda entonces para que fuera a estudiar al archipiélago de las Samoa, pero también se le cierra la puerta. En 1933, viaja a Irlanda del Sur —independizada unos años antes— donde investiga un tema clásico dentro del marxismo: la tenencia de la tierra. En 1934, colabora con P. Rivet en el Museo del Hombre de París, y en 1935, por encargo de F. Boas, investiga la organización social de los guajiros de Venezuela y Colombia, que será su tesis doctoral. Permanece un año más en Estados Unidos, y a fines de 1936, llega a México, donde residirá hasta su muerte; J. Faulhaber, comunicación personal.

⁷ Evidentemente, Kirchhoff se formó en el difusionismo en boga, lo mismo que en el funcionalismo; pero también en la práctica revolucionaria. De aquí proviene su tendencia histórico-sociológica. Escribe la profesora Faulhaber sobre esto: "En la personalidad de Kirchhoff predominaba una característica, la de nunca hacer concesiones de ninguna índole, ni científicas ni políticas. Sus conceptos firmes, y muchas veces inflexibles, le acarrearón, como es natural, enemigos para quienes les era más fácil colocarle cualquier etiqueta, como 'difusionista', 'troskista', etc. Este proceder era relativamente sencillo, debido a que Kirchhoff no se defendía, sino se retraía en sí mismo y en su trabajo, mientras que los rumores corrían y se repetían, al final, por otras personas que, en el fondo, no le querían hacer daño", y añade: "...hasta su muerte, el materialismo histórico constituyó el único medio para lograr una interpretación correcta del *origen* de los fenómenos sociales. (...) Sin embargo, para Kirchhoff, la interpretación histórico-materialista para explicar el origen de la organización socioeconómica y de los conocimientos acumulados en las altas culturas, no se contraponía a la difusión de algunos de ellos a otras regiones, en las cuales no se contaba con ningunas bases para explicar su origen autóctono, sobre todo cuando se trataba, por ejemplo, de un sistema calendárico. Este "difusionismo" es bien diferente del que Caso quiso ridiculizar en el Congreso de Americanistas de México de 1962. Fue entonces cuando le colocaron definitivamente la etiqueta de "difusionista" (...) Sin

Es preciso establecer, entonces, que el difusionismo en Kirchhoff (por lo demás, del todo comprensible en un ambiente académico y político antagónico a la tendencia marxista de nuestra disciplina), rebasa con mucho el mecanicismo y pobreza teóricas de los principales representantes de esta corriente (recordemos, incluso, que Boas llegó a comparar la teoría dentro de la antropología con una camisa de fuerza). Desafortunadamente, la visión unilateral, difusionista, de Kirchhoff, es la que ha arraigado.⁸ Pero ya que el difusionismo se le impone y, hasta cierto punto, se convierte en su tarjeta de entrada al macartista (o lo que es lo mismo, alemanista) mundo académico del postcardenismo, sobresale precisamente por su posición histórico-materialista frente a los "elementos" culturales, al igual que en la caracterización que hace de las áreas y superáreas culturales del continente, y asimismo en sus estudios de los olmecas, los cazadores-recolectores nortños, etcétera.

En el prefacio a la segunda y tercera edición de su célebre artículo "Mesoamérica; sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales" (1943), hace notar las limitaciones que le impone ese tipo de trabajo, pues lo incapacita para proveer una caracterización de la totalidad de la vida cultural de la superárea en cuestión, y de la configuración y estructuración de la sociedad "que obviamente es más que la suma de sus partes." De la misma manera, el elementarismo le impide subrayar el grado de desarrollo y complejidad alcanzado y, finalmente, da lugar a la carencia de "la profundidad histórica que la orientación misma de este trabajo implica; esto es, la aplicación de los mismos principios a épocas anteriores, retrocediendo, paso a paso, hasta la formación misma de la civilización mesoamericana".⁹

Debemos llamar la atención hacia otro aspecto no menos importante de su difusionismo, ya que tiene el mérito de introducir

embargo, creo que, en el fondo, se rechazó más en los círculos académicos de México al Kirchhoff comunista, en el sentido más amplio de la palabra, que al difusionista; pero esto no se podía confesar por razones políticas"; J. Faulhaber, comunicación personal. La pugna entre Antonio Caso —como representante de una reacción política contra la antropología hecha durante el cardenismo— y Kirchhoff —siente de la verdadera antropología nacional—, es confirmada por Arturo Monzón, si bien la atribuye a "celos profesionales antropológicos"; por nuestra parte, nos inclinamos a aceptar la aseveración de Faulhaber, aunque la pugna política apareciera como celos profesionales; A. Monzón a Gonzalo Aguirre Beltrán, 8-VI-76, facilitada por Ricardo Pozas.

⁸ Dahlgren, B., *op. cit.*, 1974, págs. 4-5.

⁹ Kirchhoff, Paul "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales," Suplemento de la revista *Tlatoani*, México, D. F. 1967.

en él una visión materialista; Mesoamérica, por ejemplo —aunque una visión así se puede rastrear en Mendizábal— es, ante todo, una superárea de cultivadores superiores. Esta visión es más clara en su polémica con Kroeber y Wissler, a propósito del suroeste norteamericano y las culturas que ahí se desarrollaron. Kirchhoff era entonces catedrático de la Universidad de Washington (Seattle) y formalmente su trabajo seguía las pautas elementaristas; pero lo cierto es que intentaba aportar un nuevo enfoque al tratamiento de las áreas culturales. Pero por esa senda se llega a enunciar que los rasgos y complejos, lo mismo que la organización que caracterizan a las culturas, son consecuencia y se han desarrollado alrededor de “una forma específica de producción de alimentos y herramientas.” Oponiéndose a Kroeber advierte que, si bien los rasgos pueden difundirse por sí solos, es la interconexión de ellos, formando unidades, lo que da singularidad a culturas afines dentro de una área. Rechaza, de paso, la concepción ideal de que las culturas sean “modelos” o construcciones teóricas de los antropólogos, pues éstas son parte de “una realidad viviente que nos antecede.” Enuncia también que las culturas “existen en un lugar dado y en un tiempo dado”, razón por la cual el “área cultural debe entenderse como referida a un fenómeno limitado, tanto temporal, como espacialmente... uno de los aspectos más significativos de pertenencia de una cultura regional es su participación en su historia.” Con esto, Kirchhoff daba un enfoque realmente histórico donde los particularistas jugaban con hechos aislados, diciendo hacer “historia”, que su método era “histórico” comparado al evolucionista.¹⁰

Pero la distinción central introducida por Kirchhoff era la de valorar las relaciones económicas como sustento de una sociedad. Ante los recolectores y los agricultores incipientes del suroeste, propone dos áreas culturales, mientras que Kroeber y Wissler establecían una sola, por parecerles poco relevante la diferencia de régimen productivo como para separarlas. Critica así a Kroeber por su “fuerte aversión... a dar a las bases de subsistencia un lugar importante en la delimitación regional de las culturas”, sobreestimando la “uniformidad” en los niveles formales de la superestructura. Kirchhoff le hace ver que la pretendida uniformidad la logra aislando los elementos, cuando lo que resultaría verdaderamente significativo sería su integración.

¹⁰ Kirchhoff, Paul: “Gatherers and Farmers in the Greater Southwest: A Problem in Classification”, *American Anthropologist*, vol. 56, Núm. 4, agosto/1954, Chicago, Ill./U.S.A., págs. 529-550.

Resultan por demás interesantes las críticas que le lanzaron Ralph L. Beals y el propio L. Kroeber.¹¹ Beals, antropólogo bien conocido por su posición política reaccionaria, con una gran agudeza, observa que lo que hace Kirchhoff no debería de inscribirse dentro de la conceptualización del área cultural, sino dentro de análisis tipológicos, y le recomienda abandonar este tema, reorientando su trabajo hacia el de las tipologías donde sería "más útil y estimulante." A decir verdad, lo que a Beals le molesta es que Kirchhoff rebasa los límites de su corriente, sobre todo cuando señala que "aunque ha empleado algún tiempo en discutir la importancia de otros factores además del patrón de subsistencia, en último análisis, su tipología descansa casi completamente en este solo factor." La crítica de Kroeber recae sobre el mismo punto; establece que Kirchhoff "le da mayor peso a la subsistencia de lo que yo lo hago", y trata de demostrar, infructuosamente, que el basarse en la economía equivale a estrechar el círculo del área cultural a uno meramente ecológico (cuando, a todas luces, Kirchhoff no hace tal cosa), aunque, añade, no pueda negar la importancia del "factor" subsistencia.¹²

Pero volvamos a su faceta histórico-sociológica. Kirchhoff enfrenta el rechazo inicial a "The Principles..."; demuestra sus ideas básicas indirectamente, esto es, examinando la organización social y política de la superárea andina y la tenencia de la tierra en la superárea mesoamericana.¹³ Inicialmente, sostiene que la zona andina, más que la mesoamericana, se distingue del resto de las áreas culturales latinoamericanas porque mientras en ellas la organización social, por lo general, se basaba en las relaciones de parentesco, en las culturas andinas aparecen instituciones no-parentales que, si bien se han desarrollado a partir del parentesco, han llegado a sobreponérsele. Consideraba, en consecuencia, que la sociedad andina se encontraba en un estado transicional hacia un gobierno organizado que tenía por base la dominación de un grupo sobre otro, y que, histórica y funcionalmente, descansaba

¹¹ Beals, Ralph, Carl O. Sauer y A. L. Kroeber: "Comments", *ibid.*, págs. 551-560.

¹² Similares divergencias mantuvo frente al funcionalismo, no obstante que también se nutrió de él; esto se evidenció durante una discusión en un debate público entre Kirchhoff y B. Malinowski cuando vino a México.

¹³ Kirchhoff, Paul: "The Social and Political Organization of the Andean Peoples", J. Steward (Ed) *Handbook of South American Indians*, Vol. 5, Bureau of American Ethnology, Washington, D. C., USA, 1947, págs. 293-311; "Land Tenure in Ancient Mexico. A Preliminary Sketch", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, D. F., 1954-1955, págs. 351-361.

sobre una institución de parentesco —el *ayllu*, en este caso—, que había evolucionado de la uniformidad y la simpleza a la complejidad y diferenciación interna (“una estratificación social basada en el parentesco”) que daba lugar a la existencia de clanes exclusivos de los nobles, la distinción entre éstos y los comuneros, la separación entre una minoría privilegiada y el pueblo trabajador, la preponderancia de ciertos clanes, individuos, clero, militares, etcétera.¹⁴

Más tarde analizando con mayor profundidad el problema de la tenencia de la tierra en Mesoamérica y, en especial, las relaciones propietario-productor, Kirchhoff reforma su apreciación de esta superárea. Llega a distinguir tres grupos sociales claramente delimitados a partir de las relaciones de propiedad de la tierra. Sostiene así, que en las fases tempranas del desarrollo prevalecía la propiedad comunal, aun cuando ya existiera una “nobleza del calpulli” dentro de la organización clánica, que en una fase posterior fue pasando del orden parental-comunitario a otro basado en la propiedad privada, “la sociedad dejaba de ser tribal y comenzaba a tomar un carácter clasista.” Tiene lugar entonces la aparición de una relación enteramente nueva entre *pillis* y *mayeques*, “una relación de clase”, según la define, bien distante de la del pilli-calpulli, si bien: “Ellos (los calpullis) contenían en realidad dentro de sí en los comuneros y en la nobleza del calpulli, los gérmenes de los cuales deben haber surgido aquellas dos clases y de cuya posición pueden haber continuado nutriéndose.” Concluye en la existencia de grupos de carácter preclasista relacionados con la propiedad comunal de la tierra, y grupos de carácter clasista basados en la propiedad privada y en el predominio de éstos sobre la sociedad, no tanto por su número absoluto, sino por el peso específico que tenían dentro de la organización social mesoamericana y lo que representaban dentro de la estructura socioeconómica. Kirchhoff insiste en la comprensión de esta sociedad como la combinación —contradictoria— entre grupos de parentesco y grupos clasistas.¹⁵

Pues bien, justamente el hilo conductor del análisis en “The Principles...” es el de dilucidar con detalle la transición histórica a la sociedad de clases y la aparición de la propiedad privada y el Estado. No podemos dejar de mencionar cómo mientras este artículo era ignorado en nuestro país, fue ganando adeptos en cierto

¹⁴ Kirchhoff, P., “The Social and Political Organization...”, 1947.

¹⁵ Kirchhoff, P., “Land tenure in Ancient...”, 1954-1955.

sector de la antropología norteamericana; de esta manera, la corriente del ecologismo cultural multievolucionista lo asimiló en parte, sobre todo su concepción del clan cónico internamente diferenciado y contradictorio que ha servido de base al nivel social denominado "chiefdom" (cacicato). Como quiera que sea, toda la riqueza del texto se conserva intocada. Pongamos un ejemplo ilustrativo. Bien podríamos aseverar que "The Principles...", inscrito dentro de la teoría de parentesco de la antropología social e iniciada propiamente con Morgan en 1871 (con su monumental obra *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana*), arroja luz sobre una discusión reciente. Leyendo a Kirchhoff (y, desde luego, a Engels mismo) puede uno percatarse fácilmente de lo artificioso y abstracto de la polémica entre los teóricos funcionalistas partidarios de la primacía de las relaciones de descendencia dentro de la organización de parentesco (Meyers Fortes) y los teóricos estructuralistas que le oponen la importancia de las relaciones afinales, la "alianza matrimonial" (Lévi-Strauss, Dumont, etc.). Incapacitadas como están ambas corrientes para abordar el problema históricamente, como materia continuamente cambiante, soslayan el hecho de que la transición de la humanidad en su conjunto o de una formación social en particular a la sociedad de clases, conlleva siempre la creciente sustitución de las relaciones de descendencia por las afinales y políticas, hasta el punto de llegar a ser éstas las fundamentales dentro de la nueva organización social. Kirchhoff observa este fenómeno y acuña su categoría de los *aristo*, tanto para referirse a un grupo diferenciado dentro de la organización clánica, como para comprender la necesidad histórica de ligarse a éste, de alguna manera, cuando los canales de la consanguinidad se cierran definitivamente para los que, primeramente, constituyen la base comunal del clan, y que, posteriormente de manera irremediable engrosarán las filas de la clase trabajadora.

En fin, el artículo de Kirchhoff abre este tema y muchos más, a la discusión y crítica constructiva, que merecen ser desarrollados sistemáticamente por la nueva antropología mexicana. Estamos seguros de que este sería el mayor homenaje que le podríamos rendir al extinto maestro, cuya esperanza fue siempre la de que otros continuaran la labor por el camino que él había señalado hace cuarenta años...

Los principios del sistema clánico en la sociedad humana

Paul Kirchhoff*

I

Si se nos pidiera elegir un fenómeno social prominente que domina la evolución primitiva de la sociedad humana, la respuesta, sin duda, sería que este fenómeno es el clan. Será apenas necesario dar pruebas para esta afirmación. El rol decisivo del clan en la temprana historia humana se manifiesta de manera impresionante por el hecho de que su desaparición como forma dominante de organización social marca el final de toda una fase histórica, y el principio de otra; esto es, de la fase que está dominada por clases sociales y sus luchas.

Naturalmente, sería equivocado sostener que la historia de la sociedad humana empieza solamente con la aparición del clan. Una fase muy importante precede a esta ocurrencia. Pero mientras el principio de esta fase de la evolución de la sociedad humana se caracteriza todavía por una naturaleza comparativamente amorfa de todas las formas sociales, en su parte posterior, la de la formación subsecuente del clan, ya proyecta su sombra tal y como sucedió: aquí el tema central de suma importancia, y, consecuentemente, el problema mayor que confronta al estudioso, son los distintos hechos y formas que llevan hacia la formación del clan.

Por tanto, una de las tareas más importantes, con las cuales se enfrenta el estudiante de la sociedad humana primitiva, es el estudio de las varias formas que adoptó el clan en el curso de su desarrollo, de los factores que llevaron a la existencia del clan en

* Filósofo, economista y etnólogo alemán (1900-1972).
Traducción de Mechthilde Rutsch, ENAH.

sus varias expresiones, y de los que llevaron a su desplazamiento, como forma de organización social dominante, por otras formas.

El estudio de este conjunto de problemas dominó las primeras décadas de la investigación antropológica. Sin embargo, en el curso de las últimas dos décadas,* perdió notablemente su importancia, como resultado de la actual corriente antropológica antievolucionista.

La escuela evolucionista temprana de antropología, con Morgan como su exponente más brillante, cometió un error por el cual la antropología tendría que pagar posteriormente un castigo muy severo; es decir, el castigo de experimentar la proliferación de tendencias en contra de la teoría evolucionista, su crecimiento descontrolado, el cual, hoy en día, amenaza a la antropología de una esterilidad siempre creciente. Este error consiste en desplazar el concepto de la evolución *multilineal* tal y como se aplicó por estudiosos destacados, tanto en la historia natural, como en la historia de las *últimas* fases de la sociedad, por el concepto de evolución *unilineal*, en lo que concierne a la sociedad *antigua*. La aplicación de este concepto malentendido condujo a la distorsión de muchos hechos — se puede decir que la antropología desde Morgan se basó en gran medida en estas distorsiones. Llegó a ser profesión de moda de muchos escritores demostrar que el evolucionismo unilineal de Morgan y de otros, operó fundado en hechos desenterrados por la antropología, antes y aún más desde Morgan, que prueban la inaplicabilidad del concepto de evolución a la sociedad primitiva— y, por lo mismo, a la sociedad en general. Pero, por el contrario, todo lo que se necesita hacer para demostrar su aplicabilidad es reemplazar el concepto unilineal de Morgan por el concepto *multilineal*, como es aplicado en otras ciencias.

Una de las tareas, entonces, con la cual nos enfrentamos al estudiar la evolución del clan y su papel en la historia de la sociedad, es la de investigar cuáles son *las formas diversas* de la existencia del clan, y cuál es su *relación genética recíproca*. En el presente artículo nos ocuparemos principalmente en esta tarea.

II

El nivel más primitivo conocido en la evolución social, muestra comunidades relativamente pequeñas con una economía recolectora. Las comunidades, algunas de las cuales están unidas ahora

* N. d. R.: este artículo fue publicado en 1955.

a través de lazos lingüísticos comunes, costumbres y creencias, constituyendo lo que usualmente se llama una tribu, son aparentemente en todos los lugares un núcleo de parientes cercanos (parientes, tanto a través de casamiento, como de sangre); a este núcleo le son atribuidos, a menudo parientes más lejanos e individuos no relacionados, que por una u otra razón dejaron a su comunidad de origen. Sin embargo, en todos lados el elemento decisivo constituye el grupo de los parientes por sangre o matrimonio. Con mucha frecuencia, la comunidad consiste solamente de este grupo: una pareja casada y algunos de sus hijos casados —usualmente solo de los hijos varones casados, o solamente de las hijas casadas junto con sus esposos y esposas y sus hijos no casados.

Este grupo, y toda la comunidad, si es más grande que el núcleo de parientes, no es de ninguna manera una unidad permanente. Periódicamente se divide en unidades más pequeñas de composición similar, por la muerte de un miembro importante de la comunidad, por fricciones entre hermanos, entre los miembros del grupo, o, simplemente como resultado de la imposibilidad del grupo de existir más allá de cierto número de personas en una misma localidad, dado este estadio de la economía y organización. El matrimonio de un miembro de la comunidad frecuentemente lleva a su asentamiento en otro sitio. Esto da las bases para una nueva comunidad, la cual en el curso del tiempo va a pasar por el mismo proceso que el de la comunidad original.

Ningún lazo más allá de un cierto afecto mutuo une a los miembros de una comunidad con aquélla en la cual nacieron. Lo que importa es dónde vive la gente en un momento determinado: en otras palabras, el *concepto de descendencia aún está completamente ausente*.

Parientes por sangre, y parientes por matrimonio, se encuentran aquí, en lo que se refiere a su lugar en el interior de la comunidad, en un nivel mucho más igualitario que en cualquier estadio subsecuente de la evolución social.

Los lazos y obligaciones de parentesco se estrechan naturalmente a través de varias de estas comunidades, siempre que existe interrelación por matrimonio. Pero estos lazos y obligaciones no constituyen por sí solos comunidades, por lo tanto no entran directamente en nuestro problema.

Además, son solo estos lazos de parentesco los que en este estadio regulan aparentemente, el matrimonio. Si limitamos el término "exogamia" a la regla de que el matrimonio debe tener

lugar en el exterior, en un grupo más grande que el que está compuesto de parientes de primer grado, y si entendemos por "grupo" un cuerpo constante de personas, cuyo rango es el mismo para todos sus miembros, entonces no existe una cosa como exogamia en este estadio. La sociedad aquí todavía se las arregla sin el concepto de descendencia y, consecuentemente, sin la regla de la exogamia.

Las condiciones descritas aquí se encuentran más bien entre recolectores y cazadores, y se puede decir que son típicas para ellos.

Sin embargo, algunas veces, como, por ejemplo, entre muchas tribus de la región del Amazonas, en América del Sur, en donde el cultivo de la tierra ya reemplazó la caza simple y la recolección de la comida, y en donde las comunidades son considerablemente más grandes, digamos que entre los *shoshoni* o los *apaches*, el concepto de descendencia es aún desconocido. Casos como éstos, sin duda alguna, presentan excepciones con relación a la regla que establece que la simple recolección y caza llevan consigo la ausencia de grupos basados en el concepto de la descendencia. Lowie, en un artículo publicado recientemente (1934: 145), citó casos de tribus de la América del Sur, para probar su afirmación de que existe "poca evidencia de leyes complejas de secuencia." Sin embargo, parece que es muy inseguro basar una tesis de tal alcance en casos que son tan obviamente excepcionales. De manera similar, sería inútil llegar a conclusiones generales basándose p. ej., en los casos contrarios, de muchos australianos, o de las tribus de la costa norteamericana del noroeste, en donde encontramos formas más avanzadas de organización de parentesco combinadas con formas menos desarrolladas de economía. Estos hechos tienen que ser explicados según la importancia individual de cada caso y ser entendidos claramente como excepciones, obedeciendo a circunstancias históricas excepcionales, las cuales casi siempre podremos probablemente, demostrar.

III

Las más de las veces se encuentran formas más evolucionadas de la economía, junto con formas más altamente desarrolladas de organización del parentesco.

El carácter, más y más cooperativo de la actividad económica, requiere formas de organización de parentesco que aseguran una

estabilidad mayor de los grupos en cooperación (los cuales, en la sociedad primitiva, son predominantemente grupos de parientes). Una estabilidad mayor de los grupos de parientes en cooperación requiere algún principio según el cual se distinga más claramente un grupo de otro, y el cual, al mismo tiempo, asegure su continuidad en el tiempo.

El principio del sistema clánico, basado en el concepto de descendencia, funciona para ambas cosas. En otras palabras, la hipótesis que se anticipa aquí, es la de que la función histórica del clan es asegurar una cooperación estable y continua. Ello toma un número de formas diferentes; pero su esencia parece ser la misma en todos lados: reunir en una unidad permanente todas aquellas personas, vivas o muertas, que puedan reclamar una descendencia común. Este grupo se llama generalmente clan o linaje. Su invención, si podemos llamarle así, es una de las más grandes adquisiciones del hombre primitivo. Este principio proveyó la manera de organización social en la que las fuerzas de producción podían crecer, lenta pero seguramente, a la altura comparada que habían conquistado; por ejemplo, las tribus montañosas de Luzón, con sus campos magníficamente terrazados y sus obras de irrigación, o, aún más allá, por la sociedad homérica.

A este respecto, sin embargo, dentro de la complejidad y perfección alcanzados por las formas en desarrollo de la organización de parentesco misma, existen importantes y sorprendentes diferencias entre algunos de los tipos sobresalientes con los cuales el principio del sistema de clan se muestra y se expresa concretamente. Para anticipar uno de los resultados de mayor importancia de nuestra investigación: algunas de estas formas parecen llevar, comparativamente temprano, a un estadio de estancamiento, o hacia un callejón sin salida, si lo podemos decir así, mientras que otras parecen poseer más posibilidades de desarrollo.

En el presente estadio de la investigación de este problema, cocibo estas diversas formas de clan no como estadios consecutivos, tal como si el uno pudiera ser explicado como desarrollo del otro, sino más bien como provenientes de una misma raíz; esto es, de un tipo más amorfo de organización de parentesco, el cual se esbozó anteriormente. Si, en efecto, crecieron de esta raíz común *al mismo tiempo*, son entonces una cuestión muy diferente. De hecho, parecería que, por lo menos algunos, representan ramas sucesivas del mismo árbol. En otras palabras, mientras ninguno puede ser explicado a través de los demás, algunos aún parecen

ser más arcaicos y otros más recientes. Este concepto, naturalmente, hasta aquí, es una hipótesis de trabajo, y es posible que permanezca así por algún tiempo, hasta que se haga una investigación completa de las formas conocidas de organización de parentesco, y de las otras formas culturales que las acompañan en cada caso específico. La evidencia detallada en la que se basan estas conclusiones provisionales, desafortunadamente, no se podrá hacer patente en este trabajo, por razones de espacio.

De entre las varias formas de clanes que tienen que ser distinguidas, voy a omitir aquí algunas, especialmente las que se encontraron en casi todas las tribus australianas, y a seleccionar solamente dos, para fines de discusión. Tal parece que la vasta mayoría de las tribus, de cuyas unidades sociales se sabe que están basadas en la descendencia, pertenecen a uno u otro de estos dos tipos.

IV

El primero de estos dos tipos es el del *clan exogámico o unilateral*, ya sea de variedad patrilineal, ya sea matrilineal. Como estas dos variedades son idénticas en todos los demás puntos, a excepción de que uno es matrilineal y el otro patrilineal, no necesitamos ahora prestar atención a estas diferencias, puesto que nuestra meta más importante será mostrar lo que distingue ambas variedades del otro tipo de clan, el cual ni es unilateral ni exogámico.

Los restos formativos del primer tipo de clan, en ambas variedades son: 1) el clan constituido por personas que están relacionadas ya sea a través de una mujer solamente, o sólo a través de un hombre, en concordancia con la costumbre de la tribu; 2) en cuanto a lo que concierne la pertenencia al clan, todo miembro está en condiciones igualitarias con el resto; la proximidad de la relación entre ellos mismos o respecto a algún ancestro no tiene consecuencia en cuanto al lugar que ocupa una persona determinada dentro del clan; 3) los miembros del clan no pueden contraer matrimonio entre sí.

En otras palabras, los principios en los que se basa este tipo de clan son: unilateralidad, "igualdad", exogamia. Ellos constituyen un todo indivisible. No es obra de la casualidad que prácticamente, en todo lugar en donde observamos que se cumple uno de estos principios, vemos que también se cumplen los otros

dos. En realidad, ninguno de ellos producirá, actuando por sí solo, el mismo resultado.

Estos tres principios del sistema clánico, o más bien este principio tricotómico, conduce a unidades claramente definidas y separadas, comparables con igual número de bloques de los cuales está compuesta la sociedad. Siempre tiene que haber, por lo menos, dos de estos bloques, dos clanes que viven en comunión. Usualmente, hay más de dos.

El aspecto más sorprendente de este principio triple del clan es su extrema rigidez. Es muy difícil de imaginar en qué dirección puede desarrollarse este tipo. La forma clásica, como la conocemos en cientos de tribus, parece agotar todas sus posibilidades, y creemos que no ha sido dada a conocer ninguna formación que haya ido más allá, excepto si los sistemas australianos se inscribieran dentro de esta categoría.

Este tipo de clan hace posible una cooperación económica y cultural en general que se tiene por perfecta a su modo. Pero, como lo implica el mismo término perfecto, acaso sea la más alta cooperación que puede ser lograda en esta línea de desarrollo. Las fuerzas crecientes de la producción demandan, en un estadio determinado, reajustes importantes en la forma de la organización del parentesco, en tanto este tipo es incapaz de tales reajustes. Su igualitarismo absoluto, combinado con una subordinación completa de cada uno de sus miembros a los intereses del clan como un todo, si bien permite cierto tipo de cooperación primitiva, obstruye muy efectivamente la evolución hacia otras formas más elevadas de cooperación, las cuales se basan en la diferenciación económica y social. En donde, por lo tanto, dentro de este tipo de clan, llegaron a alcanzar un alto grado de desarrollo económico, como por ejemplo, aquellas que están basadas en la cría de animales, cuyo desarrollo requiere formas más altas de cooperación, tal desarrollo nuevo de la economía no llegó normalmente más allá de unos pobres principios. Además es significativo que las prácticas de agricultura con irrigación, encontradas entre las llamadas tribus primitivas, dan la impresión de haber estado limitadas en lo esencial a tribus con el segundo tipo de clan, y cuyas características van a ser descritas posteriormente.

El primer tipo de clan, el clan unilateral, igualitario, exogámico, en lo esencial es típico de tribus con agricultura migratoria o con formas primitivas de cría de animales. Probablemente no es un mero accidente que se encontrará, sobre todo en las partes del

mundo en donde el desarrollo cultural hace suponer que alcanzará un punto de estancamiento (excepto en donde fue sujeto a estímulo del exterior, esto es, en el hemisferio occidental, en partes vastas de Africa negra, en Melanesia y Nueva Guinea.

La organización de parentesco creado según el principio clásico unilateral-exogámico, al parecer, es definitivamente como un callejón sin salida, y más que eso: en un determinado estadio de evolución económica y cultural en general, es como un obstáculo para un mayor desarrollo. Lo que constituye su grandeza, constituye al mismo tiempo su límite.

V

Se nos presenta un cuadro sorprendentemente diferente en el momento en que observamos el segundo tipo de clan, que se encontró entre las antiguas tribus indoeuropeas y semíticas, entre las polinesias e indonesias, entre los habitantes de las Filipinas, y entre pocas tribus más en otros lugares del mundo. En cualquier estadio de desarrollo que encontramos a estas tribus, descubrimos en su vida, económica y social, factores que incitan a una más progresiva evolución, en todo caso, en dirección hacia una mayor diferenciación económica y social.

¿Cuál es, entonces, el tipo de clan que se encuentra entre estas tribus? La respuesta a tal pregunta no es simple; de cualquier modo, no lo es si se espera una simple designación como "unilateral", "exogámico", etc. De hecho, los mismos nombres "clan", "linaje", "gens", etc., en tanto se tomaron del vocabulario de tribus que tienen el *segundo* tipo de clan, fueron usados durante tan largo tiempo y tan exclusivamente para el clan del primer tipo, o sea del tipo unilateral-exogámico, que, en realidad, es muy difícil de disipar la confusión que fue creada por los mismos antropólogos. Esta confusión consiste en la creencia de que el clan unilateral-exogámico es el *clan*, y que todo lo demás, inclusive el clan de los galos, la "sippe" de los germanos, y la "gens" de los romanos, es una desviación o, casi siempre, un desarrollo especial de este tipo de clan encontrado entre los iroqueses, o en las Islas Trobriand. Si hay alguna cuestión en la que existe continuidad completa, desde Morgan hasta nuestros días, es precisamente en esta concepción falsa.

De hecho, muy pocos fueron los antropólogos que trataron de entender, pongamos por caso los clanes de los polinesios, como

un tipo en sí, opuesto al tipo de los melanesios. Y es excepcional que algún antropólogo moderno haya intentado reevaluar los principios en que se basan los clanes, los sippes y las gens de las antiguas tribus indoeuropeas. De alguna manera, llegó a ser realmente una costumbre evitar las tribus que presentan este tipo de clan, tanto en las investigaciones de gabinete, como en las de campo. No caben en el patrón acostumbrado. Sin embargo, es precisamente el estudio de estas tribus lo que nos va a permitir llenar las lagunas aún existentes entre los hechos antropológicos y los de la historia temprana de Europa. Estas tribus están más cerca de nuestro propio pasado que ninguna otra, y si la antropología tiene por meta ser una ciencia útil, en el sentido de que sus investigaciones y descubrimientos se incorporen a un cuerpo más grande de conocimientos científicos, entonces debemos, sin duda, prestar más atención a las tribus cuyo estudio promete darnos la clave de la historia escrita más temprana de los judíos, de los griegos, de los romanos, de los germanos, etc. Hasta hoy, la antropología falló completamente en esta tarea considerada por Morgan como una de las labores esenciales de nuestra ciencia. En realidad, hay probablemente muy pocos antropólogos, hoy en día, que estarían de acuerdo en aceptar que esa es una de las tareas esenciales de la antropología.

La diferencia decisiva entre el primero y el segundo tipo de clan, es que lo que importa en el uno es la relación *a través* de hombre o mujer (según la costumbre de la tribu), independientemente de la cercanía de tal relación con los otros miembros del grupo respecto de algún ancestro, mientras que, por el contrario, en el otro tipo es precisamente la *cercanía* de la relación con un ancestro común del grupo lo que importa. El primero de los dos principios clánicos desemboca en un grupo cuyos miembros son absolutamente iguales, en cuanto a que las posiciones son fijadas por la pertenencia al grupo (dejando aparte la cuestión de la edad). El segundo principio es aplicable a un grupo en el que cada miembro en sí, excepto hermanos y hermanas, tiene una posición diferente; el concepto *grado de relación* implica diferentes rangos de membresía al interior del clan. En otras palabras, algunos son miembros con un rango mayor que otros.

La consecuencia lógica de este estado de cosas es que en un punto determinado se vuelve dudoso si una persona aún se podrá considerar como miembro de un clan determinado; cuestión que nunca pudo presentarse en un plan unilateral-exogámico. La per-



Gitana

tenencia a un cierto clan, por decirlo así, se vuelve más difusa mientras más lejos está uno de la línea central del clan, del corazón real del grupo. Este corazón, los *aristoi*, está constituido por aquellos que son, o se cree que son, descendientes del ancestro común del clan.

En la mayoría de las tribus con este segundo tipo de clan, la descendencia se cuenta automáticamente, ya sea por la línea de los hombres, o, lo que es más raro, por la línea de las mujeres; pero con mucha frecuencia especialmente en el caso del *aristoi*, la descendencia puede ser contada a través de ambos. En este caso, se escoge la línea que da una descendencia más alta a una persona; es decir, una relación más cercana con el ancestro del grupo. El término "bilateral" se aplica usualmente a este sistema (Firth, 1929).

Las geneologías, desconocidas e innecesarias, en un clan unilateral, significan aquí los medios de establecer la "línea" de descendencia de los nobles, siendo esta "línea" otro concepto desconocido en el clan unilateral.

Un corolario del segundo tipo del sistema clánico es que no hay exogamia, en el sentido definido anteriormente. Sin duda alguna, no podía existir, ya que no hay grupos con "límites" definidos y fijos. Por el contrario, encontramos a menudo una tendencia a una endogamia cercana, usualmente, aunque solo para los *aristoi*. El matrimonio entre parientes de alta descendencia asegura que sus hijos serán de una descendencia más alta aún.

El tipo de matrimonio preferencial más característico para este tipo de clan es el que se efectúa entre parientes paralelos: con la hija del hermano y/o la hija del hermano del padre. Encontramos este matrimonio desde la Prusia antigua, Grecia y Arabia, hasta en los kwakiutl de la costa noroeste de Norteamérica, los cuales, junto con los nutka dan la apariencia de ser únicos representantes de este tipo de organización clánica en el suelo norteamericano. El matrimonio, ya sea con la hija del hermano, ya sea con la hija del hermano del padre, se puede considerar casi como "leitfossil" * de este tipo de clan.

Otro tipo de matrimonio preferencial encontrado frecuentemente es el matrimonio con una media-hermana, o sea, una hermana del mismo padre, pero de una madre diferente. Ninguno de estos dos tipos de matrimonio preferencial parece haberse encontrado

* "Criterio de identificación".

jamás en sociedades organizadas en clanes unilaterales-exogámicos.

La distinción entre reglas de comportamiento para el centro noble del clan, y para sus círculos periféricos, existe para todas las sociedades organizadas en un clan del segundo tipo. Ello constituye el rasgo que más clara y definidamente distingue este tipo del clan "igualitario" unilateral-exogámico, y es este rasgo el que se encuentra en un papel muy distinto al que jugaron las tribus organizadas, en uno u otro tipo de clan, en la historia de la humanidad. En verdad, dicha diferencia fluye inevitablemente de los principios contrarios que determinan la estructura de estos dos tipos de clanes. El uno divide la tribu en un número de bloques sólidos limitados por líneas claramente definidas, cada uno homogéneo hacia dentro. El otro resulta de un tipo de sociedad que tiende a ser cónica: toda la tribu es uno de estos conos, con el ancestro legendario en su cima, pero adentro existe un número más grande o más pequeño de conos similares, la cima de cada uno coincide, o está conectado, con la cima del cono del todo. Las bases de estos conos representan un círculo de miembros vivos de los varios clanes, en un momento dado, a veces interpenetrándose.

La tribu, como un todo, tiene esencialmente la misma estructura que cada una de sus partes componentes: por ello es solamente una cuestión de selección de palabras si llamamos a ambos "tribu", o a ambos "clan", o al más grande "tribu" y a los de tamaño más reducido "clan". Las dificultades del maestro Boas, en cuanto a su presentación de la organización de parentesco de los kwakiutl, ilustran este punto.

Cualquiera de estos conos, grande o pequeño, puede existir solo. Además, en el tipo de clan unilateral-exogámico, deben existir siempre, por lo menos, dos clanes, y el cuerpo que comprende dos o más de ellos juntos *no tiene* en sí la estructura de un clan.

Dicho de otro modo los dos tipos de clan se diferencian en cada aspecto singular, excepto el básico: que ambos están *basados en el principio de descendencia* (aunque éste será diferente).

En las sociedades con tipo de clan "cónico" se ve, como un principio de base, que todas las funciones económicas, sociales y religiosas, más importantes, son reservadas a la descendencia más alta; es decir a las personas más cercanas al ancestro del clan y la tribu, el cual es considerado frecuentemente como dios. Con el

desarrollo de la producción y de la cultura como un todo, el papel de estos *aristoi* en la vida del clan y de la tribu se vuelve cada vez más importante. Mientras más cerca en la descendencia de un ancestro-dios está una persona, mayores son sus oportunidades en el proceso de diferenciación económica y social cada vez más creciente. La diferenciación social, en este estadio de evolución de la sociedad (lo mismo que en otros que le seguirán posteriormente), va siendo concomitante indispensable de formas más altas de cooperación; no solamente no encuentra un obstáculo en este tipo de clan, sino que, por el contrario, es un medio extremadamente flexible, en especial en la jerarquía de parientes basado en el principio de la cercanía de descendencia.

Por un largo periodo venidero este principio clánico está en posibilidad de adaptarse a la complejidad creciente de las relaciones de propiedad. Una investigación de las tribus organizadas en clanes de este tipo, muestra toda una escala de tales adaptaciones al grado incrementado de diferenciación social dentro de la tribu: principalmente, según la línea de una estratificación más marcada de los miembros del mismo grupo. Así, algunos miembros del clan pueden ser jefes, o casi dioses, mientras otros, al otro extremo de la escala pueden ser esclavos; sin embargo, todos ellos son considerados como parientes, y, en muchos casos, están en condiciones de demostrarlo (por ejemplo, entre los nutka).

El proceso de diferenciación en el interior del clan, mientras se realiza durante un largo lapso dentro de esta unidad flexible, llega finalmente a un punto en donde los intereses de las personas de igual rango, en todos los clanes de la tribu, o también de un número de tribus, entran en conflicto, con los intereses de los demás estratos que la lucha —la lucha de las ya totalmente constituidas clases sociales— proyecta su sombra sobre los viejos principios del clan y al fin, acarrea su disolución; en un principio desaparece como forma dominante de la organización social, y luego su desaparición es completa. Esto, significa la terminación de una fase de la historia humana, y el comienzo de otra fue apenas lograda, cuando los griegos, los romanos y los germanos, entraron en la luz de la historia documentada.

Sin embargo, ninguna de las tribus de las cuales trata la antropología usualmente, alcanzaron este estadio. El estadio más alto encontrado aquí es, por el contrario, uno en donde resulta aún ventajoso para los *aristoi* conservar la organización del clan operante, puesto que aún les sirve como el instrumento más ade-

cuando en su lucha contra los niveles más bajos. La razón para ello no es difícil de reconocer. En los clanes del tipo unilateral-exogámico, las obligaciones y privilegios de cada miembro del clan son iguales, en última instancia. Cualquier cosa que beneficia al individuo, beneficia al clan como un todo, y viceversa, cualquier cosa que fortalece al clan fortalece a cada uno de sus miembros en igual medida. En eso consiste su grandeza; pero, al mismo tiempo, en eso estriban las limitaciones de este tipo de clan. En el clan "cónico", por el contrario, todo lo que fortalece al clan, fortalece especialmente su centro, y, correspondientemente, todo aquello con lo que contribuye cualquier miembro al bienestar del clan como un todo beneficia sobre todo a los *aristoi*.

Hasta cierto punto de desarrollo económico y cultural en general, este fortalecimiento del centro del clan significa también un fortalecimiento de todo el clan. Pero, en el curso del tiempo, esto pierde, cada vez más su certeza. Los intereses de los *aristoi*, y en un grado menor, los de los estratos medios en cuanto existen, se van separando incesantemente de los intereses del grupo como un todo y, finalmente, llegan a convertirse en opositores. Pero los lazos del clan aún existen y, hasta cierto punto, eso constituye una ventaja para los *aristoi*, ya que son utilizados en contra de los demás estratos del interior del clan.

VI

El ejemplo más instructivo de este estado de cosas se muestra con las tribus igorot de la isla Luzón, situada más al norte de Filipinas. Entre estas tribus, cuya economía se basa en agricultura de terrazas e irrigación, somos capaces de estudiar determinadas formas embrionarias de la lucha entre las clases de terratenientes y de los desposeídos aún en desarrollo. Ambas tribus luchan aquí completamente dentro de los límites de la antigua organización del clan, la cual se encuentra completamente intacta. La lucha adopta ciertas formas superficiales de carácter religioso, las cuales, sin embargo, no ocultan al observador la esencia de esta lucha.

En estas tribus, tanto las ceremonias de matrimonio, como las de entierro, necesitan de la matanza ritual de un puerco por parte del pariente más cercano; pero la mayoría de la población, sin embargo, no tiene puercos. Si aún son propietarios de un pedazo de tierra, tienen que darla en prenda a un hombre rico, para

obtener el puerco requerido. Si en una ocasión anterior, ya perdieron su parcela de tierra, tienen que trabajar por el precio del puerco.

Así, la concentración de la tierra, en manos de pocos, se produce con rapidez.

El mecanismo a través del cual opera este proceso es la igualdad de obligaciones, superficialmente de carácter religioso, para cada miembro del clan, sea rico o pobre. La continuación de obligaciones iguales funciona incuestionablemente con ventaja para unos y desventaja para otros en un momento en el que el desarrollo de las fuerzas productivas ya provocó una diferenciación social y económica profunda. Ahora bien, lo importante para nuestro problema en todo esto, está en el hecho de que las partes que concurren son, con mucha frecuencia, posiblemente en la mayoría de los casos, miembros del mismo clan. De hecho están bajo la obligación mutua de la venganza de sangre. Pero esta obligación, en las condiciones de desigualdad económica y de las peculiaridades de este tipo de sistema clánico, funciona asimismo ventajosamente para los *aristoi*, los cuales pueden más o menos, forzar a los miembros más bajos del clan a acudir a prestarles su asistencia, y de esta manera por medio de componendas, imponer multas al ofensor, incrementando de esta manera continuamente sus recursos, y esto, a su vez, les da aún más poder respecto a los miembros más pobres del mismo clan.

El papel que juega aquí este principio clánico en un estadio comparativamente avanzado de la evolución de las relaciones económicas y sociales, muestra su flexibilidad y adaptabilidad extraordinarias. Su contraste con el principio clánico rígido unilateral-exogámico, es sorprendente. Sin embargo, este contraste no debería inducirnos a perder de vista el hecho de que ambos principios clánicos y la forma de clan al cual conducen, pertenecen esencialmente a la misma fase de evolución de la sociedad. Si los comparamos ya con el estadio de organización de parentesco que le precede, o con la disolución de la organización de parentesco que le sigue después, se manifiesta el rasgo común de ambos tipos de clan: tanto uno, como el otro, están basados en un concepto de descendencia que, agrupando a los vivos y los muertos en una unidad estable y permanente, permite formas más altas de cooperación que las conocidas hasta ese momento.

Uno de ellos, sin embargo, hace pensar que conduce por su misma rigidez a un callejón sin salida, mientras que el otro, más

flexible llegó a ser la forma dentro de la cual, en un largo proceso de evolución de la diferenciación social, se llegó a un punto donde se alcanza la formación de clases sociales y su misma destrucción consecuente.

BIBLIOGRAFIA:

Firth, R. W., *Primitive Economics of the New Zealand Maori*, London, 1929.

Lowie, R. L., "Social Organization" en *Encyclopaedia of Social Sciences*, 1934, Vol. 14, págs. 141-148.

Teorías sobre la evolución de Mesoamérica¹

Angel Palerm

El tema indicado por el título de esta ponencia es en extremo ambicioso. De hecho, parece ofrecer una promesa cuyo cumplimiento resulta imposible en los límites de la presente sesión. Hubiera preferido reducir mi exposición a algún asunto relacionado con el mismo tema; pero más concreto, y sobre todo manejable, en términos del tiempo disponible. Tal sería, por ejemplo, el de la aplicación de la teoría marxista a ciertos problemas del desarrollo y transformación de las sociedades mesoamericanas.

Semejante alternativa no solo sería más factible, sino que nos colocaría de inmediato en el centro de las polémicas sobre la evolución social de Mesoamérica que tienen mayor actualidad, vigor y trascendencia. Me refiero, a la discusión sobre el evolucionismo multilineal, el modo asiático de producción y la teoría de la sociedad oriental y del estado despótico.

A pesar de todo no eludiré el compromiso contraído. Aunque considero que la invasión de la antropología por la crítica marxiana constituye el fenómeno contemporáneo más importante de nuestra disciplina, pienso, asimismo, que este acontecimiento no resulta comprensible sin darle alguna perspectiva histórica. Quiero sugerir con esto que la crisis de la antropología tradicional no es sólo, como a veces se piensa, el producto de las tempestades

¹ Este trabajo es una versión revisada y ampliada de la ponencia presentada por el autor en la primera sesión plenaria de la Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, efectuada en la Universidad de Guanajuato en 1977.

* Antropólogo, profesor de la Universidad Iberoamericana y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

políticas de nuestro tiempo. Es decir, que no se trata de un fenómeno puramente coyuntural y extracientífico. Es, también, un resultado de la incapacidad general del cuerpo teórico de las ciencias sociales, para interpretar satisfactoriamente la totalidad de los procesos evolutivos del tiempo pasado y para guiar el estudio de los problemas del cambio de las sociedades actuales.

El marxismo, en consecuencia, ha venido a llenar un grave vacío teórico, que se sentía de manera aguda en los últimos años. O sea desde el momento en que los antropólogos se empeñaron en comprender mejor no sólo las transformaciones históricas, sino también en analizar los cambios del presente y en intervenir en la determinación del futuro. El marxismo, con su capacidad de totalización y su unidad de teoría y praxis, parece ofrecer una canalización adecuada de estas inquietudes.

En definitiva, mi ponencia no podría eludir, en ningún caso, la confrontación de las principales teorías que se han aplicado en la antropología de Mesoamérica, ni tampoco evadir el examen de las causas mayores de su impopularidad actual y de la creciente hegemonía del pensamiento marxista.

Comenzaré tomando como hilo conductor a uno de los problemas más viejos y persistentes de la teoría de la evolución mesoamericana. O sea, aquel que fue planteado al mismo tiempo del descubrimiento español del Nuevo Mundo. Me refiero a la discusión sobre el origen del hombre americano y de sus altas culturas.

Poco después de la conquista de México, escribiendo probablemente en Tepetlaoztoc, cerca de lo que había sido la corte de Netzahualcóyotl y la sede de una de las culturas más refinadas del centro de México, el Padre Betanzos sostenía con tenacidad la idea de que los indios no debían ser bautizados, ya que era posible que carecieran de alma. El hombre americano, a diferencia de los de Africa, Asia y Europa, no aparecía en las narraciones bíblicas como miembro de la estirpe de Adán y Eva, creados por Dios, ni de su descendencia a través de los hijos de Noé, Sem, Cam y Jafet.

Las opiniones de Betanzos provocaron el escándalo de muchos de los religiosos entregados a las tareas de evangelización y estudio de las lenguas y culturas nativas, como Motolinía y Sahagún. Todos ellos rechazaron indignados la imputación de no humanidad que se hacía a los indios. Sin embargo, fue el jesuita José de Acosta, a mediados del siglo XVI, quien dio una brillante solución

etnológica a la disputa teológica. En su *Historia natural y moral...* propuso, por primera vez, la teoría del poblamiento de América desde Asia, a través de un puente de tierra o de algún estrecho de mar situado en el septentrión del continente todavía desconocido en aquel entonces.

El indio se incorporaba así a la genealogía adánica, pasaba a formar parte de la verdadera humanidad, y podía integrarse a la comunidad cristiana. Cometeríamos una gran equivocación si no fuéramos capaces de vislumbrar, entre el follaje teológico y filosófico de los escritos de aquellos beligerantes frailes del XVI, el planteamiento de una problemática antropológica semejante a la de nuestros días. La polémica entre monogenistas y poligenistas, que de eso se trata, aparece y reaparece en la historia de nuestra disciplina, aunque unas veces utilice el lenguaje de la teología y la filosofía y otras el de la biología.

No creo equivocarme al afirmar que, más allá de sus propósitos y fundamentos científicos y filosóficos, la discusión tiene un trasfondo y una intención ideológica. Las tesis poligenistas modernas se han utilizado, con excesiva frecuencia, para justificar las variedades más bárbaras del racismo y del colonialismo, particularmente en Inglaterra, Estados Unidos y Alemania. Las ideas de Betanzos, refutadas por Acosta y repudiadas por la Iglesia, también hubieran excluido al indio de la condición humana, legitimando su esclavitud según derecho natural y voluntad divina.

La discusión sobre el origen del hombre americano se entrelazó con el problema del origen de las civilizaciones nativas. Los cronistas guerreros de la Conquista, al igual que los misioneros, funcionarios y científicos, expresaron su admiración por las culturas indígenas. Cuando buscaron términos de comparación para las sociedades andinas y mesoamericanas, los encontraron en el mundo clásico y en las civilizaciones islámica y cristiana de su tiempo. Más tarde, al conocer mejor el Extremo Oriente, las compararon con acierto a las grandes civilizaciones asiáticas. Se imponía una pregunta, que en el fondo es la misma que se hacía sobre la cualidad del hombre americano. O sea, si el desarrollo cultural americano era el resultado de un proceso propio, autóctono, o bien se debía a una serie de influencias civilizadoras procedentes del Viejo Mundo.

Resulta curioso, y quizá hasta paradójico, que el poligenismo biológico pueda aparecer, a la vez, como monogenismo cultural. Sin embargo, la doble postura no es incongruente. Detrás de la

teoría del origen biológico múltiple del hombre asoman constantemente los prejuicios de la inferioridad racial y de la incapacidad congénita de ciertos grupos humanos para crear altas culturas. El monogenismo biológico o teológico, por el contrario, al proponer la unidad del hombre supone necesariamente la posibilidad del poligenismo cultural. El enfrentamiento de las concepciones extremas difusionistas y paralelistas sobre la evolución es mucho más antiguo, entonces, de lo que a veces se piensa.

El Padre Acosta también debe ser considerado como el primer expositor, y desde luego uno de los mejor articulados, de la tesis del desarrollo cultural independiente. Al proponer su hipótesis del poblamiento de América desde Asia, afirma, asimismo, que estos primeros inmigrantes llegaron al Nuevo Mundo en un estado cultural muy rudimentario. Sus grandes realizaciones civilizadoras, en consecuencia, son el producto de sus propios esfuerzos. Ya entonces Acosta apelaba con lucidez al testimonio etnológico, mostrando las diferencias en las plantas cultivadas y en los animales domésticos del Viejo y del Nuevo Mundo; en el conocimiento y uso de los metales y de la metalurgia; en las herramientas, costumbres, lenguas, y particularmente en la religión.

De todas maneras, las posiciones difusionistas han sido muy frecuentes. Uno sospecha que es así, porque el difusionismo extremo une, en muchos casos, la ideología racista y colonialista con la realidad y la ilusión de numerosas semejanzas culturales entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Las pirámides, la circuncisión, los postes totémicos, la confesión oral, Quetzalcóatl, el diluvio universal, la creación del hombre por los dioses y otros muchos rasgos y complejos culturales, se han ido agregando a un catálogo creciente de supuestas pruebas de frecuentes contactos trasatlánticos y traspacíficos. Vikingos, polinesios, japoneses, chinos y quizá también fenicios, africanos y egipcios, además de las tribus perdidas de Israel parecen haber llegado con asombrosa regularidad a las costas de América para impulsar su evolución cultural.

Los antropólogos formados rigurosamente bajo la influencia de la escuela historicista, sin embargo, piden demostraciones más concluyentes que estas semejanzas formales. Las pruebas deben ajustarse, cuando menos, a las condiciones metodológicas exigidas hace un siglo por Tylor para aceptar la realidad de cualquier proceso de difusión. Es decir, la existencia de complejos culturales que tengan elementos que no estén funcional y necesariamente interrelacionados; la demostración de las rutas geográficas de transmi-

sión, con los puntos intermedios claramente situados, y el establecimiento de cronologías congruentes con los supuestos procesos de difusión.

Es cierto, por otra parte, que existen investigadores que han aceptado con integridad la tarea de facilitar esta clase de pruebas. Entre ellos, está el mismo Tylor, que nos legó sin resolver el intrigante problema de los juegos hindú y mexicano del pachisi y el patolli. También es evidente que la posibilidad de contactos y de influencias externas no puede ser negada a priori. Sin embargo, el verdadero problema para la teoría evolucionista de Mesoamérica no consiste en probar la realidad de algunos contactos esporádicos y quizá completamente accidentales, como ya sugirió Acosta. La cuestión de fondo consiste en la oposición entre la concepción del desarrollo de las altas culturas americanas como un proceso autónomo, esencialmente independiente, y su concepción como un proceso que responde básicamente a una serie de préstamos y estímulos culturales externos.

El difusionismo británico, en su forma más extrema, afirmó la existencia de un solo centro creador de las civilizaciones arcaicas. El difusionismo germánico, en su forma más atenuada, propuso la existencia de varios círculos culturales, distribuidos en el tiempo y el espacio. En todos los casos, las culturas americanas aparecían como simples receptoras y transformadoras de las influencias del Viejo Mundo. Resulta fácil hacer aparecer, detrás de estas posiciones, a los espectros del etnocentrismo europeo y de la inferioridad racial del indígena.

Dejando a un lado el aspecto ideológico, que merece consideración mucho más detenida, la cuestión científica parece estar resuelta ahora a favor del desarrollo esencialmente independiente de la civilización americana. La antropología moderna ha dejado bien establecido, en sus líneas generales, el largo camino hacia las altas culturas. O sea, los procesos de domesticación de las principales plantas cultivadas en América; el surgimiento y desarrollo de los sistemas hidráulicos; el crecimiento gradual de los centros poblados y su transformación en ciudades; la aparición de las clases sociales y de los estados, y la formación de las religiones. La hipótesis difusionista no ha sido probada en ninguno de estos casos. No existe, además, necesidad alguna de recurrir a ella para explicar la civilización americana. La excepción está constituida por los niveles culturales más rudimentarios, o sea aquellos que caracterizaron a los primeros inmigrantes procedentes de Asia.

El desarrollo independiente, sin embargo, no significa lo mismo que la evolución paralela, sobre todo en el sentido que le dieron los evolucionistas unilineales del siglo XIX. Las posiciones paralelistas extremas, atribuidas quizá injustamente a Morgan, partían del monogenismo biológico y del principio de la unidad psíquica de la humanidad. El hombre, se afirmaba, debe responder de manera semejante a los estímulos de la misma clase. Esta unidad mental y de conducta explicaría la aparición independiente de fenómenos culturales iguales en partes del mundo muy separadas y que no tuvieron relación entre sí. De una manera más general, explicaría asimismo la identidad universal de las grandes etapas de desarrollo de las culturas humanas.

Ante el problema del desarrollo de la civilización americana, los paralelistas cometían, de esta manera, dos errores parecidos a los de los difusionistas. Por un lado, el de eludir la cuestión de la causalidad social, subsistituyéndola por el reduccionismo psicológico. Por otro lado, el de aceptar sin mucho espíritu crítico las semejanzas culturales aparentes entre el Viejo y el Nuevo Mundo, aunque las atribuyeron a causas distintas (unidad psíquica versus difusión cultural). Estas actitudes impedían un examen a fondo de la naturaleza propia del desarrollo americano y de los aspectos particulares de la dinámica de sus cambios culturales y sociales. Voy a referir algunos ejemplos.

La agricultura puede ser descrita como un conjunto de procesos tecnológicos, económicos, sociales, culturales, organizados alrededor del cultivo y del uso de algunas plantas domesticadas. Tal definición permite desde luego, incluir en una sola categoría a todas las formas de cultivo. Permite, también, indicar los efectos más generales que tiene la agricultura sobre las sociedades humanas; como, por ejemplo, la sedentarización, el crecimiento de la población, el aumento de la densidad demográfica cierta especialización de tareas, etc.

La formulación de teorías válidas sobre el cambio, sin embargo, implica el paso de este nivel de generalización al plano de la determinación específica de las diversas modalidades de la agricultura y de sus efectos particulares sobre cada sociedad concreta. Me refiero, en definitiva, a las diferencias existentes entre el cultivo itinerante de los bosques tropicales, la agricultura obligatoriamente sedentarizada de regadío, y la agricultura de temporal. O bien, en el plano de la tecnología instrumental, a las diferencias entre el cultivo de azada y el de arado tirado por animales.

La especificidad social y cultural de la agricultura queda oculta por la insistencia de los paralelistas en hablar, en general, de una etapa agrícola de desarrollo universal. Los efectos sobre la sociedad de cada tipo de agricultura quedan ocultos, asimismo, y resulta difícil comprender fenómenos tales como la aparición de la familia extensa patriarcal y del esclavismo, bajo las condiciones de la agricultura de temporal con arado y animales de tiro; la larga hegemonía de la comunidad oriental en las condiciones de la agricultura de riego practicada con azada, y la naturaleza del estado y de la clase dominante en la agricultura de los grandes sistemas hidráulicos.

Las clases sociales y el estado presentan dificultades semejantes cuando la discusión se mantiene en un plano de grandes generalizaciones. Los cronistas españoles de la Conquista describieron formaciones sociales de tipo clasista, e instituciones y organismos que corresponden a las formaciones estatales. No hay dificultad en aceptar estas apreciaciones si se emplea la definición más amplia de clase social. Es decir, la de las clases como grupos sociales estratificados, que tienen acceso diferenciado a la riqueza y al poder. La confusión comienza al identificar las clases sociales americanas, que parecen haber sido principalmente funcionales, con las patrimoniales europeas basadas en la propiedad privada de los medios de producción.

Lo mismo ocurre con el estado. En su forma más general, el estado puede ser descrito como la concentración institucionalizada de la fuerza de la sociedad. Esta definición puede abarcar, tanto a los estados de tipo oriental y antiguo, como a los capitalistas y socialistas. Sin embargo, los estados monopolistas y despóticos de Mesoamérica y la zona andina fueron constantemente identificados con las instituciones típicas de las formaciones políticas occidentales.

La terminología que se empleó, acabó complicando el problema del estado y de sus órganos e instituciones, ya que los términos se extrajeron simplemente del vocabulario europeo. Se escribió de reyes y emperadores como si fueran los soberanos del absolutismo occidental, y de señores de diferentes rangos que se identificaban con la aristocracia feudal y cortesana. Más tarde, cuando Bandelier impuso el modelo iroqués para justificar la inclusión de México en una de las etapas universales de Morgan, se escribió de ligas tribales, de democracia guerrera y de grupos familiares al estilo de la casa larga de Norteamérica.



Isleño kingsmill

Esta clase de confusión se extendió a todas las demás categorías culturales e incluso a algunas naturales. Los españoles, al encontrar los auquénidos andinos, los denominaron carneros o borregos de la tierra, de seguro teniendo en cuenta su utilización como fuente de fibras para tejer y de carne. Estas relaciones, parecidas y semejanzas formales, si uno se detuviera en ellos, ocultarían lo más importante: o sea, el lugar especial del auquénido en la economía, la sociedad y la cultura andina; su ecología; su relación con los rituales y la religión, etc. Fácilmente podrían multiplicarse estos ejemplos.

El derrumbe progresivo de las tesis del difusionismo y del paralelismo extremo, como explicaciones de la evolución mesoamericana, fue la consecuencia directa de los avances de la investigación concreta y del conocimiento actual de las culturas americanas promovidos, en gran medida, por estas mismas tesis. Popper parece tener razón al afirmar que la marcha de la ciencia debe verse, como un proceso durante el cual se demuestra la falsedad o insuficiencia de las hipótesis y teorías heredadas, y se proponen otras nuevas más satisfactorias, pero igualmente provisionales.

Quizá podría pensarse, después de todo, que las largas y a menudo coléricas discusiones entre difusionistas y paralelistas resultaron infructuosas. Esto es lo que mantienen los antropólogos de la escuela estructural-funcionalista, que abandonaron el método histórico por considerarlo especulativo, conjetural y carente de fundamento científico. Los antropólogos de la escuela boasiana, absorbidos por la etnografía de rescate de los grupos aborígenes y por el particularismo histórico-cultural, también contemplaron estas polémicas con escepticismo y hostilidad, y condenaron todas las variedades de la teoría evolucionista.

El balance general, sin embargo, puede hacerse de manera menos pesimista y probablemente más objetiva. En primer lugar está, por supuesto, la observación poperiana de que la marcha de la ciencia está determinada por la tendencia a demostrar la falsedad de cualquier proposición. Sin esta dinámica particular, sería difícil imaginar, tanto la rapidez de la expansión del conocimiento objetivo, como las direcciones principales que siguen las investigaciones. Las diversas facciones del evolucionismo dieron los marcos teóricos indispensables para la averiguación antropológica, y también facilitaron los sistemas integradores de los conocimientos factuales que, de otra manera, hubieran aparecido como meras acumulaciones caóticas de datos aislados y sin sentido.

Por otra parte, aunque la difusión extracontinental fue finalmente rechazada como explicación de la civilización americana, las teorías y métodos difusionistas resultan aplicables a las relaciones que tuvieron entre sí las diversas culturas de América. Ninguna hipótesis sobre el desarrollo de Mesoamérica puede prescindir de fenómenos tales como la difusión de ciertas plantas domesticadas; entre ellas, los tubérculos tropicales y el maíz, y de algunos complejos religiosos, como los que parecen unir a los llamados olmecas con la cultura andina. De hecho, las altas culturas americanas están tan relacionadas entre sí por procesos directos e indirectos de difusión, que hace tiempo se propuso reunirlos bajo el nombre de América nuclear.

De todas maneras, uno está obligado a recordar nuevamente que la difusión cultural no explica realmente un proceso evolutivo determinado. Todo lo que puede hacer es trasladar la explicación de un lugar a otro lugar del mundo. Cuando se dice, por ejemplo, que el capitalismo industrial se originó en Inglaterra y que de allí se difundió a México, se está explicitando un proceso histórico verdadero; pero no se explica el capitalismo inglés ni mucho menos el capitalismo mexicano. El difusionismo ayuda a descubrir los caminos que ha seguido la historia concreta, pero de ninguna manera constituye una teoría explicativa de la evolución de las sociedades humanas según los principios de causalidad.

De la misma manera, aunque las tesis paralelistas han sido rechazadas en la mayoría de los casos, excepto quizá en el plano de las generalizaciones y abstracciones mayores, sus estudios sirvieron para colocar a Mesoamérica en el cuadro de las civilizaciones mundiales. Asimismo, contribuyeron a promover una serie importante de estudios comparativos, que iluminaron la naturaleza de las principales instituciones sociales. Con el paso del tiempo, las polémicas han conducido a afirmaciones del paralelismo extremo hacia planteamientos más realistas, y en otros casos, hacia el descubrimiento de fenómenos de verdadera convergencia cultural. Pienso ahora, por ejemplo, en las relaciones entre la agricultura hidráulica y la naturaleza del estado y de las clases sociales en el Viejo y en el Nuevo Mundo, que no pueden atribuirse a la difusión, sino a la operación de factores causales semejantes.

La afirmación de la realidad del desarrollo esencialmente independiente de la civilización americana, por fin obligó a los antropólogos a enfrentar el problema de fondo. O sea, la cuestión de las fuerzas específicas que produjeron las transformaciones de las

sociedades prehispanicas de América. El difusionismo y el paralelismo fueron reconocidos, desde este punto de vista, como meras tácticas dilatorias y escapistas, que trasladaban las respuestas al problema hacia otras partes del mundo, o bien las sumergían en el océano de las explicaciones universales. Las posiciones de las escuelas de Boas y de la antropología histórica fueron reconocidas como otras tantas declaraciones de inexistencia del problema de la evolución social, que constituye, sin embargo, la cuestión central de la teoría antropológica.

El terreno no quedó todavía despejado, a pesar de los progresos realizados en el conocimiento objetivo del pasado, para poder llegar a una formulación de nuevas teorías específicas sobre la evolución de Mesoamérica. Quiero referirme a algunos de los mayores obstáculos que existían. El primero de ellos es el que he llamado el trauma de Hrdlicka. Este distinguido científico, que trabajó la mayor parte de su vida en Estados Unidos, la dedicó a demoler sistemáticamente y con gran éxito las pruebas que se alegaban sobre la supuesta gran antigüedad del hombre en América.

No tengo dudas sobre la honestidad intelectual de esta empresa, ni tampoco sobre las motivaciones de Hrdlicka. Además, a largo plazo su trabajo contribuyó a establecer sobre bases más firmes la antigüedad del poblamiento de América. A corto plazo, sin embargo, inhibió el pensamiento y quizá también la actividad de los antropólogos que planteaban la tesis del desarrollo autónomo.

En efecto, para decirlo de alguna otra manera, el tiempo concedido por Hrdlicka se quedaba corto. La dimensión temporal era a todas luces insuficiente para colocar en ella la totalidad de una evolución muy compleja y diversificada. Recuérdese que la antigüedad que se atribuye ahora a los comienzos de la domesticación de algunas plantas, está muy cerca de las fechas aceptadas por Hrdlicka para el poblamiento del Nuevo Mundo. Todas las fechas críticas han tenido que ser empujadas hacia atrás: las de la agricultura y la irrigación; las del urbanismo; las de la emergencia del estado y de las clases sociales. En mi opinión, muchos colegas se muestran todavía tímidos ante las cronologías de la taxonomía del desarrollo mesoamericano.

La barrera temporal ha sido rota definitivamente por los trabajos arqueológicos más recientes. Al parecer, estamos curados de este trauma particular. Sin embargo, no parece que hayamos sido psicoanalizados con éxito del complejo ceremonial, el segun-

do de los grandes obstáculos interpuestos en el camino de las teorías especiales del desarrollo mesoamericano.

El complejo del ceremonialismo pobló Mesoamérica, como si fuera el sueño de un caso freudiano, de sacerdotes que dominaban espiritualmente a las poblaciones nativas y regían la totalidad de su vida económica, social y política. Llenó los altiplanos y las selvas tropicales de centros ceremoniales, que consumían el trabajo y la producción social sin más propósito aparente que el culto a las deidades y el cumplimiento de oscuras obligaciones con el sol. Trató de explicar ceremonialmente las guerras de conquista, la formación de estados y de imperios, la división en clases sociales e incluso la conquista española.

Resulta obvio que había que realizar una inversión al estilo de la que Marx practicó con la filosofía de la historia de Hegel. Es decir, se trataba no tanto de negar las descripciones de la vida ceremonial mesoamericana, sino de considerarlas en el contexto de las ideologías y en consecuencia, de verlas como partes de una superestructura. El complejo ceremonial no regía la vida social, económica y política, de Mesoamérica sino que derivaba y formaba parte integral de ella.

La búsqueda de los fundamentos materiales del complejo ceremonial se vio obstaculizada de todas maneras, por la tercera de las principales dificultades a las que quiero referirme hoy. Hace tiempo propuse llamarla el *dictum* de Kroeber.

Kroeber, que fue una figura avuncular para los antropólogos de mi generación, confrontó dos tipos de datos sobre Mesoamérica. Por un lado los que provenían de fuentes escritas españolas e indígenas, y hablaban de grandes centros urbanos, de estados bien organizados de clases sociales y de enormes poblaciones. Por otro lado tomó los datos de una etnografía moderna incompleta, fragmentaria, y ¿por qué no decirlo?, mal realizada aún a nivel descriptivo que hablaba de comunidades rurales primitivas de homogeneidad social, de agricultura rudimentaria y de bajas densidades de población. Consideró, asimismo los datos de una arqueología atacada por el complejo ceremonialista, y preocupada casi exclusivamente por los aspectos estéticos y religiosos de las viejas culturas mesoamericanas.

La conclusión fue que alguien estaba mintiendo, y que ese alguien eran los cronistas. Kroeber trasladó la economía y la tecnología indígenas contemporáneas a lo pasado, sin llegar siquiera a conocerlas bien y mucho menos a comprenderlas, y demostró

la incongruencia existente entre este nivel de supuesto primitivismo y las descripciones literarias de una sociedad compleja y avanzada. Su *dictum* que ejerció incalculable influencia fue que semejante sociedad no podía ser otra cosa que una fábula tejida por los conquistadores, encomenderos, misioneros y funcionarios, interesados en aumentar sus éxitos, incrementar los tributos y extraer más trabajo de la población indígena.

Los profundos errores sobre la economía prehispánica, combinados con la obsesión ceremonialista y la constricción impuesta a la dimensión temporal, distrajeron el interés de muchos antropólogos de los problemas más fundamentales de la evolución mesoamericana. O sea, de la cuestión, de los orígenes y desarrollo de la agricultura, del urbanismo, de las clases sociales y del estado.

Por supuesto, la elección de cuáles problemas son importantes deriva en gran medida de los propósitos del investigador y está relacionada con la naturaleza del marco teórico que utiliza. Con frecuencia, tiene que ver simplemente con la ausencia de cualquier concepción teórica sobre la evolución. Esta es, precisamente, la situación a que se llegó a partir de la crisis del viejo evolucionismo unilineal.

Me refiero ahora no a la crisis particular provocada por el fracaso de la aplicación de las tesis difusionistas y paralelistas a la evolución de Mesoamérica, sino a la crisis general de la teoría evolucionista. Esta crisis, que influyó mucho sobre los que fueron maestros de mi generación, puede expresarse diciendo, en el lenguaje de Kuhn, que la antropología abandonó y rechazó el paradigma evolucionista. El simple abandono del paradigma caracterizó a los antropólogos sociales, pero su rechazo violento tipificó a los boasianos. Ambas tendencias o escuelas llegaron a dominar el campo total de la antropología durante la primera mitad del siglo XX.

La posición de los discípulos de Boas, aunque quizás no la del mismo Boas, fue implacablemente hostil al evolucionismo. El blanco principal era Morgan. Sus generalizaciones sobre las etapas evolutivas de la organización social de la familia y de la religión, fueron confrontadas con los datos de la nueva etnografía y rechazadas con energía. Los boasianos tenían sobre sus adversarios la superioridad de su incansable y excelente trabajo de campo, y la enorme ventaja de combatir esquemas dogmáticos y generalizaciones muy especulativas.

La refutación del evolucionismo no iba acompañada, sin em-

bargo, de un ataque al método histórico. Por el contrario, la escuela de Boas se calificó a sí misma de histórico-cultural, y nadie hizo más que ella por perfeccionar y ampliar las técnicas de estudio de los procesos históricos concretos. No existe aquí ninguna paradoja, sino la fiel continuación de la crítica de Herder al evolucionismo franco-británico del siglo XVIII y de su apasionada defensa de la diversidad y del particularismo cultural e histórico de los pueblos.

Sería falso atribuir exclusivamente a la crítica boasiana el abandono del paradigma evolucionista en antropología. Median muchos otros factores de coyuntura histórica y de contexto social y científico, en los que no podemos ocuparnos ahora. De todas maneras, su influencia fue poderosa, y en el caso de Mesoamérica probablemente resultó decisiva. La mayoría de los antropólogos mesoamericanistas adoptaron el programa boasiano del particularismo histórico-cultural y la etnografía de rescate, dejando para el futuro cualquier posible tarea de elaboración teórica de la evolución americana. La teoría social se empobreció tanto como se enriquecieron la etnografía y la etnohistoria de los diversos grupos humanos de Mesoamérica.

La antropología social británica, al revés de la escuela boasiana, no hizo de la teoría de la evolución un gran tema de controversia científica. De hecho, Radcliffe-Brown se declaró evolucionista a la manera de Spencer. Su furor académico, lo mismo que el de Malinowski y sus discípulos, se dirigió contra la historia cultural, que fue reputada de conjetural y especulativa. La antropología se concibió como una ciencia social, interesada solo en el estudio estructural, funcional y comparativo de las sociedades primitivas. Su objetivo declarado fue el descubrimiento de leyes sociales de carácter universal, basadas en relaciones estructurales y funcionales de causalidad social.

Sin embargo, las leyes sociales, si es que existen, deben ser universales no solo en el espacio, sino también en el tiempo. Quiero decir que han de descubrirse, tanto en las sociedades contemporáneas, cuyos procesos podemos observar directamente, como en aquellas sociedades no coetáneas nuestras, cuyos procesos, de todas maneras, podemos estudiar y analizar indirectamente por medio de sus restos materiales, de los documentos escritos y de sus restos culturales. Este sigue siendo, en mi opinión, el argumento más fuerte en defensa de la unidad de las disciplinas antropológicas.

La crítica metodológica que hizo la antropología social del his-

toricismo cultural tiene que ser revisada, asimismo, a la luz del hecho de que los primeros estudios estructural-funcionalistas ya se han transformado a su vez en documentos históricos. En consecuencia, resulta imposible aproximarse a ellos sin utilizar los instrumentos del método histórico. Es decir, no sólo la sociedad, sino la misma antropología y su cuerpo de teoría y conocimientos, resultan incomprensibles sin la perspectiva temporal de su desarrollo. La búsqueda de las leyes que rigen la estructura y el funcionamiento de la sociedad, no tiene mucho sentido sin la búsqueda paralela de las leyes que rigen el desarrollo y la transformación de la sociedad.

Quiero subrayar la paradoja, una más en la historia de la antropología, de que fue el trabajo de los antropólogos antievolucionistas y antihistoricistas, que acumularon una inmensa cantidad de información, lo que a la larga contribuyó a establecer las condiciones objetivas que hicieron posible el resurgimiento de una teoría renovada de la evolución. En realidad, puede pensarse que la orientación histórico-cultural de los boasianos y el enfoque estructural-funcionalista de los antropólogos sociales, debía haberles conducido a una reformulación del evolucionismo. El que no fuera así, tiene que ver más con el contexto social y político de la antropología académica durante la primera mitad del XX, que con las tendencias y las direcciones objetivas de la ciencia antropológica.

No se puede olvidar, a fin de cuentas, que la impopularidad del evolucionismo tuvo mucho que ver con el afán de las clases dominantes del mundo capitalista de declarar cerrados los procesos de transformación social, y con su pretensión de que el sistema existente podía seguir prosperando sin mayores alteraciones estructurales y, sobre todo, sin trastornos políticos. Dentro de esta concepción estabilizadora y tranquilizadora de la sociedad, que suprimió de la teoría social, tanto el conflicto, como la evolución, los antropólogos sociales y los boasianos se adaptaron funcionalmente a los nichos ecológicos provistos por las instituciones interesadas en lo pasado *per se*, en las culturas exóticas y en una administración inteligente y previsoras de los pueblos colonizados.

Es muy probable que la misma coyuntura, aunque desde el punto de vista opuesto, explique también la supervivencia del viejo evolucionismo en ciertos círculos marginales de la antropología. Los marxistas ortodoxos, por ejemplo, jamás abandonaron las tesis fundamentales de Morgan, interpretadas y replanteadas dogmáti-

camente por Engels. Resulta difícil de considerar esta fidelidad al evolucionismo unilineal del siglo XIX de otra manera que como la prueba de adhesión a una ideología política.

La ortodoxia exigía, además, trasplantar al resto del mundo la secuencia del desarrollo del occidente europeo. Es decir, el esquema de Stalin, que nunca fue el de Marx, del comunismo primitivo-esclavismo-feudalismo-capitalismo, siguió aplicándose a la evolución de Mesoamérica, mostrando completa indiferencia para los resultados de la polémica sobre el paralelismo, por los avances de la etnografía, la etnohistoria y la arqueología, y por los progresos del análisis estructural-funcionalista de las sociedades.

Mientras que la conservación del esquema morganista según la didáctica explicación de Engels no debe verse más que como un mero y estéril anacronismo, la tradicional preocupación marxista por los fundamentos económicos de la sociedad resultó más provechosa. Cuando menos, continuó reclamando la atención de los antropólogos a los aspectos materiales de la civilización mesoamericana. Debe observarse, sin embargo, que estas preocupaciones se expresaron con mayor frecuencia a través de interminables discusiones de los textos de Marx y Engels que por medio de la investigación concreta.

El movimiento renovador de la teoría evolucionista debe muy poco, si es que debe algo, a la actividad científica de la ortodoxia marxista. A pesar de todo, el resurgimiento del evolucionismo se produjo dentro del cuadro general de la teoría marxista, o al menos bajo su influencia. Así lo prueba la lectura más superficial de Leslie White, Gordon Childe, Julian Steward y Karl Wittfogel.

El nuevo evolucionismo conservó la idea central del viejo evolucionismo. Mantiene la concepción, empíricamente demostrable, de que existe un movimiento histórico de las sociedades humanas, vistas en su conjunto, desde lo simple a lo complejo, y desde lo homogéneo a lo orgánicamente diversificado. Si al término 'progreso' se le despoja de cualquier connotación valorativa, este movimiento histórico puede ser calificado de progreso. Los neoevolucionistas, sin embargo, prefieren describirlo como un proceso de dominio creciente sobre la naturaleza, y como de creciente control por el hombre de su propio medio histórico-social.

Detrás de estas formulaciones, en apariencia más neutras, resulta fácil de descubrir el lenguaje de Vico, Hegel y Marx, que hablan de la historia como la abolición de la necesidad y la conquista de la libertad por medio de la creación y perfeccionamiento

de la sociedad civil, y de la expansión continua de las fuerzas productivas del hombre.

A diferencia del viejo evolucionismo, el neoevolucionismo es multilíneal. Rechaza la idea de que existan etapas universales y obligatorias del desarrollo histórico, por las que han pasado o deben pasar todas las sociedades humanas. Se hace la excepción, por supuesto, de aquellas secuencias que se formulan de manera muy abstracta, tal y como el paso de la economía natural a la política y de las sociedades igualitarias a las estratificadas.

La teoría multilíneal de la evolución rechaza en especial la creencia vulgar y etnocéntrica de que las etapas de desarrollo eurooccidental (esclavismo, feudalismo, capitalismo) son válidas en todas partes y aplicables al resto del mundo. Resulta ahora evidente que la mayoría de las sociedades humanas no han conocido el esclavismo o el feudalismo como formas sociales dominantes de producción. El capitalismo, por otra parte, se convirtió en el sistema mundial dominante por medio de la difusión y de la imposición, pero no a través de la invención independiente o de la convergencia evolutiva. El neoevolucionismo, en consecuencia, ha dirigido la atención y el estudio hacia las formaciones sociales no occidentales, como aquellas que se encuentran originalmente en Asia, África y América.

laciones de causalidad, que son demostrables, tanto en los procesos diacrónicos de desarrollo, como en el plano puramente sincrónico (estructural-funcional). Por supuesto, sin esta premisa no resultaría posible construir una ciencia social. El problema consiste en

El nuevo evolucionismo afirma, asimismo, la existencia de re-determinar la jerarquía que guardan entre sí las diversas categorías de hechos sociales. Esta cuestión no puede ser resuelta sólo en el nivel teórico, ni tampoco de manera empírica. El método del evolucionismo multilíneal exige que la hipótesis teórica sea confirmada, en cada caso, por medio del análisis de los datos empíricos.

Es posible que en esta área de problemas sea donde el neoevolucionismo ha hecho uso más intenso de las ideas marxistas, en particular de la teoría de los modos de producción y las formaciones socioeconómicas. El análisis del modo de producción, como fundamento y determinante primario de la formación social, es lo que permite pasar del plano de la generalización teórica más abstracta (fuerzas productivas-relaciones sociales de producción)

al plano más concreto (modo de producción específico-sociedad particular).

Es preciso agregar que la influencia marxista, que nunca ha sido unívoca en el terreno del pensamiento y la acción política, tampoco ha resultado unívoca en el campo de las ciencias sociales. Existe una vertiente dogmática y ritualista del marxismo, y otra vertiente crítica y creadora. Los antropólogos de orientación marxista o marxiana harían bien en tener presente que Marx aplicó su genio teórico y su fuerza analítica casi exclusivamente a un tipo de sociedad, el capitalismo industrial, y a un periodo histórico concreto, el siglo XIX. Poco pudo decir sobre el capitalismo mercantil, el feudalismo, el mundo clásico y la sociedad oriental, y menos todavía sobre los campesinos y las sociedades no occidentales llamadas primitivas. Aquellos que traten de emplear el método y la teoría desarrollados por Marx, deben recordar sus propias palabras acerca de la historicidad de toda teoría y de todo método.

En los últimos años ha aparecido una tendencia todavía más dogmática, que pretende que toda ciencia social, y en particular la antropología, puede ser subsumida en la teoría marxista. No pretendo discutir ahora esta extraordinaria posición, que, entre otras cosas, contradice tan profundamente la del propio Marx, quien empleó mucho tiempo y atención al estudio de los autores clásicos de la etnología de su tiempo. Sin embargo, quiero afirmar que la antropología, que trata de la totalidad de la experiencia cultural humana, es más rica que el marxismo, que al fin es sólo uno de sus aspectos históricos y sociales concretos. Pero pienso, asimismo, que la totalidad de la experiencia social y cultural del hombre no puede ser comprendida en nuestra época sin utilizar los instrumentos conceptuales y analíticos del marxismo.

En relación con los problemas anteriores, quiero proponer ahora que existen cuando menos tres criterios esenciales para considerar el valor y la importancia de cualquier teoría científica. A ellos me voy a referir brevemente.

El primero es aquel que Vico expresó como *verum-factum* y Marx como teoría-praxis social. Es decir, en el lenguaje viquiano, tan profundamente anticartesiano, verdad es lo que se hace, puede hacerse o ha sido hecho. No existe mejor prueba de certidumbre que aquella que facilita el hombre mismo por medio de su actividad creadora del proceso histórico. La teoría-praxis social, en el lenguaje viquiano de Marx, supone una progresión dialéc-

tica, durante la cual la teoría al principio no hace más que interpretar el movimiento histórico; pero después se empeña en guiar y conducir la praxis por medio de la teoría.

No parece casual que la teoría de la evolución multilineal aparezca en la coyuntura histórica en que la praxis social rechaza, tanto el modelo capitalista clásico como el experimento socialista ruso, y trata de abrir caminos nuevos para el desarrollo de la sociedad. Tampoco es accidental que coincida con los procesos de descolonización, que reclaman la validez de las experiencias culturales no occidentales y procuran recuperarlas. El neoevolucionismo, en consecuencia, no es una teoría que deba probarse sólo mediante el estudio del pasado, sino también y principalmente a través de la praxis concreta de las sociedades contemporáneas y de la determinación de su futuro.

Desde este punto de vista, y muy al contrario de lo que sostienen los defensores del dualismo científico, no se encuentran diferencias esenciales entre las ciencias sociales y las del mundo natural. Las extraordinarias hipótesis de la nueva física se convirtieron en certidumbre en los laboratorios experimentales y luego en las bombas atómicas y en las centrales de energía nuclear. La teoría de la relatividad fue comprobada primero por la observación empírica y luego por medio de experimentos críticos. El quehacer histórico del hombre, la praxis social que incluye las revoluciones y transformaciones modernas, constituye el equivalente de la experimentación en las ciencias físicas. Los procesos de transformación racional de la sociedad, o sea aquellos que están guiados por la teoría, son el equivalente de aquella ingeniería que aplica e instrumentaliza los principios teóricos de las ciencias de la naturaleza.

El segundo criterio valorativo reside en el poder de explicación de una teoría. O sea, en su capacidad de interpretar de manera congruente y con la máxima economía de hipótesis un número mayor de fenómenos y hechos sociales. Como he tratado de mostrar a lo largo de esta ponencia, las teorías difusionistas y paralelistas extremas no sólo no ofrecen una verdadera explicación del desarrollo, sino que además están en contradicción con la mayoría de los hechos que se conocen. Por otra parte, las corrientes histórico-particularistas de la antropología, al renunciar a formular cualquier teoría general, ofrecen solamente explicaciones parciales de fenómenos particulares o de series limitadas de hechos.

El neoevolucionismo, por la propia naturaleza de su teoría y

de su metodología, no puede eludir la tarea de incluir todos los hechos posibles en la explicación, y además debe interpretarlos de manera congruente, interrelacionada y sistemática. Su postura, en consecuencia, es globalista y totalizadora. También es antirreduccionista, sea en la dirección del psicologismo que criticó Durkheim o en la dirección del economicismo que los marxistas vulgares confunden con el enfoque utilizado por Marx. La teoría de los modos de producción —formaciones socioeconómicas y la relación dialéctica entre 'estructura' y 'superestructura', forman el núcleo esencial de los sistemas de análisis e interpretación global del neoevolucionismo.

El poder de explicación que posee una teoría en relación con los hechos conocidos de una sociedad, permite su transformación en paradigma científico. La teoría debe ser capaz de explicar incluso aquellos hechos que todavía no se conocen en el momento de su elaboración. Es decir, debe ser capaz de anticipar la experiencia y de ejercer poder de predicción. Cuando resulta imposible hacerlo y los nuevos hechos comienzan a requerir otra clase de explicaciones teóricas, la teoría entra en crisis y el paradigma se abandona, quizá para reaparecer con nuevas formas. Esto es lo que ha ocurrido con el evolucionismo y la teoría marxista.

El tercero de los criterios esenciales que propongo para considerar el valor científico de una teoría, reside en su capacidad para generar y conducir investigaciones y en su capacidad para aceptar e incorporar los resultados de la investigación. Es decir, la teoría debe proyectarse en forma de hipótesis o sistemas de hipótesis, claramente formuladas, que puedan ser sometidas a prueba. Desde este punto de vista, el valor de una teoría puede ser medido por su influencia real sobre el desarrollo de la investigación concreta. Debe ser medido, asimismo, por los resultados obtenidos por las investigaciones que estimula y alimenta.

La estrecha relación que debe existir entre la teoría y la investigación constituye un caso particular de la relación dialéctica teoría-praxis social, ya que la investigación es una de las formas de praxis de la teoría. En efecto, la investigación promovida por la teoría a través de la formulación de hipótesis de trabajo, debe retroalimentar la teoría y permitir su revisión, desarrollo y perfeccionamiento. Sin esta interacción constante la teoría se convierte en un cuerpo de proposiciones dogmáticas. La investigación pasa a ser, en consecuencia, un mero recurso del dogma para probarse

a sí misma. La maquinaria tautológica substituye a la razón dialéctica teoría-praxis.

La transformación a que acabo de aludir explica lo que ocurrió con la teoría de Marx en manos de sus intérpretes ortodoxos; pero describe asimismo un proceso del que no está exento ninguna disciplina científica. Por supuesto, la transformación tiene causas que se originan en el contexto social e histórico de la ciencia y de la actividad de los científicos. Las versiones más dogmáticas del marxismo se explican solo en el contexto de la burocratización despótica del experimento socialista ruso.

La teoría-praxis, el poder de explicación totalizante de la teoría y su capacidad de generar investigaciones que la confirmen o modifiquen, parecen ser en definitiva, tres de los criterios esenciales para valorar la teoría científica. Quiero proponer ahora que, en el caso de Mesoamérica, el neoevolucionismo ha resultado especialmente productivo en el plano de la generación de las hipótesis de trabajo y del estímulo a las investigaciones que pretenden someterlas a prueba. El mejor ejemplo al que puede recurrirse es aquel que nos facilita el uso analítico del modelo derivado del modo asiático de producción.

Pongo especial énfasis en la expresión uso analítico del modelo, porque veo cometer, con demasiada frecuencia, la equivocación de considerar el modo asiático de producción (MAP) como un modelo descriptivo de la sociedad mesoamericana. Sin embargo, la diferencia entre los dos es, a la vez, fundamental y obvia. Concebir el MAP como una descripción *a priori* de la sociedad mesoamericana supone terminar la investigación antes de comenzarla, al imponer arbitrariamente un patrón conceptual externo a la propia evolución de Mesoamérica. Esto es, se regresaría a la época de la aplicación mecánica de modelos teóricos. La utilización analítica del MAP tiene otros supuestos e implicaciones teóricas y metodológicas.

En el plano de la teoría, se afirma que en todas las sociedades humanas operan principios y se presentan relaciones de causalidad general y específica. Mesoamérica no está excluida de esta situación universal. El descubrimiento de las regularidades existentes en la operación de los principios causales y su formulación en leyes generales y especiales, constituye una de las tareas fundamentales de las ciencias sociales. Esta tarea, precisamente, separa con claridad a la antropología como ciencia de aquella historia considerada como un mero relato o crónica de acontecimientos,

lo mismo que la separa de otras disciplinas descriptivas, como la etnografía y la vieja arqueología.

En el plano de la metodología, la búsqueda de regularidades y la formulación de leyes sociales supone no sólo el estudio y análisis estructural-funcional de cada sociedad particular en un momento determinado de tiempo, sino también el estudio y análisis de sus procesos en el tiempo. Además, supone necesariamente el uso del método comparativo. Es decir, implica la comparación sistemática de las estructuras sociales y de las secuencias de desarrollo de diversas sociedades, y no simplemente la de algunos de sus rasgos aislados y de sus momentos.

La comparación sistemática, por otra parte, requiere la construcción de modelos que conserven los elementos esenciales de las sociedades y de sus procesos, haciendo abstracción de sus peculiaridades secundarias. La ciencia social no dispone, por ahora, de modelos más adecuados para ello que aquellos construidos sobre la base de los modos de producción —formaciones socioeconómicas. Los modelos de esta clase poseen, entre otras, una ventaja doble. Por un lado, indican claramente la jerarquía que existe en las relaciones de causalidad social. Las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción se consideran como las fuerzas básicamente determinantes. Por otro lado, el nivel de abstracción o generalización de los modelos permite escapar, tanto del enfoque particularista, individualizado, como del universalista, que anularían por igual la posibilidad de la comparación sistemática.

La consecuencia metodológica es clara. Cuando el investigador está interesado no sólo en reconstruir la historia particular del desarrollo mesoamericano, sino también en descubrir las regularidades sociales y en formular las leyes de la evolución de las sociedades, tiene que construir modelos y emplearlos de manera analítica y comparativa. Es lamentable que la antropología de América todavía no haya sido capaz de formular modelos de esta naturaleza a partir de la propia experiencia americana. La única excepción posible está representada por los trabajos de Murra sobre la zona andina. En términos generales, los antropólogos nos hemos visto obligados a utilizar modelos construidos a partir de las experiencias europeas, asiáticas y africanas.

Los resultados obtenidos por medio de la aplicación de estos modelos no han sido siempre satisfactorios. En primer lugar, porque no fueron bien elegidos, al no corresponder a los elementos

estructurales y secuenciales de la evolución mesoamericana. Tales han sido los casos de los llamados modos de producción antiguo o clásico (esclavista) y feudal europeo (servil). En segundo lugar, porque los modelos, por lo general, no han sido utilizados de manera analítica y se ha tratado de forzar los datos de Mesoamérica dentro de esquemas rígidos. En consecuencia, su aplicación ha generado pocas investigaciones concretas que permitieran reelaborar el modelo o bien construir otro más apropiado.

El modelo provisto por el modo asiático de producción (MAP) ha sido utilizado de manera diferente, como trataré de mostrar en la parte final de mi ponencia. Llamo modelo del MAP a una construcción teórica especial realizada a partir de los trabajos de Marx, Wittfogel, Childe y Steward, sobre las sociedades asiáticas y americanas y la agricultura hidráulica. El momento crítico para su elaboración fue un *symposium* (*Las civilizaciones antiguas del Viejo y del Nuevo Mundo*, 1955) en el que participaron Steward, Wittfogel, Adams, Collier, Beals y Palerm y al que siguió una larga serie de discusiones, investigaciones y publicaciones.

Las características esenciales del modelo, en la forma que lo he expuesto en diversas publicaciones, fueron seleccionadas siguiendo varios criterios especiales, además de los de orden general que he indicado antes. En primer lugar, el de su posible adecuación a la naturaleza real de la economía, de la sociedad y del desarrollo mesoamericano. En segundo lugar, el de su comparabilidad específica con un cierto grupo de civilizaciones arcaicas (Perú, China, Mesopotamia, India, Egipto). En tercer lugar, el de su facilidad para derivar hipótesis susceptibles de comprobación en Mesoamérica y en otras partes del mundo.

Primera característica. El modelo está determinado por el estado de desarrollo de las fuerzas productivas. La economía tiene que haber superado el nivel de subsistencia de una manera específica: la agrícola. En consecuencia, existe producción social y excedente social de producto y de trabajo. Estamos tratando con sociedades agrarias complejas, aunque preindustriales.

Segunda característica. El medio natural está tipificado por la escasez o excesiva abundancia del agua para usos agrícolas. La agricultura con excedentes sociales tiene que haberse desarrollado en ambientes geográficos que imponen necesidades técnicas de riego o drenaje y, en consecuencia, necesidades sociales de trabajo constante, organizado y coordinado (costa desértica del Perú, zonas

lacustres, pantanosas y áridas de Mesoamérica, cuenca del Nilo y del Tigris-Eufrates, etc.).

Tercera característica. Existe una escala geográfica y técnica monumental de esta clase especial de agricultura. En sus comienzos habrá sido modesta, pero más tarde alcanzó las grandes dimensiones características de la agricultura hidráulica. El cambio de escala y de nivel de organización entre la hidroagricultura y los sistemas hidráulicos es comparable al paso de la producción manufacturera artesanal a las factorías industriales, y tiene consecuencias sociales y políticas igualmente comparables.

Cuarta característica. Los sistemas hidráulicos alcanzan una posición clave en el contexto total de la economía y la sociedad. Estos sistemas deben desempeñar un papel estratégico y dominante, constituyendo el núcleo alrededor del cual se organizan la economía y la sociedad. Las zonas de alta densidad hidráulica ejercen un dominio efectivo sobre sus regiones periféricas. Desde este punto de vista, su papel es comparable al que desempeñan los complejos urbano-industriales del mundo moderno.

Quinta característica. La organización de la producción agrohidráulica implica una división primaria y esencial del trabajo social entre las comunidades de agricultores, por un lado, y un aparato tecnoadministrativo, por otro lado. Los agricultores son los productores directos y, a la vez, constituyen la fuerza de trabajo que realiza las obras de construcción y mantenimiento de los sistemas hidráulicos y, en general, de las obras públicas. Los hombres del aparato tecnoadministrativo planean, organizan y dirigen: controlan el trabajo social y disponen del excedente del producto social.

Sexta característica. Existe, asimismo, una división secundaria, pero creciente, del trabajo social, que se expresa en los especialistas que se separan de la agricultura sin incorporarse al aparato tecnoadministrativo más que de manera subordinada o indirecta: artesanos de diversos tipos, funcionarios menores, simples trabajadores, etc. Estas nuevas categorías del trabajo social tienden a concentrarse en los centros administrativos y en las ciudades, estableciendo los fundamentos de la división del trabajo urbano-rural.

Séptima característica. El aparato tecnoadministrativo surgido de las necesidades objetivas del sistema de producción agrohidráulico, está entrelazado con los demás aparatos que forman el mecanismo total del estado: organización militar y religiosa, recauda-

ción de tributos e impuestos, comercio a larga distancia, etc. El personal que integra este conjunto constituye una clase dominante identificada con el estado. De hecho, el estado es la clase dominante y no meramente, como en las sociedades de tipo occidental, un instrumento de dominio especializado e institucionalizado de la clase dominante.

Octava característica. El estado-clase dominante ejerce el poder en forma monopolista y despótica. Monopolista porque su autoridad se extiende de manera directa e inmediata a todos los aspectos de la vida social: economía, religión, política, guerra, trabajo, etc. Despótica porque carece de cualquier oposición, excepto aquella que puedan ejercer las comunidades aldeanas por medio de la pasividad o la rebelión.

Novena característica. Una consecuencia de este estado de cosas es el estancamiento social. La sociedad está plagada de conflictos; pero la lucha de clases no presenta más alternativa que la regresión al nivel primitivo de organización aldeana o la restauración del orden despótico y monopolista. A pesar de su enorme antigüedad, ninguna sociedad de este tipo ha desembocado jamás en un modo capitalista de producción, excepto por conquista o por transformaciones impuestas por el mundo exterior.

La demostración de la aplicabilidad de este modelo a Mesoamérica supuso realizar una amplia serie de nuevas investigaciones, ya que no existía información sobre muchas cuestiones básicas, o bien aquella disponible era insuficiente e insatisfactoria. Resulta natural que las investigaciones se desarrollaran preferentemente sobre la agricultura, la demografía y el urbanismo. Es decir, sobre el complejo básico economía-población-centros de poder organizador económico y político, que era necesario entender en primer lugar.

Las tácticas combinadas de la etnohistoria, la etnografía y la arqueología nos han descubierto la existencia de una gran variedad de sistemas intensivos de hidroagricultura, que se extendieron sobre la totalidad del área mesoamericana, desde las zonas desérticas hasta las tropicales lluviosas y las regiones áridas y semiáridas. La hidroagricultura constituye, en consecuencia, un rasgo esencial de la economía mesoamericana.

Es muy significativa la inclusión de las zonas tropicales lluviosas, en especial de las mayas, y probablemente también de las olmecas de la costa del Golfo de México. Yo había sostenido esta

posibilidad desde hace años, basándome en evidencias reconocidamente fragmentarias e inconclusivas, pero de todas maneras sintomáticas. El misterio del fundamento económico de la civilización maya clásica ha dejado de serlo. Mejor dicho, aparece ahora como un enigma fabricado por la obsesión ceremonialista de la antropología y por el desinterés consecuente por los aspectos materiales del desarrollo cultural.

Se ha demostrado, asimismo, que en algunas áreas claves del desarrollo mesoamericano la hidroagricultura alcanzó, cuando menos en épocas tardías, una escala de tamaño y complejidad que permite incluirla en los grandes sistemas hidráulicos del mundo antiguo. El ejemplo culminante se encuentra en el Valle de México, al que dedicamos especial atención Armillas, Sanders y yo, con algunos colaboradores y estudiantes.

Es posible que no exista en Mesoamérica otro caso semejante por lo que se refiere a la escala. Debe reconocerse la excepcionalidad del conjunto de condiciones naturales del Valle (lagos de agua dulce; ríos permanentes y controlables; abundancia de manantiales, etc.), que corresponde a la excepcionalidad de su papel en la historia del desarrollo mesoamericano. Sin embargo, otras áreas claves, como Tlaxcala, Oaxaca y la zona maya, pueden ofrecer sistemas menores, pero cuya complejidad establezca necesidades de organización y control semejantes a las creadas por los sistemas de gran magnitud. Un ejemplo de ello se encuentra en el Acolhuacan, que Eric Wolf y yo describimos tiempo atrás.

La antigüedad de la hidroagricultura ha quedado plenamente probada en Tehuacán, Oaxaca, Valle de México y otros lugares. Puede afirmarse que existe correspondencia cronológica entre estos sistemas y el proceso formativo de la civilización mesoamericana. Quizá pueda pensarse que en algunos casos la agricultura haya comenzado como hidroagricultura. Queda como problema sin resolver el de la antigüedad de los sistemas hidráulicos de gran escala y/o de gran complejidad. Mi impresión personal, fundada en el análisis morfológico de la cultura global, es que existieron desde la fase tardía del Preclásico.

Las características y la evolución de la población con relación a los diversos tipos de agricultura ha sido explorada con éxito desde el ángulo de la etnografía y la etnohistoria. Los trabajos arqueológicos apenas han comenzado de manera sistemática. A pesar de estas evidencias incompletas, puede afirmarse la realidad de una estrecha correlación entre las densidades de población, la

urbanización y los sistemas agrícolas. Creo haberlo mostrado así en mis mapas de distribución geográfica de regadío en Mesoamérica y en el Totonacapan.

La existencia en Mesoamérica de verdaderas ciudades tuvo que ser demostrada, asimismo, frente a las tesis tradicionales sobre los centros ceremoniales. Millon y sus colaboradores no han dejado dudas sobre Teotihuacán, y en el área maya clásica comienza a emerger el conocimiento de formas especiales de urbanización. La ciudad, en consecuencia, también es un elemento esencial del desarrollo mesoamericano, aunque todavía sabemos poco sobre sus características y sus relaciones con la periferia regional.

La antigüedad de las ciudades está sometida a discusión. Eric Wolf y yo hemos sostenido la existencia de formas urbanas desde el Preclásico Tardío, basados en reconocimientos de superficie del Valle de México y Puebla y en la morfología cultural. Sólo la nueva arqueología podrá confirmar o rechazar esta posición.

La discusión prosigue sobre la naturaleza de las ciudades mesoamericanas y en particular sobre sus funciones económicas. Parece indudable la existencia, desde el Clásico, de una diferenciación creciente entre ciudad y campo, expresada no solamente en las funciones políticas, administrativas, religiosas y comerciales, sino también en la especialización de la producción: cerámica, textiles, herramientas y utensilios de piedra, artículos de lujo, principalmente. La escala de algunas ramas de producción es significativa, tanto desde el punto de vista de su volumen, como de la población trabajadora necesaria y de la organización del comercio. También es importante como un aspecto de la división del trabajo social y de la especialización técnica.

En definitiva, las ciudades de Mesoamérica no pueden verse como meras aglomeraciones de población, ni tampoco exclusivamente como sedes del poder político y centros comerciales y religiosos. Creo que también sería falso concebirlas en términos de las ciudades europeas que sirvieron de cuna a la burguesía y de foco al capitalismo. Las ciudades asiáticas del Extremo Oriente antes de la invasión europea parecen ofrecer un patrón mejor de comparación.

A los problemas sin resolver que acabo de indicar hay que agregar aquellos que tienen que ver con la naturaleza del estado y de la clase dominante. No creo que exista suficiente claridad, tampoco, sobre la articulación económica y social entre el sistema

de tributos en especie, las obligaciones de facilitar mano de obra, las manufacturas urbanas, los tianguis, el intercambio ceremonial y el comercio de larga distancia. Es decir, sobre la cuestión general del movimiento de productos y de fuerza de trabajo. Por supuesto, existen otros muchos problemas de parecida importancia; pero los que he mencionado tienen relación más directa con el modelo que utilizo.

La discusión presente sobre la existencia misma del calpulli es un buen indicador del estado de crisis permanente de los estudios sobre la organización social mexicana. Los modelos teóricos van alternando entre el comunismo primitivo, el tribalismo iroqués, los estamentos y clases sociales de tipo feudal occidental y burgués, y las clases funcionales y burocracias de la sociedad oriental, sin detenerse en ninguno de ellos.

Existe además una tendencia que podríamos llamar empirista de la investigación etnohistórica, iniciada por Kirchhoff y animada actualmente por Carrasco y Reyes, que se concentra en la publicación y comentario de documentos hasta ahora casi inaccesibles o desconocidos. Los resultados alcanzados son más satisfactorios que las prolongadas discusiones sobre unos pocos datos de naturaleza ambigua. Sin embargo, tengo la sospecha de que esta tendencia, carente como está de marcos teóricos explícitos que le permitan integrar los datos, puede terminar fácilmente en otra etnología boasiana.

Las tácticas de investigación que se siguen en etnohistoria deberían completarse de inmediato con el estudio directo de los estados mesoamericanos. El camino para llegar a comprender, tanto la clase dominante, como la estructura social total y el funcionamiento del sistema económico, pasa necesariamente por el estado. Resulta ingenuo que algunos de nuestros colegas traten de entender este fenómeno central de la sociedad mesoamericana buscando en las zonas marginales de los grandes centros de poder o en los niveles inferiores de la organización socioeconómica y política.

El error que se comete me parece semejante al de aquellos etnólogos dedicados al estudio de las comunidades aisladas metodológicamente, ya que nunca en la realidad, de su contexto regional y nacional. En último análisis, los resultados de su trabajo no permitieron entender la sociedad nacional ni tampoco la comunidad misma. Necesitamos utilizar métodos totalizadores si aspiramos a comprender sociedades globales.

Por otra parte, el desconocimiento del estado mesoamericano

(mexica, tarasco, tlaxcalteca, etc.) y de sus diversos aparatos, no permite extender y profundizar el análisis de las relaciones entre la organización de la producción y del movimiento de productos, los organismos técnicos y administrativos estatales y la clase dominante. Esta cuestión, evidentemente, es fundamental en términos de la aplicación del modelo MAP a la situación de Mesoamérica.

Quiero indicar con estos comentarios que la demostración de la aplicabilidad del MAP a Mesoamérica está lejos de resolverse por completo. Todo lo que debe afirmarse ahora es que el planteamiento ha servido de estímulo poderoso a la investigación y de instrumento importante para la mejor comprensión del desarrollo independiente de Mesoamérica.

Cien años después de la aparición de la gran obra de Morgan sobre la sociedad antigua y tras un largo eclipse, el evolucionismo vuelve a dominar el campo teórico de las ciencias sociales y en particular de la antropología.

La teoría de la evolución ha sido transformada en la segunda mitad del siglo XX, tanto como Morgan y Marx la transformaron a finales del siglo XIX. No es sólo la teoría lo que ha cambiado. La sociedad también ha sido transformada y está transformándose, día a día. La nueva teoría de la evolución responde sobre todo a los procesos y las necesidades actuales de la evolución de la sociedad.

Lewis H. Morgan: Notas bibliográficas

Magali Civera

La teoría evolucionista, que concibe la evolución de la humanidad como un proceso natural, paralelo en muchos sentidos al biológico, en términos del cual todas las sociedades deberán pasar necesaria y cronológicamente por etapas idénticas para llegar finalmente a un mismo grado de desarrollo, y con base en la cual ha sido posible el avance posterior dentro de la investigación científica hacia una teoría evolucionista multilineal, capaz de dar cuenta de las diferencias particulares que existen entre las distintas culturas humanas, se identifica con el nombre de Lewis H. Morgan, considerado como el verdadero padre de la etnología.

Siendo contemporáneo de Carlos Marx (1943 marcó el 125 aniversario del nacimiento de ambos), nunca se llegaron a conocer personalmente; pero observaciones hechas, incluso por el propio Marx, hacen referencia a la gran labor realizada por Lewis H. Morgan, a lo largo de su vida. Mientras que Marx se preocupó fundamentalmente por lo presente y lo futuro, adentrándose, en ocasiones en lo pasado, y llegando a las mismas conclusiones generales a las que había llegado Morgan, de una manera independiente; Morgan, preocupado esencialmente por el pasado de la humanidad, tuvo alguna vez visión a través de lo presente hacia lo futuro, y habló de una venidera transformación de la sociedad con palabras que, según F. Engels, el propio Marx podría haber utilizado.

Siguiendo quizás, inconscientemente, el método materialista de

* Estudiante de Antropología Física, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

la historia, Lewis H. Morgan trató de introducir un orden definitivo en la historia del hombre, que pudiera explicar la vasta complejidad de las distintas etapas de la evolución, desde la sociedad primitiva hasta lo que él mismo llamó "civilización".

El "yanqui Morgan", como lo llamaban Marx y Engels nació el 21 de noviembre de 1818. Descendiente de una vieja familia llegada a Nueva Inglaterra en 1636 fue criado en una pequeña granja al sur de Aurora, estado de Nueva York, cerca del lago Cayuga, situado entre Siracusa y Rochester. Sus primeros estudios los realizó en el *Union College*, en Schenectady, donde fue un excelente alumno, y en la *Cayuga Academy*, de Aurora, donde intensificó sus conocimientos de griego y latín, que tan necesarios y útiles le fueron posteriormente en sus investigaciones.

Graduado en 1840, decidió dedicarse a estudiar Derecho, para ejercer la abogacía, sin abandonar por ello el estudio de la antigüedad griega y romana en sus periodos clásicos. Datos tomados de su diario, indican que Morgan, en 1842, y con 24 años de edad, desea iniciarse en su profesión; pero al no encontrar facilidades debido a la depresión económica general por la que se estaba pasando decide emplear el tiempo libre asociándose a una especie de club literario llamado *The Gordian Knot* (El nudo gordiano), una extensión de la *Cayuga Academy*. Continuando interesado en el estudio de lo pasado, Morgan y sus compañeros se disponen a romper el nudo gordiano y reorganizan el club, dándole un carácter original, para lo cual toman su modelo de la sociedad india Cayuga, antigua tribu que había ocupado el territorio de Aurora. Con gran entusiasmo, se llegaron a alistar hasta 400 jóvenes en su sociedad, y ello permitió que se lograra reproducir la antigua segmentación de los indios Sénecas, Oneidas, Onondagas, Cayugas, etcétera.

Dicha orden cuyos fines eran principalmente caritativos y literarios, no tardaría mucho en acercar a Morgan a la tribu de los Iroqueses que aún quedaban en ese estado. Un incidente relacionado directamente con su profesión fue lo que finalmente lo llevó a ocupar totalmente sus intereses en esta tribu; pues, desde 1838, los Sénecas y Tonawandas habían sufrido persecuciones de la *Ogden Land Company*, compañía traficante en terrenos, que explotaba y maltrataba a los indios despojándolos de sus tierras. Esto inquietó a Morgan, quien inmediatamente trató de investigar con detalle el problema y, acorde con su manera de pensar y con su

vocación, expone el caso en Washington, para defender a los indios ante el propio Congreso.

En 1846, leyó ante la *New York Historical Society* un ensayo sobre *The Constitutional Government of the Six Nations of Indians* (El gobierno constitucional de las seis naciones indias) que se imprimió más tarde. De 1849 a 1852, la Universidad del Estado de Nueva York encargó a Morgan la ampliación de su departamento de colecciones indias, para lo cual éste reunió una colección excepcional que presentó en tres informes de gran valor, consagrados a la cultura material iroquesa.

Empezando por asistir a las reuniones que tenían estos indios en Buffalo, y profundizando cada vez más en el conocimiento de la vida de esta tribu, Morgan inició sus estudios de la organización social de esta vetusta confederación que, pensó incluso, le podría servir de modelo para la Orden a la que pertenecía, reproduciéndola lo más fielmente posible. Cada miembro de la Orden adoptó un nombre indio siendo el de Morgan "Skenandoah", tomado de un antiguo jefe iroqués.

En 1847, gracias al gran conocimiento que ya se tenía sobre la cultura material y espiritual de los iroqueses, publica *Letters of the Iroquois by Skenandoah, Addressed to Albert Gallatin, President of the New York Historical Society*; y en octubre de ese mismo año es formalmente adoptado por el clan "Hawk" (Halcón) de la tribu Séneca, el cual le otorgó el nombre de *Tayadaowuhkuh*, que significa algo así como puente que enlaza una brecha o separación.

Morgan sintió una gran inclinación por el estudio de los indios; convivió con ellos, estudió su estructura, principios y, tras una organización del material ya obtenido y algunas nuevas aportaciones, publicó en 1851 su obra *The League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois* (La Liga de los Iroqueses), primera monografía científica sobre una tribu indígena que se conoció en el mundo.

Morgan empieza a ser conocido en el ambiente etnológico; pero, ese mismo año contrae matrimonio con Mary Steel, pariente lejana, y abandona su vida entre los indios para dedicarse a su esposa y a su profesión. Durante algún tiempo, ejerció la abogacía, llegando a ser abogado y director de la *Bay of Noquet and Marquette Railroad Company*. En uno de sus viajes de negocios a Michigan, invirtió su dinero en una mina de hierro y fundición, denominada la *Morgan Iron Co.*, y en un ferrocarril a Michigan. Mientras tan-

to, la familia Morgan aumentó: en 1853, nace su primer hijo, Lemuel, y entre 1855 y 1860, sus dos hijas, Mary y Helen.

Sin abandonar su vida intelectual, Morgan y un grupo de amigos fundan en 1854 *The Pundit Club*, frente al cual expuso, en forma de conferencias (32), toda su información e inquietudes con respecto a sus investigaciones antropológicas. En 1856, se traslada a Albany —lugar de nacimiento de su esposa— para asistir a una reunión de la *Association for the Advancement of Science*, donde es elegido miembro de la asamblea, y reanuda sus proyectos de investigación etnológica.

Su interés por la organización social de los indios va aumentando paulatinamente, y esta vez orientado hacia un problema particular: el examen del sistema de parentesco iroqués. En 1857, presentó en Montreal, ante la Asociación pro avance de la ciencia, un informe sobre su texto *Laws of Descent of the Iroquois* (Leyes de descendencia de los iroqueses).

Al año siguiente, otro viaje de negocios a Michigan lo llevó a Marquette, lugar donde conoció a varios indios Ojibwa, quienes le enseñaron algo que sería trascendental en su vida: que su sistema de parentesco estaba muy próximo al de los iroqueses, a pesar de ser tribus distintas y hablar lenguas tan diferentes. Estimulado por este hecho, quiso descubrir qué era lo que significaba esta forma tan particular de designar a los parientes en dos tribus tan alejadas una de la otra. Una serie de dudas empezaron a invadir su mente. ¿Se trataría de algún tipo de institución primaria?, ¿acaso tendría este sistema de parentesco un origen común?, ¿por qué eran sustancialmente idénticos?. Era necesario para él, en ese momento, profundizar sus investigaciones, tratar de comprobar sus hipótesis, para lo cual le fue de gran ayuda el que sus negocios en ese entonces le hubieran producido grandes ganancias y le permitieran retirarse de su profesión como abogado a fin de consagrar el resto de su vida a la investigación antropológica.

Entre 1859 y 1862, Morgan se dedica a ejecutar trabajos de campo, entre los indios de Kansas, Nebraska, Missouri, e incluso de la Bahía de Hudson, recopilando y comprobando datos sobre sus hipótesis. Durante este lapso, logró conocer a más de 139 tribus; y, en este punto, creo oportuno señalar un detalle importante de la personalidad de este autor, ya que no sólo es de admirar su actitud favorable hacia los indios, cosa que era poco corriente en ese tiempo, sino también su tenacidad y meticulosidad en realizar sus prácticas de campo. El mismo nos dice en su diario: "no se

puede describir objeto alguno si no se le estudia de cerca. Esto lleva a una observación crítica y a una más completa posesión del mismo.”

Esto nos muestra el interés y seriedad que ponía Morgan al hacer sus investigaciones, y al mismo tiempo nos da una clara idea de lo que quieren decir algunos críticos que se refieren a la “honradez científica” de Morgan, quien a pesar de tener un vivo interés por comprobar sus ideas, siempre supo reconocer sus errores y fracasos, según lo demuestran algunas aclaraciones que también hace en su diario.

Quizás ese interés tan grande por comprobar con veracidad sus hipótesis fue la causa de su descuido en muchos otros aspectos de la cultura, igualmente importantes; pero creo que este aspecto es algo que concierne más a la crítica objetiva de sus obras, y por el momento me concretaré a mencionar sólo algunos rasgos que nos puedan decir algo sobre la vida de este personaje.

Preocupado por conseguir más información sobre sistemas de consanguinidad y, al mismo tiempo, por probar los orígenes asiáticos de los indios de América, preparó un cuestionario (el primero que se aplicó a los estudios de sistemas de parentesco), el cual se publicó en enero de 1859, gracias a la ayuda del Departamento de Estado Americano, y fue difundido más tarde por el mundo a través de la *Smithsonian Institution*. Recibió respuestas de muchas partes, incluso de la India, África y Oceanía, con lo cual su exaltación fue mayor; por fin tenía en sus manos pruebas específicas del origen asiático de los indios americanos, y aún más, de que el desarrollo de la humanidad respondía a un patrón común que podía muy bien ser esclarecido a través de los sistemas de consanguinidad.

Así, pues, en 1865, termina de corregir sus notas, y en 1871, es publicado el resultado de su prodigioso esfuerzo de investigaciones y comparaciones de los sistemas de parentesco a través del mundo: *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. (Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana).

Estando entre los indios americanos en 1862, en una de tantas expediciones que realizaba, Morgan había recibido un telegrama en donde su esposa le comunicaba la gravedad de su hija Mary; pero, entusiasmado en su trabajo, y con la esperanza de que su hija mejorara con el tiempo, no suspendió sus actividades. En su diario indica: “Debería ir a mi hogar en este mismo momento, y si estuviera tras fines de lucro, volvería inmediatamente. Pero las

circunstancias especiales que me han traído aquí son tales, que creo que debo continuar."

Con la duda de lo que habría ocurrido, regresa a su casa después de un mes, y se entera de que sus dos hijas han muerto de escarlatina. Apesadumbrado grandemente por la noticia, quiso dedicarles su "Sistemas de consanguinidad"; pero el director de la *Smithsonian Institution*, que fuera el editor de su libro, no accedió. Más tarde escribió en su diario "esta obra está siempre identificada en mi pensamiento con la pérdida de mis queridas hijas, la calamidad irreparable de mi vida."

Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family señala, por un lado, el nacimiento de un análisis científico del parentesco, y por el otro, la creación de la etnología como tal.

Al estallar la guerra civil, Morgan fue elegido para candidato republicano de la Asamblea Estatal de Nueva Yor; aunque no se conocen sus actividades como asambleísta, sí se sabe que tenía entre sus amigos personales muchos ardientes abolicionistas, tales como Samuel D. Porten, un activista del "Ferrocarril Subterráneo" (organización de los negros y blancos abolicionistas encargada de facilitar la fuga de los esclavos); a Calvin B. Husin, periodista antiesclavista, y a Wendell Phillips, quien más tarde se convirtiera en socialista.

Manifestó Morgan un aborrecimiento violento a la esclavitud, demandó que la guerra civil se llevara hasta su final absoluto, y que Jefferson Davis y los líderes del Sur fueran desposeídos de sus propiedades y expulsados del país. Finalmente, fue elegido senador del Estado en 1868, con una plataforma que denunció el plan de transacción del presidente Johnson favoreciendo a los dueños de esclavos del Sur.

En julio de 1870, Morgan se embarca con esposa e hijo, en Nueva York, con rumbo a Europa. Visitan detenidamente Inglaterra, Bélgica, Alemania, Suiza, Italia, Austria, y, por Praga y Berlín, regresan a Londres. De aquí van a París, y desde Liverpool, salen para Nueva York, donde desembarcan, en agosto de 1871, exactamente en el vigésimo aniversario de su boda, según lo hace notar en su diario europeo.

Tenemos referencias, a través de ese mismo diario, de que Morgan estaba en contacto con varios científicos americanos, como Adams (historiador), Norton (arqueólogo), Gray (botánico), Wyman (zoólogo), los antropólogos Powell, Putman, Hale, Mason, Bandelier, Bachofen y Maine, entre otros. En su viaje, y al pasar

por Oxford, visitó a Max Müller, y hablaron de la necesidad de estudiar las lenguas aborígenes americanas; después, en Munich, visitó a Joseph Ignaz Döllinger (conocido teólogo y rector de la Universidad que lleva su nombre), con el que dialogó sobre las leyes civiles y canónicas, tema que preocupaba a Morgan. En 1871, visita a Charles Darwin, quien alaba una obra de Morgan en la que había reunido éste sus observaciones de naturalista sobre las costumbres del castor americano, *The American Beaver and His Works*, publicado en 1868, y considerado hasta la fecha como una obra clásica. En esa misma entrevista, Darwin ponderó la originalidad y validez intemporal de "Sistemas de consanguinidad", y platicaron sobre los antropólogos Lubbock y Mc Lennan, a quienes conocería más tarde, junto con T. H. Huxley (amigo de Darwin), y Sir Henry James Summer Maine, autor de *Ancient Law*, quienes conocían ya sus obras.

Respecto de su viaje por Europa, Morgan hace notar que le defraudó la vieja Europa semifeudal. Le llamó la atención el sistema de tenencia de la tierra en Escocia, sobre lo cual comenta: "la propiedad de la tierra está en manos de una clase privilegiada", "es la marca de la servidumbre de la gente a la aristocracia"; y, en cuanto a los trabajadores, señala: "algún día se levantarán contra los mercaderes y negociantes, y contra la aristocracia, y los empujarán del camino, como una sola cosa." Asimismo, aunque llegó a París, en junio de 1871, un mes después de la supresión de la Comuna, y si bien en ninguna parte se indica que comprendiera la naturaleza socialista de ésta, simpatizó con los trabajadores que lucharon en las barricadas, diciendo que "eran hombres honestos con objetivos patrióticos"; y al abandonar París, agregó "Una cosa se está haciendo más patente cada uno y todos los días, y es que las clases comerciales muy pronto tendrán todos los gobiernos en sus manos. Como los gobiernos, en la actualidad, se han convertido en meros instrumentos para la creación y la protección de la propiedad..."

Esto demuestra su previsión del conflicto entre el capital y el trabajo, aunque no se sabe de ningún escrito suyo en el que exponga sus puntos de vista sobre las teorías socialistas.

Llama la atención en su diario, una especie de marcado "nacionalismo" que quizás no concuerda con la supuesta "objetividad" que debiera tener como antropólogo, ya que nos dice: "me alegraré mucho cuando vuelva (a Nueva York) y me encuentre otra vez bajo las estrellas y franjas (la bandera americana). Nuestra nación

es tierra favorecida y bendita. Nuestras instituciones no tienen rival, y nuestro pueblo es el más avanzado en inteligencia y en prosperidad compartida sobre la faz de toda la tierra. Deseo lo mejor a todas las gentes de todas las naciones; pero se me debe permitir a mí preferir mi patria. La visita a otras naciones ha robustecido e intensificado enormemente esta impresión. No es parcialidad por mi patria; tiene una sólida base en sus superiores instituciones."

Otra vez en su patria, y después de pasar unos días en Albany, los esposos Morgan regresan a su casa de Rochester. Allí concibe nuevas ideas que ya se venían gestando anteriormente, y que el viaje a Europa aviva.

Convencido de la validez de su método comparativo, Morgan se propuso entonces la tarea de comparar las instituciones de la antigüedad occidental clásica con las de los pueblos primitivos contemporáneos, buscando en éstas la clave de la inteligibilidad de aquéllas, expresando su pensamiento en manuscritos, el último de los cuales es terminado en 1875. En 1877, se publica su máxima obra, la que lo hará mundialmente conocido: *Ancient Society, or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization (La sociedad primitiva)*, donde muestra la marcha necesaria de la humanidad a través de los períodos sucesivos del salvajismo, la barbarie y la civilización.

El análisis de las instituciones sociales de los indios de América, en la medida en que correspondían al estadio de la barbarie (según Morgan), ofrecía a la ciencia el medio de comprender la evolución de la historia antigua antes de que naciera la civilización.

Morgan se encontraba ya inmerso en el mundo científico; sus obras eran conocidas y respetadas, tanto en América, como en Europa. En 1873, el *Union College* en el que había estudiado, le otorgó un grado honorífico. Andrew D. White, presidente de la *Cornell University*, le ofreció una cátedra en la Universidad; pero Morgan la declinó, rogándole que se la ofreciera a Mc Lennan, puesto que él quería seguir empleando su tiempo por completo en la investigación etnológica.

Sus conferencias locales pasaron a ser artículos en reconocidas revistas, como *American Review*, *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, etc.; estaba en contacto con museos, como el *Peabody Museum*, el *National Museum*, el *Bureau of American Ethnology* y el *Archeological Institute of America*, en los que realizó programas de investigación muy interesantes.

Con su *Ancient Society*, atrajo la atención de Marx y Engels, quienes aceptaron y popularizaron sus doctrinas evolucionistas por estar en armonía con su propia filosofía. En 1875, es elegido miembro de la *National Academy of Science*, y en 1879; llega a ser presidente de la *American Association for the Advancement of Science*, de la cual era miembro desde 1856. Según Leslie White (antropólogo evolucionista del siglo XX), estos dos son los honores más distinguidos otorgados a antropólogos americanos.

Contando ya con sesenta años, y no muy bien de salud, Morgan hace su última práctica de campo, acompañado de dos hijos de un sobrino y un par de estudiantes del *Columbia College*. Empezando por explorar arqueológicamente la parte suroeste de Colorado, siguen su viaje hacia el Sur, penetrando en Nuevo México, donde llevan a cabo un estudio escrupuloso de las ruinas de los aztecas y taos. Este fue su último trabajo de campo; pero no su último esfuerzo científico, pues su trabajo intelectual continuó, y su preocupación constante por la disposición que se acostumbraba dar a las casas y la estructura, y por el estado de organización social de los que las habitan, lo incitaron a escribir su excelente libro *Houses and House-Life of the American Aborigines*, publicado en 1881, y que, a juicio de algunos autores, es el único trabajo en que se discute la estructura y agrupamiento de las casas, en términos de organización social de las tribus, método de interpretación que ha sido ignorado por los antropólogos desde entonces, que se circunscriben mayormente a la mera descripción de las casas primitivas.

Morgan continuó escribiendo en su casa de Rochester hasta, prácticamente, el día de su muerte, que ocurrió el 17 de diciembre de 1881. Fue enterrado en el cementerio *Mount Hope* de Rochester, en el sepulcro que él mismo mandó construir en 1863, poco después de la muerte de sus dos hijas. A su muerte, legó todo su dinero, biblioteca y manuscritos, a la Universidad de Rochester, para el establecimiento de un colegio para mujeres.

Su casa fue demolida en 1954, y en Rochester viven aún parientes lejanos que guardan fotografías y algunos otros objetos personales de Morgan.

Los años de 1818 y 1881 señalan, pues, los límites temporales que enmarcan la vida de una de las figuras más prominentes en la historia de la antropología. Actualmente, sus obras han sido reanonizadas por los científicos de la Unión Soviética y, naturalmente, desde su muerte se ha ido coleccionando una gran can-

tividad de material nuevo concerniente a los detalles de la vida de numerosas tribus, lo cual ha hecho necesaria la corrección de algunos de sus datos, y la modificación o hasta abandono de ciertas de sus tesis desarrolladas en *Ancient Society*; pero esto no le resta a Morgan su gran valor como "pionero" en el campo de la antropología, ni tampoco debe considerarse como la negación de todos sus postulados, sino al contrario; al ser objeto de numerosas críticas, sus postulados han demostrado tener un significado teórico realmente importante y trascendental. Desgraciadamente, Morgan ha sufrido ampliamente de un tipo de crítica que desaprueba cosas que él nunca dijo; pero, como señala Paul Rosas en un prefacio para una traducción antigua de *Ancient Society*, y con lo cual yo estoy de acuerdo: "El actual caos teórico en la antropología es la causa de que muchos antropólogos mantengan una mezcla caleidoscópica de ideas progresistas y conservadoras, científicas y anti-científicas."

BIBLIOGRAFIA

- Maurice Godelier. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Cap. VIII, Ed. Siglo XXI, México, D. F., 1974.
- R. H. Lowie. *Historia de la Etnología*. Cap. VI, Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1946.
- Lewis H. Morgan. *La sociedad primitiva*. Prólogo de Alfredo L. Palacios, primera edición, Ediciones Pavlov, México, D. F. 19..
- Lewis H. Morgan. *La sociedad primitiva*. Prólogo de Carmelo Lisón Tolosana, segunda edición, Ed. Ayuso, Madrid, 1971.
- Lewis H. Morgan. *La sociedad primitiva*. Prólogo de Gregorio Weinberg. Dirección de Divulgación Cultural, Universidad Nal. de Colombia, Bogotá, 1972.
- Angel Palerm. *Introducción a la teoría etnológica*. Cap. XII, Universidad Ibero-Americana, México, D. F., 197..

Morgan: Notas bibliográficas

Héctor Tejera*

OBRAS DE MORGAN

MORGAN Lewis H. *The League of the Ho-de-no-sau-nee, or Iroquois*, Rochester, 1851.

"Letters of the Iroquoies by Skenandoah", Addressed to Albert Gallatin, presidente of the New York Historical Society. Publicadas en *American Review*, las trece primeras en el vol. V, y la última, en el vol. VI, de 1847.

....., *Diffussion against Centralization*, Rochester.

....., *The American Beaver and his Works*, Philadelphia.

....., "Systems of Consanguinity and Affinity of the human Family", publicación Núm. 218, vol. XVII del *Smithsonian Contributions to Knowledge*, 1871**

....., "Australian Kinship: from original memoranda of Reverend Lorimer Fison", publicado en el vol. 8, págs. 412-438 de los *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*.

....., "Moctezumas Dinner", págs. 265-308 del vol. 122 de *Noth American Review*.

....., *La sociedad primitiva; o investigaciones en las líneas del progreso humano, desde el salvajismo hasta la civilización, a través de la barbarie*. (Prólogo de Gregorio Weinberg), Buenos Aires, Lautaro (1946).**

....., "A study of the Houses of the American Aborigines with a Scheme of Exploration of the Ruins of New Mexico", publi-

* Estudiante de Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

** En la biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia.

cado en el *Annual Report of the Archaeological Institute of America*, I, págs. 27-80.

....., *Houses and House-life of American Aborigines*, With a introduction by Paul Bohannon, Chicago, The University of Chicago Press, 1965.**

....., "On the Ruins of a Stone Pueblo on the Animals River in New Mexico with a Grounel Plan", en *Eleventh Annual Report of the Peabody Museum*, vol. II, 1878, págs. 536-566.**

DIARIOS Y CARTAS

STERN B. J., "Selections from Letters of Lorimer Fison A. W. Howitt to Lewis H. Morgan", *American Anthropologist*, New Series, vol. 32, págs. 257-279 y 419-453, 1930.

WHITE Leslie A., *The Indians Journals, 1859-1862*, University of Michigan Press, 1959.

....., "Extracts from the European Travel Journals of Lewis H. Morgan", en las páginas 219-389 de las dieciséis publicaciones del *Rochester Historical Society*, 1937.

....., "Lewis H. Morgan's Journal of a Trip to Southwestern Colorado and New Mexico, June 21 to August 7, 1878", *American Antiquity*, Núm. I del vol. VIII, 1942, págs. 1-26.

....., "The Correspondence of Lewis H. Morgan and Joseph Henry", *University of Rochester Bulletin*, Núm. 12, 1957.

....., *Pioneers in American Anthropology: The Bandelier-Morgan Letters, 1873-1883*, University of New Mexico Press, 1940, 2 vols.**

SOBRE LA VIDA Y OBRA DE MORGAN

HART, C. H., "Memorial of Lewis Henry Morgan of Rochester", en *Proceedings of the Numismatic Antiquarian Society of Philadelphia*, 1882.

POWELL J. W., "Sketch of Lewis H. Morgan", *Popular Science Monthly*, 1880, Núm. 18, págs. 114-121.

RESEK O., *Lewis H. Morgan: American Scholar*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.

STERN B. J., *Lewis Henry Morgan: Social Evolutionist*, Chicago, University of Chicago Press, 1960.

Una nota anónima necrológica titulada "Lewis Henry Morgan, LL.D." apareció en las págs. 429-436 del Núm. XVII (1882) de *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*.

La oración fúnebre a la muerte de Morgan fue pronunciada por su amigo el Rvdo. J. H. MacIlvaine: "The Life and Works of Lewis Henry Morgan: an Address at his funeral", vol. II de la *Publicación Fund Series de Rochester*, 1923, págs. 47-60.

COMENTAN LOS ESTUDIOS DE PARENTESCO DE MORGAN

- EGGAN F. "Lewis Henry Morgan in Kinship Perspective", *Essays in the Science of Culture*, New York, 1960, págs. 179-201.
- KROEBER A. L. "(Classificatory Systems of Relationship)", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 39, 1909, págs. 77-84.
- SERVICE E. R., "Kinship Terminology and Evolution", *American Anthropology*, vol. 62, 1960, págs. 747-762.
- WHITE Leslie A. "How Morgan came to write Systems of Consanguinity and Affinity", *Paper of the Michigan Academy of Sciences*, vol. XLII, 1957, págs. 257-268.

COMENTAN SOBRE EL EVOLUCIONISMO DE MORGAN

- BOHANNAN P., en la "Introducción" a *Houses and House-Life of the American Aborigines*, The University of Chicago Press, 1965.
- MEYER Fortes, *Kinship and the Social Order: The legacy of Louis H. Morgan*, Alding Publishing Co. Chicago, Illinois, 1969.
- HARDING T y LEACOK E., "Morgan and Materialism", *Current Anthropology*, Núm. 5, 1964, págs. 109-110.
- LOWIE R. H., *Historia de la Etnología*, Fondo de Cultura Económica, 1946, págs. 72-87.
- OPLER M., "Integration, Evolution, and Morgan", *Current Anthropology*, Núm. 3, 1962, págs. 478-479.
-, "Reply to T. G. Harding and E. Leacock", *Current Anthropology*, Núm. 5, 1964, págs. 110-114.
- WHITE Leslie A., "Energy and the Evolution of Culture", *American Anthropologist*, XLV, 1943, págs. 335-356.
-, "Morgans Attitude Toward Religion and Science", *American Anthropologist New Series*, Núm. 46, 1944, págs. 218-230.
-, "Lewis H. Morgan; Pioneer in the Theory of Social Evolution", *An Introduction to the History of Sociology*, H. E. Barnes editor, University of Chicago Press, 1948, págs. 138-154.
-, Su "Introducción" a la edición de *Ancient Society*, Harvard University Press, 1965.

AUTORES QUE MENCIONAN EN SUS ESTUDIOS A LEWIS
H. MORGAN.

(Biblioteca del Museo Nacional de Antropología).

BOAS Franz, "Evolution or Diffusion", *American Anthropologist New Series*, vol. 26, 1924.

CHILDE Gordon, *La evolución de la sociedad*, Ed. Ciencia Nueva, Cap. 1.

....., *Evolución social*, Col. Problemas científicos y filosóficos, UNAM, 1964.

DUVIGNAUD Jean, *El lenguaje perdido*, Siglo XXI, México, 1977, Cap. 2.

ENGELS Federico, *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, en relación con las investigaciones de Lewis H. Morgan* Tr. del ruso, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras.

LEVI-STRAUSS Claude, "Social Structure", *Anthropology Today*, Phoenix Books, University of Chicago Press.

OLMEDA Mauro, *Sociedades Precapitalistas*, vol. I, Ed. Grijalbo, México, 1954, Cap. 4.

SALZMAN Zdenek, *Anthropology*, Harcourt Brace, New York, 1969, cap. 16.

WIDENGREN Geo, "Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion" *Ethnos*, *Statens Etnografiska Museum*, Stockhol, Sweden, 1945.

(Biblioteca del Colegio de México)

GODELIER Maurice, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI, Madrid-México, 1974.

GOLDENWEISER Alexander, *Anthropology an Introduction to Primitive Culture*, Ed. FS. Crofts and Co. New York, 1937, pág. 511.

HERSKOVITS J. Melville, *Antropología económica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

Citas, págs. 133, 408.

Utilización por Veblen, pág. 536.

Influencia en Engels, pág. 439.

KLUCKHOHN Clyde *Mirror for Man*, Mc Graw Hill Books, USA, 1949, pág. 4.

....., *Antropología*, Fondo de Cultura Económica, Brevarios, pág. 14.

- LECLERC Gerard, *Antropología y colonialismo*, Ed. Comunicación, Serie, Núm. 28, 1972.
- LEANDER Birgitta, *Curso de antropología social*, CREFAL, México, 1966, pág. 10.
- LIENHARDT Godfrey, *Social Anthropology*, Oxford University Press, New York, 1964.
- LISON Carmelo, *Ensayos de antropología social*, Editorial Ayuso, Madrid, 1973.
- MALINOWSKI Bronislaw, *A Scientific Theory of Culture and other Essays*, The University of North Carolina Press, 1944, págs. 4, 24, 26, 29, 149, 176, 188, 194, 203, 207.
- MAIR Lucy, *Introducción a la antropología social*, Alianza Editorial, Madrid, 1973, cap. 7, págs. 134-135.
- MARSHALL D. Sahlins (editor), *Evolution and Culture*, The University of Michigan Press.
- NADEL S. F., *Fundamentos de antropología social*, Fondo de Cultura Económica, 1974, págs. 15, 121.
- PALERM Angel, *Introducción a la teoría etnológica*, Universidad Iberoamericana, México, 1967.
- PALERM Angel, *Historia de la Etnología: los evolucionistas*, SEPINAH, México, 1976.
- PENNIMAN Kenneth T., *A Hundred Years of Anthropology*, Duckworth's 100 Years Series, cap. 4.
- PRITCHARD, E. E. Evans, *Ensayos de antropología social*, Siglo XXI, Madrid México, 1976.
- RIBEIRO Darcy, *El Proceso Civilizatorio*, Ediciones de Biblioteca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1970, págs. 16-17.
- TERRAY Emmanuel, "Morgan y la Antropología contemporánea" en *El marxismo ante las sociedades "primitivas"*, ed. Losada, Buenos Aires, 1971.

Polémica

La declaración de Barbados II y comentarios

Antecedentes

Guillermo Bonfil Batalla
CIS-INAH

En enero de 1971, se llevó a cabo en Bridgetown, Barbados, una reunión a la que asistieron una docena de antropólogos de diversos países latinoamericanos para analizar la situación y problemas de las poblaciones aborígenes sudamericanas, especialmente en la gran cuenca amazónica. Producto de esa reunión fueron, por una parte, la obra colectiva *La situación del indígena en América del Sur* (Tierra Nueva, Montevideo, 1972 —edición confiscada casi en su totalidad) y la *Declaración de Barbados: Por la liberación del indígena*, documento en el que los firmantes fijamos nuestra posición respecto a las responsabilidades que deben asumir los estados, las iglesias y los antropólogos en relación con los grupos étnicos aborígenes del continente. La *Declaración*, por lo visto, apareció en buen momento: de alguna manera sintetizó inquietudes y posiciones que venían expresándose en diversas formas y en distintos foros, tanto por parte de dirigentes indios, como en algunos medios académicos, misioneros, y aun en agencias indigenistas oficiales. El hecho es que la *Declaración de Barbados* recibió cierta atención, fue atacada, defendida, comentada y usada como argumento; mu-

chas organizaciones indias, nacidas a partir de 1971, hacen referencia al documento.

Los participantes en la primera reunión de Barbados volvieron a reunirse, aunque no en su totalidad, en el XLI Congreso Internacional de Americanistas (México, 1974), donde suscribieron una declaración complementaria sobre identidad étnica y liberación indígena. Tres años después, en julio de 1977, se realizó la reunión Barbados II, de la que surgió el documento que a continuación se reproduce.

A Barbados II, acudieron casi todos los participantes en la reunión de 1971; pero el contingente ligeramente mayoritario estuvo integrado por dirigentes indígenas de doce países diferentes. No cabe entrar aquí en detalles, pero debo decir que, entre ellos, había desde profesionistas y miembros de la intelectualidad india hasta líderes campesinos y de pueblos recolectores de la selva, todos ellos militantes en sus respectivas organizaciones indígenas, con experiencias y antecedentes diversos, pero con gran claridad respecto a sus objetivos comunes. Hubo reuniones conjuntas, y otras, en las que participaron exclusivamente los dirigentes de organizaciones indias. Según lo revela la *Declaración de Barbados II*, se puso mucho más énfasis en el análisis de las luchas que están llevando a cabo y en la definición de estrategias y tácticas, que en el relato sin fin y recurrente de la opresión a que están sometidos los pueblos indios. El contenido y la organización de esta *Declaración* fueron definidos por los dirigentes indígenas; son ellos quienes hacen el llamado al pueblo indio del continente.

LA DECLARACION

Hermanos indios:

En América los indios estamos sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural.

La dominación física se expresa, en primer término, en el despojo de la tierra. Este despojo comenzó desde el momento mismo de la invasión europea y continúa hasta hoy. Con la tierra se nos han arrebatado también los recursos naturales: los bosques, las aguas, los minerales, el petróleo. La tierra que nos queda ha sido dividida y se han creado fronteras internas e internacionales, se ha aislado y dividido a los pueblos y se ha pretendido enfrentar a unos contra otros.

La dominación física es una dominación económica. Se nos explota cuando trabajamos para el no indio, quien nos paga menos de lo que produce nuestro trabajo. Se nos explota también en el comercio porque se nos compra barato lo que producimos (las cosechas, las artesanías) y se nos vende caro.

La dominación no es solamente local o nacional, sino internacional. Las grandes empresas transnacionales buscan la tierra, los recursos, la fuerza de trabajo y nuestros productos, y se apoyan en los grupos poderosos y privilegiados de la sociedad no india.

La dominación física se apoya en la fuerza y la violencia y las usa en contra nuestra.

La dominación cultural puede considerarse realizada cuando en la mentalidad del indio se ha establecido que la cultura occidental o del dominador es la única y el nivel más alto del desarrollo, en tanto que la cultura propia no es cultura, sino el nivel más bajo de atraso que debe superarse; esto trae como consecuencia la separación por medio de vías educativas de los individuos integrantes de nuestro pueblo.

La dominación cultural no permite la expresión de nuestra cultura o desinterpreta y deforma sus manifestaciones.

La dominación cultural se realiza por medio de:

La política indigenista, en la que se incluyen procesos de integración o aculturación a través de diversas instituciones nacionales o internacionales, misiones religiosas, etc.

El sistema educativo formal que básicamente enseña la superioridad del blanco y la pretendida inferioridad de nosotros, preparándonos así para ser más fácilmente explotados.

Los medios masivos de comunicación que sirven como instrumentos para la difusión de las más importantes formas de desinterpretar la resistencia que oponen los pueblos indios a su dominación cultural.

Como resultado de la dominación nuestro pueblo está dividido, porque vive tres situaciones diferentes:

1. Los grupos que han permanecido relativamente aislados y que conservan sus propios esquemas culturales.
2. Los grupos que conservan gran parte de su cultura, pero que están directamente dominados por el sistema capitalista.
3. El sector de la población que ha sido desindianizado por las fuerzas integracionistas y ha perdido sus esquemas culturales a cambio de ventajas económicas limitadas.

Para el primero, el problema inmediato es sobrevivir como grupo; para ello es necesario que tengan garantizados sus territorios.

El segundo grupo está dominado física y económicamente; necesita, en primer lugar, recuperar el control de sus recursos.

El último grupo tiene como problema inmediato liberarse de la dominación cultural a que está sometido y recuperar su propio ser, su propia cultura.

En conclusión, el problema de nuestra población se resume así:

1. Una situación de dominación cultural y física cuyas formas de ser van desde el sojuzgamiento por una minoría blanca o criolla, hasta el peligro de extinción en países en que constituyen bajo porcentaje de la población.
2. Los pueblos indoamericanos están divididos internamente o entre sí por la acción de: las políticas de integración, educativas, de desarrollo, los sistemas religiosos occidentales, las categorías económicas y las fronteras de los estados nacionales.

Como consecuencia de la situación actual de nuestro pueblo y con el objeto de trazar una primera línea de orientación para su lucha de liberación, se plantea el siguiente gran objetivo:

Conseguir la unidad de la población india, considerando que para alcanzar esta unidad el elemento básico es la ubicación histórica y territorial en relación con las estructuras sociales y el régimen de los estados nacionales, en tanto se está participando total o parcialmente en estas estructuras. A través de esta unidad, retomar el proceso histórico y tratar de dar culminación al capítulo de colonización.

Para alcanzar el objetivo anterior se plantean las siguientes estrategias:

- A) Es necesaria una organización política propia y auténtica que se dé a propósito del movimiento de liberación.
- B) Es necesaria una ideología consistente y clara que pueda ser del dominio de toda la población.
- C) Es necesario un método de trabajo que pueda utilizarse para movilizar a una mayor cantidad de población.
- D) Es necesario un elemento aglutinador que persista desde el inicio hasta el final del movimiento de liberación.
- E) Es necesario conservar y reforzar las formas de comunicación internas, los idiomas propios, y crear a la vez un medio

de información entre los pueblos de diferente idioma, así como mantener los esquemas culturales básicos especialmente relacionados con la educación del propio grupo.

- F) Es necesario considerar y definir a nivel interno las formas de apoyo que puedan darse a nivel internacional.

Los *instrumentos* que pueden usarse para realizar las estrategias mencionadas son, entre otros, los siguientes:

- A) Para la organización política puede partirse de las organizaciones tradicionales tanto como de nuevas organizaciones de tipo moderno.
- B) La ideología debe formularse a partir del análisis histórico.
- C) El método de trabajo inicial puede ser el estudio de la historia para ubicar y explicar la situación de dominación.
- D) El elemento aglutinador debe ser la cultura propia, fundamentalmente para crear conciencia de pertenecer al grupo étnico y al pueblo indoamericano.

Barbados, 28 de julio de 1977

Otros documentos:

1) RESUMEN DE LA DISCUSION SOBRE LA PROBLEMATICA DE LA MUJER INDIGENA

La mujer indígena, que representa más de la mitad de la población, debe participar en su lucha de liberación en la medida de sus fuerzas y posibilidades. Esto le exige asumir un conjunto de tareas algunas de las cuales no estaban contempladas en sus formas participativas tradicionales.

El proceso de aculturación ha venido sometiendo a la mujer indígena a un doble colonialismo en su condición de indígenas y mujeres. El sistema oprime y destruye a la mujer en mayor grado que al mismo hombre, al mismo tiempo de que el hombre indígena aculturado participa en ese maltrato generalizado hacia la mujer.

Tenemos múltiples ejemplos concretos para reforzar esta afirmación. La labor misional pretende convertir a la mujer en un ser humano de segunda categoría, a partir de la ideología sexual de la cultura occidental. Nuestra sociedad presenta a la mujer indígena como un ser inadecuado para ser madre de sus propios

hijos, quienes frecuentemente le son arrebatados para educarlos en internados y transferirlos a familias no indígenas. Otras veces ella es destinada al servicio doméstico y a otros oficios subpagados. Frecuentemente es explotada, utilizada y abandonada por aventureros y cuando recurre a alguna fuente de trabajo para mantener a sus hijos puede ser reprimida y hasta asesinada por las autoridades.

En otros contextos, la desintegración de las culturas indígenas tradicionales, tiende a dejar a la mujer sin ningún papel importante en el proceso productivo o en otros aspectos de la convivencia social. Mientras el hombre sale de su comunidad y se dedica a ciertas actividades remuneradas o no, la mujer permanece pasiva contemplando la destrucción de su familia y de su pueblo.

Finalmente, en las últimas décadas se ha establecido una diversidad de programas coercitivos de esterilización masiva y programas de planificación familiar al estilo occidental, con el fin expreso de bloquear la supervivencia histórica y por ende, los proyectos de liberación de los pueblos indoamericanos.

La mujer indígena, que siempre ha hecho grandes contribuciones a la resistencia india debe ocupar junto al hombre un puesto fundamental en sus organizaciones de base y de dirección, así como perseverar en su papel generador y transmisor de la identidad histórica, de la memoria colectiva y de los valores esenciales de los pueblos indoamericanos.

Esteban Emilio Mosonyi

Barbados, 28 de julio de 1977

2) NO A LA INVASION RACISTA

Las burguesías racistas de Africa Austral, incapaces de dominar el proceso revolucionario que se desarrolla en Zimbabwe (Rodesia), Namibia y Azania (Africa del Sur), bajo el auspicio de los gobiernos imperialistas europeos y a la iniciativa de los Estados Unidos, buscan reubicación en un punto estratégico de América del Sur.

La primera etapa de esta invasión parte de Zimbabwe hacia el Oriente de Bolivia y amenaza en un futuro cercano a Uruguay, Argentina, Paraguay y Ecuador. La construcción arbitraria de este enclave racista en Sur América no solamente refuerza las corrien-

tes facistas de las burguesías regionales, atenta contra la soberanía de los países involucrados y lesiona muy especialmente a los pueblos Indo-Americanos. El manejo de enclaves de población es parte de una larga experiencia del colonialismo, cuyo modelo más acabado es la del Estado de Israel inventado para frenar el desarrollo de las luchas de liberación de la nación árabe.

Este nuevo proyecto de invasión europea es una estrategia imperial que se suma a otras modalidades de dominación, arrinconamiento y expulsión de la población Indo-Americana. Entre estos planes encontramos la colonización de la región amazónica con el objeto de eludir la revolución agraria en los países circunvecinos.

Las compañías multinacionales en convivencia con las clases gobernantes y con la complicidad del Instituto Lingüístico de Verano, las misiones religiosas fundamentalistas, los Cuerpos de Paz y otras instituciones ligadas a los gobiernos imperialistas, están ocupando vastos territorios de pueblos indígenas. Otra de las estrategias la constituye la esterilización masiva de la mujer indígena y de las clases populares. La militarización de las fronteras internas y externas de estos países lleva a un control creciente de la población que habita tradicionalmente estos espacios geográficos. Junto a los planes militares se da también el desalojo bajo el pretexto de realizar obras hidroeléctricas e instalar zonas de reservas forestales y de desguardos fronterizos. Otras veces, la expulsión de la población obedece a la explotación nacional o transnacional de recursos naturales renovables y no-renovables.

3) LA POLITICA COLONIALISTA DEL INSTITUTO LINGÜISTICO DE VERANO (I. L. V.)

El idioma propio constituye un factor fundamental en la existencia y en el proceso de liberación de cada pueblo indígena. Un pueblo que haya perdido su lengua tiene grandes dificultades para definir su ser y su proyecto histórico.

Toda educación formal e informal debe basarse en el idioma del grupo, pero no para transmitir contenidos y valores alienantes sino los pertenecientes al acervo de cada pueblo y aquellos elementos ajenos que de alguna manera sirvan de instrumentos de lucha en el proceso de liberación. Cualquier institución intrusa que bajo el pretexto de estudiar el lenguaje conlleve formas de dominación es indeseable y debe ser eliminada.

En la mayoría de los casos, la pérdida del idioma indígena en las nuevas generaciones significa el comienzo de la muerte del

grupo. En tales situaciones, la dinámica de la lucha de recuperación y liberación exige abrir canales de contacto entre los ancianos y los jóvenes para que a través de un nutrido diálogo intergeneracional el pueblo recupere y refuerce su idioma y sus sistemas de relación fundamentales.

El uso del idioma —sea oral o escrito— debe ser gobernado por el mismo pueblo indígena dentro de sus propios cauces de creatividad. La aceptación indiscriminada de préstamos lingüísticos o ideológicos a partir de las lenguas dominantes conduce a la larga a un proceso de desnaturalización y pérdida del idioma.

El lenguaje indígena no se restringe solamente al idioma verbalizado, sino que implica también las formas de actuar, los sistemas organizativos así como los procedimientos de elaboración de manifestaciones culturales materiales y no materiales. Hay que restaurar la dimensión de lenguaje vivo a los diversos códigos culturales indígenas para acabar con el folclorismo y el exotismo que trata de reducir toda la dinámica cultural a una superestructura fragmentaria y superflua que pierde toda significación para la resistencia y liberación de los pueblos.

La palabra se convierte en instrumento de lucha en la medida en que asuma la codificación total del proyecto histórico que adelanta, en forma libre, autónoma y creativa todo pueblo que pugna por la superación radical de los condicionamientos seculares establecidos por el sistema global de dominación colonial.

Ahora bien, los estados nacionales propician una política educativa y del lenguaje que atenta contra la integridad de las sociedades indoamericanas al privárselas del instrumento esencial de la conceptualización como dimensión civilizatoria propia. Esta política se expresa en unos casos en un monolingüismo declarado que admite únicamente la lengua del dominador como instrumento de comunicación generalizado. En otros esta misma política, cuyo objetivo final es la europeización lingüística, se encubre bajo el manto de un falso bilingüismo, que se manifiesta primordialmente en el sistema educativo durante los primeros años de aprendizaje escolar. En lugar de reconocer francamente la existencia y vigencia de las lenguas indígenas e implementar su oficialización sea a nivel regional o nacional, según sea el caso, la mayoría de los estados americanos delegan su política lingüística en entidades seudocientíficas norteamericanas de carácter religioso “fundamentalistas”, entre las que se destaca el “Summer Institute of Linguistics” (SIL) a escala mundial.

El Instituto Lingüístico de Verano en relación a las lenguas en sí, opera con dos objetivos políticos claves: a) presenta un cuadro de extremada fragmentación dialectal y lingüística, tratando de demostrar la inviabilidad de la formación de unidades lingüísticas estandarizadas, esenciales para el despegue de proyectos políticos de liberación de los pueblos indios y b) sustentar la ideología del carácter ahistórico, estático y regresivo de las lenguas indígenas, según la cual estas serían incapaces de absorber dinámicamente las nuevas experiencias colectivas que confrontan los pueblos oprimidos. En otros términos, se les niega la posibilidad de una interpretación propia tanto conceptual como lingüística, de la dinámica social y de la naturaleza.

Es evidente el papel fundamental del ILV en la desmovilización de los movimientos de liberación indoamericanos que a partir de lo ideológico penetra hasta los niveles organizativos de base de las sociedades indígenas. El ILV forma un extracto de maestros y promotores bilingües a quienes manipula según sus metas políticas, y quienes a su vez instrumentalizan el resto de las comunidades al servicio de dicho esquema de dominación. De esta forma el instituto llega a controlar vastas áreas que constituyen enclaves de importancia estratégica para el dominio geopolítico del continente por parte del imperialismo y la eventual apropiación de recursos naturales.

Después de más de cuarenta años de presencia en indoamérica, es notoria la función monopolizadora del ILV en el campo de la lingüística tanto teórica como práctica que ha obstaculizado de hecho el surgimiento de cuadros nacionales de relevo en este campo. Para citar un caso concreto, cuando en 1975 el gobierno peruano intentó nacionalizar las actividades del ILV, uno de los tantos obstáculos con los cuales se enfrentó fue la carencia absoluta de lingüistas y técnicos capacitados.

Otra faceta de la actuación del ILV es la evangelización coercitiva en términos fundamentalistas de los pueblos americanos. El objetivo inmediato de esta evangelización es conocer desde adentro el entero sistema de pensamiento de los pueblos invadidos, lo que acelera el proceso de descomposición social, impidiendo el surgimiento de respuestas alternativas de carácter político. Su gestión evangelizadora ataca los puntos claves del sistema social y cultural, lo cual se traduce en el impedimento progresivo de las prácticas habituales de los grupos. Se trata, pues, de una estrategia que apunta hacia la desintegración irreversible de los pueblos y

culturas indoamericanas, que irrespetando la dignidad y los derechos humanos más elementales coadyuva al plan de recolonización acelerado del continente.

Barbados, 28 de Julio de 1977

COMENTARIOS

Gonzalo Aguirre Beltrán

Instituto de Investigaciones Antropológicas
U.N.A.M.

Es difícil de hacer un comentario justo sobre la Declaración de Barbados II, cuando solo tenemos a la mano la información que suministró la prensa internacional sobre el evento y una copia mimeográfica con el contenido de la declaración principal y un anexo. Ni una ni otro, tienen carácter de documentos fidedignos, ya que carecen de ciertos agregados importantes; como, por ejemplo, las firmas o nombres de quienes son responsables de lo que ahí se dice. Se ha hecho correr la voz de que quienes firmaron la declaración principal son indígenas, representantes de grupos étnicos originalmente americanos; pero ignoramos cómo se apellida el diputado por México, cuándo y por cuál de los numerosos pueblos indios del país fue elegido o designado.

En estas circunstancias, todo lo que digamos tendrá necesariamente una gran superficialidad y, en cualquier momento, podrá ser desmentido por la publicación de las actas de la reunión. Damos por sentado que la declaración principal lleva firma de indios ya que se inicia con una invocación —hermanos indios— que en boca de no indios tiene a menudo tonos francamente demagógicos.

Damos por supuesto, además, que la reunión fue convocada por el Consejo Mundial de Iglesias, organización que financió la primera reunión, puesto que sólo él tiene moralmente el privilegio de llamar Declaración de Barbados II a un documento que evidentemente debe relacionarse con el que ahora debemos llamar Declaración de Barbados I. Si estamos en lo cierto, Barbados II tendrá también que referirse a la Declaración de Asunción, promovida asimismo por el Consejo Mundial de Iglesias, a los Acuerdos de

Chiapas de 1974, patrocinados por el señor obispo de San Cristóbal Las Casas y el señor gobernador del Estado, a las resoluciones sobre indigenismo y colonialismo, sobre etnocidio e identidad étnica y liberación indígenas, que han sido emitidas por los Congresos Internacionales de americanistas celebrados en Lima, 1970, y México, 1974.

Contamos con una obra voluminosa, publicada por el Consejo Mundial de Iglesias, que recoge las importantes contribuciones que los científicos sociales llevaron a Barbados I; tenemos también información sobre la Consulta Indígena de Asunción por el relato de Ramón César Bejarano de 1972; y, además, disponemos de la compilación hecha por el Proyecto Marandú, con prólogo y notas de Adolfo Colombres, que salió a luz en 1975 y que resume las declaraciones de Barbados I y Asunción y las resoluciones de los Congresos de Americanistas. De todo ello se desprende que Barbados II parece ser el último acto de una estrategia, montada aparentemente por la Democracia Cristiana, para fundar una organización política de ámbito continental con base en la exaltación de los símbolos étnicos de una población sometida por la Conquista, explotada por el dominio colonial y sobreexprimida por el capitalismo liberal en nuestros países americanos.

La idea es noble. La organización política, propia y auténtica, del indígena que conduzca a un movimiento de liberación y de fin a la dominación física y cultural en que actualmente se debate, es un propósito de gran entidad. La dominación física comprende la explotación económica y la dominación cultural, los procesos de integración, educación formal y difusión que experimentan los indios debido a los medios de comunicación masivos, al aparato educativo nacional y a las agencias indigenistas gubernamentales o eclesiásticas que, por el camino de las misiones o los proyectos de desarrollo, pretenden meter al indio en el cristianismo y el modo capitalista de producción.

La defensa de la cultura indígena, el respeto que debemos a la dignidad de los indios como personas, la conservación de los símbolos que les otorgan identidad, razón de ser, y el participar en sociedades y culturas privativas y distintas de la sociedad envolvente, son metas establecidas en el Primer Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro, celebrado en 1940. La novedad del movimiento puesto en marcha por la Democracia Cristiana estriba en la tendencia a revalorar la etnicidad, y tomarla como bandera, en un continente sacudido por el militarismo, la dependencia po-

lítica, la crisis económica y el subdesarrollo científico, técnico y humanístico.

Hemos sido juntamente con algunos otros, los primeros que defendimos la necesidad de identificar en todo lo que tiene de valor la conciencia étnica, en diferenciar las relaciones étnicas de las relaciones de clase, el *esprit de corps* de la conciencia de clase, para encuadrar adecuadamente los pasos que, a nuestro juicio, debían de dar las poblaciones indias para recuperar la dirección de su propio desarrollo. Este debía seguir la evolución general de la humanidad, determinada por la lucha de clases, y no por la lucha étnica que desemboca en un callejón sin salida.

Cuando insistimos en la proletarización del indio, no abogamos por la destrucción de los símbolos y valores que configuran su etnicidad; pero tampoco pensamos en enaltecerlos para constituir con ellos una bandera política. Nos hemos opuesto sistemáticamente a favorecer, elevar a glorificar movimientos con los de la negritud, el poder indio, el chicano y otros que enarbolan símbolos étnicos o raciales porque enmascaran la verdadera lucha que se da en la lucha de clases.

La Declaración de Barbados II sigue desafortunadamente este camino; pretende una organización política y una movilización de los pueblos indios que afirme su etnicidad, su condición de indio, no ciertamente su potencial situación como miembro de una clase, la proletaria, que es la única que le abre posibilidades de desarrollo para un tiempo futuro previsible.

Nuevas conciencias en busca de estrategia

Lourdes Arizpe
Centro de Estudios Sociológicos
El Colegio de México

Celebramos la aparición de la voz de los indoamericanos en el foro público y, en especial, en el foro donde se discute la naturaleza y el destino de su relación con las sociedades nacionales latinoamericanas. Se analizó, durante demasiado tiempo, el papel de "cultural brokers" de los caciques y gamonales, sin que ocurriera nada para alterarlo. Ahora, al fin, son los propios campesinos indios quienes hablan por sí mismos. Hecho trascendental, puesto que sólo se permite tener voz a quien tiene ya una presencia política. Y la voz es, a la vez, conciencia. Y la conciencia, la posibilidad de organización.

Empero, la voz y el tono de la Segunda Declaración de Barbados son inciertos todavía. Se entiende como resultado de la marginación educativa y política en que se ha mantenido a la población indoamericana. Marginación que, para ser superada, presenta el dilema tan antiguo para la izquierda: ¿se trata de crear cuadros dirigentes avanzados que hablen por su grupo, o se trata de ampliar al máximo una base concientizada? Una fuerza verdadera tendría que cumplir simultáneamente con ambos propósitos, aunque son las condiciones específicas del sistema político mexicano actual las que indican la táctica más adecuada por seguir en este momento. Lo mismo en relación con la situación de otros países.

Y es lo que falta todavía en el documento. Hay que superar ya las declaraciones y denuncias que, con frecuencia, expresan más la intención de asumir una liberación en lo personal, que de actuar para impulsarla en lo social. Se habla, en la Declaración, de instrumentos y estrategias que no lo son. Puede decirse que son enunciados acerca de lo que *debe* hacerse; pero se hace necesario definir el *cómo*.

Todavía están lejos de aclararse los mecanismos *específicos* de la "explotación" y la "opresión". A veces, la lucha queda en el aire porque no se puede luchar contra las palabras. Y no se trata de hacer otra larga lista de robos, asesinatos y vejaciones. Lo que se busca es hacer un análisis de cómo el aparato nacional sostiene a lo caciques, de cómo los mecanismos de precios descapitalizan al campesino, de cómo tal o cuál compañía maderera hizo que se firmara un contrato nocivo para la comunidad india. Una vez que se sabe cómo ocurren estas situaciones, se trabaja sobre la base de estrategias dirigidas a sistemas y situaciones concretas: a nivel de organización, de política y de divulgación.

Pero si bien las estrategias de lucha se ligan con condiciones específicas, las perspectivas del resurgimiento de reivindicaciones étnicas, localistas o nacionalistas, deben entenderse a nivel mundial. Al parecer, asistimos al ocaso de una era hegemónica: la dominación económica e intelectual incuestionada de la civilización euro-occidental. Durante varios siglos, al expanderse sobre la cresta del capitalismo, Europa instituyó una especie de propiedad privada intelectual sobre el planeta. Todo lo que no existía en su sistema cognoscitivo a partir del Renacimiento, se "descubría". Todo lo que, hoy en día, no existe en su acervo técnico e intelectual, se "traduce". A los antropólogos nos tocó la responsa-

bilidad histórica de "traducir" las culturas autóctonas al idioma y a los conceptos europeos. Y mientras los países periféricos no desarrollemos una filosofía, una cultura y una tecnología propias, seguiremos con las mentes atadas a Europa.

En este sentido, puede decirse que las culturas indoamericanas y las de ascendencia africana en Latinoamérica han preservado mucha mayor originalidad que las culturas pseudo-nacionales europeizantes. Y no se trata de recalcar —otra vez, qué aburrición—, el cisma europeizante-autóctono, sino de destacar las posibilidades de generar una cultura creativa y original, a partir de un pluralismo cultural y étnico. No puede ser de otra manera ya. Hay que romper con la propiedad privada de la Verdad.

En un sentido más radical, lo que se cuestiona actualmente es toda relación de poder, fincada en la fuerza política, militar o ideológica, que redunde en beneficio de una sola de las partes. Por ello, se cuestiona la forma patriarcal de la relación hombre-mujer —celebramos que se haya elaborado un documento sobre la mujer indígena en la reunión de Barbados—, y toda relación centro-periferia. La conciencia de que el "subdesarrollo" es un efecto del "desarrollo", hace que la periferia exija ahora parte de los beneficios que aporta a las metrópolis. Escocia, además de autogestión cultural, pide el gas que Inglaterra quiere explotar para su propio provecho en el Mar del Norte. Y, en México, ya se da el caso de que el Estado de Tabasco proteste porque aporta el 60% de la producción nacional de petróleo, y solamente recibe el .09% de las ganancias.

En suma, lo que se cuestiona es la explotación, en todas sus formas, en todas las sociedades. Se ha adquirido ya una nueva conciencia. Es tiempo de pensar en las estrategias.

Etnicidad y conciencia de clase

Silvia Gómez Tagle
Centro de Estudios Sociológicos
El Colegio de México

La reunión de Barbados que tuvo lugar el pasado mes de septiembre, parece haberse señalado por un avance considerable respecto a reuniones anteriores. Aún se conservan planteamientos de corte revitalista y etnocéntrico, en los que el énfasis de la organización y la lucha se pone en la identidad étnica; sin em-

bargo, como parece indicar la declaración final, predominan ya puntos de vista que consideran al grupo indígena en su unidad, pero abriendo la posibilidad de alianza con otros sectores de las clases explotadas, partiendo de un análisis de la formación social de cada país para formular los principios de organización política, que, en lo futuro, permitan conjugar identidad étnica y conciencia de clase.

Aún sería necesario mayor precisión para que los planteamientos de la Declaración de Barbados II se concreten. Los comentarios que a continuación se hacen más que una crítica, tienen el propósito de abrir un debate, en el que los antropólogos están particularmente comprometidos.

Pareciera que los elementos que conducen a la hermandad de los indígenas surge de aspectos negativos más que positivos.

En realidad, se trata de grupos sociales provenientes de medios geográficos distintos y que han desarrollado culturas e idiomas también diferentes; su identidad radica más bien en el hecho de tratarse de culturas *no* occidentales, *no* industriales, y que han sido víctimas de la agresión motivada por la expansión capitalista, desde el colonialismo del siglo XVI hasta el imperialismo de nuestro tiempo. Difícil hermandad si no se parte del reconocimiento explícito de las relaciones de explotación que son consecuencia del sistema capitalista, del cual forman parte los grupos indígenas, de una u otra forma. Y cabría preguntarse: ¿acaso los lacandones o los tzotziles, no tienen mayor relación histórica con los campesinos mexicanos de la región, indígenas aculturados una, dos o tres generaciones atrás) que con los hermanos indios de Brasil o de Bolivia?

En la declaración de Barbados II se plantea la necesidad de una organización "propia y auténtica"; pero sería difícil que una organización política tuviera éxito si se hace caso omiso de las particularidades de cada una de las naciones en las que se encuentran los grupos indígenas; y, sobre todo, si se ignora a las demás organizaciones que representan los intereses propios de las clases explotadas: campesinos y obreros.

¿En qué tipo de partidos políticos, de sindicatos, de organizaciones populares, etc., pueden participar los indígenas? O bien: ¿Deberán crear sus organizaciones?

La homogeneización cultural ideológica que ha traído consigo el desarrollo capitalista parece ser un fenómeno universal e in-

contenible. Inclusive en los países que han emprendido la construcción del socialismo, las minorías étnicas tienden a desaparecer bajo la influencia de la técnica y la cultura urbana; aun cuando, en este caso el proceso de aculturación haya podido liberarse del tinte colonialista y destructor que ha caracterizado al mundo capitalista. Lo más lamentable del "proceso de aculturación" es que ha sido parte del proceso de colonización y ha colocado a los grupos indígenas en la parte inferior de la escala social, los ha convertido en los más discriminados, los más explotados, los ha privado de sus recursos naturales y de todos sus derechos. Según la etapa en que se encuentra el desarrollo capitalista, las necesidades han sido distintas; en una época fue conveniente extraer tributo de los pueblos, dejando intacta su estructura interna, o bien desplazarlos de sus tierras a las regiones más agrestes, ahora puede ser necesario incorporarlos a la fuerza del trabajo, convirtiéndolos en jornaleros agrícolas o en obreros no calificados, quienes deberán ocupar los trabajos peor remunerados y competir con el proletariado ya constituido para disminuir los niveles salariales. Sin embargo, para los indígenas, el conocer el español, la tecnología y el mercado modernos, las leyes de sus respectivos países etc., significa también la posibilidad de organizar su defensa. La labor de "aculturación" "bien intencionada", que ha tratado de llevar la cultura occidental a los indígenas, no para colonizarlos, sino para darles elementos con los cuales puedan defenderse, ha sido limitada sin duda; pero ha fracasado fundamentalmente porque ha faltado una organización política.

En la Declaración se menciona la necesidad de "una ideología", de "una organización política", de "movilizar a una mayor cantidad de población", de "un elemento aglutinador" y de "un medio de información entre los pueblos" (estrategias a, b, c, d y e) todo lo cual significa, una forma de *aculturación*, o sea, el adquirir formas culturales ajenas al grupo nativo, que tenderá a disminuir las diferencias culturales y a establecer un sustrato común, aun cuando no desaparezcan las características de cada grupo.

Finalmente, cabe preguntarse: ¿Por qué las reuniones de Barbados (la primera y la segunda) fueron auspiciadas por el Consejo Mundial de Iglesias y por un grupo de investigadores, antropólogos probablemente? Esto no es un reproche a los organizadores, desde luego; pero sí es necesario analizar la influencia que sobre ellas se ha ejercido en estas reuniones.

Sin embargo, lo más grave es que los partidos políticos de

izquierda estén ausentes, demostrando una total incapacidad para entender el *marxismo*, en un vano afán de *ser marxistas*.

Entender el marxismo significaría tener la capacidad de incorporar a todos los grupos sociales explotados, por medio de un análisis de las formas peculiares como se integran a los procesos de explotación, dadas las características de cada país. La asistencia de los 19 representantes indígenas a la reunión de Barbados, en septiembre pasado, es una demostración palpable del atraso político en que se encuentra América Latina, ya que los treinta millones de indígenas allí representados, seguramente que no encontraron en los partidos de izquierda un foro político para expresar sus inquietudes. En México, cuando menos, el PRI (partido oficial) ha sido el único que, para bien o para mal, se ha planteado una política en este campo.

Como antropólogos, que tradicionalmente hemos hecho una profesión del estudio de los indígenas, tenemos también el compromiso ineludible de discutir y contribuir a aclarar el problema de estos grupos sociales, que todavía constituyen importantes sectores de la población. ¿Cuántos son?, ¿dónde ubican?, ¿cómo se insertan en el sistema capitalista?, ¿cómo se organizan?, ¿cuáles son las alternativas políticas?

Queda abierta la invitación para profundizar el problema y proseguir en esta polémica con bases más sólidas.