

EL CONCEPTO DE LA EVOLUCION EN LA ANTROPOLOGIA CULTURAL*

LESLIE A. WHITE

Sería muy agradable poder decir en un ensayo conmemorando la publicación de *El Origen de las Especies*, que los antropólogos culturales habían obtenido de prestado el concepto de la evolución de Darwin, y que habían empleado este concepto para establecer y fertilizar su ciencia. Infortunadamente no podemos decirlo. Por el contrario, debemos mencionar que la teoría de la evolución pasó a la antropología cultural independientemente de la obra de Darwin e inclusive al de la biología en general. Debemos informar, además, que no mucho después de haberse aceptado la teoría de la evolución en la ciencia de la cultura, la mayoría de los antropólogos culturales se resolvieron con hostilidad y vehemencia contra ella, despreciándola y aminorándola, hasta rechazarla por completo y echarla a un lado, porque no merecía la pena de ocuparse de ella. Es un episodio bastante lamentable el que tenemos que referir.

En cuanto a la aplicación de la teoría de la evolución al fenómeno cultural ya ha quedado establecido que Boas y sus discípulos y colaboradores más destacados se oponían a la teoría de la evolución cultural arguyendo que el concepto de evolución había sido tomado de la biología por los etnólogos, lo que era natural y correcto, y lo habían aplicado al fenómeno cultural en donde estaba fuera de lugar. Esta tesis ya la expuso Boas en 1888: los "principios de la evolución biológica", dijo, "han sido fácilmente aplicados al fenómeno de la historia cultural y así se fue desarrollando un sistema tras otro explicándonos cómo la humanidad había pasado del nivel de barbarie más bajo al más alto nivel de la civilización. El científico cauto no puede fiarse de tales vaguedades" (1888, pág. 637). En 1907 Boas expuso en una conferencia en la Universidad de Columbia que "las ideas fundamentales" de evolucionistas como Tylor, Morgan y Spencer "sólo podían entenderse co-

* Reproducido de *Evolution and Anthropology: a Centennial Appraisal*, publicado por la Sociedad Antropológica de Washington (Mayo de 1959). Traducido por Aurelio Pego.

mo una aplicación de la teoría de la evolución biológica al fenómeno mental" (Boas, 1908, págs. 15-16). Repitió las mismas manifestaciones en las dos ediciones de *The Mind of Primitive Man* (La mente del hombre primitivo) (1911, págs. 175 y 1938, pág. 177). Esta posición antievolucionista también la han sostenido Lowie (1920, págs. 55-56; 1948, págs. 115-16), Goldenweiser (1924, pág. 433), Sapir (1920, pág. 378; 1927, págs. 98-99), Radin (1927, pág. 373), Benedict (1931, pág. 810; 1948, pág. 585), Herskovits (1940, pág. 35), y Swanton (1917, pág. 461). Aparte de la escuela de Boas vemos repetida la tesis por Claude Levi-Strauss que dijo que "la interpretación evolucionista en etnología es una repercusión directa del evolucionismo biológico" (1949, pág. 365).

Las teorías de la evolución cultural, sin embargo, no tuvieron su origen en Darwin ni fueron tomadas de la biología sino que son tan viejas como la antigua Grecia. Lucrecio en su *De Rerum Natura* expuso la teoría del desarrollo cultural. Morgan en el prefacio de *Ancient Society* (La sociedad antigua) cita a Horacio, no a Darwin. Encontramos teorías de la evolución cultural en las obras de Ibn Khaldun, Jacques Benigne Bossuet, David Hume, Turgot, Condorcet, Immanuel Kant, Johann Gottfried von Herder, Gustav Klemm, J. J. Brachofen, Auguste Comte, Charles Letourneau y muchos otros que no son biólogos. En realidad algunos filósofos como Kant expusieron teorías culturales, pero no de evolución biológica.

Volviendo a los tres grandes iniciadores de la evolución cultural, Spencer, Tylor y Morgan, vemos que ninguno de ellos tomó el concepto de la evolución de Darwin y ni siquiera de la biología. Siete años antes de la publicación de *El Origen de las Especies*, Spencer delineó su amplia filosofía de la evolución en "The Development Hypothesis" (La hipótesis de la evolución) (1852). Tylor explica en el prefacio a la segunda edición de *Cultura Primitiva*, que ha hecho tan poca referencia a Darwin y a Spencer debido a que "... esta obra está concebida dentro de su propia pauta y apenas si en algunos detalles tiene relación con las obras anteriores de estos eminentes filósofos" (1913, pág. vii). La teoría de la evolución cultural, de Morgan, tuvo su máxima expresión en *La Sociedad Antigua*, pero había sido esbozada en *Systems of Consanguinity and Affinity* (1871) como parte de su interpretación de sistemas de nomenclatura relacionada entre sí.

De lo que deducimos que la teoría iniciada por Boas y seguida por sus discípulos durante más de medio siglo, de que el concepto de la evolución fue tomado por los etnólogos de la biología y aplicado injustificadamente al fenómeno cultural, es falsa y es una disparatada tergiversación de la historia. Es grato, sin embargo, hacer notar que

algunos antropólogos comienzan a reconocerlo y a divulgar la leyenda (véase, por ejemplo, a Hoebel, 1949, pág. 485; Beals y Hoijer, 1953, pág. 605; Strong, 1953, pág. 391). Herskovits que en un principio subscribía esta tesis, ha llegado a comprender que el "evolucionismo cultural" ... (debe ser) considerado como algo más que un mero reflejo de la teoría biológica de la evolución" (1948, pág. 464).

La teoría de la evolución tal como se aplicaba a la cultura era tan sencilla como lo era esa misma teoría en referencia a los organismos biológicos: una forma se deriva de otra. Teniendo en mientes la teoría teológica de la degradación del pensamiento, Tylor escribió:

En general parece que cuando se topa uno con artes trabajadas, con estudios abstrusos, con instituciones complejas, todo ello es el resultado de un desenvolvimiento gradual que parte de unas condiciones de vida anteriores más simples y toscas. Ninguna etapa de la civilización tiene existencia espontánea, sino que se deriva o se desarrolla como consecuencia de otra etapa anterior. *Este es un principio esencial en el que debe afirmarse todo hombre docto* si pretende entender el mundo en que vive o la historia del pasado (1881, pág. 20, subrayado por nosotros).

Igualmente Morgan asegura que

la humanidad comenzó su carrera en los primeros peldaños de la escala y fue ascendiendo del salvajismo a la civilización a través de una acumulación de conocimientos y experiencias... Se puede... asegurar que el salvajismo precedió a la barbarie... como se sabe que la barbarie precedió a la civilización (1877, págs. 3 v-vi).

La teoría de la evolución estaba generalmente establecida y se cultivaba ampliamente en la antropología cultural durante la última parte del siglo diecinueve. En 1896 Boas escribía que el evolucionismo cultural era "el punto de vista de la mayor parte de los antropólogos contemporáneos" (1896, pág. 901). Pero a finales del siglo XIX la corriente se tornó en contra del evolucionismo en la etnología. Comenzó la reacción en Alemania con la difusión de los estudios de Ratzel quien fue seguido por eruditos como Leo Frobenius, Bernhard Ankerman, Willy Foy y Fritz Grabner. "Del 1887 en adelante", dice el padre Schmidt "se suscitó en Alemania una oposición a semejantes métodos (evolucionistas)" (1934, pág. 17). En los Estados Unidos el viraje se observa en el ensayo de Boas "Las limitaciones del método de antropología comparativa", publicado en 1896. Comienza con unas palabras elogiosas acerca de los evolucionistas, pero antes de terminar desacredita el

“método comparativo”, es decir el evolucionista, el cual “ha estado notoriamente exento de resultados definitivos” y propone que “renunciemos al vano propósito de crear una historia sistemática y uniforme de la evolución de la cultura” (1896, pág. 908).

En Inglaterra, foco del evolucionismo, los primeros síntomas del cambio no se apercibieron hasta el año 1911 en que W. H. R. Rivers hizo pública su “conversión” al difusionismo en su discurso presidencial ante la sección H de la Asociación Británica en favor del Progreso de la Ciencia. Rivers fue seguido por los difusionistas tan extremistas como equivocados, Elliot Smith y W. J. Perry, y más tarde por los funcionalistas quienes si no repudiaban la teoría de la evolución por lo menos la echaban a un lado.

Había dos modos de razonar para oponerse al evolucionismo cultural. Uno de ellos era lógico y científico; el otro ilógico y reaccionario. De acuerdo con la teoría evolucionista, la cultura tendía a desarrollarse en todas partes de la misma manera debido de un lado a la similitud de las circunstancias y del otro a la unidad síquica del hombre. Por lo que las similitudes culturales en zonas no contiguas había que explicarlas como ejemplos de un desenvolvimiento independiente y paralelo. Semejante tesis fue atacada por algunos discípulos que creían que tales similitudes podrían ser debidas o probablemente lo eran a la difusión cultural. Con tal motivo se inició un segundo tipo de interpretación etnológica que tenía su expresión en las escuelas históricas o las difusionistas.

Aún había otro motivo para atacar el evolucionismo cultural. La teoría de la evolución estaba en conflicto con la teología cristiana y fue combatida con todo empeño por el clero y demás defensores de lo supernatural. La publicación de *El Origen de las Especies* marcaba el triunfo de la ciencia y el naturalismo y desde entonces y durante algunos años el evolucionismo gozó de gran éxito en la ciencia de la cultura y en la biología. Los enemigos del evolucionismo habían sido dispersados sólo temporalmente; no habían sido definitivamente vencidos y mucho menos liquidados. Después de una tregua, reagruparon sus fuerzas y se dispusieron a contraatacar. Semejante acción tuvo escaso éxito en el campo de la biología, aunque prepararon una ofensiva espectacular que culminó en 1925 con el proceso de Scopes en Dayton, Tenesí. En el campo de la ciencia de la cultura los antievolucionistas tuvieron más éxito. Las fuerzas institucionales del Cristianismo, especialmente la Iglesia Católica Romana, se desplegaron contra el evolucionismo. El uso de la teoría evolucionista en general y de las teorías de Morgan en particular por Carlos Marx y el movimiento obrero radical socialista provocó una fuerte oposición por parte del sistema capitalista.

Fue así que el antievolucionismo se convirtió en un credo por parte de ciertos sectores de la sociedad. Del mismo modo que el darwinismo social se convirtió en una justificación filosófica de la explotación despiadada en el campo industrial, el antievolucionismo se transformó en una filosofía en favor de la iglesia, la propiedad privada, la familia y el estado capitalista.

La escuela secular alemana de los difusionistas que dirigía Graebner pasó a manos del padre Wilhelm Schmidt y sus colaboradores y se empleó como un arma de la Iglesia contra sus enemigos: evolucionismo y ciencias naturales con su determinismo y su materialismo, y comunismo bajo todas sus formas. El uso de la etnología por parte de los antropólogos católicos fue observado por Lowie (1921), quien dijo en una revista que "limitar uno la atención al aspecto puramente etnológico del libro del padre Kopper sería echar de menos su cualidad más esencial desde el punto de vista del autor, puesto que como verdadero miembro de la iglesia militante, emplea la etnología como arma contra sus enemigos y en pro del cristianismo católico". *Revelación Primitiva* del padre Schmidt (1939) debiera consultarse en relación con este asunto.

En los Estados Unidos, Boas y muchos de sus discípulos se opusieron al evolucionismo de un modo racional y científico en algunos casos, como cuando Boas demostró la difusión de mitos y leyendas (e. g., Boas 1891). Pero mucho del ímpetu del antievolucionismo boasiano era irracional, reaccionario, no científico. No era, como dijo Lowie en cierta ocasión, que la teoría de Boas se opusiera a la de "Morgan y la de otros autores que sustentaban ideas evolucionistas" (Lowie, 1946, pág. 227) más bien que a la teoría de la evolución en sí. Como he indicado en alguna otra parte (White, 1947, págs. 402-04), muchos del grupo de Boas hicieron constar que se oponían a cualquier teoría de evolución cultural. Prueba de la similitud en los motivos de los ataques al evolucionismo por parte de la escuela de Boas y la de la escuela católica de Schmidt y Koppers aparece en numerosas expresiones de aprobación de Lowie y otros del grupo de Boas por parte de los antropólogos católicos (véase White, 1947, pág. 409). El padre jesuita José J. Williams que en un tiempo fue presidente de la Asociación Antropológica Jesuita elogió grandemente a Boas por su inexorable oposición al evolucionismo:

Boas fue "el fundador de la escuela americana, destinada a inaugurar una nueva era en la antropología cultural, desvirtuando desde un principio todo el sistema de la evolución de la cultura... Tuvo la constante lealtad de sus discípulos... (llegando) a que prescindieran de la teoría

clásica de la evolución la casi totalidad de los más destacados etnólogos americanos... (Fue él) que dirigió el ataque a la evolución cultural... durante más de un cuarto de siglo... Debido a la iniciativa y el infatigable esfuerzo del Dr. Boas la teoría de la evolución va perdiendo terreno constantemente" (Williams, 1936, pág. 198, 203, 199-200, 196).

Alejandro Goldenweiser, prominente miembro del grupo de Boas, escribió numerosos trabajos de crítica de la evolución durante más de un cuarto de siglo. El evolucionismo "imperaba" en 1910, nos dice, pero para el 1933 "no era ya una amenaza" (Goldenweiser, 1933, pág. 330, acot. 1). Probablemente la expresión más sucinta y característica del antievolucionismo del grupo de Boas se encuentre en una reseña de Berthold Laufer elogiando el libro de Lowie: "La teoría de la evolución cultural", escribió Laufer, "es en mi opinión la más insubstancial, estéril y perniciosa en la historia absoluta de la ciencia..." Laufer 1918, pág. 90). Juicio que puede colocarse a la par del de William Jennings Bryan que dijo: "No hay doctrina más repulsiva (que la teoría de la evolución) jamás sustentada por el hombre" (Bryan y Bryan, 1925, pág. 547).

Queda constancia de que durante el siglo veinte una hostilidad completa y sin compromisos hacia el evolucionismo únicamente se da en ciertas escuelas de teoría etnológica y en la teología ortodoxa, hecho que debe hacer recordar, la conciencia de todo antropólogo cultural.

"Historia y Ciencia" — ¡Pero no Evolución!

De acuerdo con un difundido concepto entre los antropólogos culturales solamente hay dos clases de interpretación fundamental: una llamada "historia" y otra "ciencia". "Historia" se refiere a una continuación cronológica de acontecimientos. La "ciencia" no se entiende con la sucesión cronológica sino que se dedica a plantear generalizaciones no temporales. Antropólogos que difirieron tanto unos de otros como Boas, Radcliffe-Brown, Redfield, Kroeber, Lowie, Chapple y Coon, Tax y Radin, en ciertos aspectos están, sin embargo, de acuerdo en aceptar la dicotomía historia—o—ciencia (White, 1945a, págs. 225-26). Son numerosas las objeciones a semejante dicotomía como por ejemplo la de que se nos obligue a llamar a un geólogo un científico cuando está generalizando, pero deja de ser científico cuando está haciendo historia como la hace todo geólogo. Con todo, el principal reparo a la dicotomía historia—ciencia es que no tiene en cuenta la evolución.

Hace veinte años en *Ciencia es cientifismo* (1938) (*Science is Sciencing*), hice un análisis filosófico de las varias clases de interpretación de la ciencia y demostré que no sólo había en realidad tres tipos en todas las categorías de fenómenos —el físico, el biológico y el cultural— sino por qué era así. Fuese mi explicación y mi análisis filosófico cierto o no o que hubiera otra forma de interpretación y análisis mejor, el hecho era que había habido y hay tres tipos de interpretación en toda clase de fenómenos relacionados con la ciencia. Uno de ellos tiene que ver con los acontecimientos en su contextura temporal o particular; y a esa clase de interpretación es a la que yo denomino *historia*. Otro tipo es el temporal y general; yo le llamo *evolución*. El tercero era de carácter no temporal y general; a éste lo llamé tipo de interpretación *formal-funcional*. Siete años después apliqué este análisis especialmente a la cultura (White, 1945a). Demostré que una clase de problemas con la que se entienden los antropólogos culturales tiene que ver con el lugar y cuando ocurre un acontecimiento en particular ¿Adquirió la *Zea mays* carácter doméstico primeramente en el sureste de Asia y después pasó a América, como alguien ha sugerido, o tuvo su origen en América para ser luego llevado al sureste de Asia por los primeros exploradores portugueses? Otros problemas, según queda indicado, surgen de preguntas como ¿cuál es el origen de la organización de la tribu? O el de la escritura, o el de la moneda y cómo se explican. Y una tercera clase de problemas tiene que ver con preguntas como ¿cuál es la relación entre los utensilios tecnológicos tales como la azada y el arado y la división del trabajo de acuerdo con el sexo?

En contestación a mi ensayo, A. L. Kroeber viene a reafirmar la vieja dicotomía historia-ciencia. Argumenta que me "apropié de lo que es más vital y significativo en la historia... y lo atribuí al evolucionismo" (1946, pág. 2). La parte de mi evolucionismo que no era historia, mantiene, podría clasificarse como ciencia. En resumen Kroeber toma el aspecto temporal de lo general-temporal (esto es evolucionismo) y lo atribuye al tipo de interpretación de lo temporal-particular (historia) al parecer porque los dos son temporales. Y toma el aspecto general de tipo e interpretación temporal-general, que es evolucionismo y lo asigna al tipo de interpretación general no temporal, que él llama "ciencia". Al hacerlo así contradice no sólo mi análisis sino las realidades de la historia y la etnología. La interpretación evolucionista es temporal y a la vez general. Ambas características de la evolución son inseparables. El evolucionismo es como la historia, en el sentido de que ambos tienen un carácter temporal, pero difiere de la historia en que es *general* mientras que la historia es *particular*. El evolucionismo es general como la "ciencia" en la dicotomía historia-ciencia; pero el

evolucionismo es de dimensión temporal en tanto que la "ciencia" de la dicotomía historia-ciencia no lo es. Por lo tanto el profesor Kroeber está dividiendo el evolucionismo en sus dos componentes—consecuencia cronológica y generalización— clasificando la primera como "historia" y la otra como "ciencia". Al hacer esto cree que ha acabado con el evolucionismo, lo que equivale a negar la existencia o el valor del agua por aquello de que uno de sus componentes es el oxígeno; el otro el hidrógeno. Esto no elimina el hecho de que los estudiantes de la cultura siempre han tenido que enfrentarse con tres clases de problemas y tres clases cualitativas y distintas de interpretación se han formulado para resolverlos. La cuestión es que la clase de problema que se concreta en ¿cómo se explica el origen y desenvolvimiento de la tribu? difiere por un lado del problema del origen y difusión de la *Zea mays* como una planta cultivada, y de otro de problemas como el efecto del uso de la azada o el arado en la distribución del trabajo por razones del sexo.

El profesor Kroeber ha confundido el asunto, como otros muchos han hecho, al señalar que los entendidos que profesionalmente están clasificados como historiadores tienen que ocuparse de algo más que cerciorarse y descubrir el origen de una serie de acontecimientos acaecidos en cierto lugar y en cierto tiempo. Es verdad que algunos historiadores han tratado de formular leyes del mismo modo que algunos antropólogos culturales se han dedicado a interpretar sueños. Pero la cuestión no es la de cómo debe usarse la palabra *historia* o qué es lo que hacen los historiadores. La cuestión es: ¿con qué clase de problemas o procedimientos tenemos que entendernos? Y es innegable que los procedimientos y los problemas con que se entiende Grabner en *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien* (1905) o Rivera en *The History of Melanesian Society* (1914), o Tylor (1879) en su ensayo sobre el origen probablemente asiático del juego mejicano del patolí, son de diferente *clase* que los procedimientos y problemas relacionados con la organización de la tribu o el origen de la moneda. Si fuéramos a conducirnos como los físicos, podríamos denominar al procedimiento temporal-particular *alpha* y al temporal-general *gamma*, lo que evitaría la confusión que se desprende de la definición de la historia, de que "la historia es lo que hacen los historiadores". Mas no somos físicos y no tenemos la costumbre de designar a las cosas ni a los métodos con palabras griegas, habiendo, por lo tanto, escogido palabras de uso corriente en el inglés para designar esta clase de procedimientos. Puede que la palabra *historia* no sea el mejor de los términos posibles para clasificar el método temporal-particular, pero el carácter diferente de este

método y su diferencia fundamental del temporal-general no debe quedar oscurecido por pequeñeces como la de los nombres.

Es notable observar hasta donde una idea puede conducir a un especialista una vez que la atrapa firmemente. La dicotomía historia-ciencia impresionó de tal manera a los antropólogos de la universidad de Chicago hace algunos años que en *A Syllabus of Antropology* (mimeografiado, Abril, 1937), dividen todo el campo de la antropología, el biológico lo mismo que el cultural, en estas dos categorías. No sólo se dividió el estudio de la cultura en dos clases de problemas e interpretaciones, temporal y no temporal sino que también dividieron de la misma manera el campo de la biología. Y así la antropología física se dividió en problemas e interpretaciones "históricos" de los que son un ejemplo la "historia racial del hombre", en tanto que la categoría no temporal o "científica" fue denominada "biología humana". El evolucionismo —la evolución de los cuadrumanos y del hombre— quedó excluída u oscurecida completamente.

Historia, Evolución y Funcionalismo

Kroeber suscita la cuestión de si lo que yo he llamado método evolucionista, histórico y funcionalista existe dentro del fenómeno cultural o si son "aspectos desde los cuales podamos ver . . . y analizar" el fenómeno (1946, pág. 1 acot. 2); en otras palabras; ¿tienen estos fenómenos su razón de ser en el mundo exterior o son conceptos sustentados por las mentes de los antropólogos? Esto es como la pregunta de si la cultura consiste de sucesos y cosas del mundo externo o se compone de abstracciones, esto es, de conceptos de la mente de los antropólogos. El antropólogo cultural, al parecer, encuentra considerable dificultad en diferenciarse a sí mismo del mundo externo. Kroeber se inclina a creer que los fenómenos mencionados son más bien conceptos que realidades o sucesos del mundo externo, y sugiere dejarlo a los filósofos para que lo decidan. Murdock aparentemente es partidario del punto de vista de que los fenómenos culturales son otra cosa que una serie de acontecimientos del mundo externo más bien que conceptos de la mente del científico, puesto que afirma categóricamente que "los únicos fenómenos culturales son los históricos". "No puedo aceptar la premisa de White", dice, "que la evolución es un fenómeno cultural independiente" (Murdock, 1949, pág. 116 acot. 9; véase también la pág. 131).

La situación con la que nos enfrentamos aquí es muy sencilla. Bajo el punto de vista de la filosofía de la ciencia, el científico o el lego en la materia, para los efectos —observa un mundo externo a él,

cuyo mundo se supone tiene una existencia independiente del científico. Lo que éste observa en el mundo externo son *cosas y acontecimientos*. Para los efectos de descripción, análisis e interpretación de estas cosas y estos acontecimientos, el científico formula conceptos. Existe una relación variable entre estos conceptos, de una parte, y las cosas y los acontecimientos observados, de la otra. Cuando existe estrecha relación el científico ha concebido los mejores conceptos, esto es, conceptos útiles y fecundos. Tiempo, espacio, átomo, mamífero, zorro, erosión y evolución son conceptos científicos. Si está ligado el grado de relación entre el concepto y el mundo externo, entonces la cuestión de si un zorro o un fenómeno evolucionista existe en la mente del científico o en el mundo exterior, es fácil de contestar. Hay cierto tipo de cosa u ocurrencia en el mundo externo a la que denominamos mamífero o zorro, y por lo tanto está bien decir que los mamíferos y los zorros existen en el mundo externo. Sin embargo, el concepto de mamífero o de zorro tiene el origen, como todos los conceptos deben tenerlo, en la mente del observador o el intérprete. Lo mismo ocurre con la cultura. La cultura es el nombre que se aplica a cierta clase de cosas y sucesos observados directa o indirectamente en el mundo exterior; el *concepto* de cultura existe en la mente del científico. De la misma manera se puede decir que el tiempo es un atributo del mundo externo a la vez que un concepto. La evolución es el nombre de cierta relación entre cosas y acontecimientos del mundo externo: es simultánea e indivisiblemente temporal y formal. Dentro del aspecto dinámico las cosas y los acontecimientos así relacionados constituyen un fenómeno, el fenómeno evolucionista. La evolución es, por tanto, un concepto en la mente del científico y un fenómeno en el mundo externo. Los antropólogos que niegan la evolución insistiendo en la dicotomía historia-ciencia, mantienen sencilla y voluntariamente que el concepto que ellos tienen de la experiencia sensorial es *la única válida* y que el concepto de evolución no es válido, o por lo menos no tiene importancia para el fenómeno cultural. Resulta casi humillante tener que persuadir a un núcleo irreductible de antropólogos culturales que acepten un concepto que se ha considerado fundamental y fecundo en todas las ciencias incluso las que ellos cultivan.

En "Historia y Evolución", Kroeber alude frecuentemente al "evolucionismo de White" o a "lo que White llama evolución" (1946, págs. 4, 5, 8, 9, 13). El lector perspicaz comprenderá, naturalmente, que Kroeber se refiere a la exposición que hago de las diferentes clases de fenómenos (véase White, 1938 y 1945a), mas su frecuente referencia al "evolucionismo de White" puede que surta un efecto distinto en el lector no crítico. Después de examinar mi tesis cuida-

dosa y extensamente Kroeber llega a la conclusión de que la "distinción de White es inadecuada"... (1946, pág. 14) "...no hay lugar al evolucionismo de White..." (pág. 13). Muchos de los ejemplos de lo que yo llamo evolución, dice, "son sencillamente largas historias" (pág. 14) —lo que es lo mismo que decir que las ballenas "son solamente unos peces muy grandes". Después de quince páginas a este tenor el lector corriente puede llegar a la conclusión de que Kroeber "ha refutado el evolucionismo de White" invalidando, por tanto, el concepto mismo de la evolución.

En resumidas cuentas el artículo de Kroeber se propone *negar la evolución*. Y no sólo excluye el concepto de la evolución desde el punto de vista cultural sino también del físico y el biológico, puesto que ambos hemos tratado de estos puntos de vista en nuestra discusión. Es un tanto extraordinaria la posición que Kroeber quiere defender.

El fenómeno de la evolución no es un descubrimiento mío ni he sido yo quien ha formulado la teoría de la evolución. El fenómeno de la evolución ha sido reconocido y distinguido de otros fenómenos física (inanimadamente), biológica y culturalmente durante décadas y hasta siglos. La teoría de la evolución ha sido sustentada, utilizada y se ha reconocido como fundamental y fructífera en las ciencias físicas, biológicas y culturales desde hace por lo menos un siglo. El que yo intentase describir y caracterizar el fenómeno (evolucionista) temporal-general para diferenciarlo de otras clases de fenómenos —el temporal-particular y el no temporal-general— hubiese sido acertado o no, de nada viene al caso. El evolucionismo es un hecho establecido que no puede alterar ni la crítica ni la refutación del "evolucionismo de White".

La dicotomía historia-ciencia equipara a la evolución con la historia en la ecuación: evolución = historia. "La idea de que el fenómeno del presente es el resultado del desarrollo de formas anteriores" Boas lo llama "el punto de vista histórico" (1904, pág. 515; 1908, pág. 15, 20). Radcliffe-Brown define el "método histórico" diciendo que "es aquel que explica una institución determinada o un conjunto de instituciones por las huellas de las etapas de su desarrollo" (1923, pág. 125). Strong cultiva la ecuación "evolución cultural o historia cultural" y observa que "el punto de vista evolucionista de Tylor y Morgan era principalmente histórico" y agrega que no puede "ver o aceptar semánticamente diferencia alguna entre historia y evolución cultural como no sea la de una abstracción relativa" (Strong, 1953, págs. 386, 389, 392). Kroeber y Kluckhohn formularon la ecuación como sigue: "si una clasificación natural implícitamente comprende un desarrollo evolucionario, eso es historia..." (Kroeber y Kluckhohn,

1952, pág. 175). Creo que fue Thorstein Veblen quien solía decir que "no hay sinónimos en la lengua inglesa". Indudablemente *historia* y *evolución* no son sinónimos y solamente en una confusión del pensamiento pueden usarse indistintamente.

Una de las infortunadas consecuencias de equiparar la evolución con la historia en la interpretación de fenómenos culturales es la de tratar de hacer que el evolucionismo desempeñe el papel de la historia; infortunada porque cuando se descubrió que la evolución no podía desempeñar el papel de la historia, la primera fue descartada por inútil y sin valor. De ahí que se esperara de fórmulas de la evolución de la cultura que explicaran la historia cultural de un pueblo o una región: "Parece ser", dijo Boas, "que una teoría general aceptable del desarrollo de la civilización ha de llenar el requisito de que convenga con los acontecimientos históricos de determinada región". (Boas, 1910, pág. 536). Mas es imposible que una "teoría general" concuerde con los "sucesos históricos" en todas y cada "región en particular" porque, como observa el propio Boas, "cada grupo cultural tiene su propia historia". De lo que deduce que es inadmisibile la teoría de "una evolución uniforme en todo el mundo". (Boas, 1920, pág. 317).

Naturalmente que una fórmula evolucionista no proporciona las historias particulares de regiones o de pueblos por una sencilla razón: que una generalización *es* una generalización y no una particularización. Sin embargo vemos a Steward, recientemente, en 1955, quejarse de que "las leyes universales (de cambios de cultura) no podían explicar las culturas particulares... cuya naturaleza específica (que constituye un orden evolucionario) solamente puede llegar a comprenderse indagando con toda clase de detalles la historia de cada una" (1955, pág. 18). Como quiera que Steward está tan interesado en la historia como en la evolución, tal como él concibe estos términos, define la evolución—después de haberla transformado en evolución multilínea— como si fuera una especie de historia. "La evolución multilínea", dice, "está inexorablemente relacionada con la reconstrucción histórica... tiene que ver con las culturas en particular" (Steward, 1955, págs. 18-19). Y así conserva el pan del evolucionismo mientras se come el de la historia.

La confusión de la historia con la evolución ha conducido a otro error dentro de la teoría etnológica, o sea la tesis de que la frecuencia con que se da la difusión niega la teoría de la evolución. Se siguió, poco más o menos, el siguiente razonamiento: La teoría evolucionista venía a ser una especie de historia; o sea que delineaba una serie cronológica de sucesos culturales por los que cada pueblo o "cultura" tiene que pasar. Cuando se pudo demostrar que no todos los pueblos te-

nían que pasar por una serie de etapas fijas y que podían saltar alguna de las etapas y pasar a la siguiente como resultado de la difusión, se llegó a la conclusión de que la teoría evolucionista carecía de validez. El argumento favorito de los exponentes de que "la difusión niega la teoría evolucionista" se basaba probablemente en haber observado que algunas tribus del Africa habían saltado la era del bronce y pasaron de la edad de piedra a la del hierro. Se podían ofrecer otros muchos ejemplos; era fácil citar incontables casos en los que la experiencia cultural de un pueblo no concordaba con la serie de etapas evolucionistas. Tan convincente era el argumento para muchos de los etnólogos —la mayoría de los cuales eran hostiles a las teorías de la evolución— que estuvieron dispuestos a aceptar la conclusión, pintorescamente expresada por Lowie de que "la frecuente repetición de la difusión... ponía el hacha en la raíz de cualquier teoría basada en las leyes históricas" con lo cual daba a entender la evolución (Lowie, 1920, pág. 434.)

Semejante modo de razonar es engañoso como he demostrado hace más de una década (White, 1945b). O sea lo de que la serie de etapas del evolucionismo debe aplicarse a la cultura, no a pueblos o regiones ("*una* cultura" se define en términos de un pueblo o una región y es por tanto un concepto étnico o geográfico). Decían, por ejemplo, que la escritura tenía que pasar por una serie de etapas en el curso de su desarrollo; no decían que una tribu o un país tenía que seguir la misma sucesión de etapas. Sin duda alguna que Morgan no creía que los niños de la escuela de Séneca tenían que pasar por la escritura de jeroglíficos antes de que pudieran enseñarles el alfabeto. Los antievolucionistas confundían la evolución de la cultura con la histórica de la cultura de los pueblos, error fatal bajo el punto de vista de la teoría etnológica. Y lo hacían, en parte al menos, porque pensaban que la evolución era una especie de hecho histórico. La evolución la consideraban como "la historia vertical" para denominarla de alguna manera, o sea una línea sucesiva de acontecimientos a través del tiempo. La difusión era para ellos una especie de "historia horizontal" o sea la transmisión lateral de una cultura por parte de un pueblo o región a otro. La "intensa frecuencia de la difusión" (Lowie), la historia horizontal, interfería con el curso de la historia vertical, negando así la teoría evolucionista. La evolución vino a ser considerada como una "seudohistoria" que es lo que Sapir llegó a llamarla (Sapir, 1927, pág. 101), en tanto que la difusión era "la verdadera historia". Si luego se pregunta ¿cómo se desarrolla la cultura si la evolución es ilusoria?, la contestación es que "las culturas se desarrollan principalmente por medio de adquisiciones debidas a contactos casuales" y esta es exactamente la respuesta que dió Lowie a

dicha pregunta (Lowie, 1920, pág. 441). Es verdad que los pueblos acumulan su cultura tomando la de otros pueblos, pero también conviene recordar que hay cosas como la alfarería o el alfabeto que no pueden ser adoptados por otros hasta que no están terminadas y no se desarrollan sólo por medio de la difusión.

Nos encontramos con que la vieja tesis de que "la difusión o la prolijidad niegan la teoría de la evolución" fue repetida por Julián Steward tan recientemente como en 1956. El "descubrimiento de que las costumbres... al difundirse pasaban de un grupo a otro", decía, constituye un "golpe mortal a la teoría de los evolucionistas" (pág. 70). Es sin embargo alentador ver que hay signos de un cambio de punto de vista. Hoebel, por ejemplo, ha observado que "una de las cosas que la evolución... no hace es formular una línea de conducta específica con todos los detalles del desenvolvimiento por la cual todas... las sociedades tengan que pasar... y la *historia* de determinada sociedad no puede ser reconstruida utilizando los patrones generales de la evolución" (1949, pág. 488). Más recientemente Beals y Hoijer escribieron: "se debe hacer hincapié en que este esquema (el de los primeros evolucionistas) no tiene el propósito de desentrañar la historia de ciertas culturas o pueblos sino la de resumir la evolución de la cultura como tal. Es la evolución de *la cultura* lo que se trata de resumir, no la historia de *una* cultura o de un pueblo" (1953, pág. 606).

La Evolución Unilínea Opuesta a la Multilínea

Volvamos ahora al tema de lo unilíneo y lo multilíneo. Cuando se tornó la corriente contra el evolucionismo cultural, fue práctica corriente clasificar a los evolucionistas "clásicos" de unilíneos para argumentar a continuación que el evolucionismo unilíneo no era válido. De este modo se disponía bonitamente del evolucionismo. Boas, por ejemplo, aseguró repetidamente que la teoría de "una sola línea de desarrollo de la cultura" caracterizaba el "trabajo antropológico" en los finales del siglo diecinueve (Boas, 1932, pág. 610; 1920, pág. 311). Quienes también identificaron el evolucionismo clásico con el unilíneo fueron Linton (1936, pág. 382), Thurnwald (1932, pág. xi), y otros.

Es significativo, sin embargo, que dos de los más reputados iniciadores del evolucionismo cultural, Spencer y Taylor, dieron énfasis al aspecto multilíneo. "El progreso social" ha dicho Spencer, "no es lineal sino divergente y redivergente. Cada artículo diferente da lugar a una nueva serie de artículos diferentes" (Spencer, 1896, Vol. III,

pág. 331). Y Tylor nos dice en las primeras páginas de *Primitive Culture* que "al proseguir la gran tarea de la etnografía racional... es conveniente desarrollar tan sistemáticamente cuanto sea posible un esquema de la evolución de esta cultura en sus muchos aspectos" (1913, Vol. I, págs. 20-21). Morgan fue el único de los tres que enfatizó un punto de vista unilineal (1877, págs. v-vii, 18), pero reconoció que había "desviaciones dentro de la uniformidad en determinados casos, producidas por causas especiales" (pág. 18).

Si se ha visto que el evolucionismo unilíneo era deficiente se debe sobre todo a que ha sido definido de tal manera que resulta insostenible. Después de hacer notar que "debemos de tratar de comprender de un modo más claro lo que significa la teoría del desarrollo cultural unilíneo", Boas dice que "significa que *diferentes grupos humanos* progresan en todas partes aproximadamente siguiendo la misma trayectoria..." (1938, pág. 178, subrayado por nosotros). Lowie cree que la evolución unilínea es "una ley de herencia que hace que las *sociedades* desenvuelvan las mismas costumbres siguiendo un movimiento uniforme" (Lowie 1920, pág. 48, lo subrayado es nuestro). Este punto de vista también lo sostiene Steward (1955, pág. 4). Como ya hemos apuntado, nada es tan fácil como demostrar que cada uno de los pueblos o sociedades no pasa por la misma serie de etapas de desarrollo cultural, y ni uno solo de los evolucionistas clásicos dijo jamás que sí, que pasaba. Evolucionistas multilíneos como Taylor y Spencer ni siquiera dijeron que en todas partes *la cultura* tenía que pasar por la misma serie de etapas de desarrollo. Sin embargo nadie ha recusado el proceso unilíneo de salvajismo (alimentación silvestre), barbarismo (economía de la alimentación doméstica) y civilización (culturas letradas) que exponen los dos, Tylor y Morgan.

Al criticar la teoría unilínea de la evolución, Boas hace notar que "las culturas difieren como muchas especies, o el género en los animales cuyo origen común a todos ellos se ha perdido para siempre" (Boas, 1932, pág. 610). Pero esta analogía biológica de las especies y el género es precisamente la misma que utilizan Spencer y Tylor al describir el carácter multilíneo del desarrollo cultural (Spencer, 1896, III, pág. 331; Tylor, 1913, págs. 8, 14). Es interesante hacer notar que en los primeros años de su carrera Boas tendía definitivamente hacia el unilinealismo. En 1888 observaba que "una comparación de la vida social de diferentes pueblos prueba la notable uniformidad en los fundamentos de su desarrollo cultural" (Boas, 1888, pág. 633). Ocho años después proclamaba como un "descubrimiento trascendental" el "hecho de que la sociedad humana se hubiera desarrollado en todas

partes de tal manera que su forma, su modo de pensar y sus acciones tienen rasgos comunes fundamentales" (Boas, 1896, pág. 901).

El panorama de la historia de la cultura de los pueblos impresionaba a Boas por su diversidad. "En vez de una simple línea evolutiva" encuentra "una multitud de líneas diversas y convergentes..." (Boas, 1904, pág. 522). La multiplicidad y divergencia de estas líneas hace difícil, dice Boas, concentrarlas en un solo sistema consecuente (*ibid*). Lowie, halla también "tantas 'desviaciones de la uniformidad' (acotando a Morgan: "Se ha averiguado que el progreso es esencialmente de la misma clase en las tribus que en los países... que se desvían de la uniformidad en casos particulares debido a causas especiales", *Ancient Society*, pág. 18), que si existe alguna ley que pueda ponerse en práctica difícilmente podría darse con ella por razones humanas" (Lowie, 1948, pág. 53).

Al mismo tiempo que rechazan la evolución unilínea, hay un número de antropólogos que están dispuestos a aceptar una teoría de la evolución multilínea. Así Linton reconoce que hay "un número de corrientes distintas en la evolución de la cultura..." (1938, pág. 244). Del mismo modo Tozzer admite que existen "evoluciones dentro de la cultura... pero no existe una... línea sola de progreso" (1931, pág. 16). No existe, naturalmente, incompatibilidad entre la evolución unilínea y la multilínea. La una va implicada en la otra, como lo positivo y lo negativo o la derecha y la izquierda, o sea que son aspectos complementarios del mismo proceso: la evolución. La cultura, como el hombre, puede ser tratada como uno o como muchos. Y así cabe abarcar la cultura de la humanidad en conjunto dentro de una sola teoría de la evolución, tal como aparece en las etapas de salvajismo, barbarie y civilización, de Morgan y Tylor; o podemos considerar líneas diferentes de desarrollo cultural en diversas regiones del globo, como, por ejemplo, la del Nuevo Mundo en contraste con la del Viejo Mundo, o bien dentro de limitaciones más pequeñas de tiempo y espacio las culturas de Egipto, Mesopotamia, India, y China durante la revolución agrícola o la edad del bronce. La unidad y la diversidad no se excluyen mutuamente: por el contrario, son características de la organización de muchas clases de fenómenos, como por ejemplo una composición sinfónica. Y eso pasa con la cultura: es siempre diversa en sus manifestaciones particulares, pero posee al mismo tiempo cierta coherencia y uniformidad. Este detalle supo apreciarlo Tylor hace casi un siglo, aunque muchos de sus sucesores no han sido capaces de comprenderlo. "Es natural que esperemos", ha dicho, "que seres humanos de la misma mentalidad al ser situados en circunstancias completamente diferentes... desarrollen muy diversas formas de civilización, y sabemos,

por pruebas que tenemos, que en realidad así ocurre" (1870, pág. 371). Pero sin embargo hay uniformidad, agrega también, y es tan "sorprendente... que es verdaderamente difícil encontrar, en un conjunto, digamos, de veinte temas de arte o del saber, de las costumbres o de la superstición, tomados al azar, de cualquier raza incivilizada, en que no se observe en cada uno algo muy análogo con otros artículos de otras razas, por diferentes que sean sus características físicas, y aunque dichas razas vivan millares de kilómetros aparte" (*ibid.*, págs. 371-72).

Uno de los principales exponentes del evolucionismo de la cultura en los Estados Unidos hoy día, Julián H. Steward, reconoce tres divisiones dentro de la teoría evolucionista: la unilínea, la universal y la multilínea. La evolución unilínea, según Steward, "da por sentado que todas las sociedades pasan por las mismas etapas de desarrollo" (1955, pág. 4). La evolución universal, agrega, es una versión "añadida" de la evolución unilínea en la que se trata a la cultura como un todo más bien que como resultado de culturas particulares. Cita a V. Gordon Childe y a mí como los principales exponentes de ambas, de la evolución unilínea y la universal... a pesar de la representación pictórica de Childe del proceso evolucionista por medio de la figura de "un árbol con ramas que parten del tronco y en que cada rama tiene numerosos vástagos" (1951, pág. 166). Steward dice que la evolución multilínea "asume que ciertos tipos básicos de cultura pueden desarrollarse de modos diferentes aun bajo las mismas condiciones, pero que algunos aspectos concretos de la cultura aparecen en todos los grupos de la humanidad en orden regular" (1935, pág. 4). Steward rechaza la evolución "unilínea" y la "universal" y apoya la evolución multilínea. "Esta es la nueva base", nos dice, "sobre la que los evolucionistas de hoy tratan de llegar a una comprensión del desenvolvimiento de las culturas humanas". (1956, pág. 73-74).

La razón principal para rechazar la evolución unilínea y la universal, aparte del hecho de que todas las sociedades no están obligadas a pasar por las mismas etapas del desarrollo cultural, es que no pueden darnos una relación de los acontecimientos particulares de determinado tiempo y lugar: "...las leyes universales", protesta Steward, "no pueden explicar las características particulares de una cultura en particular... La ley de los niveles de energía de White, por ejemplo, no nos dice nada acerca del desarrollo de las características de las culturas individuales" (1955, pág. 18). Mas esto es inevitable, puesto que una generalización por definición no nos puede dar datos particulares, y Steward, con todo, está interesado en lo particular: quiere "saber en qué forma los factores en cada clase de situación contribuyeron al desarrollo de un tipo de sociedad particular (1956, pág. 74).

Steward tiene, naturalmente, perfecto derecho a preocuparse de cualquier aspecto de la cultura que desee y a bregar con los problemas que prefiera. Sin embargo los marbetes que ha puesto a sus conclusiones lo que hacen es confundir de nuevo a la historia con la evolución. Es evidente que Steward está interesado en ambos temas, la evolución y la historia, poniendo énfasis especial en la última. Mas siendo incapaz de distinguir entre lo que es historia y lo que es evolución, particularizando la primera y generalizando la segunda, tiende a definir la evolución en términos de historia. Y así es que dice que "la evolución cultural pudiera ser considerada... como un tipo especial de reconstrucción histórica..." (1955, pág. 27). Al tratar de "El método de la evolución multilínea" asegura que "la metodología de los estudios culturales es predominantemente la de la historia en particular mas bien que la generalización científica" (*ibid.*, pág. 19-20). Hay otro punto en el cual Steward confunde la teoría de la evolución. Define la "evolución cultural... como una búsqueda de regularidades culturales o leyes..." (1935, pág. 14). Cuando descubre esas regularidades cree que ha encontrado ejemplos de evolución. La falacia está en asumir que si líneas paralelas de evolución muestran regularidades comparables, entonces los mismos acontecimientos culturales o regularidades tienen que significar evolución. Es algo así como decir que siendo mamíferas todas las vacas, todos los mamíferos son vacas.

Steward nos ofrece dos ejemplos de regularidades cruzadas entre sí a cada una de las cuales denomina "línea de evolución". El primero consiste de dos tipos de cultura diferentes, la de las tribus algonguine del Canadá, traficantes en pieles y las que cultivan el árbol del caucho, los mundurucús del Brasil, y ambos reaccionaron de la misma manera bajo la influencia de los traficantes europeos. En cada uno de ambos casos la tribu "renunció a sus medios de subsistencia independientes" y acabaron por depender del negociante europeo para su alimentación y su vestimenta y la adquisición de artículos manufacturados, todo lo cual obtenían por el procedimiento del intercambio; las tribus canadienses daban en cambio pieles y los mundurucús, caucho (1956, pág. 75). En el segundo ejemplo comprueba que los indios de las planicies norteamericanas y los de las pampas en América del Sur reaccionan de modo similar ante la intrusión del hombre blanco: disponiendo como disponían de caballos, organizaron bandas nómadas y rapaces que resistieron a los invasores.

Observamos que en cada uno de estos casos ocurren los mismos acontecimientos independientes de la distancia que separa las regiones. Y eso, en el glosario de Steward es "cruce de regularidades culturales". Lo que no vemos es justificación alguna para que se les

llame "líneas de evolución". Son sencillamente ejemplos de causas similares que producen efectos similares. Si la introducción del wiskey tiene algún efecto en la vida social de los esquimales y un efecto similar se produce en la vida social de los indios apaches, ¿vamos a llamarlo "línea de evolución"? Según la terminología y el razonamiento de Steward, la contestación es afirmativa. Sin embargo es significativo que cuando Steward estudia la obra de Redfield, se niega a admitir que las regularidades son iguales a la evolución. "No todos los paralelismos necesitan estar esencialmente basados en un desarrollo en serie", dice. "Por lo que las regularidades que presenta Redfield en los cambios sociales de un pueblo bajo la influencia urbanizadora difícilmente se pueden denominar "evolución" (1955, pág. 27). E indiscutiblemente las regularidades de Steward atribuidas a los traficantes de pieles y las tribus del caucho caracterizan un procedimiento enteramente distinto del que describe cuando alude a regiones como el Egipto, la Mesopotamia o las costas norteñas del Perú (1956, pág. 75). En este último caso establece un proceso de desarrollo cultural dividido en tres etapas. La primera etapa es la vida agrícola en aldeas estables. La expansión de la agricultura por medio del regadío marca el comienzo de la segunda etapa en la cual crece la población, la sociedad se divide de acuerdo a sus ocupaciones, emerge una clase directora y se logran numerosos adelantos tecnológicos. En la tercera etapa los estados nacionalizados, habiendo alcanzado el límite de sus recursos fluviales, declaran la guerra a los estados vecinos: "los estados se convierten en imperios" y así sucesivamente. Y aquí tenemos un verdadero procedimiento evolutivo; un cambio de dirección, diversas formas de cultura en un orden cronológico, en que unas nacen de otras. Es un procedimiento fundamentalmente diferente de tal causa tal efecto de las tribus de las pieles y el caucho a que Steward se refería. Y así es como algunos o por lo menos una de las "líneas de evolución" por él descritas (Steward, 1956) viene a ser un auténtico proceso evolutivo; otras no son en absoluto evolucionistas.

Trabajo en el terreno Vs. teoría evolucionista

Es corriente entre los antropólogos la creencia de que el trabajo en el terreno socava y hasta puede que niegue las teorías de la evolución cultural. "Tan pronto como los científicos sociales acuden no a los libros ni a las teorías sino a los seres vivientes para obtener datos", observa Kimball Young, "toda la teoría unilínea se cae por su propio peso" (1942, pág. 99). Steward hace notar que el "trabajo en el te-

rreno" de "los antropólogos del siglo veinte probaron y arrojan cierta duda sobre la validez" de "las fórmulas específicamente evolucionarias de escritores como Morgan y Tylor..." (1949, pág. 1; repite la observación en 1955, pág. 15). Herskovits sostiene este mismo punto de vista (1933, págs. 67, 72; 1937, pág. 259), Sapir (1920, pág. 377), Hoebel (1949, pág. 485), y otros.

La tesis de que "el trabajo en el terreno ha menoscabado y negado la teoría de la evolución" ha servido admirablemente el propósito de los antievolucionistas durante muchos años. Para los que no son críticos no sólo parece plausible sino convincente: los evolucionistas eran "filósofos de armario" como les llamó Sapir (1920, pág. 377); el campo del evolucionismo cultural era "un buen terreno de caza para el ejercicio de la imaginación creadora" (Goldenweiser, 1921, pág. 55); Radcliffe-Brown incluyó las reconstrucciones evolucionistas en la "historia presunta" y Malinowski los envió al "limbo de la conjetura sin cortapisas". Por lo tanto, la teoría evolucionista parecía ser mera especulación rayana en la fantasía. Después vino el trabajo en el terreno es decir el realismo, lo empírico, los hechos y hechos y hechos...

Tan plausible como parezca ser esta tesis, es sin embargo errónea y en realidad equivocada. Sugiere la idea de que existe, ante todo, una incompatibilidad inherente entre la teoría de una parte y los hechos de la otra, lo que es una tontería. Y, hablando específicamente, descarta la teoría evolucionista como si fuera un corolario del planteamiento inicial.

Naturalmente, no hay incompatibilidad entre los hechos y la teoría; los hechos sin la teoría es cosa muerta, sin significación; la teoría es el aliento de vida de la ciencia. En relación con la evolución en particular, no es fácil señalar resultado alguno en el campo de la realidad desde 1881 en que Tylor publicó su *Antropología* en que se muestra incompatibilidad entre la teoría general y la evolución de la cultura. Y conviene hacer notar que ni uno solo de los proponentes del trabajo en el terreno vs. tesis evolucionista, ha mencionado, que sepamos, un solo ejemplo por el cual el trabajo en el terreno haya negado la teoría evolucionista; se han contentado tan sólo con alegarlo. Es verdad que Morgan no sabía cuando estaba escribiendo *Systems of Consanguinity and Affinity*, en 1864 que los pueblos más primitivos en el siglo diecinueve eran en su mayoría monógamos, hecho que hubiera chocado con la teoría de la evolución de la familia, que de la promiscuidad pasaba a la monogamia. Ahora que esta teoría de la promiscuidad primitiva era una teoría particular de la evolución, no una teoría general, y no la apoyaban los evolucionistas; Tylor, por ejemplo,

argumentaba que el hombre vivía en familia desde el principio. En segundo lugar la teoría de la promiscuidad de Morgan no era sólo el fruto de su "imaginación creadora" sino que se derivaba y se basaba en un cúmulo de datos —parentesco, nomenclaturas— que *él mismo había recogido trabajando en el terreno.*

Cuando se trabaja sobre el terreno cabe determinar si un pueblo es de descendencia matrilinea o patrilinea, pero no se puede decir si la una precedió a la otra en el curso de la evolución social. El trabajo en el terreno acaso revele si un pueblo se agrupa en clans o no, pero no puede decirle a uno como se organizó el clan. Los hechos interpretados en "El Origen de las Especies" eran de sobra conocidos más de doscientos años antes de Darwin. El trabajo en el terreno proporciona hechos; pero la inteligencia del hombre—su "imaginación creadora"—es la que formula la teoría. La tesis de que el trabajo en el terreno ha negado la teoría evolucionista es un buen ejemplo de la actitud que observan los miembros del grupo de Boas hacia los evolucionistas "clásicos" y hacia ellos mismos: falsearon a los primeros, convirtiendo en virtud sus limitaciones. Vamos a tratar, siquiera sea brevemente, de estos puntos de vista.

Si la etnología de Morgan no era correcta no se debía a falta de trabajo en el terreno. Morgan era un trabajador en vivo, asiduo e infatigable. Se pasó meses y hasta años con los indios iroqueses. Hizo cuatro viajes a los territorios indios de Kansas y Nebraska, del Canadá y del nacimiento del río Misuri en los años de 1859 a 1862 (White, 1951). Y en 1878 hizo un viaje de carácter arqueológico y etnológico al suroeste (White, 1942a). De acuerdo con Clark Wissler, fue "un pionero, quizá un iniciador del trabajo en el terreno para hacer estudios de fenómenos culturales" (1929, pág. 340). Y Lowie, uno de los críticos más implacables de Morgan, le rinde tributo como trabajador en el terreno (1936, pág. 169). De Tylor, Lowie ha dicho que "no era técnicamente un trabajador en el terreno, *sin embargo era todo lo contrario de un antropólogo sedentario*" (1937, pág. 69, lo subrayado es nuestro). Observó en abundancia la vida de las sociedades primitivas y los restos de las culturas prehistóricas en Méjico, siendo él un joven, e hizo un viaje a los pueblos indios de Hopi en 1884. No ha habido antropólogo que haya hecho mayor y más cuidadoso uso de los hechos que E. B. Tylor. Está claro, pues, que la tesis de que los evolucionistas clásicos eran filósofos sedentarios y que sus teorías eran falsas por falta de datos y de observaciones sobre el terreno, resulta completamente infundada.

Nosotros creemos que el grupo de Boas rechazó la teoría evolucionista no porque fuera incompatible con las observaciones hechas en

el terreno sino porque eran *opuestas a la teoría en general*. Bajo la dirección de Boas, dice Radin, se suscitó "una exagerada desconfianza de toda clase de teorías, cualesquiera que fuesen (1933, pág. 253). Berthold Laufer, reseñando y alabando uno de los libros de Lowie declaró que no daría ni tanto así a nadie por ninguna nueva teoría" (1930, pág. 162). Fue tal la aversión a la teoría entre los boasianos que Klockhohn observó que "sugerir que algo es 'teórico' es sugerir que tiene algo de indecente" (1939, pág. 333). Como hemos indicado repetidamente, para Boas el hecho tiene toda la supremacía: "Con Boas la antropología plantó firmemente sus pies en el empirismo" (Hoebel, 1949, pág. 485). "Hay que comprender a Boas ante todo como un observador en el terreno" (Lowie, 1937, pág. 131). "La esencia de su método, (el de Boas)", dice Radin (1939, pág. 301) "fué... recoger datos, hechos y más hechos... y permitir que ellos hablaran por sí solos..." Pero los hechos no es posible que hablen por sí solos; necesitan una inteligencia creadora que los haga inteligibles y significativos. Más de un admirador de Boas lo ha elogiado por su aversión a la teoría, por su sistema filosófico y por reflejar el pensamiento general. De modo que los defectos y limitaciones de la etnología de Boas, y su actitud anti-científica —puesto que sin teoría y sin sistemas filosóficos no puede haber ciencia— se han transformado en virtudes (véase White, 1947, págs. 406-08 y 1946, pág. 91).

Conclusión

Tales han sido los incidentes principales de la historia de la de la teoría de la evolución en la antropología cultural desde que hace cien años se publicó *El Origen de las Especies*. Nada es más evidente hoy día que la importancia fundamental de la teoría de la evolución dentro de la ciencia biológica. Y se emplea cada vez más en las ciencias físicas: en la astrofísica y la cosmogonía. Y hubo un tiempo en que la teoría de la evolución estaba bien establecida y daba frutos en la ciencia de la cultura. No será fácil explicar a un biólogo, un astrónomo o un filósofo (renombrado y astuto) por qué toda una escuela de antropólogos culturales ha repudiado y rechazado uno de los conceptos más fundamentales y fecundos de la ciencia. Hemos tratado de exponer algunas de las razones para ello y señalamos los métodos que se han empleado tratando de descartar este concepto de su campo y conjurarlo.

Hay actualmente indicios de que la antropología cultural se acerca al final de su era de antievolucionismo. Viene a ser como surgir de un

túnel oscuro o de una pesadilla. Se ha perdido un tiempo precioso en oponerse a este fecundo concepto científico, mas la teoría de la evolución volverá a recuperar su lugar y a demostrar su valía en la antropología cultural como la tiene desde hace tiempo en otros campos de la ciencia. La vieja dicotomía, historia y ciencia, no podrá negarla ni oscurecerla por mucho más tiempo. Ni podrá continuar falsamente dividida dentro de sí misma la causa del evolucionismo en unilínea y multilínea. Una vez más volveremos al viejo y sencillo concepto tan bien expresado por Tylor: "...el gran principio que debe sostener todo estudioso si pretende comprender el mundo en que vive o la historia de su pasado" (1881, pág. 20).