

INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE LESLIE A. WHITE

"... cuando arraiga la opinión del antagonismo entre lo verdadero y lo falso, dicha opinión suele esperar también, ante un sistema filosófico dado, o el asentimiento o la contradicción, viendo en cualquier declaración ante dicho sistema solamente lo uno o lo otro. No concibe la diversidad de los sistemas filosóficos como desarrollo progresivo de la verdad, sino que sólo ve en la diversidad la contradicción. El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquí es refutado por ésta. . . Estas formas no sólo se distinguen entre sí sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de unidad orgánica, en la que lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo".

G.F. Hegel, prólogo a "Fenomenología del espíritu"

1. Introducción

En el presente ensayo nos proponemos exponer en sus líneas más generales el pensamiento antropológico de Leslie A. White, abordando lo que postulamos son sus principales fuentes y partes integrantes, a saber: la tradición culturalista de la antropología norteamericana dentro de la cual se desenvuelve; en seguida, la manifiesta influencia de un marxismo esquemático de boga en la época y, por último, el notorio predominio en sus tesis evolucionistas de la ciencia física moderna. Hemos de convenir desde ahora que situamos nuestro trabajo en campo de la historia de la ciencia antropológica (y más exactamente como una aproximación interna directamente interesada en la teoría de White). Intimamente ligada a esta pretensión, está presente una motivación consciente por contribuir a la superación de la crisis preparadigmática que padece nuestra disciplina, debida tanto a su inmadurez como ciencia social como a la confrontación teórica divergente que se produce desde que el paradigma evolucionista decimonónico se reveló incapaz de iluminar la mecánica de los aspectos específicos de la organización social⁽¹⁾. Marvin Harris, sin lugar a dudas el historiador más destacado de la antropología, ha sintetizado en tres grandes momentos el desarrollo de la

teoría antropológica: la antropología aparece pretendiendo descubrir o enunciar leyes sociales; surge entonces una reacción que niega la existencia de semejantes leyes; así, hasta que resurge el movimiento que reestablece los intereses nomotéticos desechados y que persigue la comprensión causal de los fenómenos socioculturales⁽²⁾. El evolucionismo cultural moderno, cuyo principal precursor sería precisamente White⁽³⁾, estaría en la base de este renovado interés nomotético, en un plano sintético muy superior al evolucionismo del siglo pasado. A nuestro juicio, aquí reside uno de los elementos más sobresalientes de este movimiento: su anhelo de una teoría cultural materialista que eleve nuestra disciplina al status de ciencia madura.

Cuál es la relación de la historia de la antropología con la teoría antropológica contemporánea? Para Stocking lo relevante de esta subdisciplina estriba en que ayuda a resolver cuestiones que los investigadores están encarando o les sugiere otras donde actuar fructíferamente⁽⁴⁾. Por su parte, Kuhn sostiene que la historia de la ciencia, más que resolver problemas científicos proporciona un creciente entendimiento sobre el quehacer

científico mismo, por lo que sus efectos serían, en todo caso indirectos. Al proponer Kuhn complementar la aproximación externa a la historia de la ciencia (que se orienta a aclarar la actividad de los científicos como grupo social) con la aproximación interna (interesada en la sustancia de la ciencia como conocimiento), nos conduce necesariamente así sea indirectamente, al problema de la antropología como actividad científica⁽⁵⁾. Para decirlo con Stocking, la historia de la antropología debe escribirse tanto histórica como antropológicamente⁽⁶⁾. El valor de la obra de Harris radica en que no es un compendio o sumario de teorías, sino una historia crítica cuyo objeto es apreciar lo que en la teoría antropológica se ha logrado y lo que no ha llegado a lograrse, reafirmando entonces, a partir de esta visión histórica, la prioridad metodológica de la búsqueda de leyes científicas. Por consiguiente, la historia de la ciencia antropológica esclarece el quehacer del científico y deriva obligatoriamente en la búsqueda de una mayor científicidad, redundando por último en la superación de la situación preparadigmática⁽⁷⁾.

El estudio del pensamiento de White resulta muy útil en este sentido, ya que como po-

cos se preocupó por ensanchar el campo científico de la antropología al propugnar definir su objeto de estudio en términos de cosas y hechos reales, directa o indirectamente observables en el mundo externo. Esta ciencia de la cultura, como la definió Tylor desde 1871⁽⁸⁾, esta culturología según terminología de White, explica los fenómenos culturales en sus propios términos, a la Durkheim, cuyo método sociológico exige que un hecho social sea explicado siempre por otro hecho social. Resulta asombroso que White, en medio de una tradición culturalista norteamericana inconsonante consigo misma, tenga que defender denodadamente la determinación culturoológica de la cultura, considerándola como autocontenida, como un proceso que debe explicarse en sus propios términos. La cultura como cultura sólo puede explicarse en términos de cultura, solía decir White machaconamente. Buena parte de su obra se dedica a delimitar los campos de la antropología y la sicología así como a reivindicar el determinismo cultural como el único medio para brindar un estatuto científico a la disciplina. Por lo demás, argumentaba White, el científico de la cultura tiene a su disposición una vasta cantidad de información ilustrativa de la evolución de la cultura como un todo, que lo capacita para descubrir y enunciar principios básicos del desarrollo cultural⁽⁹⁾.

LUIS VÁZQUEZ LEÓN

2. Cultorología y determinismo cultural.

pareciera una tautología que White se obstinara en explicar la cultura culturalmente. Empero este problema epistemológico es de la mayor importancia para comprender a White y el medic académico en que escribe. Esta insistencia en explicar la cultura en sus propios términos responde a una reacción adversa a la tendencia antropológica que consiste en otorgar explicaciones psicológicas y hasta psicoanalíticas a los fenómenos socioculturales. Para White la "aventura" de los partidarios de la corriente "cultura y personalidad" desempeña una verdadera regresión científica en la antropología. Siguiendo a Durkheim muy de cerca, afirma que un fenómeno social explicado por un fenómeno psicológico seguramente conduce a una explicación falsa. Si un hecho social explica otro hecho cultural explica otro hecho cultural. "Las culturas —parafrasea White— deben explicarse en términos de cultura, cultorológicamente, más que psicológicamente"⁽¹⁰⁾.

En 1940, en un ensayo dedicado a desentrañar el origen y bases del comportamiento humano⁽¹¹⁾, White establece que éste es ante todo un comportamiento simbólico peculiar, que no se encuentra en ningún otro animal. Algunas especies se comunican con signos, pero sólo en los seres humanos existe la habilidad de simbolizar, es decir, de otorgar un cierto sentido a hechos o cosas. Simbolizar es traficar con significados no sensoriales. En el lenguaje articulado, la forma más característica de simbolización, una palabra, puede ser símbolo en un contexto y signo en otro. Fué el empleo de símbolos lo que elevó a ciertos antropóides a la calidad de Homo sapiens. En consecuencia, toda cultura depende inevitablemente de esta facultad ya que sin ella sería imposible reproducirla. Más aún, la cultura vendría siendo la clase de cosas y hechos que dependen del simbolizar. En su concepción simbólica de la cultura se denota un obvio influjo lingüístico, presumible-

mente debido a su entrenamiento profesional junto a Sapir. Escribe White al respecto:

"Los procesos naturales de la evolución biológica dieron lugar al hombre y a una nueva y distintiva habilidad: la habilidad de usar símbolos. La más importante forma de expresión simbólica es el lenguaje articulado. El lenguaje articulado significa comunicación de ideas; comunicación significa preservación (tradición) y preservación significa acumulación y progreso. La emergencia de la capacidad de simbolizar ha resultado en la génesis de un nuevo tipo de fenómeno: el orden extrasomático, cultural. Todas las civilizaciones nacen y son perpetuadas por el uso de símbolos. Una cultura o civilización es un tipo particular de forma por la cual se perpetúan las actividades de un animal particular, el hombre... El comportamiento humano es un comportamiento simbólico; si no es simbólico, no es humano"⁽¹²⁾.

Y en otro lugar apunta que:

"La cultura es una organización del fenómeno —actos (patrones de comportamiento), objetos (herramientas, cosas hechas con ellos), ideas (creencias, conocimientos) y sentimientos (actitudes, valores)— que depende del uso de símbolos. La cultura comienza cuando el hombre comienza, como primate, a emplear símbolos. Por su carácter simbólico, que es la expresión más importante de su habla articulada, la cultura es fácil y rápidamente transmitida de un organismo a otro. De ahí que sus elementos, al ser rápidamente transmitidos, hagan de la cultura un continuum que fluye a través de las edades, de una generación a otra y literalmente de un pueblo a otro. La cultura es también un proceso acumulativo; nuevos elementos se suman al torrente de tiempo en tiempo y la amplían. El proceso de la cultura es progresivo en el sentido en que se mueve hacia el control de las fuerzas de la naturaleza, hacia una mayor seguridad de la vida del hombre. La cultura es, por lo tanto, un proceso continuo, acumulativo y progresivo"⁽¹³⁾.

Si el símbolo es para White la unidad básica de la cultura y su uso

presupone una habilidad exclusivamente humana, parece incuestionable reclamar de la cultura una determinación no por el componente biológico del comportamiento, que existe también, sino por el cultural. Paradójicamente, el estudio de la humanidad conduce no al estudio del "hombre" sino al de la cultura. Hay un determinismo cultural sobre el comportamiento⁽¹⁴⁾. La confusión entre el factor biológico y el cultural lleva a considerar la cultura como expresión directa de la naturaleza psicológica, omitiéndose las determinantes culturales de la mente. Este error no descalifica a la psicología como ciencia. Simplemente resulta irrelevante introducir el organismo humano en la consideración de las variaciones culturales, al proporcionar una explicación psicológica (individual) al fenómeno cultural (social). El proceso de la cultura ha de explicarse en términos de una ciencia de la cultura o cultorología, no en términos de la psicología. Ambas ciencias interpretan el comportamiento humano, incluso los mismos hechos pueden ser referidos a una u otra, pero es necesario no confundir sus límites. Psicología y antropología son dos ciencias distintas. La primera es enteramente relevante en el estudio del hombre, pero no es pertinente en el de los problemas culturales⁽¹⁵⁾.

El esfuerzo de White por fincar el estatuto científico de la ciencia de la cultura no se reduce a identificar lo más claramente su objeto, lo que de por sí redundaría en una mayor identidad profesional. De hecho la palabra "cultorología" —que emplea por primera vez en 1939, emulando al químico alemán Wilhelm Ostwald— tiene que ver con este propósito. Pretendía White distanciarse de la concepción boasiana de antropología (mezcla de disciplinas diversas) bajo la cual se había formado como alumno de Goldenweiser; se precisaba además de una actividad científica ocupada en sistematizar la comprensión de la cultura por sí misma. Además, White como profundo conocedor que era de la filosofía de la ciencia de su tiempo, especialmente la generada por científicos como Einstein, Maxwell, T.H. Huxley,

Whitehead y otros, apelaba a ella para infundir una creciente autonomía a la ciencia de la cultura. Esta filosofía científica subyace en su argumentación evolutiva y científica en general.

Así, cuando White aborda la diversidad cultural, toma al hombre como una constante y a la cultura como una variable. Mediante este artificio abstracto puede considerarse a la cultura independientemente del hombre (relación siempre presupuesta en tanto indisolubles lo cultural y lo humano) de un lado y de otro, concibe a la cultura en su totalidad, a un nivel muy simple y genérico. Por ahora nos centraremos en su primera consideración, o sea el tratamiento de la cultura en sí misma. Explica White que ésta es una técnica bastante familiar en la física, donde los científicos suelen trabajar bajo condiciones ideales. "El científico debe siempre abstraer un cierto segmento de la realidad, una cierta clase del fenómeno de todos los otros, y tratarlo como si existiera por sí mismo, independientemente del resto"⁽¹⁶⁾. La ley de la gravitación universal de Newton puede ser abstraída de la fricción real de los cuerpos cuando caen. Concretamente, cuando dos cuerpos caen constituyen desviaciones particulares a la universalidad de la ley ya que nunca caen igual. Pero existe un principio común en todos los casos particulares que implica y supone la ley general, antes que hacerla inoperante⁽¹⁷⁾.

En 1946, cuando Radcliffe-Brown examinó el método de la antropología social, concluyó que no era una ciencia avanzada debido, entre otras razones, a su carencia de un sistema coherente de conceptos y términos aceptados y usados con el mismo sentido por todos los estudiosos. Para Radcliffe-Brown, esto, era resultado, al mismo tiempo que signo de inmadurez, de nuestra ciencia⁽¹⁸⁾. White llegó a la misma determinación. Mientras a Radcliffe-Brown le inquietaba la imprecisión conceptual, a White le parecía que la "ciencia de la cultura" resentía la supervivencia de explicaciones psicológicas debido a su relativa juventud, es decir, que

como ciencia inmadura todavía carecía de respuesta satisfactoria para numerosos enigmas, de tal suerte que otro tipo de explicaciones extraantropológicas ganaban terreno fácilmente. A pesar de ello, desde que el estudio de la cultura le confirió autonomía científica a su trabajo, el comportamiento humano aparece ya en función de la cultura y no a la inversa. A este respecto son antitéticas las explicaciones cultural y psicológica, ya que ésta no puede tolerar la idea de que la cultura determina la forma y el contenido del comportamiento. Para los "anticulturólogos", resultaba un sentido tratar a la cultura en sí misma: "¡Qué sentido —exclamaba uno de los críticos de White— es decir que la cultura hace esto o aquello! ¿Qué es la cultura sino una abstracción? No es la cultura la que hace las cosas; es la gente, seres de carne y hueso. Es siempre el individuo el que realmente piensa, siente y actúa. ¡Cualquiera puede ver eso por sí mismo! ¡Qué absurdo es hablar entonces de una ciencia de la cultura, qué distorsión de la realidad!⁽¹⁹⁾ Para estos críticos "realistas", refuta White, la física sería irreal porque al aplicar la ley de la gravitación abstrae los sucesos particulares para imponer su validez universal. Así también la ciencia de la cultura explica su objeto en sus propios términos, como un proceso con sus propias leyes y principios.

Emprendió White una verdadera cruzada contra la regresión científica de la tendencia cultural y personalidad, empleando contra ella las mismas armas que el particularismo histórico empleó contra la teoría evolucionista: los datos etnográficos empíricos. De paso, se va desputando abiertamente su materialismo cultural, legado directamente del marxismo. De hecho, su análisis de una serie de explicaciones psicológicas a fenómenos socioculturales tiene un manifiesto filum materialista, materialista cultural diría Harris, de clara factura marxista diríamos nosotros.

En aquel entonces se solía explicar la institución de la propiedad privada como un deseo natural intrínseco al ser humano sin el cual no había

progreso. White opone a eso las sociedades sin propiedad privada: "El comunismo —se atrevió a decir en la coyuntura de 1947— ha sido la nota dominante en la vida económica humana en gran parte de su historia."⁽²⁰⁾ La inexistencia de la propiedad privada, continuaba, no es debida a una falta de iniciativa sino a que así lo determina la cultura y el sistema económico imperantes. Igual ocurre con la esclavitud, interpretada como consecuencia de tendencias agresivas inherentes al hombre, donde se origina el dominio de uno sobre otros. La esclavitud existe, objeta White, existe porque el amo puede extraer una ganancia de la explotación del esclavo, luego entonces se trata de una institución correspondiente a cierto nivel del desarrollo tecnológico en el curso de la evolución de la productividad del trabajo. Cuando la maquinización hizo necesario el empleo del trabajo libre, la esclavitud se extinguió por ser incompatible con las exigencias del sistema sociocultural⁽²¹⁾. Por el mismo estilo, también la guerra era explicada como consecuencia del comportamiento agresivo producto de frustraciones sexuales. Aquí la crítica de White va directamente orientada contra Boas, para quien la guerra se debía a una "actitud mental", contra Linton para el que los indios de las praderas peleaban por mera belicosidad o como Lowie, por mera diversión, contra Benedict, que sostenía que era normal que los hombres gustasen de la guerra. Arguía White entonces: la guerra siempre ha estado ligada a los sistemas culturales y a causas materiales bien determinadas como la competencia por territorios de caza, pastoreo o agrícolas; además es un fenómeno de lucha entre organismos sociales no entre individuos, luego habría que explicarla socioculturalmente en vez de psicológicamente⁽²²⁾. Ante la sangrienta cuota que significó la Segunda Guerra Mundial, era grotesco y hasta patético pensar que los hombres se mataban sólo por el deseo de gloria. Lo cierto es que la mayoría fueron a la guerra por obligación militar⁽²³⁾. En suma, la falacia psicológica del comportamiento sociocultural se funda en la erró-

nea suposición de que la experiencia subjetiva individual da vida a instituciones sociales o culturales. Para White es irracional lo real de una experiencia de este tipo, pero nunca como causal de la cultura, sino siempre en función de ella. Casi podría decirse que White reproduce a Marx diciendo que es el ser cultural el que determina la conciencia y no a la inversa.

3. Materialismo mecánico y determinismo tecnológico.

Como catedrático de la Universidad de Búfalo, en Nueva York, White se vió en la ineludible obligación de leer el trabajo de Morgan sobre la liga de los irroqueses. Descubrió de pronto en el satanizado evolucionista a un "estudioso, un sabio, una personalidad excepcional". Según Harry S. Barnes, éste fue su primer paso hacia el marxismo. En efecto, en 1929 visita la URSS y se familiariza con la teoría marxista de su época, que no podía ser otra que la del marxismo determinista del estalinismo, de esa especie de la que en sus días Marx renegara y dijera parafraseando a Sócrates: "Todo lo que sé es que yo no soy marxista"⁽²⁴⁾. Estando adscrito ya a la Universidad de Michigan, se hizo ostensible su hostilidad al particularismo histórico y a su variante reduccionista psicológica. Todo parece indicar que White se las arregló para que sus críticas no aparecieran declaradamente marxistas. Es un hecho, reconoce Harris, que cuando White asegura ser el heredero de Morgan la verdad es que sigue al Morgan de la interpretación de Engels.

Morris Opler, uno de los más encarnizados críticos de White, no se tragó el engaño pues no dudó ni un momento en acusarlo de marxista confeso. "Con Tylor y Morgan —atronaba este McCarthy de la antropología— todo lo que tienen en común [White y sus discípulos] es su convicción de que ha habido una evolución cultural. Con Marx, Engels, Bujarin, Plejanov, Labriola y otros comparten, además de ésa, otras convicciones referentes a los elementos y a los mecanismos que han puesto en marcha ese proceso"⁽²⁵⁾. Opler

fué más allá para fortalecer su acusación, tildó a Tylor de darwinista cultural e idealista filosófico en vista de que White afirmaba desprender de él su visión evolutiva y materialista. Prevenía Opler así a los antropólogos americanos contra los supuestos marxistas que pudieran influírles en su pensamiento e investigación⁽²⁶⁾.

No será sino hasta 1959 que White se atreve a citar francamente a Marx⁽²⁷⁾ y si no lo hizo antes fué por razones políticas evidentes. Harris interpreta esta faceta de la obra de White de otra manera. Aduce que White no era el marxista confeso que Opler denunciaba. Para serlo, razón Harris, no bastaba con que fuera un materialista cultural; se requería que adoptara el "componente hegeliano de Marx", la dialéctica. White, de acuerdo a este modelo del marxismo, no era un materialista dialéctico sino un materialista mecánico. Ciertamente, como veremos más adelante, White sustentaba un materialismo mecanicista, que sólo intercambiaba la determinación económica por la tecnológica. Pero quien conozca el desarrollo de la teoría marxista sabe que en aquellos días ni siquiera el marxismo soviético podía vanagloriarse de ser dialéctico, como no fuera por recurso ideológico. La teoría marxista en boga había sido simplificada a fórmulas sencillas aseguibles a los intereses burocráticos. El marxismo vigente era un marxismo económicamente determinista y es precisamente de este tipo del que White demuestra marcada influencia. No es extraño que Opler haya caído en la cuenta de que era Bujarin y no Marx a quien se podía leer entre líneas en White⁽²⁸⁾.

Ahora bien, hasta antes de 1949, White se había ocupado de aspectos parciales de la cultura. A partir de su ensayo "Energy and the Evolution of Culture", emprende el estudio de la cultura en su totalidad o, como hemos dicho antes, a un nivel de abstracción simple y general. Realmente es a este nivel donde White desarrolla su teoría evolutiva y ello tiene mucho que ver con la crítica que posteriormente Steward le

adjudicará, la de ser demasiado general en sus enunciados. Ya volveremos sobre el particular. Como decíamos, a partir de 1949 se afana por devolver a la teoría evolutiva su perdida preeminencia. Tiene una fe casi religiosa en que tarde o temprano será restituida como parte del avance de la ciencia iniciada por Tylor. El evolucionismo cultural de White, repetimos, representa un empeño teórico por considerar a la cultura como totalidad mediante la interpretación dinámica del desarrollo cultural de la humanidad desde los ancestros homínidos hasta la actualidad, evolución que es entendida ante todo como una creciente expansión de la energía: "Las culturas son sistemas dinámicos que requieren energía para su activación. La historia de la civilización es la historia del control sobre las fuerzas de la naturaleza por medios culturales. Pero la historia del control de la energía puede ser también su epítafio"⁽²⁹⁾.

Durante este período White se muestra profundamente impactado por el desastre de la guerra y por la utilización bélica de la energía nuclear: "El nuevo Prometeo puede ser también el verdugo", sentenciaba pesimista. Poco se ha reparado en esta circunstancia coyuntural cuando la llamada "Antropología ecológica" reconoce en este escrito de White (y en el trabajo de Fred Cottrell si hemos de ser exactos) sus orígenes⁽³⁰⁾. No obstante, sería una grosera simplificación de White si supusiéramos que su interés por la física proviene del holocausto de Hiroshima y Nagasaki. Para comprender cabalmente el subyacente marxismo de White —manifestado bajo la forma de un determinismo tecnoeconómico—, hay que apreciar primero la influencia de la física en él. Y esta influencia es anterior a 1945. Se podría trazar una analogía con Tylor en el sentido en que éste resiente la influencia de la biología antes de Darwin. A Tylor lo atraía la adopción de los métodos sistemáticos de clasificación familiares al naturalista. Paralelamente, White se interesa por la física —la ciencia más perfeccionada de sus días— antes de la guerra y como Tylor, procura imitar

sus procedimientos científicos impelido por la misma motivación: científizar la antropología. Es muy posible que su concepción de la cultura como totalidad emane más bien del método de Einstein que del método de la economía política de Marx.

Ya en 1938, en su ensayo "Science is Sciencing"⁽³¹⁾, White parte de la premisa de que la ciencia trata con lo particular en términos universales. Semejante abstracción general ya nada tiene que ver con los campos científicos especializados, producto de diferente objeto y división del trabajo, sino con la ciencia pura y simple. A este nivel, infiere White, se aprecia lo erróneo que es identificar lo científico con ciertas técnicas de algunas ciencias. Hablar de ciencias exactas en contraste con ciencias sociales es como decir que se trata de ciencias inexactas. Para él, la manera científica de interpretar la realidad —el científizar o "cientificar" si queremos conservar la intención lingüística de White— es aplicable indistintamente a lo humano, lo biológico y lo físico, por lo que debemos desistir de contemplar a la ciencia (que también es percibida como totalidad) como una entidad dividida en partes cualitativamente diferentes, pues implica identificar a la ciencia con determinada técnica (vr. la experimentación, negada a las ciencias sociales). Desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia, la ciencia es una: "Las ciencias sociales, físicas y biológicas no son diferentes clases de ciencias; y la aplicación de un mismo punto de vista, técnicas y propósito a diferentes partes de nuestra existencia"⁽³²⁾. Las ciencias sociales, pues, no son únicas o diferentes de las otras ciencias, a pesar del grado de incertidumbre. "Por el contrario, las ciencias sociales son fundamentalmente iguales a las físicas y a las biológicas en este aspecto"⁽³³⁾.

De lo anterior se desprende la noción de la ciencia como una manera genérica de interpretar la realidad como totalidad, en vez de segmentos de ella a través de una ciencia específica. Existe una realidad total. La ciencia, si pretende hacerla inteligible, debe adap-

tarse a su estructura. Y para ello existen tres maneras de científizar: comprender su propiedad espacio-temporal y, en forma subsidiaria, las propiedades del espacio y del tiempo. Estas tres categorías, asignables a cualquier ciencia, conducen a White a plantear la concepción de la antropología como un todo, como una ciencia completa que combine creativamente las aproximaciones evolutiva, histórica y funcionalista⁽³⁴⁾. Es preciso reconocer que White fué el primero en intentar integrar un nuevo paradigma antropológico por la senda de la racionalización filosófica en pos del desarrollo de nuestra ciencia en toda su extensión.

Pero retomemos el hilo conductor. Hacíamos notar en la primera parte del ensayo, que metodológicamente White se maneja a un nivel de abstracción por encima de las culturas históricas y del hombre mismo. Cuando habla de la cultura lo hace igualmente en un sentido totalizador, simple y general, que presupone tanto al hombre como a la especificidad concreta de las culturas. Una vez ubicada su filosofía científica y su orden abstracto, podemos proceder a exponer su teoría de la evolución de la cultura como una ascendente liberación de la energía y de las tecnologías desarrolladas en cada fase de progreso para controlarlas. Es imposible negar que White resulta aquí inconsecuente con su filosofía. Sin quererlo, tiende a asimilar el desarrollo de la física a su esquema teórico. Este esquema refleja, con todo, el ingrediente marxista en su pensamiento. Su noción de sistema cultural como totalidad conformada por tres sistemas interrelacionados —tecnológico, social o ideológico—, en el que la tecnología es el factor determinante, no hace más que recordarnos las interpretaciones mecanicistas de la relación entre las categorías marxistas de estructura y superestructura en un modo de producción o formación socioeconómica determinados. Como veremos en seguida, su esquema evolutivo tiene un asombroso paralelismo con la apretada síntesis hecha por Marx de sus estudios económicos entre los años

de 1844 y 1859, y que le sirve de prólogo a su "Contribución a la crítica de la economía política", texto que White conocía desde 1944 por lo menos⁽³⁵⁾. El texto es bastante conocido como para citarlo aquí⁽³⁶⁾. Baste señalar que el énfasis puesto por Marx en las relaciones de producción hizo que se le atribuyera al aspecto económico mayor importancia de la debida. Recientemente ha revivido la vieja polémica de la ley del valor bajo el socialismo en una polémica entre Bettelheim y el Che Guevara precisamente a partir de la interpretación de un pasaje de este texto de Marx⁽³⁷⁾. Para nosotros es evidente que White tomó de él la idea del desarrollo social como desarrollo de las fuerzas productivas materiales.

Volvamos entonces a White. Sugiere que a nivel muy general la cultura es un elaborado mecanismo empleado por el hombre para sobrevivir. Dado que la cultura debe interpretarse culturalógicamente, en base a principios y leyes propios y a partir de un amplio bosquejo evolutivo del proceso de la cultura, propone la existencia de tres categorías analíticas comprensivas de la cultura como sistema o totalidad: el sistema tecnológico (que engloba desde técnicas para usar la energía como los "medios de subsistencia" y las "herramientas de la producción"), el sistema social (la estructura y organización sociales) y el sistema ideológico o filosófico. Si bien cree que existe una interacción entre los tres, el hecho de que, en primer lugar, el hombre deba comer da al sistema tecnológico una importancia básica y determinante para la vida humana y la cultura. Los sistemas sociales, de la misma manera que los ideológicos son secundarios, dependen siempre de los tecnológicos. En todo caso, admite White, el sistema social en la medida en que consiste de un esfuerzo organizado por usar los instrumentos de subsistencia, puede condicionar al sistema tecnológico. Pero en cambios los sistemas ideológicos no pasan de ser más que un reflejo; siempre habrá un tipo de filosofía correspondiente a cada tipo de tecnología. Imagina él su sistema cultural —que cada vez más se asemeja a un

artificio mecánico— estratégicamente; la tecnología sirve de segmento base o estructural; el estrato social está en medio y el ideológico hace las veces de superestructura en la cima. Esta visión proyecta gráficamente su concepción del sistema tecnológico como determinante en el sistema cultural, aunque consienta un condicionamiento social e ideológico⁽³⁸⁾.

Descubrimos ya al White "físico", que a estas alturas proclama que el cosmos puede ser descrito totalmente en términos de materia y energía. A continuación recurre a la segunda ley de la termodinámica para decirnos que la cultura es un elaborado sistema termodinámico donde la evolución expresa niveles cada vez más altos de concentración de la energía. La historia de la civilización, del proceso de la cultura, es la historia del control humano sobre la energía y, por lo tanto, el grado de civilización está dado por lo presunta habilidad para utilizarla con la tecnología disponible. Es ya patente entonces que su sistema cultural se asemeja más bien a un ingenio o acumulador de energía. Desde luego la analogía no es explícita. Pero aún así, cae White en el mismo error que señalaba: usar a la física, un símil termodinámico en este caso, para dar una explicación general de la cultura como totalidad. Hasta se podría aventurar que no se trata de una explicación cultural. White lleva sus ideas hasta el punto en que asegura que la distinción entre un sistema cultural y otro facilita la cantidad de energía dominada per capita al año, la eficiencia de los medios tecnológicos, cómo trabajan y la magnitud de la necesidad humana de bienes y servicios producidos. Esto lo representa en la fórmula $ExT=C$, donde C es el grado de desarrollo cultural. E la cantidad de energía y T la eficiencia del instrumental técnico. Formula del mismo modo una "ley básica de la evolución cultural" que dice como sigue: "Mientras los otros factores se mantengan constantes, la cultura evoluciona en tanto aumenta la cantidad de energía dominada per capita al año, o como aumente la eficiencia de los medios instrumentales pa-

ra hacer trabajar esa energía"⁽³⁹⁾.

P rescindiendo de aplicaciones concretas de su ley, lo que la hace sospechosa de impracticabilidad, comienza White a exponer el desenvolvimiento del control de la energía, remontándose a sus primeras fuentes como son las del trabajo humano, pasando por el uso ulterior de la energía térmica, hidráulica, de vapor, etc., hasta culminar con la energía atómica. Entonces toma a la energía como factor constante y pasa a examinar el papel de la tecnología en el proceso evolutivo de la cultura. Formula asimismo una ley técnica de la evolución según la cual "el grado de desarrollo cultural varía directamente como la eficiencia de las herramientas empleadas y otros factores permanezcan constantes"⁽⁴⁰⁾. Esto no implica necesariamente que técnica y energía tengan la misma significación en su sistema; de todas formas supone que el factor energético es básico, aún más que la tecnología que solamente representa un medio limitado para manejar una energía ilimitada.

Por lo demás, es interesante cómo correlaciona White este binomio energía-tecnología con las sistemas sociales pues, por una parte, anuncia el posterior desarrollo de Sahlins y Service sobre los niveles sociales de la banda, la tribu, el cacicazgo y el Estado primitivo articulados con las formas económicas de la caza-recolección, la horticultura, el pastoreo y la agricultura propiamente dicha, pero, por otra parte, redescubrimos la noción marxista de la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas —la energía de White— y las relaciones de producción. Si algún indicio de dialéctica existe en su esquema, sólo aquí lo vislumbramos penosamente. En efecto, un tipo de sistema social corresponde a un tipo de tecnología. La evolución se da, en las relaciones sociales, desde sistemas muy simples y variables en la medida en que son dependientes de la energía humana y por consiguiente perfectamente adaptados a hábitos ecológicos muy diversos: las bandas cazadoras —recolectoras poseen una diferenciación social mínima, en cam-

bio los sistemas tribales de pastores y horticultores aunque vasados en relaciones de parentesco conservan cierta diferenciación mayor. A partir de la Revolución Neolítica, la producción, intercambio y consumo dejan de identificarse con el sistema de parentesco y se abre paso a la aparición de las clases sociales y del Estado. Podríamos concluir que los efectos sociopolíticos de la economía agrícola son en White exactamente los mismos que Engels advirtió en 1884: disolución de la sociedad tribal, aparición de la propiedad privada, las clases sociales y el Estado.

Bien podría deducirse, a partir de los planteamientos de White, que existe un avance infinito de la cultura como resultado directo del constante desarrollo energético-técnico. White puntualiza que no es así sino que a un período revolucionario sigue otro estacionario que se explica por el condicionamiento que el sistema social opera sobre el sistema tecnológico.

Esta discontinuidad ocurre porque las clases gobernantes se apropiaron de los medios de subsistencia y someten a recias exacciones a la clase productiva. Entonces el sistema social, que así condiciona el desarrollo cultural, tiende a actuar como obstáculos para el progreso, una vez que se ha alcanzado cierta etapa⁽⁴¹⁾. No repara en ilustrar su razonamiento con una referencia directa al capitalismo y la marcha histórica al socialismo. Tal como el sistema feudal fué sustituido por el sistema mercantil, industrial y parlamentario, cuyas clases sociales sólo variaron en composición (la aristocracia feudal fué sustituida por los "Señores industriales" y los barones financieros" y los campesinos por el proletariado industrial), incapaz ya de absorber su sobreproducción como lo demostró el Crac del 29, no deja más alternativa al sistema que la guerra nuclear o la revolución social. Es justamente, en la época en que se ha liberado la energía atómica en que virtualmente, según White, la libre empresa se extingue, el parlamentarismo es obsoleto y la evolución social "se está moviendo inexorablemente

hacia niveles más altos de integración, hacia mayores concentraciones de poder político y control (. . .) La conclusión lógica es, sin embargo, no la dominación de una sola nación sobre el mundo, que no será más que una etapa transicional, sino una sola organización social que cubrirá al planeta entero y a toda la raza humana"⁽⁴²⁾. Comprensiblemente para Harris, este bosquejo del porvenir humano es desdanzable en el pensamiento de White. Para él es impensable ser discípulo de un comunista. Como quiera que sea, ésta es para White la fascinante aventura del progreso humano, en la que la historia del hombre es la historia de la cultura y la tecnología el héroe de la obra. Más igualmente puede hacerla de villano y destruir toda la civilización con el ominoso empleo de la energía nuclear con propósitos belicistas⁽⁴³⁾. En resumen, podemos decir que esta prédica pacifista es igual que su fe en el porvenir socialista de la humanidad "contaminan" políticamente el pensamiento de White y lo relacionan estrechamente con la "amenaza de la política" que Harris aborrece en el materialismo marxista⁽⁴⁴⁾.

4. Cultura material y materialismo cultural

Al propio White le chocaba la etiqueta de "neoevolucionista" que le adjudicaron Lowie, Goldenweiser y otros boasianos. Como ya hemos establecido antes, él consideraba que su función se restringía a revitalizar el evolucionismo, por lo que su teoría no difería gran cosa de la de Tylor, cuestión dudosa según se ve⁽⁴⁵⁾. En este sentido, Steward generó un debate considerablemente artificioso cuando quiso distanciarse del evolucionismo cultural de White. Para Steward los evolucionistas del siglo XIX profesaban una visión unilineal del desarrollo cultural. Como Childe, White proponía un evolucionismo universal, unilineal en último análisis, que se ocupa más bien de la cultura en general que de las culturas en particular. El tercer tipo de evolucionismo, de carácter multilineal, se interesa más por las culturas concretas, ocupándose sólo de aquellos paralelos limitados de forma,

función y secuencia que tengan validez empírica. Este es el evolucionismo propugnado por Steward, que con el paso del tiempo se ha metamorfosado en un ecologismo cultural descarado⁽⁴⁶⁾. Tal como ya lo ha demostrado Harris, en White están presentes todas las variantes de evolucionismo propuestas por Steward, programáticamente al menos. Nadie, remarcaba el mismo White, ha sostenido que la única clase de evolución sea unilineal. Apoyándose en la distinción introducida por Sahlins entre evolución específica y general, sugiere que la evolución en su especificidad es multilineal pero en su sentido general es unilineal. Se trata de dos manifestaciones inseparables del mismo fenómeno evolutivo⁽⁴⁷⁾. La noción de cultura en su totalidad, como una y múltiple a la vez (dialéctica sin querer), coloca el esquema de White a un nivel de abstracción que se presta a ser blanco de la acusación de ser excesivamente general o de ser un evolucionismo tan amplio (universal) que es inaplicable a tiempos y lugares históricamente determinados. White refutaba a sus críticos argumentando que se confundía la historia y la evolución, que lo Steward hacía no era más que una historia de la cultura apegada todavía al modelo particularista histórico, incapaz de traspasar las fronteras de la generalización, reduciéndose por ello a subrayar similitudes entre regiones como antes se hacía con áreas culturales⁽⁴⁸⁾.

Hasta cierto punto convendríamos con Harris en que los "evolucionismos" de White y Steward no son mutuamente excluyentes pues desde una perspectiva epistemológica se trata de diversos grados de abstracción a partir de la descripción o inducción de casos concretos. De este modo el evolucionismo universal representaría una abstracción extrema donde las particularidades son abstraídas para destacar unas cuantas semejanzas significativas y donde las categorías analíticas pueden extenderse o contraerse según la cantidad de información etnográfica empleada⁽⁴⁹⁾. Hay que tener presente, sin embargo, la obs-

tinación de White para descender de lo abstracto a lo concreto, pues se ocupó más del "cómo y por qué se ha desarrollado la cultura de la humanidad como un todo", que por el cómo se estructuran y funcionan los sistemas culturales. Incluso aseveraba que su evolucionismo cultural no se aplicaba a tiempos y lugares concretos porque las leyes o principios generales no tienen por qué atender a los casos particulares, cuando justamente el valor de una ley reside en su capacidad de subsistir lo particular en lo general.

Frente a esta efectiva incapacidad de White (consecuente en cierto grado con su intención nometética última), Harris ha introducido sus "proposiciones de covariación" pues estima que una generalización —como la ley evolutiva de White— que nos diga poco o nada sobre los casos particulares difícilmente puede aspirar al status de proposición empírica. Nosotros tememos que Harris no sólo ambicione unificar lo general y lo particular del evolucionismo general de White, sino que intente conciliarlo con el ecologismo cultural de Steward. Eso se demuestra nítidamente en su reformulación de la ley de White. Mediante ella, dice, es posible establecer predicciones y retrodicciones probabilísticas sobre culturas concretas del modo siguiente: alcanzado un determinado desarrollo tecnológico podemos esperar con cierta probabilidad que el parentesco se extienda hasta los límites de la comunidad. La ley se enunciaría entonces así: cuando la razón de la eficiencia tecnológica de la producción de alimentos sea mayor del 20:1, la probabilidad de que existan grupos de filiación endógenos estratificados es mayor. En fin, todo esto nos habla, sigue Harris, de una estrategia de investigación materialista que habrá de efectuar mediciones concretas en los diversos sistemas culturales para calcular los efectos ecológicos sobre los procesos tecnológicos (un determinismo tecnocológico ahora). Empero, el fin expreso de esta estrategia es arribar a la formulación de regularidades diacrónicas y sincrónicas.

Sin embargo discrepamos totalmente con Harris cuando

sugiere que ni White ni Steward captaron la problemática epistemológica subyacente en su disputa. Según creemos, por lo menos en lo que a White toca, eso carece de fundamento. Corregiríamos a Harris diciendo más bien que White es el único que la percibe pero que en todo caso es incapaz de dar el paso hacia la concreción de su ley general. Este es un problema de dialéctica entre lo abstracto y lo concreto que desgraciadamente White no discurrió en su filosofía de la ciencia. Mas habría que recalcar, con todo, White es un caso excepcional dentro de la antropología, pues posiblemente sea el único que ha reflexionado en torno a los problemas de nuestra disciplina como quehacer científico, al menos de manera sistemática. Su conocimiento de la historia de la ciencia le demostró que el progreso científico no había sido igual y uniforme en todas las ramas de la ciencia. La ciencia, de acuerdo a su estudio, emergió primero y maduró más rápido en los campos donde las determinantes del copotamiento humano eran más débiles y remotas; inversamente, la ciencia aparece más tarde y madura más lentamente en aquellas porciones de nuestra experiencia donde las más íntimas y poderosas determinantes de nuestro comportamiento son encontradas⁵⁰. Deviene de esto su celosa defensa del objeto de la antropología, su delimitación de campos ante otras ciencias tangentes, y la necesidad de desarrollarla en toda su extensión. Al proponer combinar las aproximaciones evolucionista, histórica y funcionalista, independientemente de proponer una antropología más completa, lo que estaba haciendo era integrar un nuevo paradigma. Curiosamente se trata del mismo paradigma que fué común a todos los preparadigmas, excepto que reformulado a un nivel muy superior.

Nos parece indiscutible que White retuvo su razonamiento a un nivel de abstracción que seguramente concebía como el único indicado para acometer la elucidación de la evolución cultural en su conjunto. Aquí yace la principal falla de su esquema,

lo que en mucho está relacionado con su materialismo mecánico. La lucidez epistemológica de White no necesariamente implica que haya resuelto la relación entre lo general y lo particular en su esquema. Asumimos que esto sólo se puede hacer con la aplicación de la dialéctica tal como fué interpretada por Marx. A decir verdad también es el problema de Harris, aunque no lo reconozca. Sus proposiciones de covariación son todavía tan amplias que no alteran el panorama gran cosa. De ahí su estrategia de investigación orientada a "materializar" lo general del esquema. La verdad es que acaso no sea tanto problema de la generalidad de la ley sino de conciliar correctamente las elaboraciones cualitativas con las cuantitativas. La antropología cultural apenas si ha recurrido a la cuantificación simple en sus estudios. La experiencia del método estadístico intercultural de Murdock, tan limitada en resultados efectivos, puede desanimar al más osado. Con todo, pensamos que no se trata de imitar ahora los modelos matemáticos sino hacer de ellos instrumentos de construcciones teóricas más amplias o usarlos como indicadores de las necesidades de investigación⁽⁵¹⁾.

Como quiera que sea, la noción de cultura como totalidad resulta harto conveniente para poner fin a lo que Valentine acertadamente ha llamado los "abusos de la idea de cultura"⁽⁵²⁾. Según White esta noción descendía directamente de la enunciada por Tylor en 1871 y hay buenas razones para creer que así es⁽⁵³⁾. Pero ocurrió que a mediados de la década de los cincuenta, el grado tan bajo de formalización del lenguaje antropológico (problema que preocupó a Radcliffe-Brown pocos años antes) motivó la proliferación de varias concepciones y definiciones de cultura, que sólo aumentaron la confusión sobre el objeto de estudio de la antropología. Como dijera White, el valor de una concepción de cultura es proporcional a su contribución a la comprensión de la misma. No obstante se ha llegado al punto de percibir la cultura como una abstracción pura o como

un tipo ideal, esto como algo imperceptible, imponderable y no del todo real. White volvió a la carga, reivindicando la cultura como un hecho material. El problema de la confusión conceptual, analizó, era primeramente filosófico y semántico. No puede existir una ciencia cuyo objeto está constituido por abstracciones. En todo caso, la ciencia establece una dicotomía entre la mente del observador y el mundo externo a él, donde se dan las cosas o hechos que percibe a través de sus sentidos y hace inteligibles mediante conceptos o construcciones teóricas que han de contrastarse con la experiencia en el mundo externo⁽⁵⁴⁾.

El problema, continúa White, está en el carácter abstracto o concreto de la cultura. No hay una antítesis entre lo real y lo teórico, son diferentes contextos a los cuales los hechos son referidos con propósitos explicativos. El antropólogo puede emplear la palabra cultura lo mismo para clasificar las cosas del mundo externo o para referirse a las concepciones abstractas en nuestra mente. Creer que las ideas son elementos primarios y básicos de la cultura es simple idealismo, que dificulta el retorno a la tradición científica de concebir la cultura como cosas y hechos reales, sustanciales y observables. En suma, se confunde el concepto de cultura, como construcción lógica, con la existencia factual de cultura. La cultura queda así definida en términos adecuados a un objeto realmente científico: "Me atrevo a predecir que la antropología volverá a definir la cultura en términos de cosas y hechos concretos, objetivos y observables del mundo externo (. . .) Vendrá el tiempo cuando los antropólogos culturales distingan una clase particular de fenómenos objetivos como su objeto, tal como otros científicos lo hacen y clasificarán a la cultura tal como aquellos clasifican a sus átomos, mamíferos, parásitos, etcétera"⁽⁵⁵⁾.

Al proclamar la cultura como una cosa material, White puso en marcha toda una estrategia de investigación que Harris ha denominado de materialista

cultural, apropiada a la comprensión de la historia. Siguiendo el legado de White, Harris ha emprendido la construcción de una teoría materialista de la cultura que culmine con la comprensión causal nomotética de los fenómenos socioculturales, suministrando explicaciones de tipo práctico a los "hechos culturales, es decir, demostrando su materialidad, revelando las condiciones, necesidades y actividades que los determinan"⁽⁵⁶⁾. Harris no sólo demanda establecer una teoría que enuncie leyes de la historia, sino que cree que sólo una teoría de esta índole puede sustentar la acción antropológica lo mismo que profundizar el conocimiento científico que desmitifique la conciencia ordinaria, oprimida por los engaños de las causas mundanas de la cultura⁽⁵⁷⁾. Esta intención progresista y liberadora ya estaba presente en White, de acuerdo al cual la función más valiosa de la antropología cultural era "la de señalar el curso del desarrollo cultural en el pasado y su probable curso en el futuro"⁽⁵⁸⁾. Estos son sólo los balbuceos del materialismo cultural, pero predecimos que tarde o temprano, inexorablemente, habrá de hacerse "hegeliano", así se trate de un Hegel puesto sobre sus pies para descubrir bajo su corteza mística la semilla racional.

5. Conclusión.

El evolucionismo cultural de White no sólo constituye un provechoso retorno a la generalización diacrónica y sincrónica o la base de una estrategia materialista cultural para la comprensión de la cultura. En términos de la historia de nuestra ciencia, instaura un renovado esfuerzo por científizar la actividad antropológica, lo que a nuestro juicio contribuye positivamente a superar la situación preparadigmática que vive la antropología. No nos parece casual que este movimiento, que preferimos seguir llamando sencillamente evolucionismo cultural, haya reformulado el viejo paradigma que el siglo pasado fué común a las corrientes antropológicas posteriores. Tal parece que lleva implícita la idea de que si el paradigma evolucionista asistió a la antropolo-

gía en su nacimiento como ciencia social, bien puede ahora asistir, a un nivel superior de desarrollo de la teoría, el desarrollo de la antropología como una ciencia completa y madura. Entre otros méritos, es preciso reconocer en White el primer esfuerzo por integrar un nuevo paradigma a partir de los enfoques histórico, funcional y evolutivo. Este esfuerzo "ecuménico" es todavía más complicado en nuestros días, dada la diversidad y divergencia preparadigmática, incluyendo a la llamada antropología marxista. A pesar de la incompreensión que una empresa así enfrenta por parte del factionalismo científico, se han dado ya esfuerzos parciales de aproximación del estructuralismo, funcionalismo y evolucionismo y marxismo, a la vez que dentro de éste ocurren reajustes a la luz de la comprensión de las corrientes que tradicionalmente se le opusieron. No creemos, como hace tiempo hicimos, que la constitución del nuevo paradigma esté a la vuelta de la esquina ni que sea relativamente fácil alcanzarlo⁽⁵⁹⁾. Es sólo que apreciamos una tendencia en ese

sentido que vale la pena consolidar. En últimas instancia, existe un principio rector: desarrollar nuestra ciencia en toda su extensión. Esto implica, entre otras cosas, superar su estado crítico, pero también precisar su instrumental analítico (conceptos y categorías), restablecer la prioridad metodológica de la búsqueda de leyes, construir una teoría materialista de la cultura; en fin, alcanzar la madurez científica, entendida como un despliegue vasto y profundo del conocimiento de la realidad, de la realidad social en este caso. En la sociedad del futuro, la socialización del conocimiento científico estará íntimamente ligada al control de la naturaleza y la sociedad. No puede haber una plena liberación del individuo y su sociedad sin ese conocimiento que le permita actuar adecuadamente sobre las relaciones políticas, económicas, sociales o de cualquier otro tipo. Ciencia y comunismo son ya fines indisolublemente unidos.

Enero/1982.



"El Evangelista" / Enrique Torresagón Peralta

¹ Siguiendo la teoría de las revoluciones científicas de Kuhn, tanto Stocking como Krotz han caracterizado al evolucionismo del siglo XIX como el primer paradigma antropológico. Krotz en lo particular ha hecho notar que como paradigma original, el evolucionismo sirvió de base al desarrollo de la antropología como ciencia, favoreciendo su constitución como tal, y la hizo entrar en su primera fase de ciencia normal. Las diversas corrientes antropológicas posteriores no lograron sin embargo una aceptación generalizada por la comunidad científica. Se diría que la antropología vive desde entonces en una especie de crisis preparadigmática permanente. Cabe inquirirse si el renovado interés por el evolucionismo en White y los mal llamados "neoevolucionistas" no está arraigado en una búsqueda inconsciente del paradigma perdido mediante el cual se ponga fin no sólo a la situación crítica sino que coadyuve a madurar nuestra ciencia. Esto explicaría cómo la física moderna, concretamente la termodinámica, viene a cumplir en White (pero especialmente en Richard N. Adams) el mismo papel que para los antropólogos del siglo pasado tuvo la biología, que no es otra cosa sino recurrir a modelos prestados de otras ciencias más perfeccionadas a fin de acrecentar la científicidad del conocimiento antropológico. A pesar de este genuino mérito científica, el solo hecho de que nuestra proterocencia —para emplear la caracterización de Kuhn del conjunto de las ciencias sociales— reiteradamente eche mano de estos modelos ajenos (biología, geología, fisiología psicología en un principio, y más recientemente de la física, la ecología, la etología o la cibernética) demuestra que aún nos resta un largo y sinuoso camino para constituir a nuestra ciencia como disciplina autónoma; Stocking Jr., George W., *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, The Free Press, N.Y., U.S.A., 1968, pp. 111-112; Krotz, Esteban "¿Ciencia normal o revolución científica? Notas sobre las perspectivas actuales de la antropología sociocultural", *Relaciones*, No. 5, 1981, Zamora, Mich., pp. 63-97; Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, USA, 1970.

² Una crítica bibliográfica visiblemente unilateral ha remarcado la deformación que Marvin Harris hace de la teoría marxista, concretamente en lo que toca a su método dialéctico y a la unidad de la teoría y la práctica. "Marvin Harris —han dicho sus críticos— presenta un Marx que no es Marx. Un Marx sin método dialéctico, sin lucha de clases, sin posiciones revolucionarias, sin socialismo, y es contra esta imagen deformada de Marx, que este autor lanza sus afilados dardos". La verdad es que si Harris ataca una visión inexistente de Marx no hay mucho de que preocuparse y sus dardos serían de antemano considerablemente romos, además de poco originales. Es sintomático que la aproximación de Raymond Firth al preparadigma marxista demuestre el mismo escepticismo ante el Marx revolucionario, asimilando sólo al Marx teórico o, a lo más, las partes de su teoría que mejor se adaptan al pensamiento no-marxista en antropología. ¿Es esto deformar a Marx? No hay duda de ello. Pero la antropología marxista, si realmente se propone devar su teoría a un rango dominante, debería percibir con claridad cómo representantes de otros preparadigmas buscan aproximarse al marxismo, así lo hagan por medio que son incorrectos para comprender a Marx. En todo caso es tarea nuestra advertir estos errores no para invalidar el ecumenismo científico y reproducir las divergencias, sino para hacerlo más consistente. Harris, por ejemplo, ha reconocido en el marxismo logros inigualados para una ciencia del hombre. Pero al mismo tiempo quiere alejar su "fantasmal dialéctica hegeliana". Por cuestión de principios no podemos aceptar un marxismo sin este elemento integral. ¿Debemos por ello condenar toda la obra de Harris? En lo absoluto. También hay que reconocer los puntos en común y la posibilidad de acuerdos. Hay que hacer notar, al respecto, el esfuerzo que hace por hacer progresar la situación teórica de la antropología: "Mi principal razón para escribir este libro es reafirmar la prioridad metodológica de la búsqueda de leyes de la historia en la ciencia del hombre. El restablecimiento de esa prioridad es urgente y su urgencia crece en proporción directa con el aumento de la información y el planteamiento de las investigaciones antropológicas y especialmente con el papel que se quiere que los antropólogos asuman en la planificación y en la realización de los programas internacionales de desarrollo". Harris también ha propuesto una estrategia de investigación que llama de "materialismo cultural" mediante una teoría general de la cultura. ¡No son estos otros tantos medios de acuerdo con la antropología marxista, otros tantos medios para generar el nuevo paradigma? No parece justo entonces reconocer en la obra de White y sus seguidores, los primeros esfuerzos en ese sentido. De alguna manera creemos que la lectura de White ha motivado también nuestro interés en procurar para la antropología una identidad propia que inquestionablemente requiere del restablecimiento de los objetivos nomotéticos originales. Esta es la importancia que concedemos a este tercer momento (negación de la negación diría un marxista) del desarrollo de la antropología; Fábregas Andrés y Gilberto López "Reseña bibliográfica: Marvin Harris 'The Rise of Anthropological Theory' Nueva Antropología, No. 12, diciembre 1979, México D.F., pp. 119-146; Harris, Marvin *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura siglo XXI Ed.*, Madrid España, 1978, pp. 1-4; Firth Raymond "¿El antropólogo esceptico? La antropología social y la perspectiva marxista de la sociedad", M. Bloch (Ed) *Análisis marxistas y antropología social Ed.* Anagrama, Barcelona España, 1977.

³ Coincidimos con Harris en que la etiqueta de "neoevolucionismo" es un desacierto que impide captar la continuidad (unidad orgánica de Hegel) del desarrollo de la antropología y el retorno a la generalización diacrónica. El mismo White entendía su papel como una actividad limitada al resurgimiento de la teoría evolucionista, no su remodelación. Insistía constantemente y más bien como legitimación ideológica ante la acusación de comunista de haberse inspirado directamente en las obras de Tylor y Morgan, la teoría de la evolución propuesta en esta obra, aseguraba White, no difiere en principio ni un ápice de la expresada en la "Anthropology" de Tylor, aunque por supuesto el desarrollo, la expresión y la demostración de la teoría puede diferir y difiere en algunos puntos". Harris duda de este acto de fe que la lectura de Morgan se apega a la lectura de Engels. Por nuestra parte creemos que White hace una reinventón de la teoría evolucionista más que su redescubrimiento. Como ha advertido Kuhn, la reinventón es una de las fuentes más eficientes de novedades científicas. White reinventa el evolucionismo por lo que preferimos seguirle llamando simplemente "evolucionismo cultural" como él hacía; White, Leslie A. "Foreword", *Evolution and Culture*. The University of Michigan Press, USA, 1973, pp. V-XII. Harris, M. op. cit. pp. 549-610; Kuhn, Thomas S. "La historia de la ciencia", *Ensayos científicos* Conacyt, México D.F., 1980, p. 81.

⁴ Stocking Jr. G.W. "Cultural Darwinism and Philosophical Idealism in E.B. Tylor" op. cit., pp. 108-109.

⁵ Kuhn, T.S. op. cit., pp. 81-82.

⁶ Stocking G.W. op. cit., pp. 92.

⁷ Krotz se ha limitado a señalar la inmadurez científica de la antropología como un problema más de la preparadigmática. Para nosotros en cambio es una insuficiencia, que habría que analizar más cuidadosamente. Hay que establecer, finalmente, que no se tratan solo de dar paso a un nuevo paradigma que plantee y resuelva mejor los rompecabezas científicos (Kuhn), sino que ese nuevo paradigma provenga de un movimiento hacia una creciente madurez y, por ende, una mayor aproximación a la verdad, a la realidad; Krotz, E., op. cit., pp. 83-85; Musgrave, Alan *Los segundos pensamientos de Kuhn*, Cuadernos Teorema, Valencia, España, 1978, p. 30.

⁸ Tylor, Edward B. "La ciencia de la cultura", J.S. Kahn (Ed.) *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Ed. Anagrama, Barcelona, España, 1975, pp. 29-46.

⁹ White, L.A. "Preface" a la primera y segunda ediciones (1949 y 1969) de *The Science of Culture*, *A Study of Man and Civilization*, The Noonday Press, NY, USA, 1970, pp. XVIII-XIX y XXXVII.

¹⁰ White, L.A. "Culturalogical vs. Psychological Interpretations of Human Behavior", op. cit., 1970, p. 125; varios artículos y ensayos incluidos en *The Science of Culture* se ocupan de demarcar los campos de la antropología frente a la psicología; para una bibliografía completa de White, en Harris, M. op. cit., pp. 650-651.

¹¹ White, L.A. "The Symbol: The origin and Basis of Human Behavior", op. cit., 1970b, pp. 22-39.

¹² *Ibidem*, p. 39.

¹³ White, L.A. op. cit., 1970a, p. 140.

¹⁴ *Ibidem*, p. 141.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 141-145.

¹⁶ White, L.A. "The Expansion of the Scope of Science", op. cit., 1970 c.p. 61.

¹⁷ White, L.A. "The Science of Culture", op. cit., 1970 d.p. 408

¹⁸ Radcliffe-Brown, A.R. "Social Anthropology", *Method in Social Anthropology*, University of Chicago Press USA, 1966, p. 116.

¹⁹ White, L.A., op. cit., 1970d, p. 413.

²⁰ White, L.A., op. cit., 1970a, p. 126.

²¹ *Ibid.*, pp. 127-129.

²² *Ibid.*, pp. 130-132.

²³ *Ibid.*, pp. 133-134.

²⁴ Nos referimos al marxismo para el cual las relaciones económicas no son determinantes en última instancia sino en primera instancia, es decir, que resultan absolutamente dominantes sobre la totalidad social. Viene al caso citar aquí extensamente a Engels en un par de cartas, la primera dirigida a Paul Lafargue el 27 de octubre de 1890 y la segunda a J. Bloch el 21 de septiembre del mismo año. Dice Engels en la primera: "Estos señores practican todos los marxismos, pero de la especie que se conoce en Francia desde hace diez años y del que Marx decía: 'Todo lo que sé es que yo no soy marxista'. Y probablemente diría de estos señores lo que Heine decía de sus imitadores. 'Sembró dragones y cosechó pulgas'". Para Engels era una pedantería encontrarle causas económicas a todo fenómeno superestructural, no obstante su reconocimiento de que el movimiento económico de la sociedad era el más elemental y decisivo. Explicaba: "Marx y yo tenemos en parte la culpa de que los jóvenes escritores le atribuyen a veces al aspecto económico mayor importancia de la debida. Tuvimos que subrayar este principio fundamental frente a nuestros adversarios, quienes lo negaban, y no siempre tuvimos tiempo, lugar ni oportunidad de hacer justicia a los demás elementos participantes en la interacción. Pero cuando se trata de presentar un trozo de la historia, esto es, de una aplicación práctica, la cosa es diferente y no hay error posible. Sin embargo, desgraciadamente sucede demasiado a menudo que la gente cree haber comprendido cabalmente una teoría y cree poder aplicarla sin más desde el momento en que ha asimilado sus principios fundamentales, y aún estos no siempre correctamente. Y no puedo librar de este reproche a muchos de los más recientes 'marxistas' porque también de este lado han salido las basuras más asombrosas". Marx y Engels *Textos sobre la producción artística*. Comunicación, Madrid, España, 1976, p. 177; Marx y Engels *Correspondencia*, V.3. Ed. Cultura Popular, México, D.F., 1972, pp. 168-169 y 176-177.

²⁵ Harris, M., op. cit., p. 553.

²⁶ Stocking, G.W., op. cit., p. 107.

²⁷ White, L.A. "El concepto de cultura", J.S. Kahn, op. cit., 1975, p. 151.

²⁸ Harris, M., op. cit., pp. 551-554.

²⁹ White, L.A. op. cit., 1970, p. 362.

³⁰ Moran, Emilio F. *Human Adaptability. An Introduction to Ecological Anthropology*, Duxbury Press, USA, 1979, p. 12.

³¹ White, L.A., op. cit., 1970c, pp. 3-21.

³² White, L.A. "History, Evolutionism and Functionalism: Three Types of Interpretation of Culture", *Southeastern Journal of Anthropology*, No. 2, 1945, USA, p. 16.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibid.*, p. 17 y 19-20; White, L.A., op. cit., 1970c, pp. 3-9.

³⁵ Es este precisamente el texto de Marx que cita en 1959, pero la edición que usa es de 1944; White, L.A., op. cit., 1975, p. 151.

³⁶ Marx, K. *Contribución a la crítica de la economía política*. Fondo de Cultura Popular, México, D.F., 1970, pp. 12-13.

³⁷ Guevara, Ernesto "La planificación socialista, su significado", *Obra revolucionaria*, Ed. Era, México, D.F. 1971, pp. 602-610.

³⁸ White, L.A. "Energy and the Evolution of Culture", op. cit., 1970f, pp. 363-366.

³⁹ *Ibid.*, pp. 368-369; en tanto Harris se ha dado a la tarea de introducir "proposiciones de covariación" a la ley evolutiva de White, aceptando implícitamente su determinismo tecnológico (en lo cual concilia con Steward), Richard N. Adams ha hecho de las estructuras de poder otras tantas fuentes de control de la energía, lo que lleva a sus consecuencias últimas los planteamientos energéticos de White. La tesis central de Adams es que la cantidad de poder en cualquier sistema varía de acuerdo al control ejercido sobre el medio; el incremento de poder y control conlleva una mayor centralización política; Harris, M. op. cit., pp. 562-563; Adams, Richard N. *Energy and S. Structure. A Theory of Social Power*. University of Texas Press, USA, 1975.

⁴⁰ White, L.A. 1970 Of, p. 375.

⁴¹ *Ibid.*, p. 383.

⁴² *Ibid.*, pp. 388-389.

⁴³ *Ibid.*, pp. 389-393.

⁴⁴ Harris, M., op. cit., p. 192.

⁴⁵ Pese a que Stocking, como historiador de la antropología, se inclina por la visión de White de un Tylor materialista cultural (dicho sea de paso, para Harris ningún evolucionista dimitonómico es materialista), demuestra que su pensamiento era asociacionista en materia de sociología, empiricista en epistemología, positivista-racionalista en filosofía y agnóstico en religión, con una gran afinidad por la epistemología de Mill, y por lo tanto su materialismo consistía en concebir a la evolución determinísticamente, nomotéticamente, en términos naturales. Este es quizás el punto de divergencia con el evolucionismo cultural de White; Stocking, G.W., op. cit., pp. 96-103.

⁴⁶ Steward, Julian "Multilinear Evolution: Evolution and Process", Manners & Kaplan (Ed.) *Theory in Anthropology. A Sourcebook*, Aldine Publishing Co., Chicago, Ill., USA, 1971, pp. 241-250.

⁴⁷ White, L.A., op. cit., 1973, p. ix; Sahlin, Marshall "Evolution: Specific and General", *Evolution and Culture*, op. cit., pp. 12-44.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. viii-ix; Harris, M., op. cit., pp. 559-560; en su respuesta a Steward, White traía una poco investigada relación entre la sociedad y la teoría (la caracterización de Krotz del paradigma evolucionista se encamina en la misma dirección, sin ser una contribución acabada sobre la teoría evolutiva). Es significativo, reflexiona White, que el evolucionismo haya florecido cuando el capitalismo estaba aún expandiéndose. Terminada la era de expansión colonial dejó de ser un concepto popular que justificara el proceso. Se asiste en cambio al desarrollo de teorías antievolucionistas apropiadas a un mundo sometido al cambio, donde lo importante es mantener el statu quo frente a la subversión comunista. El retorno a la teoría evolucionista se hizo inevitable en la situación actual (es 1960). White elude profundizar en esta cuestión, pero parece evidente que lo relaciona al desarrollo de naciones independientes en Asia y África (cuya independencia hizo entrar en crisis a la antropología social británica,

por ejemplo) y a las nuevas revoluciones nacionalistas y comunistas; White, L.A., op. cit., 1973, pp. vi-viij.

⁴⁹ Harris, M., op. cit., pp. 561-563; posteriormente Kaplan propuso una "ley de la dominancia cultural" y Service otra del "potencial evolutivo"; *Evolution and Culture*, op. cit., pp. 69-92 y 93-124.

⁵⁰ White, L.A., op. cit., 1970c, p. 69.

⁵¹ Aunque el impulso a medir la realidad social era un reflejo condicionado propio de los científicos empiristas y que en la actualidad es ampliamente reconocido que no existe magia alguna en los números pero se sino que toda cuantificación es inexcusablemente afectada por la interpretación subjetiva, no se extrae de ello que la cuantificación sea menospreciable. Ocurre probablemente que lo que parecería signo de inmadurez científica sea más bien signo de su naturaleza, por lo que todo análisis numérico "objetivo" deba ser combinado con análisis cualitativos "subjetivos". Los sofisticados métodos estadísticos comparativos aplicados por Murdock demuestran que no pueden sustituir al análisis causal y funcional-estructural. Más bien su combinación con la reflexión diacrónica-sincrónica puede revelar, como ha señalado Harris, conexiones insospchadas entre las instituciones socioculturales, identificar regularidades o indicar las necesidades de la investigación. Incluso a niveles inferiores de la abstracción científica, se ha apreciado que la información cuantitativa puede ser usada y a como indicador de las características generales de un grupo social, ya como instrumento para descubrir relaciones subyacentes a un fenómeno. La antropología económica, por ejemplo, es impensable sin las técnicas estadísticas. Sin embargo, de acuerdo a Hurst, la importancia relativa más alta en el uso de métodos estadísticos la alcanza la antropología física con un 54% de trabajos donde se aplica una estadística básica, 18% la estadística avanzada, 14% la cuantificación simple y el 14% restante sin cuantificar. En el polo opuesto está la antropología lingüística con un 91% de trabajos incuantificados y sólo un 6% de estadística básica y 3% más de cuantificación simple. Le sigue de cerca, en primer lugar, la antropología cultural con un 69% sin cuantificar, 16% con cuantificación simple, 8% con estadística básica y sólo un 7% de estadística avanzada; finalmente está la arqueología con un 58% sin cuantificar, 21% con cuantificación simple, 17% con estadística básica y 4% de estadística avanzada; Harris, M., op. cit., pp. 529-548; Murdock, George P. *Social Structure*, The Free Press, New York, USA, 1965; Mitchell, J. Clyde "On Quantification in Social Anthropology" *The Craft of Anthropology*, Tavistock Publications, London, 1969, pp. 17-45; Epstein, T.S. "The Data of Economics in Anthropological Analysis", *ibidem*, pp. 153-180; Hurst, David H. *Figuring Anthropology. First Principles of Probability and Statics*, Holt, Rinehart & Winston, USA, 1976, p. 4.

⁵² Valentine, Charles *Culture and Poverty. Critique and Counter-Proposals*, The University of Chicago Press, USA, 1972, pp. 1-17.

⁵³ Tylor, E.B., op. cit., p. 29.

⁵⁴ White, L.A., op. cit., 1975, pp. 132-133; White, L.A. "On the Concept of Culture" Manners & Kaplan, op. cit., pp. 16-17.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁶ Harris, M. *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Alianza Ed., Madrid, España, 1960, pp. 11-12.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 12-13 y 227.

⁵⁸ White, L.A., op. cit., 1945, p. 19.

⁵⁹ Arboleyda, Ruth y Luis Vázquez *En torno a la crisis de la antropología nacional y su superación*, INAH, México, DF, 1979, pp. 41-56.



Foto: Salvador Pulido Méndez